coleção | Relações Internacionais

O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de Perspectivas Africanas

Volume III

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 Ministro Paulo Roberto de Almeida

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 Glinternick 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 Anyidoho
(Organizadores)

O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de Perspectivas Africanas

Volume III

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

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
Lívia 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

Descrição principal baseada no volume 3.

ISBN (v. 3) 978-85-7631-620-6

1. Gana - aspectos históricos. 2. Literatura - África. 3. Racismo - África. 4. Filosofia - África. 5. Cultura - África. 6. Democracia - África. 7. Identidade nacional - África. 8. Gana. [Constituição (1992)]. I. Lauer, Helen. II. Anyidoho, Kofi. III. Série.

CDU 301.19(6)

Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional conforme Lei n° 10.994, de 14/12/2004.

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 3

Seção 5

Lembrando a história

Capítulo 39
O "tradicional" e o "moderno" na África Ocidental..... 1259
Per Hernæs

Capítulo 40
Perspectivas sobre os cinquenta anos de historiografia ganense..... 1285
Joseph K. Adjaye

Capítulo 41
Glorificando as caçadoras: inserindo as mulheres na história de Gana 1315
Audrey Gadzekpo

Capítulo 42
Liderança, colonialismo e a atrofia do governo tradicional em Gana 1335
Robert Addo-Fening

Capítulo 43
Os sistemas políticos tradicionais do norte de Gana reconsiderados 1369
Benedict G. Der

Capítulo 44
Vida intelectual e conhecimento no Sudão Ocidental Islâmico durante os séculos XVII e XVIII: uma visão política e social 1411
Ray A. Kea

Capítulo 45
Estudiosos e conhecimento nas relações entre o Magreb e o Sudão Central durante o período pré-colonial 1447
Hamid Bobboyi

Capítulo 46
Escravidão em Gana: uma espada de dois gumes..... 1473
Akosua A. Perbi

Capítulo 47
Uma introdução à população negra, racismo e organizações negras no Reino Unido no começo do século XX 1491
Marika Sherwood

Capítulo 48
Sobre a própria ideia de uma tradição do conhecimento ocidental: analisando afirmações que lidam com o regresso econômico na África 1515
Helen Lauer

Seção 6

"África" como sujeito do discurso acadêmico

Capítulo 49
O gênio africano 1541
Kwame Nkrumah

Capítulo 50
O nome manchado da África:
Racismo conradiano na mídia artística contemporânea..... 1559
Chinua Achebe

Apêndice ao Capítulo 50
Uma imagem da África: racismo em *Heart of Darkness,*
de Joseph Conrad 1579
Chinua Achebe

Capítulo 51
Literatura africana e a crise na teorização
pós-estruturalista 1601
Niyi Osundare

Capítulo 52
Power of Their Word: introdução à primeira conferência
nacional sobre literatura oral em Gana..... 1627
Kofi Anyidoho

Capítulo 53
O que são "estudos africanos"? Estudiosos africanos,
africanistas e a produção do conhecimento 1647
Olúfêmi Táíwò

Capítulo 54
A voz africana em estudos africanos hoje 1679
Emmanuel Akyeampong

Capítulo 55
A África na sociologia americana: invisibilidade, oportunidade e obrigação..... 1697
F. Nii-Amoo Dodoo
Nicola Beisel

Capítulo 56
Metáforas raciais: os antecedentes de estratégias de modificação do comportamento para combater a AIDS na África..... 1711
Eileen Stillwaggon

Capítulo 57
Alteridade no discurso da filosofia africana: uma ausência esquecida 1749
T. Carlos Jacques

Apêndice ao Capítulo 57
Jacques sobre Wiredu..... 1773
Helen Lauer

Seção 7

Debatendo democracia, comunidade e direito

Capítulo 58
Democracia e a democracia deles: nossa parte do discurso .. 1783
Kofi Awoonor

Capítulo 59
Salvando o surreal processo democrático de Gana 1799
Assibi O. Abudu

Capítulo 60
Estado, sociedade civil e democracia na África 1821
Kwasi Wiredu

Capítulo 61
Liberdade de expressão em sociedade tradicional: as bases culturais da comunicação em Gana contemporânea 1845
Kwesi Yankah

Capítulo 62
Chefia, bom governo apartidário e desenvolvimento na democracia moderna de Gana 1899
Nana Dr. S.K.B. Asante

Capítulo 63
Gana desde meados do século XX: tribo ou nação? 1937
Kwame A. Ninsin

Capítulo 64
Etnicidade e cidadania na África: algumas reflexões 1985
Ukoha Ukiwo

Capítulo 65
Identidade nacional e a linguagem da metáfora 2005
Kofi Anyidoho

Capítulo 66
O argumento a favor da contaminação: multiculturalismo como regra na África contemporânea 2041
Kwame Anthony Appiah

Capítulo 67
Transplantando o carvalho inglês: legalismo, legalidade, pluralismo jurídico e o direito penal de Gana 2069
Henrietta Joy Abena Nyarko Mensa-Bonsu

Capítulo 68
Trechos da Constituição da República de Gana de 1992 2125
Assembleia Consultiva do PNDC

SEÇÃO V

LEMBRANDO A HISTÓRIA

CAPÍTULO 39

O "TRADICIONAL" E O "MODERNO" NA ÁFRICA OCIDENTAL[1]

Per Hernæs

Imagens contrastantes e a ideologia do poder

O que é "tradição" e o que é "modernidade"? Todos nós temos uma noção do que queremos dizer quando estamos usando esses termos. Conotações vagas surgem, o que faz com que as palavras deslizem para a linguagem quotidiana e se tornem parte da fraseologia comum. Muitas vezes, a tradição está associada com "maneiras antigas" enquanto o moderno significa algum tipo de "novidade" (na linguagem atual nós falaríamos em "desatualizadas" e "atualizadas") e existem inúmeros outros pares de oposições binárias que vêm à mente: retrógrado *versus* progressista, estagnação *versus* progresso, estática *versus* dinâmica, visão religiosa (não científica) *versus* científica, universal *versus* local, etc.

1 Brevemente resumido a partir da "Introdução" de *The 'Traditional' and the 'Modern' in West African (Ghanian) History: Case Studies on Co-existence and Interaction* (ed) Per Hernas (2005) Série Africana n. 7, Departamento de História, Universidade Norueguesa de Ciência e Tecnologia, Trondheim, Noruega, p. ix - xxvii.

Essas imagens contrastantes são muito problemáticas. Em primeiro lugar, existe a questão do endosso ideológico próprio. Uma característica que se destaca na lista anterior é que as oposições estão refletindo consistentemente uma orientação implícita de valor: toda característica da *modernidade* está carregada com algum suposto valor positivo, enquanto a *tradição* representa sua negação. Modernidade é bom e tradição é ruim! Portanto, a ideologia da modernidade, ao construir uma percepção de tradição como um tipo de imagem espelhada negativa, sustenta sua própria reivindicação de superioridade e prerrogativa para exercer hegemonia. Dessa forma, a tradição torna-se parte da imagem própria da modernidade.

Em segundo lugar, a percepção altamente ideologizada do relacionamento entre tradição e modernidade tem uma tendência a dominar nossa ideia sobre os "outros", ou seja, aqueles rotulados como grupos "tradicionais" de indivíduos, pessoas, sociedades, nações, culturas ou civilizações. Lloyd e Suzanne Rudolph (1969) expressaram isso da seguinte maneira:

> A imagem refletida dos outros como o oposto da imagem própria de alguém torna-se um elemento na estima civilizacional, nacional e pessoal. Por muito tempo os africanos [...] foram vistos pelos americanos como negros, preguiçosos, canibais, caóticos em termos sexuais, infantis e incapazes de organização social e de governo. Nós gostamos deles dessa forma porque isso fortaleceu a imagem no espelho que tínhamos de nós mesmos como brancos, esforçados, com autocontrole, organizados, ordeiros e maduros[2].

2 Lloyd I. Rudolph e Susanne H. Rudolph (1969) *The Modernity of Tradition: Political Development in India,* Bombaim: Calcutá, Madras e Nova Delhi: Orient Longmans Ltd., p.9.

Através desses estereótipos, a ideologia da modernidade torna-se uma linguagem de dominação. Historicamente, a suposta "missão civilizatória" de poderes coloniais é muito relevante. Ao construírem imagens refletidas dos alvos dos seus empreendimentos coloniais, os estados-nações europeus tornaram seus projetos coloniais legítimos. É claro que o discurso colonial enfatizou a dicotomia, inspirando-se em esquemas evolucionários, contrastando "progresso" com "atraso" e "civilizados" (ou seja, a civilização europeia) em oposição aos "primitivos".

Modernização e revisionismo da modernização

Durante a era pós-colonial, o "desenvolvimentismo" substituiu o *colonialismo*. No entanto, ainda se imaginavam as Novas Nações como sociedades tradicionais e a dicotomização de tradição e modernidade continuou a dominar o discurso do desenvolvimento, pelo menos durante o zênite da teoria da modernização.

No entanto, o chamado "revisionismo da modernização" contestou a posição dicotômica. Seus expoentes (como R. Bendix, J.R. Gusfield e Lloyd e Suzanne Rudolph) argumentaram que, em primeiro lugar, os conceitos de modernidade e tradição foram definidos de maneira inadequada e nunca foram suficientemente elaborados de modo a permitir comparações entre sociedades. Em segundo lugar, a falta de definições conceituais precisas gerou generalizações indevidas e a desconsideração da variedade dentro das órbitas da modernidade e da tradição. O grau de variação *dentro* de qualquer "sociedade tradicional" era mais substancial do que diferenças entre sociedades modernas e tradicionais, e a dicotomia sugerida não tinha sentido, assim como a tendência de teóricos da modernização a adotarem um tipo de visão de soma zero do relacionamento entre modernidade e tradição[3].

3 Veja V. Randall e R. Theobald (1998, p 45).

Gusfield (1967) captou bem as falácias básicas da polaridade entre o tradicional e o moderno quando concluiu que

> [...] a prática muito comum de colocar a tradição e a modernidade uma contra a outra como pares opostos tende a desprezar as misturas e as combinações que a realidade exibe. Acima de tudo, torna-se uma ideologia de antitradicionalismo, negando as formas necessárias e utilizáveis como o passado pode servir como apoio, especialmente na esfera de valores e legitimação política, para o presente e o futuro[4].

De acordo com isto, Lloyd e Suzanne Rudolph (1969) enfatizaram que não haveria nada como uma sociedade moderna "pura" (apenas modelos fictícios), apontando para as várias manifestações de "sobrevivências tradicionais" numa sociedade ou nação supostamente moderna como os Estados Unidos. A maioria dos pesquisadores da modernização desprezou essas "sobrevivências", ou tratou elementos existentes de tradição como resíduos e este "entendimento equivocado" da modernidade foi acompanhado de um "diagnóstico errôneo da sociedade tradicional que subestima suas potencialidades modernas". Novas Nações, consideradas sociedades tradicionais, eram multifacetadas e abrangiam diversas tradições, "latentes, desviantes, ou de minorias que podem se encaixar num modelo de modernidade"[5]. Então, Lloyd e Suzanne Rudolph (1969) adotaram o termo "a modernidade da tradição" na análise que fizeram da política de castas indiana após a independência daquele país.

4 Joseph R. Gusfield, (1967, p. 362). Gusfield lista 7 falácias: (1) "Sociedades em desenvolvimento (tradicionais) têm sido sociedades estáticas"; (2) "A cultura tradicional é um conjunto consistente de normas e valores"; (3) "A sociedade tradicional é uma estrutura social homogênea"; (4) "Tradições antigas dão lugar a novas mudanças"; (5) "Formas tradicionais e modernas estão sempre em conflito umas com as outras"; (6) "Tradição e modernidade são sistemas mutuamente exclusivos"; e (7) "Processos modernizadores enfraquecem as tradições".

5 Rudolph e Rudolph (1969, p. 4-5).

As principais alegações dos revisionistas da modernização foram que (1) a tradição e a modernidade coexistem em qualquer sociedade, (2) imagens equivocadas das duas preparam o caminho para uma construção de uma dicotomia falsa, (3) estruturas tradicionais têm o potencial de se adaptarem a influências modernas e (4) sociedades tradicionais não são nem monolíticas – no sentido de a cultura tradicional ser um "conjunto consistente de normas e valores"[6] – nem estáticas: existem tradições dentro da tradição, ou por exemplo, "grandes tradições" coexistindo com "pequenas tradições" de comunidades de vila. E tradições, para não dizer a cultura, são produtos de mudança sucessiva, ou seja, estão continuamente "sendo feitas" (cultura como um processo). Além disso, os revisionistas alegaram que tradição e modernidade não estão necessariamente em conflito nem são mutuamente excludentes e, consequentemente, não existe razão para acreditar que a modernização enfraquece espontaneamente a tradição[7]:

> [...] é difícil de sustentar que exista uma oposição evidente entre bruxaria e modernidade. Ao contrário, existe uma abundância de rumores e práticas relacionados com as forças ocultas nos setores mais modernos da sociedade. Na África, o dinamismo destas noções e imagens chama especialmente a atenção [...]. Então, em vários sentidos, pode-se falar da "modernidade" da bruxaria[8].

6 Randall e Theobald (1998, p. 47).

7 Ibid.

8 P. Geschiere (1997, p. 3). O interesse atual na bruxaria também se concentrou no sul da África. Veja, por exemplo, Adam Ashfort (2005). Isak Niehaus (2001); Clifton Crais (2002).

Modernidades múltiplas

Recentemente, o discurso sobre a modernidade como uma condição global acentuou parcialmente a ideia de "universalização", ou seja, a erosão de diferenças culturais. No entanto, parece mais provável que essa visão seja tão equivocada como paradigmas teleológicos e teóricos anteriores (teoria da modernização e materialismo histórico), conforme Jean e John Comaroff (1993) observaram na obra *Modernity and Its Malcontents:*

> [...] Estas tradições teóricas concordavam [...] que a modernização de forças sociais e formas materiais teriam o efeito universal de erodir diferenças culturais locais. No final do século XX, no entanto, grandes teleologias europeias que argumentam que a "hegemonia ocidental seja o destino humano" parecem estranhamente desatualizadas[9].

Os Comaroffs enfatizam que, ao contrário de todas as previsões, "o mundo não foi reduzido à mesmice", mas permanece "incorrigivelmente plural" e, apesar de haver muitas provas de sistemas globais de capital, tecnologia, ideologia e representação, "estes são sistemas no plural: diversos e dinâmicos, múltiplos e multidirecionais". Eles concluem que não faz sentido falar de modernidade no singular, pois estamos diante de "muitas modernidades"[10].

Vários teóricos deram continuidade ao estudo deste tema. Como consequência, um grupo importante sob a liderança de S. N. Eisenstadt produziu uma edição especial de *Dædalus* no ano 2000 que incluiu diversos artigos sob o título comum "Modernidades Múltiplas"[11]. Eisenstadt concentra-se no programa cultural e

9 Jean Comaroff e John Comaroff (eds) (1993, p. XI).

10 Ibid.

11 Inverno 2000, Editado como vol. 129, n. 1 dos *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, editado por S.N. Eisenstadt.

político da modernidade da maneira como ele se desenvolveu na Europa e no ocidente e depois se espalhou para a Ásia e finalmente para a África, através do imperialismo e do colonialismo. Durante este processo de difusão de longo prazo, a modernidade mudou de forma, "fortemente influenciada por premissas culturais, tradições e experiências históricas específicas"[12]. A interação com a cultura local, inclusive a "tradição", está incluída na expressão de modernidades múltiplas. A dicotomia é descartada e a existência de modernidades múltiplas pressupõe "tradições múltiplas" e culturas.

Uma vez que pessoas e sociedades em todo o mundo são afetadas ou têm que se relacionar com ela, a modernidade tornou-se uma "condição global". No entanto, conforme Bjorn Wittrock afirmou, "nunca houve uma única concepção homogênea de modernidade [...] [e] nunca houve homogeneidade de instituições sociais [...] [mas] uma variedade empiricamente inegável [...] de formas institucionais e culturais, mesmo no contexto da Europa Ocidental e da Europa Central"[13]. Sociedades não ocidentais podem se adaptar a práticas globalmente difusas e ainda assim:

> Nas suas identidades básicas, estas sociedades permanecem caracterizadas pela forma que elas adquiriram durante períodos muito anteriores de cristalização cultural [...]. É claro que estas identidades básicas sempre foram passando por mudanças e reinterpretação, mas... seria inocente demais acreditar que agora elas estejam prestes a desaparecer[14].

A "pluralização" de paradigmas de modernidade leva a "uma *relativização* da imagem de modernidade", de acordo com Arnason, o que tem implicações importantes para a nossa distinção entre tradição e modernidade. O argumento de Arnason aqui é que se a

12 S. N. Eisenstadt (2000, p. 2) "Multiple Modernities," *Dædalus*, Inverno.
13 B. Wittrock, (2000, p. 58).
14 Ibid., p. 55.

modernidade não for mais concebida como um modelo unificado e se representações de modernidade forem influenciadas por contextos históricos atuais, então "da mesma maneira ela estará aberta a uma determinação parcial pelo histórico tradicional. Portanto, a diversidade de tradições culturais é refletida nas configurações de modernidade e nos caminhos para atingi-la"[15]. Por outro lado, ele continua, isto não resulta numa síntese estável de tradição e modernidade, pois muitas vezes "tensões e conflitos internos da tradição são reativados no novo contexto". Portanto, ele prefere ver a síntese "como uma matriz de mudanças adicionais em vez de um modelo estável"[16]. Esta forma de pensar claramente significa um rompimento básico com modelos clássicos de modernidade e tradição. Além disso, ela rejeita teorias de *convergência* sugerindo que a disseminação da modernidade – em termos de um modelo de vida e sociedade inspirado no ocidente, abrangente e hegemônico – levaria a uma harmonização global de instituições e culturas de tal forma que o "restante" seria como o ocidente.

A "perspectiva da relativização" sobre a modernidade faz surgir várias questões importantes. Uma conclusão plausível (e intrigante) pode ser que, sendo constituída culturalmente, a modernidade poderia ser vista como uma tradição entre várias outras, ou como uma "grande tradição" competindo com outras "grandes tradições" civilizacionais: quando ela é difundida para partes não ocidentais do mundo ela confronta determinadas identidades básicas e este confronto começa um processo de adaptações mútuas, resultando em determinadas transformações e na formação de variantes locais. Portanto, variantes não ocidentais da modernidade podem ser explicadas "em termos de fusões e conflitos com outras tradições"[17].

15 J.P. Arnason (1990 (1994, p. 221)).

16 Ibid.

17 Para o argumento, veja Arnason, ibid. Aqui Arnason está se referindo a proposições estabelecidas por S.N. Eisenstadt.

Modernidade como ruptura – na teoria e no "mundo real"

Anthony Giddens sugere que como ponto de partida podemos dizer que a modernidade "refere-se a modos de vida social ou de organização que surgiram na Europa a partir de aproximadamente o século XVII e cuja influência, subsequentemente, tornou-se mundial"[18]. Aqui a modernidade recebe uma demarcação temporal e espacial: a Idade da Razão e desenvolvimentos enraizados na Europa. Costuma-se argumentar que os marcadores do século XVII do que evoluiu como modernidade foram uma nova visão de vida laica baseada na razão "científica" (em oposição a interpretações predominantemente religiosas do mundo) e uma concepção diferente do homem em termos das suas capacidades e limitações: modernidade implicava um programa cultural e político otimista, enfatizando a agência humana autônoma e um questionamento consistente das premissas da ordem social e política que transcendem a concordância anterior com a imagem de uma ordem social pré-ordenada de maneira divina, dada por Deus[19]. Essas ideias, por sua vez, estavam entrincheiradas em novos padrões de instituições "racionais" e práticas sociais que preparam o caminho para o capitalismo, a industrialização, o estado-nação e a democracia.

As manifestações históricas de modernidade adotam diversas formas através de mediação cultural, resultando em modernidades múltiplas. Será que a tradição da modernidade é singular e representa um divisor de águas fundamental na história e, se esse for o caso, quais características básicas diferenciam a modernidade de todos os outros tipos de tradição? Para esclarecer este problema, discutirei as contribuições de Giddens para uma teoria da modernidade (concentrando-me na sua obra *The Consequences of Modernity*).

18 Anthony Giddens (1990 (1996, p. 1)).

19 Veja, por exemplo, Eisenstadt (2000, p. 3).

De acordo com Giddens, existe uma diferença fundamental entre modernidade e tradição (antiga). A principal característica da modernidade é o dinamismo extremo e a abertura para a mudança. Instituições sociais modernas são singulares, "distintas, em forma, de todos os tipos de ordem tradicional"[20] e como a modernidade trouxe tantas transformações sociais sem precedentes, dramáticas e profundas[21], ela pede uma interpretação "descontinuísta" do desenvolvimento social.

O que torna a modernidade tão singular? O argumento evolui em torno de três suposições centrais: separação entre tempo e espaço, o "desencaixe" de sistemas sociais e o "ordenamento e reordenamento reflexivos de relações sociais diante de insumos contínuos de conhecimento que afetam as ações de indivíduos e grupos"[22]. Relações de tempo e espaço em sociedades pré-modernas representavam uma percepção de tempo "imprecisa e variável", vinculando tempo com local (ou alguma unidade de espaço). O relógio mudou isto. Ao permitir a mensuração padronizada do tempo e a alocação precisa do tempo por diversas razões (organização do tempo), o relógio desvinculou o tempo do local e expressou uma dimensão uniforme de tempo "vazio". Por sua vez, o esvaziamento do tempo permitiu o esvaziamento do espaço ou a desvinculação entre o espaço e o local. Em vez de presença física e atividades localizadas dominarem a vida social, a modernidade promoveu relações que transcendiam a localização e a interação pessoal e, dessa forma, criavam um espaço vazio, desassociado de um "local privilegiado" e tornando possível a "capacidade de substituição de diferentes unidades espaciais"[23].

A separação do tempo e do espaço, ou a criação do "tempo vazio" e do "espaço vazio", (entidades abstratas e universais) tornou

20 Giddens, op. cit. p. 3.
21 Ibid., p. 6.
22 Ibid., p. 17.
23 Para o argumento, veja a seção sobre "Modernity, Time, and Space," ibid., p. 17-21.

possível, de acordo com Giddens, um "desencaixe" ou uma "saída" de relações sociais de localidades específicas e, assim, permitiu "a reestruturação delas ao longo de intervalos indefinidos de tempo e espaço",[24] através dos mecanismos de lembranças simbólicas e sistemas especializados[25]. O distanciamento entre tempo e espaço e processos de desencaixe abriram o caminho para um tipo radicalmente diferente de "monitoramento" do comportamento humano baseado num tipo moderno de reflexividade, que olha para frente e é emancipado de qualquer sanção de tradições passadas: "A reflexividade da vida social moderna consiste do fato de que práticas sociais são constantemente analisadas e reformadas em função de novas informações justamente sobre essas práticas, dessa forma alterando seu caráter de maneira constitutiva"[26]. A reflexividade moderna só é significativa na esfera do tempo e do espaço abstratos, onde as práticas sociais são desencaixadas do contexto de interações locais. Aqui parece que Giddens também supõe a existência de um *passado* "vazio" ou abstrato. Em contrapartida, ele argumenta que "culturas tradicionais" veneram o passado experimentado localmente e que práticas sociais precisam de "autenticação por tradição": a mudança é possível, mas apenas dentro da expressão do passado preso ao local e sujeito a um tipo antigo de reflexividade, que é "em grande parte limitado à reinterpretação e ao esclarecimento da tradição, de tal forma que, nas balanças de tempo, o lado do "passado" seja muito mais pesado do que o do "futuro"[27].

24 Ibid., p. 21.

25 Giddens (1996, p. 22-36) exemplifica isto referindo-se ao desenvolvimento do "dinheiro de finalidade geral" ou "dinheiro adequado" que era uma precondição para a criação de uma economia monetária e à formação de "sistemas de especialidade profissional" que estão integrados na nossa vida quotidiana "de uma forma contínua" e dos quais dependemos. Além disso, ele explica como os dois marcos simbólicos e sistemas especializados dependem de um tipo de "confiança" generalizada em capacidades abstratas e, assim, formam uma base para o funcionamento de instituições modernas.

26 Ibid., p. 38.

27 Ibid., p. 37-38.

Basicamente, o que a análise de Giddens sugere é que para entender a natureza da modernidade nós temos que "elevá-la" de um nível concreto para um nível abstrato: a singularidade da modernidade é explicada pela sua fundação em princípios gerais, universalistas e abstratos, aplicáveis a situações novas e, assim, promovendo uma mudança dinâmica. Novamente este fato fornece o "mecanismo de engrenagem" para o que ele considera um fator distintivo da modernidade, especificamente a "organização racionalizada" que é "capaz de conectar o local e o global de maneiras que teriam sido impensáveis em sociedades mais tradicionais"[28].

Será que Giddens solucionou o enigma do *Unbound Prometheus* do qual David Landes falou[29], ou ele levou em conta o potencial de globalização aparente da modernidade? Eu acredito que não. Sua análise é interessante porque oferece um modelo de entendimento alternativo aos modelos sociológicos clássicos ou a interpretações ideologizadas da modernidade voltadas para a "modernização" e a sua relação com a tradição. No entanto, seu argumento não soluciona o problema inerente de até que ponto os princípios supostamente básicos da modernidade se enraizaram nas nossas mentes humanas (até que ponto eles se internalizaram no processo da socialização) e de como o nível "ideacional" de análise se relaciona com a prática social no "mundo real". Até certo ponto Giddens traz consigo uma forma de pensar ideal que não faz muita justiça à observação empírica. Giddens foi acusado de afirmação da "promessa do Iluminismo de autonomia, determinação própria, autonomia para o indivíduo" nas suas contribuições para uma teoria social da modernidade[30]. Sua descrição de "reflexividade moderna" que monitora a ação humana, assim como sua afirmação do caráter universalizante da modernidade, de fato parecem relativamente

28 Ibid., p. 20.
29 David S. Landes (1969).
30 Análise de Mary Gluck (1993, p, 217).

típicas do ideal, voluntaristas e isoladas da experiência efetiva – até mesmo indo de encontro a ela. Isso também acontece com sua crença sólida em "organizações racionalizadas" como uma característica distintiva da sociedade moderna.

Giddens não parece ter transposto "o dualismo intransponível entre ideias e experiência"[31] inerente ao projeto moderno e ele não parece ter escapado de contradições inerentes sobre o relacionamento entre tradição e modernidade. Ele insiste que "inerente à ideia de modernidade está um contraste com a tradição"[32] e ele explica a falta de distanciamento entre tempo e espaço da tradição, que impede a reflexividade moderna:

> Tradição é um modo de integrar o monitoramento reflexivo de ação com a organização tempo-espaço da comunidade. É um meio de manipular o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência específicas dentro da continuidade de passado, presente e futuro, sendo que, por sua vez estes são estruturados p or práticas sociais recorrentes[33].

Em outras palavras, a grande diferença e contraste entre o moderno e o tradicional estão ligados ao fato de que essa reflexivi--dade tradicional – completamente ao contrário da sua contraparte moderna – é vinculada a tempo e espaço contextualizados. Isto leva Giddens a concluir que nenhuma integração real da tradição com a modernidade é possível.

Por outro lado, ele admite que "várias combinações do moderno e do tradicional poderão ser encontradas em ambientes sociais concretos"[34], e que "até mesmo na mais modernizada das sociedades modernas, a tradição continua a desempenhar um

31 Ibid., p. 220.
32 Giddens (1990 (1996, p. 36)).
33 Ibid., p. 37.
34 Ibid., p. 36.

papel"[35]. Por que este aparente paradoxo ocorre? Para defender sua teoria do contraste (ou ruptura), Giddens refere-se aqui à "inércia do hábito" e rejeita que a tradição neste caso represente continuidade com o passado: tradições podem ser justificadas, mas apenas em relação ao conhecimento que entra. Portanto, "a tradição justificada é a tradição simulada e recebe sua identidade apenas da reflexividade do moderno"[36]. O papel da tradição em sociedades modernas é supostamente devido ao fato de a tradição ter se tornado uma *quase-tradição* informada e moldada pela modernidade: a tradição – *a priori* – não deve mudar demais. Se isso acontecer, não se trata mais de uma tradição autêntica!

O mapa e o terreno não combinam e a grave subestimação que Giddens faz da capacidade de mudança da tradição está na origem disso. Sociedades tradicionais têm uma adaptabilidade bastante impressionante à mudança social e a reflexividade tradicional não parece ser basicamente diferente da reflexividade moderna – na prática. Sociedades pré-modernas tinham parâmetros de mudança diferentes, dependendo das circunstâncias atuais, fatores materiais, frequência de contato e comunicação da época com o mundo exterior e relações de poder existentes. O ritmo da mudança foi muito mais lento, mas os principais fatores limitadores estavam mais relacionados com o contexto histórico do que com um tipo específico de "reflexividade" ou mentalidade.

Giddens tem razão quando enfatiza que, em condições de modernidade, a tradição não pode ser autenticada *apenas* pela própria tradição (isto é, se é que ela poderia em quaisquer condições) ou que a modernidade fornece um grau de abertura para a "entrada de conhecimento" sem precedentes. Parece haver um consenso entre os estudiosos de que uma característica importante da modernidade seja seu potencial para "autocorreção constante",

35 Giddens, op cit., p. 38.
36 Ibid.

ou "sua capacidade de enfrentar problemas que nem tinham sido imaginados em seu programa original"[37]. A autocorreção não impede necessariamente que sociedades modernas se inspirem em suas respectivas tradições. Portanto, a abordagem de descontinuidade de Giddens torna a questão nebulosa. O "homem moderno" como ideia, ou a "sociedade moderna", como ideia, podem ser caracterizados por uma ruptura fundamental com o passado e com o "homem tradicional" e com a "sociedade tradicional", mas pessoas reais em sociedades reais demonstram uma necessidade de continuidade. Aparentemente, pessoas reais acham muito difícil aceitar uma "exclusão" total das relações sociais do passado e de contextos culturais e sociais locais e a reflexividade "moderna" que elas apresentam não está necessariamente de acordo com o tipo ideal de Giddens.

Localidade num mundo globalizado

Sociedades contemporâneas são diferentes e esta diferença depende de variações culturais. Isto também é muito claro no que diz respeito à globalização: as diferenças não são removidas, a variação persistente (e até mesmo aprofundada) parece ser a regra e essa própria variação reflete o desejo de manter um sentido de continuidade. O argumento de homogeneização está sendo atacado por desprezar forças dinâmicas de "indigenização" ou a produção contínua de diferença cultural. A globalização não é um fluxo de mão única, em que a modernidade das metrópoles é adotada por atacado e não é alterada por "sociedades recebedoras". De acordo com Appadurai, "o problema central das interações globais atuais é a tensão entre a homogeneização e a heterogenização culturais"[38].

37 Veja, por exemplo, S. N. Eisenstadt (2000, p. 25).
38 Arjun Appadurai (1990 (1994, p. 295)).

De maneira interessante, Appadurai dedica todo um capítulo do seu livro *Modernity at Large*[39] à produção continuada da localidade – num "mundo drasticamente deslocalizado". Parece um paradoxo, mas o ponto é que a produção de "localidade" é percebida de maneira variável: a localidade é vista como uma "estrutura de sentimento, uma propriedade de vida social e uma ideologia de comunidade situada"[40]. O conceito complementar de localidade na sua efetiva forma social expressa, ou seja "vizinhança", está se tornando uma luta complexa para obter e sustentar, devido a processos de migração em massa e a criação de uma quantidade cada vez maior de diásporas, assim como o poder da comunicação eletrônica. A localidade é uma realização frágil e precisa ser mantida pela produção e reprodução de "vizinhanças" onde a localidade possa ser representada e reconfirmada:

> A pré-produção de longo prazo de uma vizinhança que é ao mesmo tempo prática, valorizada e dada como certa depende da interação contínua de espaços e tempos localizados com súditos locais que possuam o conhecimento para reproduzir a localidade[41].

O que acontece quando esta "continuidade" é ameaçada? O que acontece se os "súditos" se mudarem e ficarem expostos a outros valores ou a valores mais descontextualizados, como ocorre em condições atuais de *migração* em massa (tanto dentro do estado-nação quanto transcendendo ele) e devido à disseminação de influências globais? A ameaça ao equilíbrio frágil não é nova sob a modernidade ou sob a globalização atual[42]. O que é novo são,

39 Arjun Appardurai (1996 (2003)).

40 Ibid., p. 189.

41 Ibid., p. 181.

42 "Localidade" sempre foi sensível a influências externas. Este foi um ponto enfatizado por A. Amselle (2003, p. 1-9) "The Aggrandizement of Tradition", *apud* Per Hernaes (2005, p.1). "As sociedades africanas", ele afirma, "são [...] sociedades abertas, o que significa por sua vez que "tradição", ou "cultura" não é um fato dado, mas sim uma construção ou um repertório. A tradição ou cultura em sociedades da África Ocidental nunca se limitou a fronteiras de vilas, mas sempre implicou

inter alia, as oportunidades de comunicação eletrônica para criar "vizinhanças virtuais" que podem abrir para um tipo de sentido desterritorializado de localidade. Mas, será que elas fazem isso? Appadurai nos alerta que,

> Diante disto, estas vizinhanças virtuais parecem representar exatamente essa ausência de vínculos pessoais, continuidade espacial e interação social múltipla que a ideia de vizinhança parece implicar de maneira central. Ainda assim, nós não devemos nos apressar tanto para colocar vizinhanças altamente espacializadas como opostas a estas vizinhanças virtuais de comunicação eletrônica internacional. O relacionamento entre estas duas formas de vizinhança é consideravelmente mais complexo[43].

Ele aponta para o fato de que redes virtuais podem mobilizar opiniões, ideias e vínculos sociais que fluem diretamente para dentro e sustentam "vizinhanças habitadas (espaciais)", por exemplo, "na forma de fluxos de moeda, armas para nacionalismos locais e apoio a diversas posições em esferas públicas altamente localizadas"[44]. Isto é um tipo de reunião por meio do qual comunidades de migrantes, ou diásporas de *ethnoscapes* (termo de Appadurai), podem contribuir para sustentar a continuidade e a localidade contextualizada e, portanto, auxiliar na manutenção de diferenças culturais. Também pode-se mencionar a oportunidade óbvia dada por meios de comunicação atuais (eletrônicos e outros) para comunidades migrantes manterem e até mesmo para fortalecerem vínculos culturais e sociais com sua pátria original, evitando a assimilação e contribuindo, assim, para a formação de uma sociedade multicultural nos seus países anfitriões.

empréstimos a lugares próximos ou distantes".

43 Appadurai, op. cit., p. 195.

44 Ibid., p. 195-196.

O que está acontecendo no que diz respeito à tensão entre heterogeneidade e homogenização parece ser que "pessoas reais" estão tentando sustentar imagens de localidade vinculadas a contextos concretos e acomodar essas inclinações a valores mais globais e desterritorializados. Dentro do discurso da tradição-modernidade, pode-se dizer que alguns princípios universais selecionados de modernidade fornecem um modelo de referência para reinterpretação e reprodução de valores e estruturas tradicionais e para alinhar a "grande tradição" da modernidade com estruturas tradicionais pré-existentes. Então, a compulsão em manter um senso de localidade contextualizada e particularizada serve como um instrumento de assegurar a continuidade – e de "trazer de volta o passado".

Concluindo, eu acho razoável adotar uma visão moderada quanto à singularidade da modernidade e seu suposto potencial revolucionário. A ideia de modernidade como uma entidade absoluta e homogênea não é aceitável e os processos de "desvinculamento" destacados por Giddens – e considerados a principal explicação do dinamismo da modernidade – parecem extremamente complexos, incompletos e, mais provavelmente, inatingíveis. No mundo real de experiência histórica, a modernidade se destaca como um conceito relativo, ou uma tradição entre outras tradições, ambígua, suscetível a mudanças e, portanto, sendo constantemente construída – conforme evidenciado por adaptações locais e pela evolução de modernidades múltiplas. A modelagem inspirou uma imagem de modernidade como algo singular e em contraste com outras tradições (supostamente "não modernas") e essa construção não favorece a ideia de intercâmbio mútuo e integração. Consequentemente, a modernidade foi vista como um rompimento fundamental com o passado. No entanto, para mim esta teoria de ruptura parece não poder ser sustentada.

Tradição – sempre "em formação"

Por serem mediadas culturalmente, tradições específicas podem ser conceitualizadas dentro de uma expressão de "tradição como processo" o que significa que estão continuamente em formação e suas relações com a modernidade são parte desse processo. Portanto, Gyekye comenta, a tradição é mais do que algo "simplesmente transmitido" de uma geração para outra:

> [...] a definição que costuma ser aceita de tradição como "entregue" ou "passada adiante" ou "transmitida" [...] exige algum complemento. Uma nova definição que eu proponho é a seguinte: uma tradição é qualquer produto cultural criado ou perseguido por gerações passadas e que, tendo sido aceito e preservado, totalmente ou parcialmente, por gerações sucessivas, tenha sido mantido até o presente[45].

A perspectiva processual sobre a tradição, ou o reconhecimento de reconfirmação contínua e reinterpretação de valores, instituições e práticas tradicionais, desencadeou uma conceitualização da tradição como uma construção social. Uma posição extrema do construtivismo indicaria que os vínculos da tradição com o passado são relativamente elásticos ou difusos e, portanto, a história pode ser manipulada para se adaptar a interesses contemporâneos. Em outras palavras, pode-se dar à tradição quase qualquer tipo de conteúdo ou significado adequado para qualquer finalidade que os atores sociais tiverem em mente. Nesse caso, a tradição torna-se pouco menos do que uma invenção pura ou infinita, uma ficção (ou "facção") legitimada por referências ao passado. Conforme exemplificado pelo debate sobre a etnicidade, a abordagem construtivista desafiou

45 Kwame Gyekye (1997, p. 221).

percepções convencionais, mais *essencialistas* se segurando a uma continuidade não manipulável com o passado, que, levado ao seu extremo, implicou uma ideia de tradição como algo dado "desde tempos imemoriais". Até certo ponto, a abordagem construtivista contribuiu para um entendimento melhor da dinâmica da tradição ao dissolver imagens míticas de eternidade que a envolvem a partir da mudança social e cultural. No entanto, cada vez mais os estudiosos perceberam que existem limites para a "fabricação"[46] ou para a invenção de tradições.

Evidentemente, o livro *The Invention of Tradition*, editado por Eric Hobsbawm e Terence Ranger, publicado pela primeira vez em 1983, tornou-se um divisor de águas no debate acadêmico sobre a tradição. Na sua introdução, Hobsbawm atacou a suposta pátina da tradição: "'Tradições' que parecem ser ou se dizem antigas muitas vezes são bem recentes na origem e às vezes são inventadas"[47]. E ele definiu da seguinte maneira a introdução do conceito de "tradição inventada":

> Supõe-se que "tradição inventada" signifique um conjunto de práticas, normalmente governadas por regras aceitas abertamente ou tacitamente e de uma natureza ritual ou simbólica, que busque inculcar determinados valores e regras de comportamento por repetição, que automaticamente implica continuidade com o passado. Na verdade, onde possível, elas costumam tentar estabelecer continuidade com um passado histórico adequado[48].

E, no que diz respeito a um passado histórico, ele declarou: "a peculiaridade de tradições 'inventadas' é que a continuidade com

46 A expressão (originalmente usada sobre histórias étnicas) é emprestada de Carola Lenz e Paul Nugent (2000, p. 6).

47 E. Hobsbawm (1993, p. 1).

48 Ibid.

elas é, em grande parte, artificial. Em resumo, elas são respostas a situações novas que tomam a forma de referência a situações antigas". O que estimulou essas invenções foi, de acordo com Hobsbawm, a tentativa de manter constantes pelo menos algumas partes da estrutura da vida social num "mundo moderno" que muda constantemente[49].

Este uso de "tradição" claramente representava uma abordagem construtivista. Ranger o adaptou a um contexto africano no seu influente artigo, "The Invention of Tradition in Colonial Africa"[50]. Aqui ele sugere que "não apenas os administradores coloniais importaram tradições inventadas para servirem como modelos de supremacia para o estabelecimento colonial europeu e [...] também ofereceram muitos modelos africanos de comportamento 'moderno'", mas eles também criaram um ambiente favorável à invenção de tradições africanas: "as tradições inventadas de sociedades africanas – independentemente de terem sido inventadas pelos europeus ou pelos próprios africanos em resposta – distorciam o passado, mas tornavam-se nelas próprias realidades através das quais se expressava boa parte do encontro colonial"[51].

A missão de Hobsbawm e Ranger era indicar um tipo especial de tradição, que também podia ser descrita como neotradição ou pseudotradição. Portanto, Hobsbawn tentou fazer uma distinção entre tradição e costume. Ele sugeriu que a "invariância" seja a principal característica de "tradições": "O passado, real ou inventado, ao qual eles se referem impõe práticas [...] fixas, como a repetição". O costume, por outro lado, "não pode se dar ao luxo de ser invariante, porque até mesmo em sociedades 'tradicionais' a vida não é assim". O costume é adesão ao precedente, mas ele representa

49 Ibid., p. 2.
50 T. Ranger (1993a, p. 211-262).
51 T. Ranger (1993a, p. 212).

uma "combinação de flexibilidade na substância e adesão formal ao precedente". Essa flexibilidade implica determinada adaptabilidade à mudança desde que ela seja compatível com o precedente e em sociedades "tradicionais" o costume tem a função "dar a qualquer desejo de mudança (ou a qualquer resistência à inovação) a sanção da continuidade social e da lei natural precedente conforme manifestada na história"[52].

Se o costume for uma parte integrante de sociedades tradicionais (conforme Hobsbawm supõe), como ele pode ser isolado como representando um elemento flexível enquanto a tradição é fixa? Evidentemente, a definição de tradição sugerida como contraste ao costume carrega um significado diferente do conceito de tradição conforme usado em "sociedades tradicionais": este último incluiria o costume em vez de excluí-lo. A tentativa de definir o costume como uma categoria *separada* parece altamente problemática. Contrastar a tradição e o costume pode ser útil quando estritamente "tradições inventadas" estão em questão, mas quando generalizada ela vai contra ideias geralmente aceitas de tradição que consideram o costume como uma subcategoria e, portanto, leva a uma confusão conceitual.

Talvez essa confusão seja parte da explicação para vários estudos inspirados no argumento específico do livro tenderem a não percebê-lo, argumentando que todas as tradições foram inventadas – e para isto ter se tornado sujeito à crítica subsequente. Refletindo sobre o livro dez anos após sua primeira edição, Ranger lamentou que seu foco específico tenha se perdido, argumentando que

> Tratava-se de um período histórico específico em que, ele afirmava, tradições eram peculiarmente frequentemente inventadas em vez de costumes

52 Ibid., p. 2.

> continuando a evoluir. Seu argumento se concentrou no aumento do nacionalismo romântico, nos rituais de política industrial de massa, nas interações do imperialismo e na classificação "científica", na produção de quadros de funcionários "neotradicionais" para servir os estados imperiais e as contrainvenções de movimentos anti-imperiais e socialistas[53].

De maneira interessante, ele admite que: "A separação que ele afirma que existe entre o costume e a tradição inventada [...] está aberta tanto à crítica teórica quanto factual" e que ela podia fazer com que o essencialismo entrasse "pelas portas do fundo"[54]. Ranger ainda se prendia à ideia de um contraste entre "costume móvel e tradição estática", mas agora ele reconhecia que "por mais codificada e estática que a tradição colonial pretendesse ser, ela nunca poderia acabar lá"; inovações de tradições continuaram ao longo de todo o período colonial[55]. Em outras palavras, até mesmo tradições inventadas eram "móveis" e pode-se argumentar que esse reconhecimento minaria a suposição de uma distinção bem definida entre costume e tradição. Ele não derivou essa conclusão.

Apesar de Ranger, na sua revisitação, ter sustentado e fortalecido uma abordagem histórica ou processual, ele também modificou a posição construtivista original ao se distanciar do termo "invenção": "Trata-se de um termo que não dá muita margem a processo, ao cultivo constante de identidades e à transformação constante de instituições"[56], ele disse, e, portanto, "a palavra invenção entra no caminho de um tratamento plenamente histórico de hegemonia colonial e de um

53 T. Ranger (1993b, p. 63).
54 Ibid., p. 63-64.
55 Ibid., p. 81.
56 Ibid., p. 80.

tratamento plenamente histórico da participação africana e da iniciativa para inovar o costume"[57]. Inspirado por Benedict Anderson[58], ele apresentou o conceito de tradições *imaginadas* e enfatizou que a história da "tradição moderna" é caracterizada por um grau elevado de complexidade na forma de "imaginações múltiplas [...] [que] estavam em tensão umas com as outras e em contestação constante para definirem o significado do que tinha sido imaginado – imaginar mais"[59].

Claramente, a "imaginação" capta melhor o processo do que a "invenção" e, portanto, se encaixa na noção de tradição que é aberta, não fechada. Esta parece ser a principal preocupação de Ranger e ele também indicou que "novas tradições estavam, afinal de contas, basicamente relacionadas com a identidade que, por sua vez, é basicamente uma questão de imaginação"[60]. Por implicação, no entanto, o vínculo associativo entre invenção e "fabricação" – representando uma posição construtivista extrema – foi substituído por uma assimilação da invenção à "imaginação" e à "criação", de acordo com Anderson[61] e, dessa forma, indicou uma interpretação menos radical da construção da tradição[62]: mais sensibilidade a ideias existentes, multifacetadas e concorrentes de identidade e ao fato de existirem alguns limites à inovação.

Resumindo, considero sua distinção entre costume e tradição (como um conceito geral) problemática. No entanto, as reconsiderações de Ranger representam uma tendência geral no entendimento da dinâmica da tradição. Percepções estritamente

57 Ibid., p. 81.

58 Veja B. Anderson (1983) Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Londres: Verso.

59 T. Ranger (1993b, p. 81).

60 Ibid., p. 82.

61 B. Anderson (1992, p. 6).

62 Deve ser observado que "Revisited", de T. Ranger (1993b) se inspira em diversos estudos recentes relativos ao assunto, como Rosalind O'Hanlon (1991); Megan Vaughn (1991); Marin Chanock (1985); Leroy Vail (ed) (1989); Karen Fields (1985); Jan Vansina (1990); Steven Feierman (1990); Bruce Berman e John Lonsdale (1992); Sally Falk Moore (1986); e Kirstin Mann e Richard Roberts (eds) (1991).

essencialistas são inatingíveis, a natureza processual da tradição está em foco, a agência humana altera estruturas e práticas tradicionais estabelecidas, mas apenas dentro de determinados limites. Consequentemente, até mesmo "tradições imaginadas" precisam ter um tipo de continuidade "real" com o passado para obter legitimidade. No entanto, os vínculos com o passado são sempre negociáveis e é esta própria negociabilidade que explica o dinamismo e a capacidade flexível subestimada da tradição para mudança – em substância ou conteúdo se não em forma – e sua adaptabilidade a condições "modernas".

A interação entre tradição e modernidade obviamente tem a ver com transformações ou com a introdução sequencial de elementos que, de acordo com os Comaroffs, "interagiam de maneiras diversas com condições locais e contingências, dando origem a uma grande variedade de práticas culturais, arranjos espaciais e circunstâncias materiais"[63]. São esses elementos e processos e seus efeitos que podem se transformar em objetos de análise empírica... Adotando a frase de McCaskie, devemos "evitar um divórcio de contextos históricos específicos"[64] [...] de situações históricas específicas.

* * *

Per Hernæs é professor do Departamento de História na Universidade Norueguesa de Ciência e Tecnologia, em Trondheim. Seu clássico *Slaves Danes and African Coast Society* (1995) é um livro de referência para estudiosos da interação precoce entre comerciantes europeus e africanos ocidentais. Coordenou o financiamento e logística para vários simpósios internacionais e publicações de estudiosos colaboradores da historiografia de Gana com sede na África Ocidental, na Europa e na diáspora e

63 Jean and John Comaroff (1993, p. XIII).
64 T.C. McCaskie (2000, p. 120-121).

tem sido importante no desenvolvimento da única organização não governamental dedicada à restauração dos registros históricos de Gana e à participação da chefia no bom governo. Foi central em reviver um dos periódicos acadêmicos de prestígio mais antigos sobre o continente africano, *Transactions of the Historical Society of Ghana,* no qual atuou como seu editor-chefe por mais de uma década, até 2006. Em 2005, recebeu um prêmio honorário do *GHS* pela sua distinta contribuição para o renascimento de Gana em estudos históricos, por ocasião de uma homenagem do Estado a Adu Boahen, em 2005.

CAPÍTULO 40

PERSPECTIVAS SOBRE OS CINQUENTA ANOS DE HISTORIOGRAFIA GANENSE

Joseph K. Adjaye

Gana tem tido um longo período de escrita histórica que já vem de vários séculos, mas a tradição historiográfica ganense tem apenas cerca de 50 anos de idade, como ocorre com o desenvolvimento de historiografias nacionais em boa parte da África. Foi o começo do nacionalismo no continente nas décadas de 1950 e 1960 que trouxe consigo revoluções não apenas no desenvolvimento político, econômico e social, mas também na prática histórica.

Certamente, a escrita histórica sobre o passado de Gana remonta a Bosman (1705) e Barbot (1732) e além. Mas claramente existe uma diferença entre escrever sobre o passado e a escrita baseada no uso de "princípios" historiográficos, pois a simples menção do passado ou referência a ele não constitui uma obra de historiografia a não ser que seja acompanhada pela aplicação da "arte do historiador".

As principais preocupações deste capítulo são analisar a natureza e o conteúdo de prática histórica em Gana, tanto a escrita histórica quanto a historiografia, fazer perguntas relacionadas e explorar os debates prevalecentes. Ele não pretende ser um exame abrangente de todas as publicações históricas. Ao contrário, casos ilustrativos de tipos específicos de escrita histórica serão esclarecidos para demonstrar pontos de vista específicos. Para fins práticos, a prática histórica em Gana pode ser dividida nas quatro fases a seguir: *pré-colonial*, *colonial*, *nacional* e *pós-nacional*.

Escrita histórica pré-colonial

A escrita histórica durante a era pré-colonial foi dominada por estrangeiros e por pessoas que não eram historiadoras, na maioria viajantes, missionários[1] e agentes europeus. Consequentemente, boa parte do que elas escreviam acabava sendo registros de viagem e suas narrativas costumavam ser confusas pelas suas percepções equivocadas dos africanos. O valor histórico e a precisão dos relatos dos primeiros escritores, como Bosman e Barbot eram mínimos, uma vez que as suas descrições eram superficiais e geralmente não passavam de referências aleatórias. No século XIX, no entanto, informações mais detalhadas estavam sendo produzidas de relevância específica para a história local – apesar de que, assim como antes, elas eram produzidas principalmente por visitantes europeus cujas visões das sociedades que eles descreviam eram manchadas por noções europeias prevalecentes sobre a África. Característicos da escrita deste período foram Bowdich (1819), Dupuis (1824) e Ramseyer e Kuhne (1875).

O livro *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee,* de T. E. Bowdich's (1819) foi baseado em observações que ele registrou

1 N.E.: A. A. Akrong discute as causas e as percepções variadas refletidas nestas crônicas e nestes diários e o impacto de longo alcance na relação mutável entre o cristianismo e a religião tradicional africana nas sessões finais do capítulo 18.

como membro de uma missão de paz a Kumasi realizada em nome da Companhia Africana de Mercadores em 1817 para assegurar o Asantehene como aliado. Alguns trechos do livro são valiosos pelos seus relatos vívidos e de testemunha ocular dos Asante no auge do seu poder, mas, de acordo com pelo menos um crítico, a obra é "pouco mais do que mistura de informações superficiais, sendo que boa parte disso é de pouco interesse para um leitor moderno" (Ward 1966, p. 15). É interessante observar que o próprio autor reconhecia que seu livro tinha sido motivado pela curiosidade europeia. Bowdich também admitia que a "superstição" e o que ele chamava, por ignorância, de "a incapacidade dos nativos de computarem o tempo e o estabelecimento comparativamente recente dos mouros, podem ser alegados como desculpas adicionais para a história imperfeita" que ele coletou (1819, p. 228).

Os missionários da Basileia F. A. Ramseyer e J. Kuhne epitomizam as contradições transmitidas em escritos históricos por missionários. Pois apesar do seu cativeiro de quatro anos entre os Asantes ter lhes proporcionado *insights* sobre as operações quotidianas do governo central dos Asantes do Asantehene Kofi Kakari (1867-1874), sua publicação conjunta, *Four Years in Ashantee* (1875) está repleta de concepções equivocadas que surgem a partir das suas perspectivas europeias de práticas culturais, como danças rituais e pena de morte, que eles caracterizaram como danças fetichistas e sacrifício humano.

No final do século XIX, no entanto, uma nova geração de escritores – desta vez, nativos treinados na Europa – estava surgindo. Quem se destacou neste grupo foi C. C. Reindorf. Seu livro *History of the Gold Coast and Asante* (1895) foi o primeiro a tentar escrever uma história do país inteiro. Esta também foi uma obra pioneira em outros sentidos: foi a primeira história da Costa do Ouro escrita por um nativo, apesar de ser um mulato e foi a

primeira a utilizar amplamente fontes externas – o autor afirma ter entrevistado mais de 200 pessoas. Ainda assim, a história de Reindorf foi limitada pelo seu passado missionário, sendo que ele próprio foi um ministro da Basileia.

Outro gênero de prática histórica, mas um que foi nativo de Gana foi a esfera da história oral. Juntamente com a escrita histórica na tradição ocidental também havia um desenvolvimento paralelo de prática histórica na tradição oral anterior à forma escrita. Seus realizadores incluíam o Ɔ*kyeame*, um metalinguista a serviço do chefe. O Ɔ*kyeame* não apenas servia e continua a servir como conselheiro do chefe, mas ele também é um historiador da corte treinado na arte da retenção e do resgate orais da história do estado, competente nas leis e na constituição do estado e um mestre na arte da oratória histórica[2].

Vale a pena observar que havia um contraste evidente entre as abordagens de historiadores acadêmicos e as dos narradores históricos e realizadores nativos como os ɔ*kyeame*. Na sua apresentação, o realizador histórico nativo precisa ganhar a aprovação e a validação da sua plateia, pois ela é julgada de acordo com os padrões de competência conforme estabelecidos e reconhecidos pela sua sociedade[3]. Assim, paradoxalmente, o apresentador histórico nativo estava mais próximo das suas massas ganenses do que os historiadores acadêmicos.

2 Sobre a retenção e o resgate orais da história, veja a minha obra "Asabi Antwi" (1976). Sobre as funções do Ɔ*kyeame* como vereador e conselheiro do chefe, assim como suas habilidades de oratória, veja Yankah (1995).

N.E.: Parte da discussão de Kwesi Yankah do papel do Ɔ*kyeame* na forma de protocolos de liberdade de expressão na sociedade tradicional aparece no seu capítulo 61, desta antologia.

3 Para uma discussão de competência na apresentação oral, veja meu livro chamado *Boundaries* (2002, p. 23-26).

Historiografia Colonial

A escrita histórica durante o período colonial caía em três subcategorias: em primeiro lugar, obras escritas por pessoas de fora de Gana, como Claridge, Rattray, Meyerowitz e Ward; em segundo lugar, aquelas produzidas por estudiosos ganenses e em terceiro lugar, obras produzidas por escritores locais sem nenhum treinamento. Em geral, as pessoas de fora de Gana caíam na categoria de invasores, administradores, missionários e antropólogos, cujas escritas ou eram confusas devido a ideias equivocadas da África, ou eram comprometidas pelos projetos coloniais a serviço de quem elas operavam. Suas visões e imagens da África estavam profundamente incorporadas em ideias estereotípicas europeias da sua época. Mas, ainda assim, com poucas exceções, foram estes missionários, viajantes e administradores coloniais europeus que chegaram no campo antes dos historiadores. E assim como em outros lugares da África, antropólogos sociais, mais do que historiadores, foram os pioneiros de pesquisas na Costa do Ouro.

O livro *A History of the Gold Coast and Ashanti,* de W. W. Claridge (1915) é a primeira grande tentativa de se fazer uma história abrangente da Costa do Ouro, após Reindorf. Apenas em termos de tamanho, as quase 1.300 páginas dos dois volumes tornam a obra monumental. Mas a maior parte da *History* de Claridge não é muito mais do que uma narração de campanhas militares e tratados de paz associados com elas. E sustentando suas interpretações de conflitos entre estados locais e os britânicos estava sua parcialidade europeia, sendo que, na verdade, o livro foi financiado pelo Governador britânico Sir Hugh Clifford e foi dedicado a ele.

O antropólogo social R. S. Rattray produziu uma grande quantidade de material sobre o idioma, a estrutura social, os

sistemas de crença, as manifestações artísticas, o costume e a lei dos Akan, especialmente na década de 1920. Mas ele era basicamente um folclorista que não estava muito interessado em reconstrução histórica. Como funcionalista estrutural, sua principal preocupação era com o ordenamento interno do que, na sua visão, parecia ser uma ordem social Asante imutável. Então, ele deu pouca consideração à contextualização histórica. De maneira semelhante, o livro *The Sacred State of the Akan,* de Eva Meyerowitz (1951), é uma obra antropológica preocupada com o cerimonial do estado e suas ideias religiosas inerentes, com informações históricas limitadas. E, conforme o próprio Ward admite, seu *History of Ghana* (1948), não é muito mais do que um resumo de Claridge.

Outro tema em críticas recebidas da historiografia colonial é que muitas dessas obras eram basicamente a história de europeus na África em vez da história dos próprios africanos. Típico deste gênero de escrita histórica foi *European Beginnings in West Africa 1454-1578*, de J. W. Blake (1937). A agência africana encontrou pouco ou nenhum espaço nessas obras. Elas exaltavam a beneficência do colonialismo e enfatizavam a chamada influência civilizadora de missionários e colonialistas retratados na literatura como anunciadora de filantropia e civilização.

Uma segunda subcategoria de escritores da história colonial, conforme indicada anteriormente, abrangia estudiosos ganenses de primeira geração, como Casely Hayford e Mensah Sarbah. Apesar de estes escritores terem se beneficiado de uma educação ocidental, no entanto eles foram treinados na tradição eurocêntrica e, portanto, suas visões foram consideravelmente comprometidas. Um bom exemplo é J. E. Casely Hayford. Seu livro *Gold Coast Native Institutions* (1903) é uma obra importante, não apenas sobre instituições nativas como o chefe e seu *ɔkyeame*,

mas também para o estudo do começo nacionalista. Ainda assim, ele é ambivalente quanto à "questão nativa". Por um lado, Casely Hayford argumenta em favor de um grau maior de autonomia local para instituições tradicionais, afirmando que Downing Street seria mais bem servida se "ela se limitasse mais à administração externa, deixando que o governo interno das pessoas fosse desenvolvido de acordo com as linhas naturais das suas próprias instituições" (1903, p. 7). Por outro lado, ele defende que estas instituições locais deveriam poder avançar dentro do alcance do governo imperial. Não é surpreendente que o subtítulo do seu livro, *With thoughts upon a healthy imperial policy for the Gold Coast and Ashanti,* tipificasse a contraditoriedade que caracterizava suas visões. Portanto, com poucas exceções, obras históricas coloniais escritas por africanos ficavam comprometidas pelo fato de os próprios autores serem produtos do colonialismo, cujos julgamentos eram ou condicionados pelas visões e percepções racistas da sua época ou ofuscados pelas obras dominantes escritas por europeus.

Uma terceira subcategoria da obra histórica foi produzida por escritores locais sem nenhum treinamento. O livro mais conhecido desta coleção é a obra de 87 páginas de *Asantehene Agyeman Prempe I,* escrita à mão, intitulada *The History of the Ashanti Kings and the Whole Country Itself*[4]. *History,* de Nana Prempe, deveu suas origens ao exílio nas ilhas Seychelles que ele, juntamente com sua rainha-mãe e vários dos chefes influentes, sofreram nas mãos dos britânicos como consequência dos seus projetos imperiais na Costa do Ouro perto do final do século XIX. No seu longo banimento, o Asantehene não apenas assegurou o bem-estar da comunidade Asante sob sua responsabilidade, mas também como ele temia que ele e seu grupo morresse e fosse esquecido, também ditou e assegurou que fosse registrado *The History of Ashanti Kings*. Preparado em três fases, *History*, que começou a ser escrita em

4 Finalmente publicado por Boahen et al (2003).

1907, lida com o período que vai do começo da era proto-histórica até o final do reino de Asantehene Osei Tutu (por volta de 1720). A segunda fase cobre o período após 1874 e foi preparada como parte de uma petição para repatriamento submetida ao Governador de Seychelles em 1913. A terceira seção da obra de Prempe de um caráter histórico reconstitui de maneira mais detalhada eventos do reino de Asantehene Kofi Kakari (1867-1874) até inclusive seu próprio período de exílio e parece ter sido preparada em 1922[5].

Apesar de o próprio Nana Prempe ter competência limitada em inglês, pode-se esperar que ele tenha avançado através da escolaridade sistemática para a história e a arte do reino Asante no qual todo novo Asantehene é iniciado quando ele é elevado. Além disso, ele continuou o processo de imersão própria para o rico passado folclórico Asante sob a tutela da sua mãe Yaa Akyaa, uma mulher de capacidade e poderes de memória excepcionais. A importância historiográfica de *History,* de Prempe, está na sua fonte como um relato interno raro e real do começo da história Asante, a organização complexa de uma comunidade no exílio e as origens da família governante Oyoko. Conforme eu enfatizei em outro lugar, "ela representa a primeira tentativa de projetar a estória dos Asante a partir de uma perspectiva real oficial" e serve para vingar o autor nos eventos em torno da sua captura e seu exílio pelos britânicos[6].

No entanto, deve-se observar que a tentativa de Prempe de registrar a história Asante teve seus antecedentes já na década de 1820, quando o Asantehene Osei Tutu Kwame, com o auxílio de conselheiros muçulmanos, produziu um conjunto de registros

5 Eu detalhei no meu "Asantehene Agyeman Prempe I, Asante History, and the Historian" (1990) a importância historiográfica de *History*, de Prempe incluindo sua fonte real para uma versão autóctone das origens de Asante. Veja também "A Nation in Exile", de Boahen (1987). Para uma reavaliação da posição de Prempe sobre a resistência ao seu exílio e sobre o colonialismo britânico em geral, veja F.K. Adjaye (1989) "Asantehene Agyeman Prempe I and British Colonization of Asante".

6 Veja Adjaye (1990, p. 22 et passim) para uma discussão detalhada.

históricos que incluía uma cronologia dos reis Asante[7]. Apesar das suas limitações, *History* de Prempe e outras tentativas locais desse tipo de produzir material de caráter histórico demonstram a existência de uma tradição de registrar a história fora do aparato colonial muito antes de universidades em Legon, Londres ou Evanston (Illinois, EUA) terem iniciado estudos intensivos sobre o passado de Gana. Elas também servem para contrariarem a ideia de que a escrita histórica só pode se basear em fontes escritas ou documentais e, portanto, onde os africanos não tinham fontes documentais, foi suposto que eles também não tinham história. Ainda assim, a consciência histórica não depende apenas de documentação.

A historiografia colonial, independentemente de ser o produto de africanos ou de não africanos, foi gravemente limitada por preconceitos populares, não menos do que intelectuais da época. Então, livros produzidos por não ganenses muitas vezes eram permeados por mitos e mitologização – percepções que alimentavam as fantasias da Europa como o "continente escuro" ou elogiavam a suposta benevolência da Europa para carregar o "fardo do homem branco" de resgatar os africanos da suposta selvageria. Afinal, material escrito sobre a África era voltado para o consumo europeu, não africano.

Em resumo, dizia-se que o africano nativo era incapaz de avançar sozinho, uma visão que encontrou sua exposição final na teoria *hamítica,* que atribuía o desenvolvimento na África anterior ao advento de europeus a pessoas de descendência caucasoide ou de pele mais clara. A teoria hamítica explicava, com apenas uma causa, qualquer movimento, progresso e desenvolvimento na África antes do advento da influência europeia para os Hamitas:

7 Wilks (1975, p. 344-345). Veja também Adjaye (1996, p. 37, 137) para o papel dos muçulmanos como secretários no governo Asante. Para desenvolvimentos associados na chancelaria do século XIX, com a diplomacia Asante, veja Adjaye (1996, p. 133-190).

as civilizações da África eram as civilizações dos Hamitas, ou seja, africanos nativos não conseguiam se desenvolver. Aliado a ideias difusionistas prevalecentes da época que afirmavam que a civilização só podia ou ocorrer num grupo (ou *raça*) de pessoas, ou ser desenvolvida por ele, a partir do qual então as ideias se difundiam para outros grupos inferiores, a execução do mito hamítico levou a teorias de conquista, ideologias sustentadas de supremacia racial branca e teorias sustentadas de que as origens de determinadas etnias podiam estar no norte ou no leste[8]. Apesar de atualmente o mito hamítico estar morto, suas implicações minaram a história africana por muito tempo e até a década de 1970 ainda havia a tentação de traçar a origem de uma pessoa a uma raça supostamente superior (Kiwanuku, 1973, p. 32).

Outro defeito da historiografia colonial era que a maior parte do que se considerava história na época colonial era composta de obras antropológicas. Havia grande evidência para a afirmação de Freund (1978, p. 154) de que "o período colonial produziu muito pouco por meio da produção abertamente histórica. A ciência colonial dominante era a antropologia". Toyin Falola (1981, p. 162) afirmou: "O que existia na primeira metade deste século [XX] era, na sua maior parte, relatos etnográficos, registros diretos de tradições orais e crônicas locais, com doses de interpretações injetadas nelas. Apenas poucos livros escritos por historiadores treinados eram vendidos".

Visto a partir de outra perspectiva, a própria ideia de uma historiografia colonial é uma contradição. Se os historiadores ocidentais sustentavam que não existia algo como a história africana durante o período colonial, então como se poderia falar

8 Ao contrário da versão autóctone das origens Asante da qual *História,* de Prempeh fornece uma recensão confiável de tradições com bases orais, deve-se observar que uma adoção vigorosa da teoria da migração/oriental da origem persistiu, desde Dupuis (1824, p. 224), que afirmou ter recebido suas informações de informantes muçulmanos. Ellis (1887, p. 331-332) e Casely Hayford, entre outros, a reiteraram e ela foi ressuscitada por Meyerowitz (1960).

sobre a existência de uma historiografia colonial? Afinal, a tradição ocidental conforme adotada por Hegel e Trevor-Roper, por exemplo, não sustentava que a África não tinha uma história antes da chegada dos europeus? Então será que se pode falar de maneira coerente sobre a historiografia numa época e num lugar em que supostamente não existia nenhuma história? A crítica de Afigbo desta problemática e suas ramificações é dura:

> O que se costuma chamar de historiografia colonial da África era simplesmente uma exibição no papel de uma arrogância europeia, ou em todo caso branca, racial e cultural, uma legitimação ideológica da presença exploradora da Europa na África, em resumo, uma exibição disciplinadora da incapacidade de uma civilização (independentemente do seu grau de desenvolvimento) de se transcender. Ainda assim, de maneira paradoxal, como não se tratava de uma historiografia da África, ela ajudou a verdadeira historiografia africana a nascer. Ela fez isto em parte criando uma situação de contestação que a nova *intelligentsia*, que o governo colonial colocou em prática, não pudesse ignorar, por mais que tentassem (1993, p. 50).

O nascimento de uma nova historiografia

Portanto, foi o advento da independência política em 1957 que trouxe consigo uma revolução no estudo sobre o passado de Gana. Ela foi inspirada em parte pela crença de que não podia haver uma verdadeira história da África se o passado africano continuasse a ser apresentado por não africanos a partir de perspectivas não africanas. Afinal, antes da década de 1950, a grande maioria dos historiadores que escrevia sobre a África era composta de não

africanos que não pertenciam às sociedades sobre cujas histórias eles escreviam. O desafio, portanto, era Gana escrever sua própria história para confrontar o domínio de hegemonias intelectuais, metodologias e historiografias ocidentais. O objetivo era produzir historiografias livres da hegemonia ocidental e que levassem em conta as realidades da condição de Gana, rejeitando assim historiografias coloniais que tinham racionalizado a subjugação africana.

Foi neste contexto geral do nascimento de uma nova historiografia por toda a África que vários estudiosos da história africana, tanto nativos quanto não africanos, escreveram na década de 1960 sobre a "descoberta", a "redescoberta" ou a "invenção" da história africana. Roland Oliver (1961) chamou sua pequena introdução à história africana de *The Dawn of African History*; Basil Davidson (1965, p. 10) escreveu em *Old Africa Rediscovered* que os estudiosos estavam "embarcando numa jornada de descoberta histórica" que estava levando à descoberta "do contrário do que o mundo exterior vinha acreditando em geral" sobre a África. E A. D. Roberts descreveu a nova historiografia africana da década de 1950 como a "invenção" da África, ao contrário da escrita histórica colonial anterior que ocorreu numa época em que a "história africana, como disciplina acadêmica, ainda não tinha sido inventada" (1978, p.153). Thomas Hodgkin (1961) concluiu sem nenhum termo incerto: "... o estudo da história africana está apenas começando a desenvolver seus métodos adequados de pesquisa, seus padrões críticos e a autoridade que é a consequência disto".

Não há dúvida que o ímpeto nesta nova direção tenha sido fornecido pelo livro *Trade and Politics in the Niger Delta*, do historiador nigeriano K. O. Dike (1956). Em Gana, o desbravador foi A. Adu Boahen (1964) com sua publicação inicial de *Britain,*

the Sahara, and the Western Sudan 1788-1861. Paradoxalmente, esta nova historiografia adotou rapidamente o cânone ocidental. Enfatizou-se que o ato de escrever a história envolvia a descoberta e a análise de fontes históricas, a reconstrução do passado baseada nos fatos e a reinterpretação de fatos confirmados de acordo com alguma teoria geral da história que dá significado e lógica interna ao passado, daí o "ofício" do historiador[9]. Assim, pode-se deduzir que é possível escrever sobre o passado, como de fato vários administradores coloniais, missionários e antropólogos tinham feito, sem produzir ou praticar história. Uma narração de atividades europeias na África não constitui uma história africana, nem a simples infusão de coisas africanas ou material relacionado à África, independentemente da perspectiva, constitui escrita histórica. Ela precisa estar conscientemente centrada na África em termos de conteúdo, técnicas e foco. O material produzido por viajantes coloniais, administradores e antropólogos tinha sido escrito tendo em mente os europeus, não os africanos. Assim foram estabelecidos os princípios metodológicos gerais que a nova geração de historiadores ganenses (e de outros países da África) deveriam adotar.

Mas esta nova historiografia também estava inerentemente repleta de contradições. Ao tentarem provar que a história africana tinha "chegado", os historiadores inadvertidamente estavam afirmando o cânone europeu que enfatizava a validade universal da metodologia histórica e, ao fazerem isso, historiadores africanos emergentes em Gana e em outros lugares do continente foram obrigados a aceitarem as ideias e as técnicas europeias de investigação histórica, ainda que a conformidade com a tradição europeia às vezes tenha comprometido algumas das suas conclusões históricas. Consequentemente, tanto metodologias de pesquisa quanto a compreensão do passado africano continuaram

9 Veja, por exemplo, Afigbo (1993, p. 40-41).

a ser condicionadas num grau considerável por categorias epistemológicas coloniais.

Além disso, a nova história era igualmente culpada de algumas das mesmas limitações que tinham caracterizado a historiografia colonial – uma ênfase excessiva na história de estados. Afinal, a historiografia europeia da época, na tradição de Rankian, tinha glorificado o estado como o epítome do desenvolvimento político. Então, enquanto a historiografia colonial tinha nos retratado como estando fora da vanguarda da história, a nova historiografia tentou localizar a África dentro dela, mas os métodos utilizados para proclamar o triunfo da África foram paradoxalmente aqueles consagrados na tradição ocidental na sua preocupação com reinos ou impérios como constituindo a essência da história africana ou sua fascinação com isso. Reconstruções das histórias dos Asantes e de outros estados nativos – suas origens, estruturas e burocracias tornaram-se a ordem do dia e, consequentemente, uma atenção inadequada foi dada a sociedades descentralizadas, segmentárias ou acéfalas como as do norte de Gana. Até mesmo para sociedades centralizadas, prestou-se pouca atenção na dinâmica e nos processos de mudança. De acordo com um autor, o principal objetivo dos historiadores era demonstrar que a "África não era uma *tabula rasa*, mas que tinha um passado, uma história que podia ser reconstruída; que era um continente que conheceu construtores de impérios numa época em que grandes áreas da Europa tinham estagnado na Idade das Trevas..." (Sanders, 1967, p. 531).

Em resumo, o novo projeto historiográfico que foi inspirado pela simpatia nacionalista dedicou-se principalmente a contestar e derrubar a falácia hegeliana e de Trevor-Roperian de que o passado africano não tinha história. Seu modelo comparativo foi limitado. E assim como a produção histórica colonial que ela tentou superar,

a nova historiografia africanista tinha um tom positivista, um tom que elogiava e comemorava as realizações de grandes governantes. Consequentemente, muitos dos produtos desta geração eram história política de maneira pura e simples, privados de qualquer consideração séria do contexto cultural de sociedades.

E ainda assim não se pode duvidar que o volume de pesquisa e de trabalho acadêmico centrados em Gana talvez não tenha tido equivalente em nenhum outro lugar. "Em nenhum lugar da África – e talvez do mundo – uma política pré-colonial foi pesquisada de maneira mais profunda do que o reino dos Asantes", observou Hart (1985, p. 257).

Adu Boahen (1964) foi o primeiro com a sua obra *Britain, the Sahara, and the Western Sudan 1788-1861*, que derivou da sua tese de doutorado e investigou a penetração britânica no Sudão Ocidental e tentativas de promover o comércio na região. Em termos metodológicos, ele estabeleceu o tom no uso de fontes primárias como documentos do British Public Records Office (PRO). Em abordagens à reconstrução do passado de Gana, Boahen deixou absolutamente claro que a sua era bem diferente. "Claridge, Ward e Fage", ele afirmou em 1966, "olhavam para a história de Gana basicamente de fora para dentro e sua principal preocupação era com as atividades de europeus em Gana – por que e como os europeus entraram, o que eles fizeram e assim por diante. Meus colegas e eu agora a estamos olhando de dentro para fora, ou seja, do ponto de vista africano" (1966, p. 212). Portanto, Boahen liderou uma mudança na historiografia de Gana da ênfase na negatividade da subjugação europeia para a positividade de reações ganenses (e africanas) ao colonialismo europeu, enfatizando como estados nativos foram criados, funcionaram e evoluíram para civilizações complexas.

No entanto, foi a obra *Topics in West African History*, de Boahen, que originalmente derivou de uma série de debates no rádio que o tornou um nome conhecido. Adaptado para atender as necessidades da disciplina de história do Conselho de Exames da África Ocidental, *Topics* tornou-se virtualmente a bíblia para a história da África Ocidental. E apesar de ter sido basicamente uma obra de síntese em vez de pesquisa original, ela tornou-se o principal suporte de qualquer introdução à história da África Ocidental por várias décadas. Foi devido a Boahen que *Topics* acabaria vindo a ser um instrumento principal na popularização da história, dando à disciplina da história um apelo que chegou ao leitor geral como nenhuma outra obra histórica antes da sua época.

Ao mesmo tempo, na Universidade de Gana, em Legon, com o apoio de Isaac Tuffuor e outros, Boahen liderou o desenvolvimento da história africana como um novo campo através do desenvolvimento de novos cursos sobre a história africana e o estabelecimento de órgãos históricos como seminários, colóquios, boletins, periódicos e associações profissionais de historiadores. E neste sentido, o papel destacado de *Transactions of the Historical Society of Ghana* e de *Ghana Notes and Queries* precisa ser reconhecido, apesar de os dois terem tido histórias cheias de altos e baixos em grande parte devido a considerações financeiras. O fato de estes instrumentos mais uma vez terem se baseado em modelos europeus foi menos significativo do que o fato de eles serem órgãos pelos quais uma nova história de Gana estava sendo construída e divulgada. E nestes processos foi Adu Boahen que estabeleceu as novas direções e os novos padrões.

No entanto, em Legon não houve nenhum desenvolvimento de uma escola nacionalista historiográfica ativa como a que surgiu na Universidade de Ibadan, na Nigéria. Foi local, em vez de nacional, história que foi o destaque deste renascimento na

historiografia de Gana. Na verdade, o terreno foi enriquecido por uma grande variedade de histórias locais, especialmente de estados tradicionais, incluindo, de maneira notável, publicações de Daaku (1970) sobre os estados litorâneos, Fynn (1971) sobre os Fantes e Kwamena-Poh (1973) sobre Akwapem. O que chamou a atenção sobre estes primeiros estudos foi sua semelhança temática sobre "comércio e política". Portanto, nenhuma consideração séria foi dada à história econômica ou social por algum tempo depois disso. Desde a década de 1970, outras importantes histórias locais se seguiram, incluindo, de maneira notável, obras de Kea, Amenumey, Addo-Fening, Der, Greene, Akyeampong e Yarak[10].

Enquanto isso, por três décadas, Ivor Wilks liderou estudos sobre o passado dos Asantes, não apenas através das suas próprias publicações pioneiras, mas também através de dissertações de doutorado que ele supervisionou na Northwestern University. Ao mesmo tempo, Wilks foi codiretor do Asante Collective Biographical Project que reunia dados prosopográficos úteis para reconstruir as carreiras de vários empregados Asante. Ainda assim, a obra-prima de Wilks (1975), *Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order*, apesar de ser um grande ponto de referência para todos os estudos dos Asantes, é basicamente uma história política da burocracia baseada em Kumase e seus principais empregados, sem nenhuma consideração séria da cultura Asante, incluindo o sistema de crença, a organização social e o costume, conforme McCaskie (1992) e outros criticaram. Até mesmo na sua reconstrução da história dos Asantes, os paradigmas dominantes de Wilks, como a "burocracia", são ocidentais.

10 N.E.: Os capítulos 42-44 apresentam a obra de Addo-Fening, Der e Kea. O capítulo anterior apresenta algumas visões metafísicas de Hernas sobre a simplificação excessiva dos conceitos de "tradição" e "modernidade". Nos capítulos 53-55 do volume II, seus autores (Táíwó, Akyeampong, Dodoo e Beisel) refletem sobre planos de estudo no gênero de Estudos Africanos conforme concebido por acadêmicos voltados para fora da África.

Ao mesmo tempo, contribuições importantes também foram feitas na historiografia muçulmana. Estas incluem *Chronicles from Gonja*, de Wilks, Levtzion e Haight (1986) que analisa registros árabes lidando com as relações dos Asantes com Gonja e outros estados do norte e *Islamic Talismanic Tradition in Nineteenth--Century Asante*, de David Owusu-Ansah (1991), um estudo de diversos manuscritos históricos escritos em árabe em nome dos reis Asantes.

Nesta produção histórica nascente, autores individuais adotaram abordagens diferentes nas suas reconstruções do passado de Gana. Para alguns, a nova história levou a uma recuperação do passado de Gana e, para outros, ela foi mais uma história revisionista. Os esboços amplos da história de Gana foram estabelecidos por F.K. Buah[11] e outros para fins do ensino médio. Mas, em grande parte, neste empreendimento, as principais preocupações continuavam a ser a reconstrução de desenvolvimentos políticos em vez de uma análise de mudança social e econômica, apesar de "comércio e política" ser um tema conhecido.

Os historiadores também estavam comprometidos a demonstrarem que a história do nacionalismo estava enraizada de maneira nativa no passado de Gana e que enquanto o nacionalismo, como movimento político, derivava sua força do colonialismo, a história nacionalista era anterior à independência política e estava ancorada numa história muito mais profunda de resistência primária como a que foi exemplificada pelo Congresso Nacional

11 N.E.: O relançamento, em 1980, do livro didático de F.K. Buah (1966) *A History of Ghana* ilustra este foco. No dia 29 de agosto de 2005, numa cerimônia internacional em homenagem a toda a obra de A. Adu Boahen, Buah foi um dos dois estudiosos (juntamente com o doente A. Adu Boahen, que estava ausente) recebendo prêmios honorários emitidos pela Sociedade Histórica de Gana, valorizando sua contribuição para o ensino de história e a escrita de livros didáticos para escolas. O outro premiado foi Per O. Hernas, valorizando seu papel como o principal facilitador do renascimento historiográfico atual de Gana mencionado por F.K. Adjaye anteriormente, inclusive a restauração do famoso periódico *Transactions*, também mencionada anteriormente pelo autor.

da África Ocidental Britânica. Uma das obras influentes sobre o nacionalismo africano foi *Nationalism in Colonial Africa,* de Thomas Hodgkin (1956), que inspirou mais estudos críticos sobre as origens do nacionalismo, estabelecendo distinções, por exemplo, entre movimento de independência após a Segunda Guerra Mundial e começos protonacionalistas anteriores ou movimentos de resistência[12].

Neste clima, a história de desenvolvimentos e movimentos políticos prosperou. *A Political History of Ghana: The Rise Gold Coast Nationalism,* de David Kimble (1963) abriu o caminho. Isto foi seguido por *Ashanti Under the Prempehs 1888-1935*, de William Tordoff (1965), uma história política da Confederação Asante centrada em Prempe I e os primeiros anos do seu sucessor, Prempe II. Outras histórias políticas precoces incluíam *African Politics and British Policy in the Gold Coast*, de Agbodeka (1971). Mais recentemente, obras de Jean Allman, Richard Rathbone, Kwame Botwe-Asamoah e outros agregaram sofisticação a análises da história política de Gana. *The Quills of the Porcupine: Asante Nationalism in an Emergent Ghana,* de Allman (1993) e *Murder and Politics in Colonial Ghana,* de Rathbone (1993) são estudos poderosos da política local dos Asantes e Akyem, respectivamente, com implicações nacionais de longo alcance. Com efeito, as duas ilustram profundamente a interconexão complexa entre etnicidade e nação, tradição e modernidade.

No entanto, historiadores de Gana não estavam perturbados com os debates em torno da utilidade e dos méritos da história nacionalista que caracterizou estudos históricos em outras partes do continente em que estudiosos conscientemente defendiam o papel da história no desenvolvimento nacional. No Quênia, por exemplo, Ogot (1976, p.1) declarou que a "independência política

12 Veja, por exemplo, Ranger (1968, p. 437-453; 631-641).

só podia ter significado se fosse acompanhada pela *independência histórica*". Em outro lugar, Davidson (1977, p.39), defendendo a historiografia nacionalista, afirmou que a história deveria fornecer "uma abordagem significativa para o maior fenômeno cultural da África no século XX – o advento e o avanço e alguém poderia até dizer a vitória estrondosa do nacionalismo e todas as suas implicações". Na verdade, alguns até mesmo reconheceram a utilidade da história nacionalista para a mobilização política nas lutas anticoloniais da década de 1960 e a viram potencialmente como uma ferramenta proletária. Conforme um autor proclamou, "independentemente de alguém tentar ignorá-la, tentar trabalhar dentro dela, ou adorá-la, a história, independentemente de ser escrita ou recitada em público, não escapa do estado" (Jewsiewicki, 1986, p. 14).

Pode-se conceder que historiografias nacionais não possam existir e não existam independentemente de implicações políticas e especialmente na África, do estado-nação emergente e que de várias maneiras, narrar o passado, é lembrar de condições que fornecem uma base para uma análise do estado de coisas atual. Esperava-se que a historiografia nacionalista em qualquer lugar da África criticasse os excessos políticos daqueles que tinham autoridade e revelasse a luta das massas sem poder. Mas alguns questionaram que os historiadores nacionalistas realmente estavam mitologizando a África novamente, exatamente como historiadores colonialistas tinham feito, mas de maneiras diferentes e por razões diferentes[13].

Ainda assim, será que podemos honestamente culpar uma geração de historiadores que amadureceram durante a época do nacionalismo por serem excessivamente zelosos ao tentarem demonstrar que a história de Gana (e da África) tinha realmente chegado? Seja como for, não se desenvolveu em Gana uma tradição

13 Veja, por exemplo Austen (1993, p. 203-217).

de historiografia nacionalista de nenhuma forma vigorosa. Como tal, as histórias revisionistas emergentes não conseguiram contestar a ordem política de nenhuma forma significativa. Debates vibrantes sobre categorias e estruturas de desigualdade social não foram envolvidos. O principal fracasso da nova história foi sua relativa falta de reação às preocupações dos pobres urbanos, dos explorados e dos marginalizados. E foram estas preocupações que, em grande parte, levaram ao crescimento da história social e econômica.

Historiografia pós-nacional

Conforme observado anteriormente, críticos da nova historiografia que se desenvolveu nas décadas de 1960 e 1970 rapidamente observaram que histórias políticas (e, na verdade, todas) não podem ser produzidas como entidades autônomas destacadas das suas bases sociais e econômicas e que a concentração em temas políticos em relativo detrimento de questões sociais e econômicas não abordou realidades. Então proponentes da historiografia pós-nacional defenderam a necessidade de ir além do que eles percebiam como limitações burguesas da historiografia nacionalista das décadas de 1960 e 1970 em direção à produção de formas de conhecimento histórico que abordaram as realidades sociais de trabalhadores, os camponeses, o proletariado urbano e os marginalizados.

Além disso, defensores da escola econômica acusaram que o fracasso do comprometimento com a história política devia-se à sua incapacidade de fornecer uma explicação histórica para a difícil situação econômica da África atualmente. Como essa história poderia contribuir para superar as condições da África, eles perguntaram? Longe disso, defensores da escola econômica viam a historiografia nacionalista como um obstáculo à mobilização popular por autonomia econômica. Na verdade, eles acusaram

que a própria historiografia nacionalista era culpada da romantici-
-zação da África e ficou empobrecida, tanto na práxis quanto na teoria, pois refletia a tradição histórica colonial que ela pretendia suplantar.

O desenvolvimento da história econômica em Gana deve-se ao trabalho pioneiro de Marion Johnson[14]. Outras contribuições importantes ao trabalho em expansão sobre a história econômica de Gana vieram de Reynolds (1974), Arhin (1979) e Austen (1984), e, sobretudo, da obra consistente de Dumett (1971) no campo, começando com o seu "The Rubber Trade of the Gold Coast and Asante in the Nineteenth Century: African Innovation and Market Responsiveness". *El Dorado in West Africa,* de Dumett (1998), é uma contribuição sólida e original à história da mineração do ouro nativa, que analisa de maneira meticulosa questões relacionadas como o recrutamento da mão de obra, a capitalização e a tecnologia. Ainda assim, apesar destes desenvolvimentos na história econômica, deve-se observar que em Gana uma escola de história social radical ou marxista não se desenvolveu, como ocorreu na Nigéria ou na Tanzânia.

Na última década e meia, a literatura sobre a história social e cultural de Gana, inclusive a cultura popular, foi muito enriquecida por contribuições de Emmanuel Akyeampong (consumo de álcool); F.K. Adjaye (época Akan, tecido kenté); Kojo Amanor[15] e Sara Berry (propriedade da terra); Efua Sutherland, John Collins, K. Bame e Catherine Cole (concerto); Kofi Agovi, Atta Annan Mensah, Kwesi Yankah, Collins (música animada)[16], Akosua Perbi[17] (escravidão nativa), entre outros. *Drink, Power, and Cultural Change: A Social*

14 Veja, por exemplo, Johnson (1968).

15 N.E.: O capítulo 15 de Amanor lida com a necessidade com a reforma política sobre a propriedade da terra.

16 N.E.: Collins explica o valor historiográfico e a crítica social inerentes à música *high life* no capítulo 78.

17 N.E.: Num capítulo posterior desta seção, Perbi revela sentidos divergentes de "escravidão" aplicáveis a práticas costumeiras nativas em Gana *versus* o comércio transatlântico de mercadoria humana.

History of Alcohol in Ghana, c. 1800 Recent Times, de Akyeampong (1996), por exemplo, epitomiza a interação das lutas quotidianas e das atividades de lazer de pessoas comuns com estruturas de poder, sexo, conflitos internacionais e formação social urbana.

Ao mesmo tempo, está surgindo o trabalho sobre estudos de sexo. *Female and Male in West Africa,* de Christine Oppong (1983) é, em vários aspectos, a publicação inovadora neste campo nascente. Deve-se acrescentar a isto obras notáveis como *Sharing the Same Bowl: A Socioeconomic History of Women and Class in Accra, Ghana,* de Claire Robertson (1984) e *"I Will Not Eat Stone"*: *A Women's History of Colonial Asante*, de Jean Allman e Victoria Tashjian (2000).

Resumo

Na evolução da historiografia de Gana desde 1957, várias realizações significativas ocorreram tanto na metodologia quanto em estudos empíricos. Paradigmas coloniais e ocidentais de construção histórica foram em grande parte contestados e derrubados. Especificamente, a prática histórica ocidental que tinha sido consagrada no domínio de fontes de arquivo ou escritas, que supostamente era a única forma de deduzir a historicidade do passado, foi contestada. Agora, a validade e a utilidade de fontes não documentais, especialmente fontes de informações derivadas da oralidade, foram aceitas e amplamente aplicadas. Aqui o papel influente do Instituto de Estudos Africanos (Legon) e de Joseph Agyeman-Duah na documentação de histórias de banquinho precisa ser reconhecido. No processo, os historiadores afirmaram que a "historicidade é uma ação de determinada sociedade aplicada a si mesma" (Jewsiewicki, 1986, p. 14) e que a validade de métodos históricos deve ser julgada pelo ambiente social específico, reconhecendo assim o caráter multidimensional da historicidade africana.

A autonomia da historiografia de Gana foi alcançada. Ela conseguiu se definir não apenas se afastando da hegemonia ocidental, mas também se baseando em contextos africanos e ilustrando explicitamente a agência de atores africanos. No lugar da historiografia colonial, com todos os seus defeitos, desenvolveu-se um terreno histórico ricamente diversificado que passou da concentração na história política inicial para abordagens multifacetadas à interpretação do passado de Gana. Neste sentido, vários estudiosos mudaram de meta-histórias para estudos especializados, incluindo, por exemplo, a história diplomática (Adjaye) e a história social do uso do álcool, conforme já se observou e, mais recentemente, de produtos farmacêuticos medicinais (Akyeampong). No entanto, uma discussão da historiografia de Gana inevitavelmente faz surgir a pergunta básica ampla: para quem a historiografia africanista é produzida?[18] Quem são os consumidores pretendidos? Em outras palavras, qual é o propósito de escrever sobre a história de uma região? Qual é o papel do historiador? Se a escrita histórica de Gana não está voltada apenas para acadêmicos universitários, mas também a professores escolares e ao público em geral, então as necessidades de todos os leitores precisam ser abordadas.

Algumas pessoas poderiam alegar que a produção do conhecimento histórico acaba sendo uma questão política, pois argumenta-se que o conhecimento não é apenas um produto da realidade social contemporânea, mas ele também contribui para moldar essa realidade. No final das contas, isso se traduz como uma questão de como um historiador deve interpretar a sua época. Portanto, se a principal questão da década de 1960 foi o nacionalismo, o das décadas de 1970 e 1980 foi a pobreza contínua.

18 N.E.: Veja Paul Zeleza (2003).

Desafios

Apesar de ganhos significativos, vários desafios perceptíveis confrontam a historiografia de Gana. Entre o mais preocupante está o de uma fuga de cérebros, a perda de historiadores treinados ou para outras profissões ou para oportunidades no exterior. Há também, por um lado, uma grave escassez de infraestruturas de pesquisa e ensino em casa e, por outro lado, acessibilidade limitada a recursos localizados no exterior. Uma consequência destas limitações é o que alguns consideram como uma estagnação nos estudos, pois a maioria dos estudiosos dificilmente consegue ir além da primeira publicação do seu primeiro livro, que costuma ser uma revisão da sua tese de doutorado. Há pouco incentivo para publicar. Na verdade, tem havido uma crise editorial desde a década de 1980, uma vez que existem poucas editoras locais viáveis. A transição da historiografia colonial para a africanista foi obtida em Gana, mas além da geração inicial pós-independência, sustentar um quadro vibrante de jovens historiadores tem sido difícil, especialmente nas últimas duas décadas.

Alguns continuam a pedir a criação de um discurso historiográfico verdadeiramente responsável às necessidades locais, uma questão que põe em foco a questão da relevância. Em geral, argumenta-se que, se a produção histórica africana deve servir como instrumento de libertação humana – como fator de desenvolvimento – então a escrita histórica não pode ser simplesmente "interessante", nem apenas contribuir para o estímulo intelectual de uma pequena classe acadêmica. Insiste-se que a relevância da história deve ir além de contribuições acadêmicas para carregar implicações e aplicações sociais[19].

19 Este é um ponto estabelecido há muito tempo. Veja Boubou e Ki-Zerbo (1980) e Nziem (1986).

Conclusão

Gana foi abençoada com uma quantidade enorme de ma--terial de fonte, tanto escrito quanto oral. Mas à medida que o historiador reúne material de evidência e reconstrói o passado, a questão antiga que tem sido feita a escritores e outros intelectuais persiste: Será que o historiador deve ter uma responsabilidade social? Será que a história deve funcionar como uma ciência de práxis? Pode-se concluir a partir desta discussão que a produção histórica não seja simplesmente um empreendimento acadêmico independente de negócios na base, mas que ela própria também seja uma busca ativa por uma identidade cultural e nacional e uma ferramenta para reagir a condições sociais, políticas e econômicas contemporâneas[20].

Ainda assim, muitos reconhecem que a disciplina de história em Gana atualmente está em crise em todos os níveis da educação. Na verdade, muitos estudantes consideram a história como um empreendimento disciplinar insatisfatório em termos econômicos. Alguns até dizem que ela é "inútil". Ainda assim, qualquer projeção crítica do futuro tem que se basear numa análise e numa avaliação objetivas do passado. Ao longo da história humana, a disciplina de história permaneceu uma ferramenta poderosa para despertar consciência política, especialmente entre povos oprimidos. Nosso próprio passado oferece uma ampla demonstração da importância conferida à consciência política por líderes como Mensah Sarbah, Casely Hayford e Kwame Nkrumah, cujas escritas e ações baseavam--se num conhecimento sadio da história colonial e suas injustiças. Abordagens ao desenvolvimento nacional podem derivar da capacidade de iniciar novos processos históricos que se baseiam na herança do país em vez daquela de uma nação estrangeira e,

20 N.E.: A construção de relatos históricos em parte cria essas condições, conforme demonstrado amplamente pela análise de Mahmood Mamdani da violência política em Ruanda durante a década de 1990. Veja capítulo 10 do volume I.

portanto, através de um conhecimento da nossa história a nação pode voltar a ter controle sobre o seu destino. Um conhecimento da história pode ajudar indivíduos a moldarem uma identidade nacional e a livrarem o público em geral de atitudes neocoloniais e da hegemonia intelectual imperial[21]. Aqui não estou pregando a história como ideologia, mas sim um senso de compromisso com o estudo histórico, pois a escrita histórica pode ter um lugar no serviço de reconstrução e desenvolvimento nacionais. No mínimo, os historiadores podem esclarecer problemas existentes.

A evolução da historiografia de Gana foi acompanhada por vários debates interessantes e estimulantes sobre método que enfatizam o relacionamento entre história e teoria. Um bom exemplo deriva do debate entre Wilks e McCaskie. Para reiterar, McCaskie acusou a obra *Asante in the Nineteenth Century,* de Wilks (1975) de ser simplesmente história política baseada em prosopografia – as biografias coletivas de servidores e funcionários, uma acusação até certo ponto remediada pela publicação posterior de Wilks (1993), *Forests of Gold: Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*. No entanto, o debate enfatizava diferenças fundamentais que iam além da simples questão de abordagens weberianas (Wilks) versus gramscianas (McCaskie), ou qual lugar deve ser dado aos aspectos materiais e cognitivos da sociedade na reconstrução da história dos Asantes.

O debate aponta de maneira mais profunda para a existência de interpretações alternativas e abordagens teóricas à reconstrução e representação do passado e, de maneira mais importante, revela conceitualizações alternativas do relacionamento entre estruturas de estado e indivíduos. No final, o que este debate fez foi expor a

21 N.E.: O capítulo 3, de Kwesi Yankah,m lida com os obstáculos causados pela globalização para o conhecimento africano gerado na África. O capítulo 52, de Kofi Anyidoho, analisa a luta por reconhecimento dos grandes contribuintes da tradição literária oral de Gana.

necessidade gritante por uma história abrangente e atualizada de Gana, uma história que ainda não foi realmente escrita.

A historiografia de Gana também validou a vitalidade e a utilidade do trabalho interdisciplinar. Para que abordagens e interpretações do passado de Gana incluam aspectos sociais, cognitivos e materiais da sociedade, então a interação de vidas individuais com seus ambientes, as vidas bastante comuns e mundanas das pessoas são fundamentais para os verdadeiros sucessos da historiografia de Gana. A proliferação de histórias locais disponíveis em Gana, histórias fundamentadas ricamente texturizadas de estados nativos, revela as formas pelas quais a história pode ser construída de baixo para cima. Isto foi demonstrado em *Asante Identities*, de McCaskie (2001) e nas minutas de atividades quotidianas que os perfis prosopográficos de Wilks revelam e pelas evocações profundamente convincentes de história que o consumo de álcool (Akyeampong, 1996) e concertos (Cole, 2001) revelam.

Ainda assim, o triunfo da "micro-história" em Gana tem sido desigual. Conforme foi observado anteriormente, tem havido uma concentração excessiva nos Asantes, cuja burocracia já foi amplamente analisada (Wilks, Arhin, Boahen, Hagan e outros) e suas instituições diplomáticas, seus funcionários e suas práticas descritas de maneira intricada (Adjaye, Yarak). Enquanto isso, estudos abrangentes de estados fora dos Asantes, Fantes, Akwapems, Akyems e Ewes ainda não foram escritos. Além disso, é necessário mais trabalho sobre a história da diáspora e estudos da memória. Com exceções notáveis (como Greene, 1996), um trabalho que explore as manifestações e apropriações de histórias da vida real através da memória coletiva – apesar de emergente – não está nem perto dos níveis atingidos pelos historiadores do sul e do centro da África.

Na análise de estudos históricos de Gana no último meio século, Adu Boahen e Ivor Wilks sem dúvida se destacam por terem feito contribuições incalculáveis para o entendimento e a divulgação do conhecimento sobre o passado histórico do país. Ainda assim, perceptivelmente, temos também uma dúvida enor--me com o interesse inato e aguçado de indivíduos ganenses em seu próprio passado e à vivacidade e vitalidade das nossas tradições orais. Através dos esforços coletivos de gerações de estudiosos, tanto locais quanto estrangeiros, este legado contribuiu muito não apenas para o conhecimento em geral, mas também para formas teóricas e metodológicas em que os historiadores especificamente buscam o avanço do conhecimento.

* * *

Joseph K. Adjaye é professor de Estudos Africanos, História e Negócios Públicos/Internacionais na Universidade de Pittsburgh, onde também é Diretor de Estudos Africanos e foi Diretor do Departamento de Estudos Africanos. Antes de vir para a Universidade de Pittsburgh, em 1987, Adjaye ocupou cargos administrativos e de ensino na Universidade de Illinois, em Urbana-Champagne e na Universidade de Wisconsin, em Madison. Obteve o grau de Bacharel Honorário na Universidade de Gana, Legon, seu primeiro *MA* na Universidade do Estado de Nova York, em Binghampton, e obteve também os graus de mestrado e doutorado na Universidade Northwestern, em Illinois, nos EUA. Suas especializações de ensino e pesquisa incluem metodologia histórica africana, cultura popular na diáspora e estudos sobre a escravidão e a memória. Escreveu vários livros influentes, inclusive *Diplomacy and Diplomats in Nineteenth Century Asante,* relançado em 1996, *Time in the Black Experience*; *Language, Rhythm and Sound: Black Popular Cultures into the Twenty-First Century.* Seu livro mais recente é *Boundaries of Self and Other: Studies in Ghanaian Popular Culture*, um estudo sobre os festivais e cerimônias fúnebres de Gana.

CAPÍTULO 41

GLORIFICANDO AS CAÇADORAS: INSERINDO AS MULHERES NA HISTÓRIA DE GANA

Audrey Gadzekpo

Dizem que até que os leões tenham seus próprios historiadores, narrativas de caça sempre glorificarão o caçador.

– Provérbio Ewe

[...] Narrativas de caça sempre glorificarão o caçador até que a leoa seja sua própria historiadora.

– Merle Collins (1992) "Crick Crack"

Introdução

Existe um provérbio africano alertando que *se você fingir indiferença numa partilha de carne, acabará ficando com os ossos*.

Talvez seja uma máxima cínica, mas ela enfatiza a mensagem central que a poetisa Merle Collins, da Guiana, transmite na citação acima: em geral as mulheres têm sido marginalizadas na história por não terem suas próprias historiadoras. Acusações de distorção histórica têm sido especialmente feitas contra histórias coloniais. Ama Atta Aidoo (1995) indicou como as mulheres foram apagadas de todas as principais formas de atividade intelectual pública. Abena Busia (1993, p. 205) sustenta que nenhum súdito colonial e, especialmente, nenhuma súdita, pode ignorar o fato de que a história, tal como escrita, tem sido "contrária às histórias das súditas e ao princípio feminino". Talvez nenhum "princípio feminino" tenha suportado a indiferença histórica como a mulher africana. Até um período relativamente recente a maioria das histórias nacionais era escrita a partir de pontos de vista masculinos, geralmente elitistas e eurocêntricos, que ou ignoravam a presença das mulheres ou as posicionavam na periferia de eventos, até mesmo quando havia provas no sentido contrário. E como a história tem sido tipicamente construída em torno das figuras de homens ilustres e eventos "importantes" centrados nos homens, uma ideia relativamente comum tem sido perpetuada de que as mulheres africanas não se envolviam na vida e no discurso públicos durante o período colonial.

Uma tirania debilitante de pressupostos sobre a posição e as capacidades das mulheres africanas nas sociedades pré-colonial e colonial também contribuiu para as deficiências de gênero que têm afetado as histórias sobre a África. Por vários anos a sabedoria recebida tinha insistido que as mulheres africanas ou não eram participantes públicas, ou que suas ações públicas eram inconsequentes. Na melhor das hipóteses elas são mencionadas apenas em relação a participantes masculinos, ou às vezes como desviantes ou arquétipos do bem ou do mal. Dicotomias formuladas pelo ocidente como privado versus público, natureza

versus cultura, razão versus emoção, que informaram muitos estudos sobre sociedades africanas, também levaram à conclusão de que era pouco provável que as mulheres estivessem nas esferas da política, das lutas nacionalistas, da produção do conhecimento e até mesmo do emprego significativo. De maneira semelhante, concepções equivocadas e arrogantes sobre a subordinação, a opressão e a inferioridade das mulheres africanas impediam o interesse histórico nas vidas das mulheres, até mesmo quando a evidência sugeria uma exploração adicional das suas ações públicas.

Visível, mas não visto

Um caso exemplar da maneira como as mulheres eram consideradas invisíveis na construção de narrativas de histórias nacionais é um livro chamado *Gold Coast Men of Affairs*, publicado em 1937 e relançado em 1969. Esta coleção das biografias de 25 homens ilustres no período colonial da Costa do Ouro[1] menciona em seu prefácio mais 36 homens de destaque.

Magnus Sampson, um jornalista e nacionalista destacado, escreveu esta fonte importante e amplamente citada do começo da história sociopolítica da Costa do Ouro. Mas, como pode ser deduzido imediatamente a partir do enquadramento do título deste "quem é quem", as mulheres são automaticamente excluídas – apesar do fato de que na sua introdução ao livro, J. B. Danquah observou que "filhos e filhas deste país se destacaram em diversas profissões, desde o nascimento de Philip Quaque, em 1742" (Sampson, 1969, p. 9-10). No entanto, todas as referências a "filhas do país" nesse livro são notas de rodapé sobre os seus parentes masculinos. A relevância das mulheres na narrativa é sempre relacional – como mães, irmãs e esposas – e então elas funcionam apenas como um objeto de cena para os atores no centro da

1 N.E.: Costa do Ouro foi o nome dado pelos colonizadores britânicos para a costa oeste do Golfo da Guiné. Após a independência, em 1957, passou a denominar-se Gana.

reprodução histórica de Sampson. Por exemplo, através das ações de George Ferguson[2], a "plateia" passa a conhecer sua mãe, a Sra. Amélia Ferguson, descrita no livro como "uma mulher religiosa de personalidade forte, que uma vez teve o privilégio de ser convidada pelo falecido Sir Gordon Guggisberg [...] apenas para apertar sua mão e lhe dar os parabéns pelas explorações nobres do seu filho brilhante". E de novo é a distinção de Ferguson que privilegia suas irmãs sobreviventes, "algumas das mulheres mais inteligentes e bem treinadas da Costa do Ouro, especificamente, a Sra. Amelia Laing, a Sra. Elizabeth Grant, a Sra. Mercy Brew e a Sra. Agnes Sampson" (Sampson (1937) 1969, p. 130).

De maneira semelhante, a crença do Dr. William Quartey-Papafio[3] na educação, exemplificada no treinamento que ele deu aos seus filhos na Inglaterra, faz com que os leitores possam "conhecer um pouco" suas filhas que, de acordo com Sampson, "são contadas entre as mulheres mais inteligentes de quem a Costa do Ouro pode se orgulhar com justiça" (Sampson, 1969, p. 204). E a Sra. Adelaide Casely-Hayford, referida no livro como a fundadora e diretora de uma instituição industrial para meninas em Freetown, Serra Leoa, só é mencionada por causa das ações do seu marido, o "incansável" Casely Hayford[4], sobre quem Sampson estava escrevendo (Sampson, 1969, p. 161).

Este enquadramento de gênero da história faz alusão a mulheres capazes e capacitadas enquanto, ao mesmo tempo, as esconde. A ausência notável de mulheres no livro de Sampson foi comentada por um crítico, A.W.C. Appiah, de Aggrey College, que elogiou muito o livro, mas concluiu o seguinte:

2 Ferguson serviu no governo da Costa do Ouro em vários cargos a partir de 1881 e ficou famoso por ter viajado ao interior e por ajudar os britânicos a estabelecer tratados com diversos chefes (Sampson, 1969, p. 129-146).

3 Primeiro médico nativo da Costa do Ouro.

4 Uma figura nacionalista ativa que viveu de 1866 a 1930.

> Se nós certamente devemos nos aliar com a concepção ampla do Dr. Aggrey sobre o lugar da mulher em todos os nossos negócios da vida[5], então podemos considerar o livro do Sr. Sampson como o anúncio de um filho que ainda não nasceu: *Gold Coast Women of Affairs* (*Gold Coast Independent*, 1º de julho de 1939).

Talvez o crítico tenha sido estimulado pelo fato de mulheres não terem tido oportunidades de fazer história e, portanto, estivesse prevendo uma época em que elas estariam aptas a imitarem as obras valiosas dos homens e em que também se escreveria sobre elas. Por outro lado, o comentário de Appiah poderia ser visto como uma crítica velada do fato de as contribuições das mulheres terem sido ignoradas no volume e, portanto, um lembrete gentil para que futuras histórias biográficas as reconhecessem nos "negócios" da nação.

Preenchendo a lacuna

Esta última explicação é minha interpretação preferida da crítica de Appiah e faz parte da motivação para defender uma releitura das contribuições históricas das mulheres de Gana em geral e, especificamente, de mulheres da elite. Neste sentido eu me identifico muito com a posição de Helen Bradford de que, quando a história é iludida por interpretações androcêntricas, não sexuais, que supõem implicitamente o foco nos homens, "a visão histórica fica tão debilitada a ponto de ser inaceitavelmente imprecisa" (1996, p. 351-370). Intervenções feministas voltadas para o resgate das histórias das mulheres da obscuridade e para valorização das diversas contribuições das mulheres a eventos históricos já estão reagindo a histórias androcêntricas e eurocêntricas. Boa parte da literatura sobre mulheres africanas que as mantêm presas num

5 Dr. James Kwegir Aggrey, um educador notável na Costa do Ouro, que viveu de 1875 a 1927, foi considerado um defensor incansável da educação feminina.

passado tradicional subjugado de trabalho opressivo, além das condições de esposa e de mãe, estão sendo reavaliadas. Africanistas críticos já demonstraram, por exemplo, a fluidez dos papéis *sexuais* em sociedades africanas pré-coloniais, a complementariedade entre os sexos e, consequentemente, a acomodação de mulheres em esferas supostamente masculinas (Akyeampong, 2005; Oyewumi, 1997; Brydon, 1996; Manuh, 1993; Amadiume, 1987).

Parte da estratégia para corrigir as histórias das mulheres africanas tem necessitado o questionamento de critérios usados para se organizar dados históricos e a forma pela qual os dados são coletados e enquadrados. Cada vez mais, as primeiras fontes escritas, que tendiam a tornar as experiências das mulheres sem sentido, estão sendo ampliadas por outras fontes orais e extratextuais num esforço para fornecer uma versão mais completa da história. Tanto a antologia pioneira de Margaret Busby (1992), *Daughters of Africa*, sobre a literatura das mulheres africanas, quanto os editores do projeto *Women Writing Africa* (em colaboração com diversos estudiosos de gênero na África)[6] adotaram essa abordagem, expandindo a definição da produção literária de mulheres para incluir diversos gêneros de textos orais. No segundo volume de *Women Writing Africa*, aparecem canções em honra do Imperador do Mali Sunjata Keita (1235-1255), compostas pela sua mãe e sua irmã. Os editores do projeto, Sutherland-Addy e Diaw (2005), afirmam que as contribuições literárias das mulheres datam do século XIII. O valor literário e histórico destes textos localizados no passado remoto do Mali está no fato de eles sobreviverem como parte da sua cultura popular contemporânea, e eles estão classificados entre os relatos orais mais antigos que perduram das explorações do governante do século XIII sobre quem se escreveu muito, Keita.

6 Sutherland-Addy e Diaw (2005). N.E.: Sobre a política da representação sexual nas artes da África, veja Esi Sutherland-Addy no volume III desta antologia.

A revisão histórica exigiu uma expansão da lente política pela qual a maioria das histórias nacionais é contada. Isto envolve uma forma diferente de contar narrativas sobre a agência feminina. Muitas vezes os historiadores não enxergam atos que não estejam localizados na esfera pública. Portanto, os papéis informais de mulheres na política e na economia política são disfarçados. A revisão do modo de investigação histórica privilegia a totalidade das experiências formais e informais das mulheres e acaba estimulando que se escrevam histórias que demonstrem a multiplicidade dos papéis das mulheres e dos efeitos das ações das mulheres em contextos sociais variados (elite política, classe média, classe operária, rural, pobres urbanas e assim por diante).

Jornais e histórias das mulheres de elite

Eu tenho especial interesse em histórias de mulheres de classe média na África colonial, principalmente por ter havido tão pouco interesse acadêmico nelas – apesar de a biografia de Magnus Sampson (1937) sugerir que esta era uma comunidade notável cujos registros fornecem uma janela importante sobre a agência feminina na sociedade africana colonial e pós-colonial. A obra de Kristin Mann (1985) sobre Victorian Lagos e o perfil escrito por LaRay Denzer (1992) de três mulheres da África Ocidental na vida pública demonstram que histórias sociopolíticas interessantes podem ser derivadas das vidas de mulheres africanas de elite.

Uma leitura diacrônica atenta de jornais da época colonial na Costa do Ouro é uma fonte especialmente útil de histórias de mulheres de elite na África Ocidental colonial. Os historiadores sempre contaram com jornais e periódicos para obterem informações para complementar relatos de eventos por causa da sua natureza reflexiva interdisciplinar. Os *jornais* não apenas registram eventos quando eles acontecem, mas eles também refletem a sociedade mais ampla ao construírem cultura, opinião

e identidade. Jornais antigos fornecem um registro confiável das experiências vividas de mulheres de elite, escrevendo sobre suas ações e captando suas palavras e opiniões. Conversas sociais por e sobre essas mulheres podem ser extraídas perfeitamente a partir destas fontes jornalísticas para uma análise histórica.

Um perfil de jornal do começo do século XX (no *Gold Coast Leader,* 5 de setembro de 1903) de certa Elizabeth Ghartey ilustra os tesouros históricos revelados por textos de jornal. Elizabeth Ghartey era a mais velha de 10 filhos, nascida com o nome de Abba Ghartuah no dia 13 de dezembro de 1846. De todos os irmãos, ela era a mais próxima do seu pai, o famoso Rei Ghartey IV de Winneba, que foi incluído na crônica de homens ilustres de Magnus Sampson (1969). Seu pai a ensinou a tocar música aos 12 anos de idade e ela costumava tocar gaita enquanto ele pregava. Ele contratou os serviços de tutores para educá-la e ela foi a primeira mulher acadêmica de Winneba. Elizabeth Ghartey era confidente do seu pai e escrevia cartas para ele. Ela tornou-se a Sra. Swatson e em 1903, a única mulher templária (membro da Sociedade da Temperança) em Winneba.

Relatos de jornal e de outros textos são igualmente informativos sobre seu pai, de quem se diz que foi um monarca progressista, nacionalista e empresário. O Rei Ghartey IV foi nomeado tesoureiro e magistrado para a Corte Municipal de Anomabu pela autoridade colonial em 1867 (Sampson, 1969, p. 112-128). Ele fundou uma filial da Sociedade da Temperança na Costa do Ouro e considera-se que ele tenha publicado o primeiro livro de viagem sobre o povo Asante em 1864 (Sampson, 1969). Também se considera que ele tenha lançado o vestido que cobria o ombro chamado *cabasrotu*, uma imitação da blusa inglesa, para cobrir a nudez parcial das suas súditas. O *cabasrotu* é o precursor do que agora se considera o vestido tradicional das mulheres em Gana, a *kaba*.

O registro biográfico de Elizabeth Ghartey tem valor histórico em parte porque ele esclarece a experiência peculiar das mulheres como súditas coloniais e como indivíduos do gênero feminino. Uma leitura atenta desse texto jornalístico oferece uma lista dos atributos desejados de uma mulher de elite, alguém que o jornal recomenda que seja imitada por "moças" (*Gold Coast Leader*, 5 de setembro de 1903). Cinco marcadores básicos do elitismo estão evidentes no texto: educação precoce, alfabetização, conversão religiosa, um nome anglicizado e o casamento certo conforme denotado por "Sra. Swatson". Educação e conversão religiosa eram condições importantes para assegurar um casamento de elite e o título convertido de "Sra". Como outras elites em outros lugares, a elite africana tendia a se casar dentro do seu círculo interno pequeno, mas crescente. O estudo de Mann (1985) da elite de Lagos observa que homens cristãos educados se casavam com mulheres cristãs educadas. De todas as esposas da elite, pelo menos 54% tinham ensino fundamental e 45% tinham ensino médio. Tais estatísticas para a elite da Costa do Ouro não estão prontamente disponíveis, mas a análise de Mann sugere que talvez algo similar ocorra nesse país. Em termos de educação, é claro que os homens eram privilegiados em relação às mulheres. Ainda assim, a história educacional das mulheres na Costa do Ouro era anterior ao século XX, apesar de em muitas escolas ela consistir do aprendizado automático da bíblia cristã. A evidência sugere que em 1822 havia 70 alunos sendo educados no Castelo da Costa do Cabo e que a escola foi transferida para o lado de fora para dar lugar a uma escola feminina (Rowand, 1972). Textos jornalísticos comprovam a existência de uma escola feminina pelo menos até 1823 e fazem referências ao fato de o professor principal ser africano.

Uma coisa que vale a pena observar no perfil de Elizabeth Ghartey é a omissão de uma profissão e, em vez disso, o agenciamento de realizações de lazer requintado – talento

musical, igreja e atividades sociais. Ela era uma dama "vitoriana" culta com muitos talentos que adequadamente ficava em casa para apoar seu pai e presumivelmente seu marido da elite. Seu *status* privilegiado é inferido do fato de ela ter nascido filha de um pai "esclarecido" para quem ela era uma confidente próxima, um pai que valorizava a educação de garotas – que, significativamente, era alfabetizada e capaz de registrar sua data de nascimento exata, sofisticado o suficiente para contratar tutores para ela e para lhe ensinar música. Igualmente significativo, ser uma templária significava que ela concordava com os valores morais e o ethos rígidos que aquela sociedade prescrevia.

A ideologia vitoriana da domesticidade cultivada das mulheres e da feminilidade civilizada, que pode ser lida no perfil de Elizabeth Ghartey, era a aspiração das esposas africanas no período colonial. A feminilidade civilizada era transmitida pelo tipo de roupas que as mulheres vestiam, tanto quanto suas atividades de lazer. Até as décadas de 1940 e 1950, a forma de se vestir era uma denotação importante de classe social. Mulheres de elite desdenhavam a forma tradicional de vestir e aderiam rigorosamente a códigos de vestuário europeus, enquanto moças sem educação eram fiéis ao vestido determinado pelo Rei Ghartey – o *cabassrotu*. As mulheres de elite se identificavam como "mulheres de roupa" e se referiam com desprezo às suas irmãs analfabetas que se vestiam de maneira tradicional como "mulheres de trapo". Tendo adquirido alguma educação, as mulheres de elite liam a Bíblia, revistas de moda e, assim como os seus homens, os periódicos britânicos e literatura clássica. Elas também davam recitais de música em casa, organizavam *soirées* e bailes fixos que eram rigidamente realizados por convite em clubes. Nestas ocasiões, várias delas faziam compras na Inglaterra.

Assim como homens de elite, a experiência colonial tornava as mulheres de elite produtos de uma herança tripla – africana, cristã e ocidental. Religião, educação e mobilidade as tornavam suscetíveis a ideias e modos de vida ocidentais. Elas desenvolveram uma cultura em grande parte baseada no sistema de valor e em escolhas de estilo de vida prescritos pelo cristianismo e pela educação ocidental e descartaram práticas e instituições tradicionais que seus colonizadores sinalizavam como pagãs e inferiores[7]. A comunidade expatriada europeia costumava manter uma distância social dos seus novos convertidos, mas funcionava como um grupo de referência sobre padrões de comportamento adequados. Elites de classe média modelavam suas vidas de acordo com o que elas consideravam ser estilos de vida europeus e que às vezes eram percebidos como uma caricatura do vitorianismo. Elas se tornaram europeizadas no nome, na maneira de vestir, no casamento e na aparência. Elas viviam bem, mobiliavam suas casas de acordo com gostos europeus – e apesar de terem uma cultura polígama, elas tentavam (muitas vezes sem sucesso) manter uma família nuclear.

Uma nota de jornal do casamento entre um certo Robert Coleman e uma tal Srta. Elizabeth Waldron ilustra as mudanças na cultura conjugal e no estilo de vida da elite precoce da Costa do Ouro. Ao explicar que se tratava "do primeiro casamento entre dois nativos já celebrado de maneira regular, de acordo com os ritos da Igreja, na Costa do Ouro da África", o jornal informava àqueles na Inglaterra "que possam estar ansiosos para saberem como uma noiva africana estava vestida numa ocasião tão importante" que eles não eram capazes de "descrever as particularidades do seu vestido, mas basta dizer que era muito elegante" (*Royal Gold Coast Gazette*, 8 de novembro de 1823).

7 P.C. Lloyd (1966).

Assim como o artigo sobre Elizabeth Ghartey, a nota sobre o casamento de Elizabeth Waldron, apesar de breve, é muito esclarecedora. Claramente, a elite africana começou a se casar de acordo com rituais cristãos na década de 1820, antes da colonização oficial em 1844 e aproximadamente seis décadas antes de uma lei de casamento ser aprovada por autoridades coloniais. No entanto, mesmo quando eles começaram a adotar uma cultura estrangeira, africanos da elite mantinham um sólido senso corporativo promovido pelos seus vínculos tradicionais e suas relações familiares extensivas. Discursos em jornal sugerem que apesar da sua ocidentalização eles estavam se beneficiando de vários costumes tradicionais, como rituais fúnebres, rituais de nascimento e rituais e normas de casamento, inclusive a poligamia. A poligamia era uma questão especialmente polêmica. Em 1884, promulgou-se a lei do casamento sob a qual uniões conjugais monogâmicas foram legalizadas. Abençoados pela Igreja Católica, casamentos dentro da lei erodiram a legitimidade de casamentos costumeiros e tornaram-se uma fonte de consternação para homens de elite. Muitos mantinham posições ambivalentes sobre o que se chamava de "a questão do casamento" e debatiam sem parar a questão nos seus jornais. Apesar de alguns homens a adotarem como um sinal de civilização cristã, muitos outros resistiam à Lei. Um artigo de jornal a descreveu como "um documento pretensioso que tenta fazer com que as pessoas se moralizem por lei" (*The Gold Coast News*, 25 de abril de 1885). Outro condenou um regulamento pela Igreja Wesleyana exigindo que seus seguidores aderissem à Lei, como "desnecessário" (*Gold Coast Aborigine*, 12 de fevereiro de 1898).

Em vez de mudar sua posição, a reação da Igreja foi pressionar os convertidos que já eram casados de maneira costumeira a escolherem uma das suas esposas e realizarem algum tipo de cerimônia de casamento religioso. Esta foi uma solução considerada

em grande parte impossível de funcionar em função das suas implicações sociais e acabou resultando em ataques em série à Igreja pelos jornais. O *Gold Coast Chronicle* (9 de julho de 1896) escreveu num editorial que tentativas de acomodar as exigências da nova forma de casamento tinham "degenerado para um tipo híbrido de casamento". No entanto, mulheres de elite costumavam ser menos ambivalentes, percebendo a solenização de casamentos sob a Lei como lhes dando mais segurança, especialmente uma vez que impedia que os homens se casassem com mais de uma esposa.

O anúncio do casamento de Elizabeth Waldron também indica que opções de ensino estavam disponíveis a mulheres de elite pelo menos desde o primeiro quarto do século XIX. O anúncio do jornal descrevia Elizabeth Waldron como a principal professora da escola feminina estabelecida pelo governo (*Royal Gold Coast Gazette*, 8 de novembro de 1823). Este fato foi confirmado novamente em outro artigo de jornal em 1884, cuja edição trazia uma notícia sobre a administração dos bens de Elizabeth Waldron, falecida em 22 de julho de 1883 e cujos parentes incluíam ganenses ilustres como John Mensah Sarbah e Joseph Peter Brown (*Gold Coast Times*, 11 de janeiro de 1884). O *Western Echo* (10 de abril de 1886) também sugere mulheres nativas sendo diretoras de escolas ao observar que os wesleyanos tinham estabelecido duas escolas para moças, sendo que "a diretora do ensino médio é uma nativa treinada na Inglaterra, assim como a gerente do ensino fundamental".

Carreiras das mulheres de elite

A análise de Kristin Mann (1985) da elite de Lagos mostrou que mais de metade das esposas de elite no período entre 1891 e 1902 tinha profissões: 22% eram costureiras, 19% eram diretoras de escola e 10% eram comerciantes ao contrário de 47% de esposas de elite que não tinham nenhuma profissão. As escolhas de carreira

das mulheres de elite da Costa do Ouro, cujas funções públicas às vezes eram noticiadas pelos jornais, pareciam ser semelhantes.

Na virada do século, à medida que ainda mais mulheres tornaram-se educadas nas décadas de 1920 e 1930, o discurso do jornal indicava uma abertura gradual de oportunidades de carreira para mulheres. Colunas femininas tornavam o emprego para mulheres o assunto de discussão pública. Em 1931, uma coluna feminina indicou que o serviço civil colonial, que não costumava empregar mulheres, a não ser como professoras, as tinha empregado no correio, na central telefônica e na gráfica. Mulheres também podiam encontrar empregos como balconistas, assistentes de loja e enfermeiras ("Ladies Corner", *West Africa Times*, 15 de abril de 1931; "Women's Corner", *Times of West Africa*, 6 de novembro de 1933). Uma colunista com o pseudônimo de "Gloria" argumentou que enquanto vinte anos antes as mulheres estavam vinculadas à casa e carreiras para mulheres eram desconhecidas, agora havia uma discussão franca e aberta de carreiras de mulheres ("Women's Corner," *Gold Coast Times*, 28 de novembro de 1936). Gloria questionou se as mulheres realmente queriam carreiras ou se elas estavam procurando carreiras por necessidade. Ela também argumentou em outro lugar que uma carreira não podia tomar o lugar do casamento, mas sim que o trabalho poderia salvar uma jovem sem recursos de morrer de fome (ou de perder sua beleza moral), especialmente se seus pais tivessem morrido e não tivessem deixado nada para ela ("Women's Corner", *Gold Coast Times*, 16 de janeiro, 1937). Especialmente instrutiva sobre as visões das mulheres de elite sobre essas questões foi a observação de "Gloria" de que algumas mulheres casadas adotam carreiras se seus maridos provedores não conseguirem fazer isso, apesar de que para algumas mulheres uma carreira era uma forma de aumentar o *status* social do casal, ainda que em detrimento do casamento (Ibid).

Aparentemente, a domesticidade silenciosa das mulheres, da maneira que Elizabeth Ghartey desfrutava, estava se tornando fora de moda à medida que a mudança social ganhava ímpeto na colônia. "O que existe para uma mulher ambiciosa fazer?" pergunta "Marjorie Mensah", em uma das suas colunas provocadoras. "Não podemos pagar por programas de exclusão aqui. Somos muito poucas para trancarmos uma parte dessas poucas do lado de fora. Uma mulher de macacão fica mais bonita do que um homem e pode fazer um turno de trabalho melhor" ("Women's Corner", *Times of West Africa*, 6 de novembro de 1933). Assim como Gloria, Marjorie Mensah era o pseudônimo de uma colunista cujo trabalho era principalmente – apesar de não exclusivamente – escrito por Mabel Dove, uma decana do jornalismo da Costa do Ouro. Em 1940, Glória também tinha radicalizado suas opiniões, por exemplo, defendendo que independentemente de uma mulher ser casada ou não, era muito desejável que ela fosse capaz de tomar seu lugar entre as mulheres trabalhadoras se houvesse a necessidade de fazer isso. Consequentemente, Glória expandiu sua lista de oportunidades de carreira para incluir medicina, cirurgia dentária, ciência doméstica, artes e ofícios, arquitetura, direito, e – de maneira significativa – jornalismo, uma profissão que, àquela altura, ela própria e Marjorie Mensah estavam praticando de maneira muito ostensiva ("Women's Corner," *Gold Coast Times*, 17 de fevereiro de 1940 e 24 de fevereiro de 1940).

Margaret Beetham (1996) observa que o jornalismo como profissão para mulheres na Grã-Bretanha vitoriana era considerado uma forma elegante de ser feminina e ao mesmo tempo ser uma provedora. Era atraente porque não era necessário sair do espaço doméstico para trabalhar. Evidência convincente sugere que a Costa do Ouro possa ter tido mulheres contribuindo para jornais desde 1886 depois que uma coluna feminina foi aberta no *Western Echo* (Gadzekpo, 2002). Na época, o que as

mulheres escreviam não era uma profissão, mas no contexto de correspondência entre jornais e suas supostas leitoras. As cartas para jornais proporcionavam a mulheres de elite algumas das primeiras oportunidades de falarem publicamente por si mesmas e discutirem questões fundamentais relacionadas aos papéis das mulheres numa sociedade em transformação. As cartas assinadas por mulheres encontradas em jornais da Costa do Ouro sugerem que instituições culturais dominadas pelos homens tinham a capacidade de acomodarem opiniões heterogêneas e de fato estimulavam as mulheres a se envolverem numa forma de discurso em público. Conforme já foi mostrado, as mulheres começaram a surgir como jornalistas na forma de colunistas usando pseudônimos como Marjorie Mensah no *West Africa Times* e Gloria no *Gold Coast Times,* citadas anteriormente. As duas colunistas promoviam ativamente sua profissão recentemente descoberta. Gloria argumentava que, apesar de qualificações serem necessárias para fazer uma jornalista, uma "caneta confortável e bons poderes de descrição são indispensáveis e é inútil para uma mulher que não tiver o dom de escrever entrar de cabeça na carreira..." ("Women's Corner," *Gold Coast Times*, 17 de fevereiro de 1940). Outra colunista, que assinava como "Georgina", observou no *Ashanti Pioneer* que as mulheres estavam começando a ganhar paridade com os homens, mas reclamou do fato de que em gráficas "nós parecemos não ser plenamente representadas" ("The Man and Woman of It," *Ashanti Pioneer*, 31 de outubro de 1941). Estimulando as mulheres a assumirem empregos em todos os ramos da atividade jornalística, Georgina argumentou de maneira convincente a favor da mulher jornalista.

> Na imprensa, as mulheres podem se tornar tipógrafas, distribuidoras de jornal, revisoras, editorialistas, colunistas e editoras e realmente existem vários empregos que podem facilmente ser feitos por

> mulheres. Uma mulher autônoma é realmente um ativo valioso para a comunidade. Ao preenchermos essa vaga, nós poderemos dar vazão aos nossos sentimentos e abrandar o tom masculino dos jornais locais com os nossos sentimentos. Nós podemos nos posicionar contra qualquer tratamento dispensando a nós pelo sexo oposto ao torná-lo conhecido. Fora as oportunidades de nos expressarmos como trabalhadoras que fazem jus ao seu salário, nós ganharemos o pão de cada dia para nosso sustento. É inegável que a vantagem da expressão própria e da realização intelectual proporcionadas pela imprensa são de inestimável valor. (Ibid.)

"Akosua Dzatsui" fez uma abordagem igualmente forçada para as mulheres entrarem na profissão de jornalista ao fornecer exemplos de mulheres que são excelentes na profissão:

> Mulheres de Gana, o mundo é dividido ao meio. Os homens já o administram há vários séculos e eles estão fazendo isso muito mal, por isso precisamos ajudá-los independentemente de eles gostarem disso ou não. Nós somos as mães dos homens e eles não têm mais inteligência ou bom senso do que nós mesmas, então entrem no jornalismo e façam sua parte neste nosso novo e corajoso Gana ("Women's Column", *Accra Evening News*, 2 de maio de 1951).

A verdadeira identidade de Georgina ainda não foi revelada, mas "Gloria" era Mercy Foulkes-Crabbe, a diretora principal da Cape Coast Government Girls' School de 1921 a 1948. Akosua Dzatsui era na verdade Mabel Dove, que produziu mais no período entre as décadas de 1930 e 1960. Fora sua carreira no jornal, que incluiu um breve período como editora do altamente político

Accra Evening News, ela escreveu vários contos, sendo que alguns deles foram publicados nos jornais e concorreu a um assento na legislatura na década de 1950 e ganhou.

A compatriota de Dove no jornal Akua Asabea Ayisi, que também escrevia para o *Accra Evening News,* era ainda mais contestadora ao reivindicar a igualdade para as mulheres. Ayisi chegou a contestar a lenda bíblica de que as mulheres tinham sido moldadas a partir da costela dos homens, argumentando que mesmo que essa fosse uma posição filosoficamente viável, era psicologicamente nociva e um ataque sem garantia à moral das mulheres, que seriam, por constituição biológica, inferiores aos homens. Ela define precisamente seu argumento postulando que,

> a Bíblia provavelmente foi escrita por um homem, mas tivesse sido escrita por uma mulher, como a necessidade de homens e mulheres na sociedade está inter-relacionada, poderia ter sido o contrário e, em vez disso, os homens teriam sido feitos a partir das costelas das mulheres (*Accra Evening News*, 2 de outubro de 1950).

Conclusão

A citação de Ayisi confirma de maneira bastante eloquente a observação de Merle Collins citada no início deste capítulo. As duas concentram a principal tese desta lembrança histórica: tirar as mulheres de elite de histórias nacionais é fundamental para excluí-las da memória coletiva e de tirar a autoridade dos seus descendentes. Este capítulo contestou a sabedoria convencional sobre os papéis coloniais das mulheres africanas ao insistir que se preste mais atenção a histórias de mulheres, especialmente das primeiras mulheres de classe média, como parte do projeto maior de escrever de maneira mais ousada sobre a história africana.

É claro que mulheres jornalistas podem funcionar como um grande recurso em esforços para restaurar as mulheres no quadro histórico. Conforme ficou claro, elas usaram sua alfabetização de uma forma muito eficaz para descreverem a situação das suas contemporâneas em todas as classes, para analisarem transformações sociais e para montar desafios periódicos ao *status quo*. Elas criticaram os teóricos sociais cujo jornalismo já começou a rever a história muito antes de estudos históricos das mulheres terem se tornado um gênero constrangido na literatura acadêmica.

Acessar sua produção literária nos permite continuar a enriquecer o diálogo sobre as histórias das mulheres e o projeto maior de esclarecer e afirmar as contribuições variadas de mulheres africanas para a vida intelectual.

* * *

Audrey Gadzekpo é professora da Faculdade de Estudos de Comunicação, na Universidade de Gana, em Legon e sua diretora em exercício. Cursou doutorado no Centro de Estudos da África Ocidental, da Universidade de Birmingham, no Reino Unido. Suas aulas e pesquisa na universidade ao longo de 15 anos se concentram nas áreas de meios de comunicação, sexo, desenvolvimento, política e governo. Possui mais de 20 anos de experiência prática como jornalista, repórter de notícias, editora, contribuinte, colunista, apresentadora de programa de entrevista na televisão, comentarista social e política, além de editora e redatora de revista. Gadzekpo é diretora da Iniciativa da Integridade de Gana (GII), atua nas diretorias da Gana Broadcasting Corporation, do jornal Public Agenda e do Ghana's Center for Democratic Development (CDD-Gana). Também faz parte da diretoria editorial de Feminist Media Studies e African Journalism Studies. Já publicou muitos trabalhos, entre eles os livros *Selected Writings of a Pioneer West African Feminist: Mabel Dove* (com Stephanie Newell) e *What is Fit to Print: Language of the Press in Ghana* (com Alyosius Denkabe).

CAPÍTULO 42

LIDERANÇA, COLONIALISMO E A ATROFIA DO GOVERNO TRADICIONAL EM GANA

Robert Addo-Fening

Introdução

A história da centralização política em Gana já vem de mais ou menos cinco séculos. Conforme observa Ivor Wilks: "Reinos pequenos com todos os requisitos da autoridade política centralizada já existiam antes do início do comércio marítimo com a Europa"[1]. O catalisador para a centralização política foi fornecido, pelo menos parcialmente, pela dinâmica do comércio transaariano. Desde o século XII, os comerciantes muçulmanos baseados em Jenne foram atraídos por recursos de *kola* e *ouro* da floresta na atual região de Brong-Ahafo e começaram o comércio em direção a Lobi e às regiões de floresta dos atuais Brong-Ahafo e Asante.

1 Ivor Wilks (1971, p. 365).

Sob o estímulo do comércio transaariano, a floresta Akan dava origem a assentamentos relativamente grandes numa área de aproximadamente 500 milhas ao sul dos principais centros comerciais de Mali. Ao longo do século XIV, a área tornou-se a sede dos miniestados de Banda e Bono Manso. Banda, com sua capital gêmea Begho, controlava uma abertura nas colinas de Banda através da qual os comerciantes muçulmanos passavam a caminho das minas de ouro no sul. Bono, com sua capital, *Bono Manso*, estava localizada a sudeste e controlava as rotas comerciais em direção ao norte desde as minas de ouro da floresta. Na segunda metade do século XIV, os Mande Dyula, comerciantes itinerantes do Mali, já estavam visitando o reino Bono localizado perto da cidade atual de Techiman. Eles vieram procurando ouro para comprar[2]. No começo do século XV, vários assentamentos matriarcais existiam na área delimitada pelos Rios Pra e Offin. Esta era a área aurífera que costumava ser considerada o berço da civilização Akan e que os comerciantes europeus do século XVI conheciam como *Accany* ou *Akani*. Foi lá que começaram as diversas etnias Akan do moderno Gana.

Quando os portugueses chegaram, no final do século XV, já existiam vários reinos nascentes no litoral fante e no interior próximo. Pacheco Pereira, governador português de Elmina Castle, mencionou alguns dos reinos como *Bremue* (Abrambo), *Aty* (Etsi) e *Hacany* (Akani). Mais para o interior havia *Andeses* (Adanse) e *Cacres* (Kaase).

Simultaneamente, uma invasão no século XIV da região de savana no nordeste do Gana vinda da área a leste do Lago Chad detonou um processo de centralização política que mais tarde resultou na incorporação das sociedades até então descentralizadas a leste do Volta Branco, até os reinos *More-Dagbani* de Mamprugu,

2 Merrick Posnansky (1976, p. 32-33).

Dagbon e Nanum. No século XVII *Gonja* surgiu como um reino centralizado sob o estímulo da invasão vinda do noroeste.

Governo tradicional antes de 1874

A trajetória evolutiva dos reinos ganenses pré-coloniais não foi muito diferente daquela dos reinos europeus que surgiram a partir das ruínas do Sacro Império Romano. Assim como reinos europeus, os reinos ganenses foram criações de "povos centrais" ambiciosos que estabeleceram dinastias pelas quais seus reinos eram conhecidos e identificados e eles "confinavam diversas ou várias etnias" assim como seus homólogos da Europa medieval[3]. Assim como na Europa, o principal objetivo das dinastias que estavam sendo fundadas não era de forma alguma "desenvolver as unidades culturais a partir das quais as nações crescem", mas enriquecer por impostos[4]. Antes do governo colonial, Gana era um mosaico cultural e político marcado por sistemas de governo distintos.

O modelo Akan

O reino pré-colonial Akan, que estava destinado a se tornar o sistema prototípico do governo tradicional sob o domínio colonial, foi um bom exemplo de um estado descentralizado. O famoso jurista ganense J.E. Casely Hayford descreveu o reino Akan típico como um agregado de vilas e cidades:

> federadas juntas sob os mesmos costumes, a mesma fé e devoção... falando o mesmo idioma e todas devendo lealdade [*sic*] a um Rei ou Presidente supremo que representava a soberania de toda a nação[5].

3 Basil Davidson (1992, p. 92-93).
4 Ibid., p. 93.
5 J.E. Casely Hayford (1970 [1903], p. 19).

A unidade básica da estrutura política dos Akans era a vila ou cidade composta de sete clãs subdivididos em linhagens. O agregado dessas vilas e cidades constituía um *Oman* (reino). O soberano do Oman era o *Omanhene* (*hene* = governante), que governava através de uma hierarquia de governantes subordinados responsáveis por divisões territoriais, cidades e vilas. Os governantes de quaisquer níveis (do reino, da cidade ou da vila) eram "selecionados" ou "eleitos" a partir de um grupo de vários candidatos provenientes de uma linhagem matriarcal específica. Isto era chamado de "a Família Real". Apesar de o direito de governar ser exclusivo de uma "família real", um sistema elaborado de consultas e acordos formado pelos chamados "anciões do conselho" e um grupo de pessoas comuns, sem nenhum cargo, conhecidos como os *asafos,* coletivamente assegurava que o ato de escolher um chefe não era deixado totalmente aos humores e caprichos da família real.

A fonte de legitimidade e de autoridade, *ipso facto*, do governante Akan era a banqueta negra. Acreditava-se que ela contivesse os espíritos dos ancestrais e patronos falecidos. Portanto, prestava-se grande reverência a ela e seu uso era o ponto focal do "nacionalismo" Akan. Um líder político deveria ser a reencarnação dos ancestrais e, como tal, tinha poderes mágicos que se acreditava que fossem inerentes numa variedade de símbolos sagrados, especificamente, a banqueta, a espada estatal, a espada do carrasco e outros itens. Como materialização dos espíritos ancestrais e a ponte entre o mundo dos ancestrais desencarnados e o dos vivos, o governante político era sacrossanto e isento de ataque.

O governante político pré-colonial exercia os poderes de Chefe Executivo, Legislador, Juiz-Chefe, Proprietário-Chefe e Comandante Chefe do Exército. No entanto, o costume exigia que ele exercesse esses poderes, especialmente no que diz respeito a questões de grande momento, em consulta com seu conselho de

idosos. No nível da vila, o conselho era composto de representantes dos diversos clãs e no nível do reino os representantes do conselho eram os principais governantes territoriais. Este princípio costumeiro recebeu expressão figurativa numa palestra feita pelo *Omanhene* Amoako-Atta II, de Akyem Abuakwa, numa discussão em 1886 sobre uma convocação que ele recebeu do governador colonial britânico para aparecer diante do governo colonial em Acra.

> Os senhores, chefes aqui, sabem que eu sou o Rei, mas *são vocês que administram o Governo deste reino*. Vocês são o rio e eu sou o peixe que vive nele, que não pode fazer nada sem o seu auxílio e o seu conselho [sic][6]?

Para permitir que ele administrasse os negócios do reino de maneira eficaz e que ao mesmo tempo mantivesse sua dignidade pessoal, um governante Akan tinha a garantia de renda vinda de taxas de terra e da corte, além da mão de obra escrava. O Omanhene tinha direito a uma participação de um terço de toda *epo* (pepita de ouro) descoberta no seu reino. Ele também tinha direito a uma participação de um terço de *ahudee* (tesouro), um *bosre* (perna de animal morto por caçadores) e *awafee* (participação de um décimo de coleta de grandes caramujos)[7].

Teoricamente, o Omanhene exercia a maior autoridade executiva, legislativa, judiciária e militar na terra, mas seu povo observava atentamente seu comportamento para que ele não pudesse se transformar num albatroz em torno dos seus pescoços. O Capitão Rattray considerava a estrutura "frouxa" (descentralizada) do sistema de governo Akan como seu principal mérito. No que diz respeito aos Asante, ele observou:

6 Citado com ênfase adicionada por Robert Addo-Fening (2000, p. 117).
7 Ibid.

> Um chefe supremo que se aventurou a *centralizar demais* em épocas passadas pagou com sua vida por sua loucura de ter permitido que suas ambições superassem seu conhecimento da sua constituição[8].

Na ocasião da sua posse formal, um governante Akan eleito recentemente trocou publicamente juramentos de fidelidade e lealdade com seus súditos. Ele foi o primeiro a jurar para o seu povo, comprometendo-se a governar de acordo com os costumes e os usos imemoriais do seu reino, agir de acordo com a recomendação do seu conselho, alienar terras públicas apenas com a permissão dos seus anciãos e ficar preparado para responder ao chamado do povo "de dia ou de noite". Por sua vez, o povo jurou através do seu porta-voz. O Capitão Rattray registrou uma amostra de injunções contidas no juramento de lealdade do Oman em Asante:

> Nós não desejamos que ele nos amaldiçoe.
>
> Nós não desejamos que ele seja ganancioso.
>
> Nós não desejamos que ele nos trate de maneira injusta.
>
> Nós não desejamos que ele aja com a sua própria cabeça.
>
> Nós não desejamos que ele jamais nos diga:
>
> "Não tenho tempo, não tenho tempo"[9].

De acordo com Casely Hayford, enquanto o povo estivesse "satisfeito" com seu governante, "nenhuma outra autoridade [poderia] ter o direito de interferir com o seu cargo"[10]. No entanto, um Omanhene Akan "não adquiria um direito irrevogável à banqueta uma vez que ele sentasse nela". Era "o direito daqueles que o colocaram lá tirá-lo da banqueta por qualquer causa justa..."[11].

8 R. S. Rattray (1929, p. 405).

9 Conforme citado e interpretado por Kwame Gyekye (1997, p. 129): "[...] 'da sua própria cabeça', ou seja, por sua própria iniciativa; agindo sem referência às visões ou desejos das pessoas".

10 J.E. Casely Hayford (1970 (1903), p. 33).

11 Ibid.

Um governante que sempre ignorasse a recomendação do seu conselho e que quebrasse costumes valorizados, respeitados por sua antiguidade, estaria arriscado a ser retirado do cargo. A organização de comuns, conhecida como *asafo* (alternativamente chamada de *mmerante*) era a manifestação da vontade popular. Ela era composta dos jovens que não tivessem nenhum cargo e era o principal instrumento para impor a responsabilidade dos governantes. Ao despertar o fantasma da retirada da banqueta, ela enviava sinais sólidos a um governante tradicional nômade que estivesse considerando sair do limite que ele não poderia abdicar das suas responsabilidades ou violar costumes imemoriais e apreciados. Brodie Cruickshank, um funcionário público da época pré-colonial (1834-1852) observou que:

> entre nenhum desses chefes que vivem sob a proteção do governo [britânico] existe autoridade de tal consequência que resista à opinião geral dos seus súditos. Assim, com toda a exibição externa de poder real, o chefe não é muito mais do que *um fantoche movimentado de acordo com a vontade do povo*[12].

O fato de os cidadãos comuns constituírem o cerne do governo tradicional pré-colonial foi confirmado em 1932 por uma pessoa não menos importante do que o Governador Colonial, Arnold Hodson. Numa carta ao Secretário de Estados para as Colônias, Sir Cunliffe Lister, ele observou:

> Como você sabe, todos os Chefes na Colônia estão sujeitos *à vontade popular ou ao costume reconhecido ... a verdadeira sede de poder político é o asafo (as plebes) ...* A posição do Chefe é extremamente precária. Ele não possui nenhuma autoridade real em virtude do seu cargo e será apenas se ele tiver personalidade forte

12 Citado por Kwame Gyekye (1997, p. 125).

que ele controlará seu povo e imporá que ele obedeça às suas ordens[13].

O modelo não Akan do sul

No litoral oriental e no interior próximo, originalmente o sistema de governo não girava em torno de "reis". Os Ga viviam em "grupos independentes" e não tinham autoridade política centralizada[14]. A autoridade suprema era espiritual e era exercida pelo padre principal da cidade, conhecido como *Wulomo*. Quarcoopome afirma que foram as exigências do comércio atlântico que transformaram a instituição do governo entre os Ga "de uma teocracia para uma instituição mais laica baseada no poder político e militar centralizados influenciados em grande parte pelo sistema Akan de formação do estado"[15]. No século XVIII, seis tribos Ga existiam no litoral. Elas eram *Ga Mashi,* ou seja, Acra britânica abrangendo James Town e Ussher Town (Kinka), *Osu* (Acra dinamarquesa*)*, *La*, *Teshie*, *Nungua* (Ningowa) e *Tema*. A autoridade suprema em *Ga Mashi,* assim como nos outros assentamentos Ga, era exercida pelo padre principal. O *Ga Mantse*, que depois foi reconhecido como chefe laico supremo de Ga Mashi, era originalmente um "ocupante da 'banqueta de guerra' deles" ou pai da "confederação militar da cidade" selecionada por Conselhos *ad hoc* abrangendo chefes da sede de Ga Mashi "para liderar a cidade da retarguada na guerra"[16]. No século XIX, Ga Mashi tinha se apropriado de elementos fundamentais do modelo de governo Akan através de negócios contínuos com Akwamu (1680-1730), Akyem (1732-1742) e Asante (1742-1826).

13 C O 96/704/5 Carta a Sir Cunliffe Lister, Government House, Acra, 2 de abril de 1932. Ênfase adicionada.

14 Irene Quaye (1972, p. ii). N.E.: Irene Quaye é o nome de solteira da Professora Irene Korkoi Odotei, presidente da Sociedade Histórica de Gana e Diretora do Projeto de Liderança, Governança e Desenvolvimento.

15 S.S. Quarcoopome (2006).

16 K. Arhin (2000:15).

De maneira semelhante, os pequenos regimes (*Dukowos*) que surgiram ao longo dos séculos XVII e XVIII em Eweland foram influenciados pela justaposição das culturas Ewe e Akan. No interior imediato do litoral de Ga viviam os Guan. De acordo com C.C. Reindorf, assim como seus vizinhos Ga e Dangme, os Guan não eram governados por "nenhum homem principal, mas cada cidade tinha seu próprio governante"[17]. A autoridade suprema estava nas mãos dos padres de divindades, especificamente, *Topve* (Manfe), *Kyenku* (Obosomase) e *Bosompra* (Abiriw). No começo do século XIX, todos estes regimes tinham atingido um grau elevado de centralização semelhante ao dos seus vizinhos Akan.

O modelo do norte

Os governantes soberanos More-Dagbani do norte de Gana tinham os títulos de *Nayiri* (Mamprugu) e *Na* (Dagbon e Nanum). O governante de Gonja era conhecido pelo título de *Yagbumwura*. Estes governantes sentavam em peles de animais como símbolos de autoridade, diferentemente das suas contrapartidas do sul de Gana, que sentavam em banquetas com *status* de relíquia de família real. Nos reinos More-Dagbani, a sucessão do governo era limitada rigorosamente a irmãos e filhos sobreviventes de governantes mortos e eram ao mesmo tempo promocionais e rotacionais. Em Nanum e Gonja, netos eram qualificados[18]. Assim como no sul, os monarcas do norte governavam com o auxílio de conselhos de anciãos que abrangiam descendentes de fundadores das dinastias governantes. Diferentemente do sul, o monarca tinha a prerrogativa de nomear governantes territoriais e outros "que ele poderá promover a um cargo mais elevado ou demitir conforme ele achar adequado"[19]. Um monarca do norte, uma vez

17 C.C. Reindorf (1966, p. 87).
18 N.J.K. Brukum (2000).
19 Ibid. Também C O 96/689/1.

instalado, não podia ser "removido" exceto por uma guerra civil. A evidência disponível aponta para a conclusão de que no começo do colonialismo, os povos de Gana não estavam de forma alguma "afundados na barbaridade". Falando diante da reunião da União da Liga das Nações, em Londres, no dia 8 de outubro de 1920, J.E. Casely Hayford lembrou seu público de que:

> [...] na África Ocidental Britânica não se está lidando com raças primitivas, conforme às vezes se acredita neste país ... antes mesmo de os britânicos terem se relacionado com nosso povo, nós éramos um povo desenvolvido *tendo nossas próprias instituições*, *nossas próprias ideias de governo* e a única grande coisa que asseguramos com a relação foi a *Pax Britannica*[20].

No limiar da colonização, sistemas funcionais de governo tradicional estavam em vigor em todos os reinos existentes. Os reinos eram governados por instituições e convenções políticas e religiosas bem-estabelecidas e testadas pelo tempo que enfatizavam, entre outras coisas, a responsabilidade. A autoridade política era sancionada pela cosmologia tradicional que considerava os governantes candidatos à reeleição como reencarnações de ancestrais reais. Consequentemente, ocupantes de banquetas ou peles ancestrais não apenas eram considerados como tendo atributos míticos, mas eles também simbolizavam para o povo a base da sua identidade, solidariedade e prosperidade. O povo esperava que seus governantes propiciassem que os ancestrais e os deuses garantissem que o mal fosse banido e que a felicidade e a segurança fossem asseguradas. A propiciação dos deuses era realizada através de múltiplos festivais sociorreligiosos e políticos. A liberação bem-sucedida destas responsabilidades dependia da dedicação e da lealdade de quadros de funcionários

20 Veja Magnus Sampson (1969, p. 165-166).

especialmente treinados que eram uma parte fundamental da corte real. Esta era a sociedade com a qual o imperialismo britânico se envolveu no último quarto do século XIX e não se tratava de uma sociedade primitiva.

Governo indireto e liderança

A Colônia e Protetorado da Costa do Ouro passou a existir por meio de uma Proclamação datada de 24 de julho de 1874. Ela foi emitida quatro meses após a derrota dos Asante na Guerra de Sagrenti. A "Colônia" propriamente dita referia-se à faixa de território ocupada pelos fortes e castelos, enquanto o "Protetorado" referia-se aos reinos nativos independentes que tinham lutado na guerra como aliados da Grã-Bretanha[21]. Apesar da proclamação, a Lei da Suprema Corte de 1876 não continha nada que pudesse ser interpretado como aliviando os governantes tradicionais do sul de Gana da sua jurisdição imemorial sobre seus súditos[22].

O primeiro passo para definir o relacionamento entre o poder colonial britânico e os "reis protegidos" foi adotado em 1878. A Lei da Jurisdição Nativa (LJN) daquele ano teve o propósito de definir a jurisdição das "Autoridades Tradicionais" "tanto em questões civis quanto criminais"[23]. Apesar de confirmada por Sua Majestade, a Lei nunca entrou em vigor, não apenas por causa de uma oposição prevista pelos governantes tradicionais, mas também por dúvidas do Governador Ussher sobre a capacidade dos governantes tradicionais de "aplicarem a justiça"[24].

Em 1883, o Governador Samuel Rowe relançou a Lei como a Lei de Jurisdição Nativa n. 5, de 1883, em meio a vozes de desacordo

21 A distinção foi mantida até 1906.

22 Memorando Confidencial Sobre Prisões Nativas, por W. Brandford Griffith, Procurador em Exercício da Rainha, 3 de dezembro de 1887, PRAAD Adm. 11/1/1477.

23 David Kimble (1963, p. 460).

24 Ibid.: p. 461.

entre os oficiais da colônia. Especificamente, os funcionários da lei eram contra os governantes tradicionais exercerem poder judicial. Em 1888, todos os jurados da Suprema Corte decidiram no caso de *Opon vs. Akinnie* que a jurisdição civil e criminal da Sua Majestade "exercível nos Territórios Protegidos quando a Lei entrou em vigor [ou seja, a Lei da Suprema Corte de 1876] estava de acordo em grande parte com a jurisdição exercível pelos Reis e Chefes nativos" e enfatizaram que a Lei da Suprema Corte (1878) "de forma alguma tinha impedido o poder judicial de Reis e Chefes Nativos".

Apesar desta decisão, o Procurador em Exercício da Rainha, Sr. W. B. Griffith, insistiu na anulação dos poderes costumeiros das Cortes Tradicionais, descrevendo-as como um "remanescente da barbaridade, que existe na Costa do Ouro desde tempos imemoriais"[25]. Funcionários da colônia com a mesma opinião de Griffith tratavam os governantes tradicionais com extremo desrespeito e desprezo, levando-os às cortes dos comissários distritais na menor oportunidade ou humilhando-os de várias maneiras diante do seu povo[26]. O Secretário Colonial em Exercício tinha uma opinião contrária. Seu conselho era que seria melhor o governo colonial não interferir com aqueles governantes tradicionais que "tinham o poder de auxiliarem o governo", a não ser que houvesse "uma prova clara de injustiça, corrupção e necessidade humanitária". Ele alertou que qualquer questão relativa à autoridade judicial dos governantes nativos necessariamente afetaria "sua posição e sua influência"[27].

A virada do século presenciou uma notável *reviravolta* na atitude colonial em relação a governantes tradicionais. Na época, visões do governo britânico direto estavam recuando rapidamente em favor do governo indireto como diretriz oficial preferida. Em

25 Confidential Memo on Native Prisons, 3 de dezembro de 1887 PRAAD Adm. 11/1/1477.
26 R. Addo-Fening, (2000, p. 117, 118, 276).
27 Acting Colonial Secretary to His Excellency (H.E.), 22 de janeiro de 1888.

janeiro de 1900, Sir Matthew Nathan chegou a Acra para tomar posse como governador com "instruções para aplicar a diretriz do governo indireto à colônia", mas ficou imaginando como ele colocaria em prática suas instruções, uma vez que os governantes nativos tinham muito pouco controle sobre seu povo[28].

Em 1903, tinha se tornado "a meta estabelecida do governo fortalecer os chefes, por meio de quem uma grande parte da colônia era governada"[29]. A política foi ampliada para o norte de Gana que, juntamente com Asante, tinha passado para o Império Britânico em 1º de janeiro de 1902. Em 1906, o Governador em Exercício Bryan sancionou a "diretriz de sustentar e enfatizar o cargo de chefe supremo" como sendo o "único sistema praticável para se administrar este país"[30].

De 1883 até 1927, a Lei da Jurisdição nativa (LJN) foi a base de governo nos reinos nativos pré-coloniais do sul de Gana. Ela foi concebida como uma recompensa e uma marca de favor "concedida apenas a chefes reconhecidamente leais e inteligentes" e foi aplicada pela primeira vez a estados selecionados cujos governantes tinham se mostrado receptivos ao controle pelo regime colonial[31]. Nos distritos orientais do protetorado, inicialmente apenas quatro estados foram proclamados de acordo com a lei, especificamente, Akuapem, Yilo Krobo, Manya Krobo e Shai. Akyem Abuakwa, cujo chefe principal era "provavelmente o chefe mais poderoso do protetorado" foi excluído até 1899, porque não se confiava no governante de lá[32].

28 W.J.A. Jones (1931, parágrafo 3) Confidential History of Legislation and the N.A.O. de 1927. Acra: Gana Government's Public Records and Archives Administration Department, Koforidua (PRAAD) Adm 29/6/32. Também, R. Addo-Fening (1988, p. 141).

29 Report on Native Affairs Department para o ano de 1903 C.O.98 /13.

30 Citado por Paul Andre Ladouceur (1979, p. 41).

31 Gold Coast Colony Ordinances Vol. I, 1874-1892, p. 400-401.

32 Ibid.

Em primeiro lugar, a lei renomeava os governantes tradicionais do protetorado como "Chefes Principais". A partir daí, eles pararam de ser oficialmente tratados como "Reis". Em segundo lugar, sua legitimidade – conferida porque esses Chefes assentavam-se sobre a banqueta tradicional, considerada uma representação dos espíritos dos ancestrais – acabou dependendo dos mimos e caprichos do governador colonial. Daí por diante, eles passaram a exercer uma jurisdição "concedida", em vez de "inerente", reforçada pelo fato de o governador reservar o direito de "demitir" qualquer um deles. Apenas os Chefes Principais cujos estados tinham sido devidamente proclamados de acordo com a Lei da Jurisdição Nativa (LJN) de 1883 tinham o direito de instituir tribunais. Os outros eram advertidos de que as prisões por eles efetuadas eram feitas por sua conta e risco.

Chefes autorizados pela LJN podiam estabelecer tribunais com jurisdições civil e criminal claramente definidas. A jurisdição civil abrangia processos que envolvessem dívidas ou reivindicações de dinheiro que não passassem de aproximadamente 200 gramas de ouro ou £25, sendo que todos os processos estavam relacionados com a propriedade ou a posse de terras dos nativos e todos os processos e questões relacionados à herança de propriedade de um valor que não ultrapassasse aproximadamente 400 gramas de ouro ou £50[33]. A sentença podia ser a venda de propriedade móvel ou imógel pertencente à parte considerada culpada ou outra "sentença" que "não fosse repulsiva para a justiça natural ou para os princípios da lei da inglaterra"[34].

A jurisdição criminal dos Tribunais Nativos cobria casos de pequenos ataques envolvendo multas que não passassem de £5 ou prisão com ou sem trabalhos forçados que não passassem de três semanas, casos envolvendo o uso de palavras ou canções

33 Ibid., p. 404-405.
34 Ibid., p. 404-405.

caluniadoras ou difamatórias, a colocação de pessoas "em fetiche", o insulto deliberado a chefes ou a desobediência das suas ordens legais, sedução, roubo, extorção e *panyarring* (tomada forçada de propriedade ou abdução). A punição determinada para ofensas criminais variava de uma multa de 1 a 32 ackies de ouro, dependendo da gravidade da ofensa[35]. Os Tribunais Nativos receberam a responsabilidade de prender criminosos como assassinos, ladrões, negociantes de escravos e mandá-los para serem julgados pela Suprema Corte. Eles tinham autonomia para fazerem regulamentos sobre uma ampla variedade de assuntos inclusive a supressão do culto ao fetiche e negociar com o fetiche nocivo. Violações de regulamentos do tribunal tornaram-se passíveis de punição por multas que não excedessem 8 ackies de ouro ou um prazo de prisão maior do que um mês[36].

Para todos os fins práticos, a LJN de 1883 transformou a instituição da liderança num instrumento do colonialismo, reconhecendo-o como sendo o único princípio de legitimação na administração local. A Lei dos Chefes (1904) enfatizava o caráter derivativo do seu poder ao exigir que chefes recentemente eleitos se dedicassem ao governador para confirmação e reconhecimento[37]. Com efeito, o governador, não o povo como antigamente, tornou-se o árbitro da validade e da finalidade ou não de uma eleição ou destituição. Esta foi a origem da prática de reconhecimento do governo de chefes por notificação da *Gazette* como condição *sine qua non* de legitimidade.

Estes documentos – a LJN de 1883 e sua Emenda (1910), a Lei dos Chefes de 1904 e a Lei da Administração Nativa (LAN) de 1927 – coletivamente alteraram o caráter de liderança na colônia.

35 Um ackie de ouro era equivalente a 6 shillings.

36 Gold Coast Colony Ordinances, No. 2 de Schedule, p. 403.

37 Chiefs – Election and Deposition of S.N.A's. Minute to H.E. 10 de outubro de 1912. PRAAD Adm. 11/1/424. Também Hutton Mills a Amoako Atta III, 23 de agosto de 1911, Ghana Government's Public Records and Archives Administration Department (PRAAD) Adm. 11/1/79.

Em primeiro lugar, eles institucionalizaram enquetes iniciadas pelo governo colonial sobre a eleição e destituição de chefes como uma característica permanente do governo tradicional. A prática recebeu sustentação estatutória sob a Seção XIV da LAN (1927). Em segundo lugar, a Lei dos Chefes e o sistema de enquete tornaram-se armas poderosas no arsenal do regime colonial para assegurar a obediência entre os chefes e a segurança de propriedade para chefes obedientes.

Governo indireto em Asante, no norte e no sul de Togolândia

Os Territórios do Norte e Asante só se integraram ao Império Britânico no dia 1º de janeiro de 1902. Em consequência da decisão de tornar a autoridade tradicional um complemento ao regime colonial, o sistema de governo indireto estendeu-se para os territórios recentemente adquiridos. Em Asante as autoridades coloniais criaram cinco províncias ou divisões em 1904, especificamente: *Kumasi, Bekwai* (sudeste), *Obuasi* (sudoeste), *Sunyani* (Brong-Ahafo) e *Asante-Akyem* (nordeste). Cada província ou divisão era governada por um chefe supremo, alguns dos quais exerciam autoridade sobre povos até então desvinculados a eles pela história, costume e uso. Portanto, várias camadas da população reconheceram a autoridade dos *Amanhenes* que eram "estranhos" para eles[38]. A partir de 1924, quando Prempeh I foi repatriado para Gana, Asante passou a ser administrada sob a Lei de Jurisdição Nativa (1924), cujo modelo era a LJN de 1883. Com a restauração da Confederação Asante em 1935, os britânicos oficialmente reconheceram a unidade, as estruturas políticas e o governo tradicional de Asante.

38 F. Agbodeka (1972, p. 70, 71, 74).

Nos "Territórios do Norte", o Comissário-Chefe Armitage começou uma política de manipular as formações étnicas existentes a partir de 1911. Numa cerimônia pública em Navrongo em 1912, Nayiri Mahama foi formalmente nomeado chefe supremo de "todas as terras situadas ao norte nas fronteiras da Província Nordeste". Esta província passou a ter os mesmos limites do antigo reino de Mamprugu. Em 1928, *Frafra, Kusasi* e *B'Moba* tinham sido incluídos em Mamprugu como súditos do Nayiri. O reino de Mamprugu ou a província nordeste foi fracionada em cinco divisões: Mamprugu, Kusasi, Frafra, Grunshi e Builsa.

No noroeste ocorreu uma reorganização semelhante. O *Wa Na* foi nomeado chefe supremo da Província Noroeste e autoridade sobre Isala e Dagare foi-lhe concebida. No sul, *Nawuri*, *Nchumuru*, *Mo* e *Vagala* foram integrados à superioridade Gonja, enquanto uma grande quantidade de povos *Konkonba, Nchamba, Komba* e *Chakosi* foram incluídos no reino Dagbon. Estas reformas colocaram povos como os *Builsa* sob chefes supremos com quem eles não tinham nenhum vínculo histórico. Em várias áreas, especialmente no nordeste, chefes foram criados onde não havia nenhum anteriormente. Invariavelmente esses chefes instalados sobre sociedades anteriormente descentralizadas eram irmãos ou filhos dos diversos chefes de linhagem. Eles não tinham *nam,* a autorização espiritual que servia de base para o exercício da autoridade política tradicional. A partir de 1932, tomaram-se medidas para consolidar o governo indireto nos territórios do norte pela aprovação de três leis: a Lei da Autoridade Nativa (Territórios do Norte), a Lei do Tribunal Nativo e a Lei dos Tesouros Nativos. Em 1935, Autoridades Nativas tinham sido estabelecidas para diversos reinos e divisões nos territórios do norte.

No sul da Togolândia, um território sob mandato governado como parte da Colônia da Costa do Ouro desde o fim da Primeira

Guerra Mundial, os britânicos criaram alguns grandes estados nativos a partir dos 68 estados independentes existentes. O processo de amalgamar estes pequenos estados independentes em unidades viáveis de administração local ocorreu mais ou menos na mesma época que nos Territórios do Norte. Em 1931, 44 dos 68 estados tinham sido unificados sob quatro chefes supremos. Os novos estados eram *Akpini* (sob o Fia de Kpandu), *Avatime* (sob o Fia de Avatime), *Asogli* (sob o Fia de Ho Dome) e *Buem* (sob o Omanhene de Buem). Em 1936, um total de 51 estados tinham sido amalgamados[39].

As Leis de Jurisdição Nativa colocaram poderes enormes, muitas vezes arbitrários nas mãos de chefes, sendo que a grande maioria deles não estava preparada para lidar com eles devido tanto à orientação cultural quanto à falta de educação. Num debate de 1929 no Conselho Legislativo, Nene Mate Kole concordou que "em 1883, não havia estudiosos para interpretarem a lei... Agora existem mais homens inteligentes entre nós e sabemos ler e se não entendermos nada, temos o Conselho para ler para nós"[40]. Em 1913 "foi oficialmente noticiado que a administração na Província Ocidental tornou-se mais difícil pelo fato de que nenhum dos 19 Chefes Supremos era educado"[41]. Do total de 119 chefes que presidiam tribunais na colônia em 1914, apenas 24 eram alfabetizados[42].

Além de ser limitada pelo analfabetismo, a maioria dos chefes estava vivendo num estado de penúria virtual. Antes do começo do século XIX, os chefes eram a elite que controlava a riqueza das suas sociedades. Eles controlavam a terra e seu uso e desfrutavam da maior parte da renda que resultava dela. Além

39 Ibid.
40 David Kimble (1963, p. 470).
41 Ibid.
42 Ibid.

disso, eles comandavam uma grande força de trabalho, tanto livre quanto escrava, que eles exploravam para fazerem fazendas e extraírem ouro para sustentarem sua dignidade real. Estas fontes de renda eram complementadas por tarifas e cobranças da corte. A abolição da escravatura e da hipoteca, o surgimento de uma economia monetária e de empreendimento privado minou a ordem socioeconômica tradicional. Chefes supremos e chefes não tinham mais o uso livre da mão de obra dos seus súditos e também não estavam dispostos a compartilharem a riqueza que eles derivavam da terra com seus chefes, conforme exigia o costume. O resultado foi o empobrecimento proporcional cada vez maior dos seus governantes à medida que eles se tornavam ricos.

O alarme foi acionado por dois membros da legislatura em 1912. W. H. Grey, após um grande tour da colônia, manifestou preocupação com abusos nos Tribunais Nativos. Numa carta para o Secretário Colonial, datada de 26 de abril, ele lamentava:

> Em alguns distritos o principal meio de subsistência dos chefes parece ser as tarifas da Corte... eu imploro para sugerir que Sua Excelência o Governador leve em consideração que todas as tarifas da corte recebidas pelos tribunais nativos devam ser contabilizadas e *pagas ao Tesouro Colonial e a manutenção dos tribunais nativos deva ser paga a partir de fundos coloniais*... Atualmente, quanto mais convocações um chefe conseguir emitir, maior é sua renda e só se pode esperar que os chefes estimulem o litígio[43].

O governo rejeitou a sugestão como impraticável[44]. Em outubro, o Honorável Hutton Mills, apoiado pelo Honorável Mate Kole, levantou a questão novamente no Conselho Legislativo.

43 W.H. Grey para Hon. Colonial Secretary 26 de abril 1812, PRAAD Adm. 11/1/394.
44 Acting Colonial Secretary (C.S. Harper) para Hon. W.H Grey, 23 de julho de 1912.

Mills explicou que os chefes recebiam receita da terra apenas referentes a concessões e aconselhou o governo a lhes proporcionar melhores condições de sustento se ele os considerasse "adjuntos úteis" na administração do país. Ele reiterou a opinião de Grey de que a dependência de tarifas da corte para obter renda faria com que os chefes ficassem tentados a estimularem o litígio entre seus súditos[45].

Da sua parte, o legislador Mate Kole afirmou que as tarifas da corte e multas eram inadequadas para o sustento dos chefes e que eles estavam achando "obter um meio de sustento mais difícil do que a contecia alguns anos antes"[46]. Ele reclamou sobre o ônus financeiro cada vez maior imposto a chefes pelo governo referente à correspondência e à documentação e lamentou que não se estava prestando nenhuma atenção na questão da suficiência de receitas para os chefes[47]. No começo do século XX estava ficando difícil para vários chefes supremos "alimentarem e vestirem eles próprios e suas esposas e filhos e outros familiares e manterem sua própria família e sua própria respeitabilidade como Chefes Supremos"[48]. Deixados para eles se virarem sozinhos da melhor maneira, chefes com problemas financeiros não podiam resistir à tentação de explorar sua enorme autoridade judicial para aliviarem suas dificuldades financeiras. O resultado foi que chefes e súditos entraram em rota de colisão.

Abusos de poder entre as décadas de 1900 e 1930

Registros de arquivo das três primeiras décadas do século XX estão cheios de casos de gestão equivocada de recursos públicos, corrupção política e abusos judiciais. Alguns dos exemplos mais

45 PRAAD Adm 11/1/394; também R Addo-Fening (1988, p. 142).
46 Trecho das Minutas do Conselho Legislativo Minutes, 28 de outubro de 1912, PRAAD Adm. 11/1/394.
47 R. Addo- Fening (1988, p. 142).
48 Ibid., p. 145.

descarados de gestão equivocada de recursos públicos foram noticiados vindos de Akyem Abuakwa. Entre 1905 e 1907, o Chefe Gyamera de Begoro vendeu o equivalente a £3.000 de terra de banqueta (pública) e arrecadou pelo menos £1.232 "dos quais os anciãos e o povo não tinham nenhum conhecimento". Seu sucessor, Kwaku Tupiri (1908-1913) também vendeu terras públicas que valiam £521,46 sem a autorização dos seus anciãos e se apropriaram do dinheiro[49]. O Asiakwahene Kwame Okoampa (1908-1910) vendeu terras públicas para Fuscher, um holandês, "não contabilizando de forma alguma a venda, ao contrário do costume nativo"[50]. Na província ocidental da colônia, o Omanhene Bekyire Yankah II de Sekondi Holandês foi acusado de "tomar e usar [*sic*] todas as terras em Sekondi como [sua] própria propriedade pessoal"[51].

Além da venda ilegal de terras públicas, alguns chefes transformaram seus tribunais em "minas de ouro" em vez de administrá-los como "fontes de justiça". Apesar de a LJN de 1883 permitir que pessoas fossem detidas em celas por no máximo oito dias antes do julgamento, foi tirada vantagem da ausência de registros ou retornos sobre detenções para manter pessoas acusadas em celas por períodos indefinidos. Alguns dos tribunais tornaram-se famosos pela arbitrariedade e pela arrogância. Em 1909, um indivíduo chamado Emmanuel Asare foi multado em £25 pelo Chefe Okoampa por vender "uma carne [*sic*] de porco doente". Isto era quase 13 vezes mais do que a multa autorizada pela lei[52]. Um professor de escola missionária de Asiakwa, Joseph Boateng, foi multado em £16 em 1907 por se dirigir ao Okyenhene pelo título errado[53]. Onde nenhum parente estava disposto a

49 R. Addo-Fening, (2000, p. 131-32).
50 Ibid.
51 "An Enquiry into Alleged Destoolment of Dutch Sekondi," CO 96/751/6.
52 R. Addo-Fening, (2000, p. 285).
53 Ibid.

pagar fiança para elas, pessoas que estavam sendo julgadas eram obrigadas a oferecerem suas fazendas de cacau como garantia pelas multas[54]. Alguns tribunais fizeram entrar em vigor regulamentos expressos em linguagem figurativa ou cifrada que não era facilmente entendida. O Relatório Anual de 1921 da Província Oriental concordou que multas e tarifas cobradas nos tribunais eram "excessivas".

Os tribunais não apenas impunham multas e cobranças pesadas. Muitos tornaram-se famosos por "injustiça e corrupção" uma vez que eles se permitiam serem usados de formas partidárias. Kwaku Dakwa de Abompe alegou numa declaração juramentada que um filho do Omanhene Amoako Atta II e dois dos seus secretários aceitaram subornos dele durante seu julgamento no tribunal do chefe supremo em 1905[55]. No inquérito que antecedeu sua destituição em 1910, o Chefe Koampa confessou que aceitou um suborno de £40 dos anciãos da vila de Asafo "para a finali--dade errada de auxiliá-los para demitir seu chefe ilegalmente". O Relatório Anual de 1931-1932 reiterou que o litígio nos tribunais "ainda era caro", acrescentando que eles eram "frequentemente usados como forma de promover os interesses de um partido político"[56]. Num discurso perante uma assembleia de chefes na Costa do Cabo em janeiro de 1935, o Governador Arnold Hodson não conseguiu disfarçar sua decepção com a forma pela qual os Tribunais Nativos estavam sendo abusados. Ele disse aos chefes:

> Reclamações estão sendo feitas para mim vindas *do país inteiro* de que os tribunais estão exercendo seus poderes de maneira injusta. Se estas reclamações

54 R. Addo-Fening, (2000, p. 285).
55 Ibid.; veja também "Report on the Eastern Province for 1931-1932," CO 96/706/2.
56 Gold Coast Annual Reports para 1931-1932, CO 96/706/2.

> forem verdadeiras, não me surpreende que *as pessoas estejam ficando nervosas*[57].

Os confrontos Asafo-Chefe

As três primeiras décadas do século XX realmente foram um período de nervosismo para o povo em geral nos chamados Estados Nativos e os chefes estavam constantemente sob pressão dos seus súditos irados. Lentamente eles começaram a perder sua legitimidade. Em 1905, o Okyenhene Amoako Atta II e seus subchefes tinham praticamente perdido o respeito dos rapazes em Akyem e estavam literalmente cercados. À medida que a instituição da liderança assumiu a imagem de um sistema estrangeiro e explorador aos olhos dos comuns, uma onda de insubordinação começou a varrer o estado. Numa petição ao governo colonial em 1905, o Conselho Okyeman solicitou:

> Não podemos deixar de submeter esta solicitação uma vez que descobrimos que os homens neste distrito estão se tornando muito insubordinados e casos de desprezo e desobediência a Anciãos e Chefes estão se tornando tão numerosos que nós nos arriscamos a abordar o governo com o objetivo de aumentarmos nossa autoridade para pararmos isso[58].

A insubordinação não estava restrita a Akyem Abuakwa. Naquele mesmo ano o estado de Kwahu viu "quase todos os homens... que não são nem chefes nem membros das suas cortes... se unirem para formarem um Asafo Kyenku" principalmente para resistir a "multas e extorsão anormais" nos Tribunais Nativos[59]. Em 1915, o *asafo kyenku* resolveu usar sua organização para se

57 Discurso em Cape Coast em 28 de janeiro de 1935 pelo Governador Central Province Native Affairs, CO 96/707/8.

58 Amoako Atta II para SNA, 30 de janeiro de 1905, PRAAD Adm. 11/1/667.

59 Report on Native Affairs para o ano de 1905, CO 98/14.

"proteger e resistir contra a imposição de pesadas multas por violações de juramentos, porque nada de valor [...] foi deixado como resultado"[60]. Em 1919, foi noticiado que ele estava se apropriando do poder de conhecer casos e julgar sem autoridade. Ele estabeleceu seus próprios tribunais e proibiu as pessoas de obedecerem a qualquer convocação das cortes dos chefes ou de fazer seus juramentos[61]. Assim como Akyem e Kwahu, Akuapem foi jogada na turbulência. Em 1931, ela tinha sido deixada "quase completamente desorganizada" por "disputas internas frequentes"[62].

Ao longo do litoral os chefes experimentaram confrontos semelhantes. Por dois anos seguidos o Ga Manche Tackie Yarboi enfrentou a fúria do seu povo por supostamente corromper a justiça "para ganho pessoal"[63]. Em Peki, o confronto de Asafo com os Fiaga por alegações de gestão equivocada de "impostos arrecadados em diversos momentos" por parte do povo acabou com seu líder fazendo o juramento asafo para proibir que se fosse ao tribunal dos Fiagas[64]. Ao mesmo tempo, noticiou-se que o Shama asafo "estava se fazendo sentir em detrimento da autoridade do Omanhene e seus conselheiros"[65].

O surto de confrontos entre asafo e chefes espalhou em direção ao norte até Asante. Em 1920, houve notícias de conflitos entre os "rapazes" e seus chefes em Ofinso, Bekwai, Kumawu e Denyase[66]. Revoltas graves ocorreram em Nsuta em junho de 1933 quando o Omanhene Kwaku Abankwa tentou arrecadar dinheiro

60 Citado por David Kimble (1963, p. 470).
61 Gold Coast General Annual Report 1931-1932, CO 96/706/2; também Report on Native Affairs Department para 1919, CO 98/32.
62 Relatório sobre a Província Oriental para 1930-1931, CO 98/58.
63 Gold Coast General Annual Report 1931-1932, CO 96/706/2. Também Ga Native Affairs Alleged Destoolment of the Ga Manche, CO 96/665/10.
64 Gold Coast General Annual Report 1931-1932, CO 96/706/2.
65 Report on Western Province of the Gold Coast Colony 1931-1932, CO 96/706/4.
66 Report for Ashanti for 1920 Annual Reports, CO 98/34.

do seu povo para pagar dívidas públicas que chegavam a mais de £3.000" ...[67] Na atual região de Brong-Ahafo, o Omanhene de Techiman, Yaw Kramo, foi assassinado no dia 22 de maio de 1927 por auxiliar o governo colonial a mobilizar mão de obra gratuita para a construção da estrada para caminhões de 21 milhas entre Techiman e Chiraa[68]. Nos Territórios do Norte, dizia-se que o Yagbumwura "usou seus poderes aumentados para impor multas pesadas ao seu povo", enquanto se noticiou que alguns chefes Isala obrigaram seu povo "a trabalhar nas suas fazendas". No entanto, diferentemente de Asante e da colônia, o medo de retribuição por parte do "Comissário" parece ter contido os jovens[69].

A principal arma do asafo para manifestar protesto e para aprovar chefes nômades na Colônia e Asante era a "destituição". "Em comparação com apenas cinco casos registrados de destituição nos dois séculos entre 1700 e 1899, houve 39 casos de destituição, tentativa de destituição e abdicações forçadas em Akyem Abuakwa nos anos entre as duas Guerras Mundiais[70].

Intervenção do governo colonial

Na década de 1930, o governo colonial não podia mais tolerar o "estrago" na administração nativa. Enquanto continuava a tomar uma ação drástica para conter os excessos percebidos do asafo, ele simultaneamente se envolveu numa reavaliação da sua política em relação às autoridades tradicionais. O Governador Slater considerou necessário tomar "alguma medida de controle executivo sobre os tribunais" para impedir que os chefes usassem multas como forma de proporcionarem a eles próprios "rendas confortáveis"[71]. Ele propôs uma nova Lei de Cortes Nativas que,

67 Nsuta Riots, Mampong District of Ashanti, CO 96/711/16.
68 Murder of Omanhene of Techiman, CO 96/677/12.
69 P.A. Ladouceur (1979, p. 10).
70 R. Addo- Fening (2000, p. 280, 303 n.36).
71 Gold Coat Annual Report 1931-1932, CO 96/706/2.

entre outras coisas, autorizaria o pagamento de taxas e multas em Contas a serem debitadas com "salários e despesas de membros do tribunal"[72].

Entre 1932 e 1940 foram aprovadas leis para estabelecer Tesouros Nativos (de banqueta) nos Territórios do Norte (1932) e Asante (1935). Na região conhecida como a Colônia a oposição atrasou a introdução destes "Tesouros Nativos" até fevereiro de 1936, quando Sir Shenton Thomas lançou um projeto de lei para emendar a Lei da Autoridade Nativa (1927) "para permitir que o Conselho de Estado cobre um imposto regularizado em vez de impostos irregulares"[73]. Em 1938, vários Tesouros Nativos tinham sido estabelecidos em várias partes da colônia[74]. Uma *Gazette Notice* no começo de 1940 fez com que a Lei de Tesouros da Administração Nativa entrasse em vigor em toda a Colônia[75].

Revitalização de liderança

"Tesourarias Nativas" melhoraram consideravelmente a qualidade e o ethos do governo tradicional no final da década de 1930 e no começo da década de 1940. Em primeiro lugar, estas tesourarias públicas eram obrigadas por lei a contabilizarem todo dinheiro arrecadado, recebido, ou gasto como receita ou despesa. Contas abrangendo tributos, aluguéis, pedágios, juramentos, multas, etc. tinham que ter comprovantes de despesa. Todos os itens de receita e despesa deveriam ter uma entrada num livro-caixa e verificado com o saldo em dinheiro mensalmente na presença do

72 Governador Arnold Hodson para Right Honourable W.G.A. Ormsby Gore.

73 Carta de G.L, Londres datada de 3 de março de 1936 Native Administration Colony Direct Taxation CO 96/722/12.

74 A Província Oriental ostentou Tesourarias Nativas em Kwawu, Akyem, New Dwaben, Manya Krobo e Keta. Em 1939 Akyem Abuakwa tinha cinco tesourarias funcionais em Kyebi, Akwatia, Asamankese, Adeiso e Asiakwa, CO 96/757/7.

75 R. Addo-Fening (2000, p. 294).

tesoureiro do estado[76]. Esta exigência legal institucionalizou a responsabilidade por receitas públicas.

Em segundo lugar, tesourarias públicas contribuíram muito para uma redução na incidência elevada de dívidas públicas. Na Província Ocidental a divisão de Apinto reduziu suas dívidas públicas de £1.620 para £195. Na mesma província, a divisão de Heman reduziu seu endividamento de £1.640 para £800[77]. A redução no ônus de dívidas públicas, que eram uma das principais causas que contribuíam para a agitação social e política, amenizou as tensões nos estados nativos. Em Asante, por exemplo, problemas relacionados com as dívidas públicas diminuíram consideravelmente na segunda metade da década de 1930 e no começo da década de 1940[78]. Asamankese e Akwatia que tinham desperdiçado aproximadamente £99.175 em litígio entre 1925 e 1935 aumentaram seu saldo bancário em £400[79].

Em terceiro lugar, tesourarias públicas garantiam aos chefes rendas pessoais razoáveis e regulares. Em Akyem Abuakwa, por exemplo, um total de £18.094 foi depositado na tesouraria estadual entre março e setembro de 1942. Desta quantia, 80% foram pagos como salário para chefes, funcionários públicos e para funcionários do clero[80]. A garantia de renda para os chefes removeu a desculpa para a apropriação indevida de verbas públicas e a tentação de corromper a justiça para benefício pessoal.

Uma das razões para o "estrago" na administração nativa antes da década de 1930 tinha sido "a falta de educação entre os próprios chefes que enfatizava seu isolamento da geração mais

76 Veja R. Addo-Fening (2006) apresentado na Conferência Internacional sobre "Liderança, Governança e Desenvolvimento", 8 a 13 de agosto de 2003, Acra.

77 Relatório sobre a Província Ocidental da Colônia da Costa do Ouro para 1931-1932. CO 96/706/4.

78 Native Authority Stool Litigation 1944, CO 966/780/2.

79 R. Addo-Fening (2000, p. 144-45).

80 R. Addo-Fening (2006).

nova"[81]. Os chefes a quem originalmente se confiou o poder sob a LJN de 1833 eram funcionalmente analfabetos e desorientados no que diz respeito às responsabilidades de um governante moderno. Estes chefes preponderantemente analfabetos trabalhavam com escrivães consumidos por um desejo de riqueza e dispostos a lucrarem com os abusos de poder dos seus chefes. A instituição de tesourarias públicas durante este período de aumento significativo na quantidade de chefes educados e esclarecidos forneceu uma oportunidade para que vários deles se tornassem catalizadores para a transformação econômica e social das suas comunidades[82].

Uma área de grande preocupação para estes chefes progressistas era a educação. Em 1933, o Conselho Provincial Conjunto de Chefes da Colônia apresentou uma petição ao Governador Shenton Thomas que mostrou a grande importância que eles davam à educação. O documento fazia parte da pauta da reunião que a Delegação da Costa do Ouro e Asante à Inglaterra em 1934 teve com funcionários do Governo Colonial. Naquele memorial os chefes lembravam o governo colonial da aprovação pelo Parlamento Britânico da Lei da Educação Compulsória que estabeleceu a base da grandeza da Inglaterra e imploravam para que o governador não usasse o rigor financeiro prevalecente como desculpa para atrasar planos para desenvolver a causa da educação na Costa do Ouro. Eles argumentavam o seguinte:

> Nosso povo está percebendo rapidamente que a Educação e tudo que ela representa são a *base do progresso de uma Nação*, mas com isso não queremos dizer a educação literária comum que permite que

81 David Kimble (1963, p. 47).

82 O Memorial de 1933 do Conselho Provincial Conjunto de Chefes Supremos da Colônia apresentado ao Governador Shenton Thomas foi assinado por 15 chefes supremos: nove da Província Oriental e seis da Província Central. Dos quinze, dez tinham educação. Delegação da Costa do Ouro e Asante à Conferência Conjunta da Inglaterra com o Memorial do Conselho Provincial e a Resposta do Governador n. IV de 1933, CO 96/717/16.

> uma pessoa se torne capaz ou útil simplesmente para a escrivaninha, mas a educação intelectual geral que amplia a visão que se tem da vida. Isso dá à pessoa a capacidade de raciocínio justo e razoável; o que mata o egoísmo e a arrogância numa pessoa; o que compele uma pessoa a buscar a verdade e o entendimento imparcial adequado em todas as coisas; que dá a uma pessoa um desejo de saber tudo que vale a pena saber sobre seu país, hábitos do seu povo, seus costumes e sua relevância nacional[83].

Convencidos de que a educação era a chave para o desenvolvimento da Costa do Ouro, os chefes deram prioridade a ela nos seus planos de desenvolvimento. Em dois anos Autoridades Nativas nos Territórios do Norte aumentaram a quantidade de escolas primárias de oito para 12. Enquanto o governo colonial pagava os salários dos professores e fornecia materiais didáticos, os trustes públicos e as autoridades tradicionais proporcionavam prédios e salas de aula mobiliadas. Em 1940, o total de matrículas foi de 1.430[84].

Na Colônia e em Asante, assim como nos Territórios do Norte, Autoridades Nativas promoviam a educação. Nana Sir Ofori Atta considerava a educação como "uma das obrigações mais importantes" de chefes e considerava qualquer chefe que desprezasse essa obrigação como não merecendo "sua confiança". Em 1937, ele gastou £10.000 da tesouraria pública para construir uma escola de ensino médio privada em Kyebi. O projeto era tão importante para ele que ele se recusou a enviar mesadas extras ao seu filho favorito, William Ofori Atta, que na época estava estudando no Queen's College em Oxford e estava escrevendo

83 Ibid., parágrafo 6.

84 P. A. Ladouceur (1979, p. 49-55).

para casa pedindo um pouco mais de ajuda financeira[85]. Até 1960, a Abuakwa State College era a única escola de ensino médio num raio de 100 quilômetros ou mais de Kyebi. Em 1943, o ano da sua morte, Sir Ofori Atta impôs uma tarifa especial chamada "a taxa de educação", para garantir verba para o Comitê de Educação do Distrito, estabelecido para promover e supervisionar a educação na sua jurisdição. Com uma doação de £3.000 da tesouraria pública, a Adeiso Presbyterian School conseguiu construir mais um prédio[86]. Um esquema de bolsa de estudos estatal, originalmente estabelecido em 1916, foi generosamente financiado para permitir o apoio a alunos talentosos, porém carentes. Em Asante um esquema semelhante de bolsas de estudo, estabelecido pelo Conselho Asanteman, permitiu que K. A. Busia realizasse estudos adicionais no Reino Unido[87].

Além da educação, Autoridades Nativas gastavam receita das suas tesourarias para promoverem a agricultura, a conservação das florestas e o saneamento público. Sir Emmanuel Mate Kole, Konor de Manya Krobo, também um ex-professor escolar da Missão da Basileia e um catequista, dedicou seu reino de 47 anos à promoção da educação e da agricultura. Pelo envolvimento pessoal deles na agricultura como donos de plantações privadas de cacau, Sir Emmanuel e seu filho e sucessor Nene Azu Mate Kole ofereciam liderança pelo exemplo e estimulavam milhares dos seus súditos a se tornarem agricultores migrantes de cacau e alimentos no estado vizinho de Akyem[88].

Chefes educados e esclarecidos reconheciam a importância da conservação da floresta no interesse da posteridade. Sir Ofori Atta tomou medidas para conservar a "floresta alta" de Abuakwa,

85 R. Addo-Fening (2006, p.19-21).
86 R. Addo-Fening (2006, p. 21-22).
87 K. Adum Kyeremeh (1999, p.117).
88 Peter Obeng Asamoa (1997).

sendo que 20% dela já tinha sido perdida em 1893 para o cultivo descontrolado do cacau. Ao se beneficiar do seu poder de fazer regulamentos, Sir Ofori Atta criou reservas florestais para desacelerar a taxa de desmatamento. Em dezembro de 1933, 214 milhas quadradas de reservas florestais tinham sido criadas em Akyem Abuakwa[89]. As qualidades de liderança demonstradas por este grupo de governantes tradicionais inspiraram vários subchefes a terem o espírito de confiança em si mesmo. Ao longo de todo o final da década de 1930 e começo da década de 1940, subchefes se orientavam a partir dos seus governantes supremos e usavam a mão de obra conjunta para executar projetos de autoajuda com rendas geradas a partir de impostos concordados, cacau e aluguéis de mineração. Esses projetos variavam de fontes de água, canos de esgoto de rua e canais a latrinas públicas, estacionamentos de caminhões e estradas[90].

Atrofia do governo tradicional

Após ter sido combatida sem trégua pelo *asafo* por duas décadas, a instituição da liderança parecia finalmente estar pronta para mudar. O sistema de Tesouraria Nativa tinha jogado para os chefes uma tábua de salvação que muitos tinham usado para se reconciliarem com seus súditos. No entanto, havia certos grupos radicais irreparavelmente contrários à liderança. Eles incluíam a Sociedade de Proteção dos Direitos dos Aborígenes, a Liga Jovem da África Ocidental de Wallace Johnson e a Amigos da Sociedade da Liberdade Asante. Além disso, havia muitos jovens que estavam se apaixonando pela cultura e pelas instituições ocidentais. Equipados com um conhecimento limitado da educação de estilo ocidental e empregados como secretários cujo costume era vestir-se com "vestuário europeu" e se "orientarem pelos europeus",

89 R. Addo-Fening, (2006).
90 Ibid.

eles estavam aprendendo a desprezar sua própria cultura. De fato, sentiam-se mal pelos seus anciãos e chefes sem educação, os quais consideravam "ignorantes e corruptos"[91]. Quando a Segunda Guerra Mundial eclodiu, o governo britânico tinha chegado à conclusão que a razão pela qual a autoridade tradicional não desfrutava da confiança e do apoio do povo era que ela "não era realmente representativa do povo"[92]. Consequentemente, o governo colonial decidiu que a liderança deveria ser "retida, porém democratizada"[93].

A Convenção Unida da Costa do Ouro, que se formou como um movimento de massa em 1945, foi disposta para considerar chefes como relevantes e para colaborar com eles. Ao contrário, o grupo dissidente que formou o Partido Popular da Convenção (PPC) considerava os chefes como a maldição do povo. Em outubro de 1949, um colunista do jornal do PPC, *The Accra Evening News,* descreveu os chefes como "nossos imperialistas [que] nos oprimiram e nos suprimiram durante um século"; e às vésperas da Campanha da Ação Positiva de janeiro de 1950, o *Evening News* acalmou "aqueles dos nossos chefes que [estavam] com" o CPP, ao mesmo tempo em que alertou aqueles "em comum acordo com imperialistas que obstruem nosso caminho", de que "um dia eles fugiriam e deixariam suas banquetas"[94]. Com a promulgação da constituição de Coussey em 1951, o Governo Colonial abandonou os chefes à sua própria sorte. Um porta-voz do Governo Colonial, respondendo a uma pergunta na Câmara dos Comuns concordou que a Grã-Bretanha tinha "abandonado os chefes aos lobos", mas acrescentou, para atenuar, que "provavelmente não havia nenhuma alternativa"[95].

91 Native Courts, CO 96/730/8; Gold Coast Annual General Report 1921, CO 98/36.
92 Palestra na Costa do Cabo no dia 28 de janeiro de 1935 pelo Governador.
93 Richard Crook (1986, p. 81-83).
94 Richard Rathbone (2000, p. 17, 23).
95 Minuta por Hansrott 19 de junho de 1951, CO 96/780/1.

O primeiro ano do governo do PPC foi um pesadelo para os chefes. Ele não foi apenas marcado por uma enorme quantidade de destituições, mas também sinalizou o começo do processo de desaparecimento dos Chefes do governo. A Lei do Governo Local (n. 29 de 1951) transferiu para Conselhos de Governo Locais todas as funções de governo local e administração geral que antigamente eram realizadas por Autoridades Nativas. O processo foi completado pela Lei dos Conselhos de Estado (Colônia e sul da Togolândia) (n. 8 de 1952) que limitava claramente a função judicial dos Conselhos de Estado à adjudicação sobre "questões de uma natureza constitucional", ou seja, "questões costumeiras"[96].

Conclusão

Contrariamente ao conhecimento comum, a subversão europeia do governo tradicional não começou no final do século XIX com a proclamação da Colônia da Costa do Ouro. Já em 1822, Sir Charles McCarthy, Governador Tenente da Costa do Ouro, tentou minar a jurisdição civil de governantes africanos soberanos ao proporcionar aos seus súditos uma alternativa na forma de um tribunal de pequenas dívidas, presidido por magistrados provenientes dos postos de mercadores e funcionários públicos europeus locais. O Tenente George Maclean pressionou as cortes tradicionais a harmonizarem seus sistemas de justiça com o da Grã-Bretanha. Brodie Cruickshank, uma testemunha ocular, observou que o tribunal do governador constantemente assumia a característica de um auditório onde "os princípios de justiça eram disseminados em todo lugar do país"[97]. As críticas dos funcionários da lei ao governo tradicional na década de 1880, portanto, eram consistentes com o preconceito europeu que prevalecia contra instituições políticas tradicionais. Compelido pelas exigências

96 Justice Seth Twum (2004, p. 6-8).
97 A. Adu Boahen (2000, p. 39).

do governo colonial de contar com chefes como adjuntos, o funcionalismo colonial deu meia volta na virada do século. Eles elogiavam as virtudes do governo tradicional, armavam os chefes predominantemente analfabetos com poderes enormes, toleravam seus excessos pelo tempo que eles precisassem deles e depois, quando consideravam que os governantes tradicionais tinham extinguido sua utilidade, abandonava-nos abruptamente.

* * *

Robert Addo-Fening é professor adjunto de história, lecionando mais frequentemente na Universidade de Gana, em Legon, desde 1967. Também leciona regularmente como visitante no exterior: nos Estados Unidos, nas Universidades da Califórnia (onde foi *Senior Fulbright Hays Scholar*) e em San Diego, na Carolina do Norte, na Universidade A&T State, na Noruega, na Universidade de Trondheim e em Imo State, na Nigéria. Foi *Commonwealth Scholar* enquanto estudou na Universidade Nacional Australiana, em Canberra 1965-1967. É Diretor do Projeto Intranacional Sobre Chefia, Governo e Desenvolvimento com sede em Acra e serviu como Secretário Honorário da Sociedade Histórica de Gana, e Editor do prestigioso periódico *Transactions*. Foi *ɔkyeame* para o *Royal Stool of Adadientam,* de 1973 a 1978, e é *Fotase Asona Abusua Panin* (Chefe de Família).

CAPÍTULO 43

OS SISTEMAS POLÍTICOS TRADICIONAIS DO NORTE DE GANA RECONSIDERADOS[1]

Benedict G. Der

Introdução

Os sistemas políticos pré-coloniais do norte de Gana geralmente têm sido divididos em duas categorias: o centralizado e o não centralizado. Mamprussi, Dagomba, Gonja, Nanumba e Wala tinham sistemas estatais centralizados. As outras etnias foram consideradas "acéfalas" ou "apátridas". Em outras palavras, elas eram "tribos sem governantes" e a maioria dos escritores afirma que foram os ingleses que lançaram a instituição da chefia ao nomear e impor chefes a estes povos "acéfalos". O objetivo deste estudo é reavaliar, diante de novos dados, a visão que os povos das áreas não centrais na região eram "acéfalos" ou "apátridas", antes do advento do colonialismo.

1 Reprodução com permissão da editora, do Capítulo Três de *Regionalism and Public Policy in Northern Ghana,* editada por Yakubu Saaka, Nova York: Peter Lang Publishing Inc., p. 35-64.

O estudo baseia-se em grande parte em dados documentais e tradições orais, coletadas pelo autor ao longo de vários anos no território do que agora é conhecido como as Regiões do Alto Ocidental e do Alto Oriental. O material documental foi coletado a partir de fontes de arquivamento até então não utilizadas nos Arquivos Nacionais de Gana, em Acra e Tamale. As tradições orais foram registradas na maior parte entre o Dagara e o Dagaba na Região do Alto Ocidental e o Kasena e o Frafra (Nankan), na Região do Alto Oriental entre 1972 e 1980. Estas foram completadas por trabalhos publicados e inéditos de outros pesquisadores sobre o sistema político das áreas não centralizadas do norte. Fora estas, as pesquisas etnográficas de antropólogos sociais que trabalharam no norte de Gana foram usadas de maneira ampla. Como as áreas sendo avaliadas localizam-se especialmente nas Regiões do Alto Ocidental e do Alto Oriental, a discussão se concentrará principalmente nestas duas regiões administrativas.

Algumas considerações teóricas

Os sistemas políticos africanos foram classificados pela primeira vez por dois dos principais antropólogos sociais, Meyer Fortes e E. E. Evans-Pritchard. No estudo que eles fizeram em 1940 eles identificaram duas categorias: o Grupo A e o Grupo B. O Grupo A consistia "daquelas sociedades com autoridade centralizada, maquinário administrativo e instituições judiciais – em resumo, um governo – e nas quais segmentações de riqueza, privilégio e *status* correspondem à distribuição de poder e autoridade". O Grupo B incluía "aquelas sociedades sem autoridade centralizada, maquinário administrativo e instituições judiciais constituídas – em resumo, sem governo – e nas quais não existe nenhuma divisão aguda de posição, *status*, ou riqueza"[2].

2 M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (eds) (1970, p. 5).

Alguns analistas posteriores consideraram a classificação de Fortes e Evans-Pritchard inadequada e não representativa, uma vez que nem todas as sociedades africanas se encaixam em uma ou outra das suas duas categorias amplas[3]. Enquanto muitos destes críticos parecem satisfeitos com a caracterização do Grupo A, eles alegam que outras distinções podem ser feitas que são diferentes da classificação do Grupo B.

Na África Ocidental, por exemplo, Robin Horton identificou três tipos de sociedades apátridas:

1. o sistema de linhagem segmentária pura, ao qual pertenciam os grupos Tiv e Ibo da Nigéria;
2. a comunidade dispersa e territorialmente definida. (De acordo com Horton, muitos dos povos não centralizados na África Ocidental apresentavam este padrão de organização política, mas os exemplos clássicos deste grupo incluíam os Nankana, Birifor, Konkomba, LoWiili, Dagar e Dagaba); e
3. a grande vila compacta autônoma (característica de povos que estavam se defendendo contra adversários formidáveis que pretendiam anexar seu território. Exemplos deste tipo foram os povos Bete, Kissi, Dan, Gagu e Kru)[4].

Em estudos de algumas sociedades no que à época conformava a África Central Britânica (atualmente Zimbábue, Malaui e Zâmbia) foi descoberto que, apesar de muitas delas não serem centralizadas, elas eram governadas por chefes na época pré-colonial[5]. Em *Tribes Without Rulers,* editado por John Middleton e David Tait, que supostamente lidava com sociedades sem chefes e organizadas por linhagem, é surpreendente que alguns dos grupos tratados nessa

3 R. Horton (1972, p. 78-96).

4 J. Middleton e David Tait (eds) (1958, p. 2-3).

5 E. Colson e Max Gluckman (eds) (1959). Veja, por exemplo, os sistemas políticos dos Yao (p. 292-353) e dos Nyakyusa (p. 253-291).

obra tinham governantes[6]. De maneira semelhante, estudos de algumas Sociedades Africanas Orientais não centralizadas indicam que a instituição política da chefia existia nelas[7]. Claramente, em várias partes da África, várias sociedades não se adequavam claramente à tipologia clássica de sistemas políticos tradicionais proporcionada por Meyer Fortes e E. E. Evans-Pritchard.

Antropólogos sociais já usaram os termos "sociedades acéfalas" e "povos apátridas" para se referirem a essas sociedades africanas que, de acordo com eles, não tinham governo. Horton identificou quatro características numa sociedade apátrida. Em primeiro lugar, existe pouca concentração de autoridade e é difícil de apontar para qualquer indivíduo ou grupo limitado de homens como governante ou governantes da sociedade. Em segundo lugar, "os papéis de autoridade existentes afetam um setor relativamente limitado das vidas daqueles sujeitos a eles". Em terceiro lugar, "o exercício da autoridade como uma profissão em tempo integral e especializada é praticamente desconhecido" e, em quarto lugar, "a unidade em que as pessoas sentem uma obrigação de resolverem suas disputas de acordo com regras com as quais os dois lados concordem e sem recorrer à força tende a ser relativamente pequena"[8].

Esta definição aceita que nessas sociedades não havia nenhum detentor de poder político ou governo. Consequentemente, ela implica que não existia nenhuma função especializada com autoridade política claramente definida nestas sociedades. Uma sociedade acéfala ou apátrida, portanto, nem tinha e nem reconhecia nenhum líder ou chefe de governo. No que diz respeito ao norte de Gana, a questão fundamental é se essa situação existia ou não entre as comunidades não centralizadas que justificasse

6 Middleton e Tait (eds) (1958).
7 A. I. Richards (ed) (1959). Veja também A. W. Southall (1956, p. 241-251).
8 R. Horton (1972, p. 78-87).

que elas fossem rotuladas dessa maneira. Se os termos "acéfalo" e "apátrida" são usados para designar sociedades sem governantes, então a tese proposta neste estudo é que os povos nas áreas não centralizadas das Regiões Alto Ocidental e Alto Oriental do norte de Gana não eram nem acéfalos nem apátridas. Eles não eram povos sem governantes, pois a instituição da chefia era disseminada entre eles no período pré-colonial. De fato, seus sistemas políticos eram muito semelhantes àqueles dos Yao do Malaui, dos Nyakyusa da Tanzânia (antiga Tanganica) e dos Alur de Uganda[9].

Os sistemas políticos tradicionais conforme vistos pelos primeiros comissários distritais: o noroeste

Discussões sobre os sistemas políticos tradicionais dos povos não centralizados do norte de Gana foram baseadas nas visões de escritores anteriores como R. S. Rattray e Meyer Fortes.

Na sua obra frequentemente citada, *The Tribes of the Ashanti Hinterland,* publicada em 1931, Rattray narrou de maneira ilustrativa como ele achava que os britânicos tinham introduzido a instituição da chefia entre o povo não centralizado do norte de Gana:

> Quando o primeiro inglês chegou ao local, com o séquito comum de africanos destribalizados, de acordo com nosso costume, ele exigiu ver o Rei, que tinha a obrigação de produzir água, lenha e carregadores. Agora, os governantes tribais, os Tendama, antigos aristocratas da maneira deles próprios, que tinham, além disso, visto o que geralmente tinha sido o destino da sua fraternidade e que tinham aparecido diante dos oficiais de outros poderes continentais nestas partes,

9 E. Colson e Max Gluckman (eds) (1959, p. 345-348); e A. I. Richards (ed) (1959, p. 313-315); A. W. Southall (1956, p. 241-251).

> mantiveram-se afastados e em segundo plano. Algum indivíduo totalmente sem importância e, muitas vezes, sem nenhum valor (do ponto de vista local), era empurrado para confrontar os estrangeiros. Muitas vezes, ele era um escravo ou descendente de escravo, às vezes ele era o bastardo da vila, às vezes o único homem na vila com uma tanga... Este emissário ouvia as exigências do homem branco e se apressava para informar aos verdadeiros chefes, ou seja, os Tendama, que providenciavam para a ordem ser cumprida. Num primeiro momento, este indivíduo agia como um tipo de intermediário entre o Tendana e o homem branco... Com o tempo, no entanto, muitos destes indivíduos acabavam pondo mãos à obra e se tornavam mais seguros e confiantes dos seus cargos. Seus irmãos e filhos acabavam formando um pequeno grupo sustentado pelo europeu[10].

Era o tipo de indivíduo que, de acordo com Rattray, superava o Tendana e tornava-se o chefe reconhecido do governo.

O relato de Rattray sobre a introdução de chefes nestas partes do norte de Gana não fez muita justiça ao povo. Ele mostra um total desconhecimento das condições prevalecentes na época da chegada dos britânicos. Houve resistência por parte dos habitantes destas áreas à ocupação britânica e, em alguns casos, como entre os Dagara, Kasena e Tallensi, batalhas violentas ocorreram entre as colunas britânicas e o povo local. O relato de Rattray foi uma representação completamente equivocada da situação política. Conforme será mostrado depois, os primeiros contatos dos oficiais britânicos com o povo local não seguiram o padrão que Rattray descreveu.

10 R. S. Rattray (1931, p. xvi-xvii).

Os estudos realizados por Meyer Fortes sobre os Tallensi, Jack Goody sobre os Dagara e Dagaba (a quem ele chamava erroneamente de Lodaga ou Lodagaba) e David Tait sobre os Konkomba costumam ser citados como sendo obras clássicas sobre os povos apátridas ou acéfalos do norte de Gana, que não conheciam nenhum chefe antes da chegada dos britânicos. Goody sustentou de maneira consistente nas suas obras que os habitantes do Distrito de Lawra não tinha nenhum chefe na época pré-colonial. Em 1957, ele escreveu que "quando os britânicos chegaram na área [...] eles encontraram um sistema político acéfalo, o oposto do estado de conquista piramidal de que o governo colonial necessitava. Portanto, chefes e líderes eram nomeados para receberem as instruções da autoridade central e, como função subsidiária, transmitirem as reações do seu povo para a administração. Um chefe era nomeado para cada assentamento[11]. Goody afirma ainda: "Entre os Lodagaba, não se pode dizer que a autoridade esteja nas mãos de qualquer funcionário do governo. O exercício de autoridade não vai muito além das situações de família nuclear. O único cargo é o de Guardião do Templo da Terra, que é basicamente um intermediário entre a congregação e a terra"[12]. Portanto, na opinião de Goody, em nenhum momento da história dos Dagara e Dagaba, a autoridade, executiva ou judicial, recaiu sobre um indivíduo.

Seguindo as visões destes antropólogos sociais, o historiador Nehemia Levtzion descreveu o povo das áreas não centralizadas do norte de Gana como sendo sociedades apátridas que ocupam o país ao longo da fronteira entre Gana e o que hoje se chama Burkina Faso. Entretanto, ele observou o surgimento, na época pré-colonial, de pequenos estados e a existência de chefes entre os Sisala antes da chegada dos europeus. De acordo com Levtzion,

11 J. R. Goody (1957, p. 79).
12 J. R. Goody (1957, p. 103).

foi a sucessão frequentemente contestada a essas chefias entre pretendentes rivais que deu origem à intervenção de Zabarima na sua política local por meio de convites feitos pelos candidatos a estas chefias[13]. Obviamente, esta visão que Levtzion sustenta também é questionável. Se havia chefes entre os Sisala na época pré-colonial, então eles não podem ser rotulados adequadamente de apátridas.

Argumentos teóricos e construtos feitos por antropólogos tenderam a obscurecer a evidência histórica em relação a sistemas políticos dos povos não centralizados[14]. Este estudo se concentrará em provas documentais, em vez de nos conceitos teóricos.

Os anos entre 1898 e 1910 foram fundamentais na imposição do governo colonial no norte de Gana. Durante estes anos nos quais os distritos foram estabelecidos no norte, os britânicos conceberam um sistema administrativo para a área. Também foram anos que os registros britânicos chamam de período de pacificação dos Territórios do Norte, durante os quais os comissários distritais se aproximaram mais do povo realizando viagens de inspeção. Os primeiros comissários distritais que realizaram essas viagens escreveram relatórios detalhados das suas atividades entre o povo. A partir da ampla pesquisa das atividades dos primeiros comissários distritais realizada por este autor, o quadro da organização política do povo não centralizado que surge é bastante diferente daquele dos antropólogos sociais.

Às vezes se comenta que os britânicos foram procurando chefes e os encontraram em pessoas que na verdade não tinham nada de chefes. Conforme disse Rattray, eles interpretaram erroneamente alguns indivíduos sem importância que foram empurrados para frente e os tornaram-nos chefes onde a instituição da chefia não

13 N. Levitzion (1968, p. 143, 153-154).

14 Uma exceção é Carola Lentz (1993, p. 177-215).

existia. Os primeiros registros britânicos sobre o norte de Gana indicam de maneira muito clara que havia chefes nas áreas não centralizadas antes do advento do governo colonial e não se pode dizer que os comissários distritais que registraram estes detalhes não soubessem o que realmente estava acontecendo.

Em 1898, o Tenente-Coronel Henry P. Northcott, o primeiro Comissário-Chefe e comandante dos Territórios do Norte, iniciou a política de que os oficiais britânicos deveriam governar o povo através dos seus chefes. Em sua viagem pelo noroeste, ele concluiu tratados com os chefes de Kaleo, Nandoli, Busie, Isa e Wogu, pelos quais estes chefes colocavam a si próprios e seu povo sob a proteção britânica. Em Isa, o chefe, Tafari, disse "que sua jurisdição se estendia além de Samanbow e que a única vila importante entre seu território e Grunshi (Sisalândia) era Kujekweri"[15]. Em Busie, o chefe, Basruma, declarou que ele tinha quatro subchefes subordinados a ele, enquanto em Nandoli, o chefe, Kali, tinha Kalsagra, Tangasia, e três outras vilas sob sua jurisdição[16]. Os nomes destes chefes podem não ter sido grafados corretamente, mas ninguém contestou suas reivindicações no que diz respeito à sua jurisdição sobre outras vilas. Também é óbvio a partir dos registros de Northcott que não foi ele que os nomeou chefes. Portanto, a chefia era nativa a estes lugares.

As tradições orais de Kaleo afirmam a existência de chefes em Kaleo e nas suas vilas vizinhas na época pré-colonial. De acordo com sua tradição, o povo Imuola de Kaleo, agora conhecido como Dagaba, veio originalmente de Ouagadougou. Tratava-se de um povo Mossi que pertencia à família real em Ouagadougou. Por causa de uma disputa sucessória, os Imuola foram obrigados a deixar Ouagadougou e residirem temporariamente em Kaleo.

15 Public Record Office, Londres: Colonial Office Papers, C O 96312. Northcott to Colonial Secretary, Acra, 16 de janeiro de 1898, sobre seus procedimentos entre os Chefes Dagata.

16 Ibid

Lá eles descobriram que os Bawala já tinham se fixado no local e foi por meio de um acordo mútuo entre os dois grupos que os Imuola mantiveram a instituição de chefia que eles trouxeram de Ouagadougou e os Bawala retiveram o tengan (Templo da Terra), sendo que eles foram os primeiros a se fixarem em Kaleo[17]. Portanto, as duas instituições existiram lado a lado até a época colonial.

Durante seu tempo de serviço, Northcott tinha cobrado um imposto de manutenção aos Territórios do Norte para gerar receita para atender o custo da administração. A arrecadação do imposto cabia aos chefes. No Noroeste, o método de arrecadação consistia em enviar partidários do regimento de policiais dos Territórios do Norte para entrar em contato com os chefes e fazer com que eles arrecadassem o imposto dos seus súditos. Estes policiais, que eram nativos da área, costumavam abordar os governantes tradicionais nas vilas e pequenas cidades, explicavam a eles a finalidade do imposto e depois faziam com que eles arrecadassem o imposto. É muito pouco provável que estes oficiais não soubessem a diferença entre o Na ou chefe que exercia a autoridade política sobre o povo e o Tendana ou Tengansob, o guardião da terra e do Templo da Terra, responsável por questões religiosas numa vila ou pequena cidade.

Entre 1900 e 1903, os comissários distritais em Wa ainda não tinham penetrado no que mais tarde se tornou os Distritos de Lawra e Tumu. Nenhum maquinário administrativo ainda tinha sido estabelecido nestas áreas, de tal forma que não se questionava o fato de os britânicos criarem e imporem chefes ao povo destes distritos. Ainda assim, em abril de 1901, o comissário em Wa, o Capitão T. J. Reynolds, listou os chefes de 56 pequenas cidades de Sisala, que tinham ido a Wa com seus acompanhantes para pagarem o imposto de manutenção, que chegou ao total de £130 em nome

17 Tradições orais de Kaleo coletadas pelo autor no dia 6 de janeiro de 1977. Veja também B. Der (1989, p. 15-16).

do seu povo. Entre eles, estavam os chefes de Tumu, Jelembe, Dolbizan, Bojan, Samoa, Sekai, Nabiwale, Batisang, Pina e Dasima. No mesmo mês, os chefes de Kaleo, Sambo e Nandoli também tinham ido a Wa para pagarem o imposto que eles também tinham arrecadado do seu povo[18].

Em maio de 1901, Reynolds registrou em "Imposto de Manutenção" no seu Relatório Mensal que os chefes de 20 pequenas cidades de Dagare (Dagaba) tinham ido a Wa para pagarem o imposto. Entre eles estavam os chefes de Sankana, Naro, Busie, Dafiama, Karni, Ulo, Sabuli, Tiza, Nwankuri, Duori e Lambusie, sendo que, na verdade, esta última era uma pequena cidade de Sisala. Os chefes pagaram diversas quantias de £1 a£6. O Chefe de Ulo pagou £6, Nwankuri £2, Sabuli £3,5, Dafiama £3,5 e Busie £5,5. O Chefe de Lambusie pagou £4,10[19].

Em julho de 1901, o Capitão Reynolds registrou no seu Relatório Mensal: "Os Chefes de uma pequena cidade em Grunshi (Sisala) chamada Kairo vieram a mim durante o mês e me ofereceram pagar £23 de imposto de manutenção. Eles também disseram que estavam dispostos a voltarem e trazerem mais. Eles trouxeram diversas vacas, que eles próprios venderam a comerciantes em Wa e então me trouxeram o dinheiro. Então os chefes disseram que queriam uma bandeira para fincar na sua pequena cidade"[20].

Reynolds ficou tão impressionado com a conduta destes chefes que ele fez perguntas sobre Kairo ao Sargento Dambornu, que lhe disse que ela estava localizada a um dia e meio de viagem a nordeste de Tumu. Dambornu tinha visitado Kairo e disse que era aproximadamente três vezes maior do que Wa[21]. Deve-

18 National Archives of Ghana, Acra: ADM 56/1/416, Relatórios Mensais, *Black Volta District*, Abril de 1901, p. 3-4.

19 Ibid. Relatório Mensal, Maio de 1901, p. 2.

20 Ibid. Relatório Mensal, Julho de 1901, p. 3.

21 Ibid.

-se observar que Reynolds nunca tinha viajado além de Wa e, portanto, a existência destes chefes não pode ser atribuída a ele. Foram homens como o Sargento Dambornu ou o Sargento Mama Dagarti do Destacamento Wa da Polícia dos Territórios do Norte que, conforme Reynolds escreveu, "conhecem muito bem o país e conhecem especialmente bem quase todas as pequenas cidades de Dagarti, que me deram os nomes de várias pequenas cidades com uma população muito grande" que ele acreditava que deveriam ter que pagar o imposto[22]. Essas pessoas locais tão inteligentes certamente sabiam quem eram os chefes e quem não eram e suas informações sobre os chefes aos Comissários Distritais em Wa não podem ser consideradas não confiáveis.

Comissário itinerante da Colônia da Costa do Ouro e oficial político da Comissão de Fronteira Anglo-Francesa, o Capitão Soden viajou pelo país dos Dagaba e Dagara até Lawra acompanhado de 22 homens não contratados em setembro de 1902. Ele cruzou o Black Volta em Kikpe, a oeste de Lawra, para se juntar aos outros membros da Comissão de Fronteira. No seu relatório, Soden observou que além de Wa o povo nunca tinha visto um homem branco antes e fugiam quando ele se aproximava das suas vilas, supondo que ele e seus acompanhantes fossem caçadores de escravos. No entanto, ele tinha conhecido alguns chefes e recomendou que os Comissários em Wa deveriam realizar viagens de inspeção e conversar com todos os chefes das diversas pequenas cidades para passar a confiança para o povo sobre o homem branco e para levarem seus casos para serem julgados na Corte Britânica em Wa[23]. A recomendação de Soden também se baseava no fato de o extremo noroeste do que na época era conhecido em termos administrativos como o Distrito de Black Volta ainda estar praticamente desarrumado devido às caças de escravos de Babatu e conflitos interétnicos, de vila e de clãs.

22 Ibid. Relatório Mensal, Março de 1901, p. 3.

23 ADM 56/1/460, Relatório Mensal, *Black Volta District*. Setembro de 1902, p. 4-5.

Em outubro de 1902, um desses conflitos entre vilas foi noticiado entre Hamile e Kokoligu, duas vilas próximas à atual fronteira internacional entre Gana e Burkina. O relatório é significativo o suficiente para ser citado na íntegra devido à sua relevância para a chefia nas áreas afastadas do então Distrito de Black Volta. O Tenente Van Eden, ao noticiar o incidente ao Comissário-Chefe em Gambaga, escreveu o seguinte:

> Durante o mês de outubro, eu tive a oportunidade de enviar um sargento e 10 soldados rasos a um lugar chamado Koklubu. O Chefe de Hamali foi enviado aqui para falar comigo, para me dizer que o chefe e o povo de Koklubu tinham atacado sua pequena cidade, matado várias das suas pessoas e levado embora parte das suas mulheres e gado e me pedia proteção. Eu enviei o Destacamento para o Chefe de Hamali e dei ordens estritas ao sargento [...] para trazer o Chefe de Koklubu para eu falar com ele. Quando o destacamento chegou a Koklubu com a intenção de fazer isto de maneira pacífica, o povo de Koklubu não deu nenhuma chance aos soldados, mas abriu fogo imediatamente, matando os dois guias. Em seguida, o sargento atirou e matou três dos insurgentes enquanto os outros fugiam. Então o sargento incendiou alguns dos complexos de prédios e voltou aqui trazendo algum gado. Eu dei ao chefe de Hamali alguns em troca dos que ele tinha tomado dele e vendi o restante para benefício do governo[24].

Ao longo de todo o ano de 1903, relatórios que chegavam a Wa indicavam que havia inquietação e até mesmo crime entre os *Dagara*, *Dagaba* e *Sisala*, as três principais etnias que viviam no

24 Ibid. Relatório Mensal. Outubro de 1902, p. 5-6.

extremo noroeste do Distrito do Black Volta. O Capitão Andrew Berthon, novo Comissário distrital em Wa, frequentemente observava em seus relatórios mensais que ele recebia reclamações de saque, captura de gado e até mesmo assassinatos de chefes e comerciantes que passassem pelo território dos Dagara e Dagaba. Portanto, ele pedia para que fosse permitido visitar as partes remotas do extremo noroeste e, se necessário, estabelecer um cargo administrativo lá[25]. Em outubro de 1903, Berthon recebeu instruções para fazer uma viagem de inspeção pacífica daquela área para determinar um lugar adequado para um cargo administrativo.

Berthon saiu de Wa no dia 1º de dezembro de 1903, acompanhado de um destacamento de 110 homens do 2º Batalhão do Regimento da Costa do Ouro. A primeira fase desta viagem de Wa a Tumu foi pacífica. Os chefes de pequenas cidades e vilas no caminho apresentaram a ele casos que ele resolveu. No dia 5 de dezembro, a coluna chegou a Tumu e Berthon ali passou três dias nos quais nada ocorreu. A coluna saiu de Tumu no dia 8 de dezembro rumando para Oeste, mas ao descobrir que a rota que ele tinha planejado originalmente o levava ao longo das comissões da fronteira norte, Berthon decidiu ir no sentido sudoeste para Dasima, uma grande cidade em Sisala, e continuar no sentido noroeste para inspecionar a maioria das pequenas cidades e vilas localizadas no extremo noroeste do distrito. Após passar por Nardaw, cujos habitantes fugiram, Berthon foi informado no dia 11 de dezembro que os Dagara em Nandom tinham atacado o mercado de Lambusie cerca de quatro dias antes, quando 11 pessoas foram mortas e várias ficaram feridas. No dia 13 de dezembro, a coluna de Berthon acampou em Lambusie e depois ele relatou:

> Eu mandei mensageiros (civis) a Nardow (Nandom), Chilla, Gu, Nandowseri e Kokolugu para dizer aos

25 ADM 56/1/451, Relatórios Mensais, Distrito de Black Volta, Relatório de abril de 1903, p. 3.

> Chefes e aos Líderes para virem conversar comigo. A primeira mensagem foi ignorada. Uma segunda mensagem foi enviada e na 14ª, mensageiros vindos de Chilla vieram aqui. Estes receberam ordens para voltarem e falarem para o Chefe vir pessoalmente. Finalmente este Chefe veio à tarde. Eu disse a este Chefe (nenhum outro veio) que eu deveria seguir para Chilla no dia seguinte e realizar uma conferência. Ele recebeu ordens para fornecer guias[26].

A coluna saiu de Lambusie no dia 15 de dezembro e, ao se aproximar de Nandom, o guia, que era um Dagara, fugiu pelo mato grosso e alto. Berthon mandou alguns homens a cavalo da sua guarda avançada para trazê-lo de volta, mas os Dagara que tinham se reunido em grande número dispararam uma chuva de flechas contra eles para darem cobertura ao guia.

Os homens de Berthon retribuíram o fogo e ocorreram batalhas contínuas entre a coluna britânica e os Dagara. Em três dias seguidos de luta os Dagara sofreram muitas baixas devido ao fogo das metralhadoras automáticas e dos rifles britânicos e saíram da cidade. Berthon destruiu seções de Nandom, incendiando as casas e capturando gado, ovelhas e cabras. Ele realizou sua campanha até Tantuo e Ketuo, duas vilas a noroeste de Nandom onde as casas foram destruídas e incendiadas depois que os habitantes tinham fugido em direção ao Black Volta[27].

De Nandom, a coluna britânica marchou através de Gengemkpe e Piiri até Lawra. Aparentemente não houve nenhuma luta em Lawra, mas quando a coluna acampou perto de Babile no dia 19 de dezembro, um mensageiro foi enviado "para convocar uma reunião para discutir a respeito de algumas mortes ocorridas

26 C O 96/417, *Enclosure 1 to Enclosure 1 in Gold Coast Confidential*, 11 de março de 1904, Capitão A. Berthon para o Comissário-Chefe, Territórios do Norte, datado de Wa, em 29 de dezembro de 1903.

27 Ibid.

no mercado, porém, esse mensageiro foi recebido a tiros e as pessoas se recusaram a comparecer à reunião". Era tarde demais para agir naquele dia contra as pessoas em Babile, mas no dia 20 de dezembro, a coluna de Berthon rapidamente avançou sobre Babile de manhã. Ocorreu uma batalha contínua em que, conforme Berthon relatou, "o inimigo deve ter sofrido muito mais especialmente no mato alto, onde não se conseguia enxergar e bombeiros voluntários devem ter sido muito eficazes"[28]. Assim como em Nandom, as pessoas de Babile, os homens de Berthon foram recebidos com chuvas de flechas. Ocorreram lutas contínuas em que os habitantes sofreram muitas baixas devido ao fogo das metralhadoras automáticas e dos rifles.

No dia 22 de dezembro, Berthon marchou por vilas mais amistosas até Tiza, onde ele inspecionou áreas ao redor, inclusive Jirapa e depois continuou até Dafiama, que ele descreveu como "uma cidade muito grande, muito espalhada". Ele considerou Dafiama inadequada para um posto por ser afastada da rota comercial ocidental. No dia 24 de dezembro, a coluna de Berthon acampou em Nator, uma cidade grande e a 16 milhas de Wa na rota comercial Wa-Lawra-Diébougou. Ele passou três dias em Nator, fazendo o reconhecimento das vilas ao redor e finalmente marchou de volta para Wa no dia 27 de dezembro[29]. A viagem de Berthon o tinha levado à maior parte do que se tornaria o Distrito Lawra-Tumu. Ela também o tinha levado através das áreas Dagaba que mais tarde se tornaram partes do Distrito Wa. Seu relatório de nove páginas para o comissário-chefe dos Territórios do Norte, datado de 29 de dezembro de 1903, foi o primeiro relato detalhado de atividades britânicas no Distrito Lawra-Tumu. Berthon não afirmou em nenhum lugar nesse relatório que ele tivesse nomeado ou instalado quaisquer chefes na área. Ele deu detalhes de baixas

28 Ibid.
29 Ibid.

e as quantidades de gado, ovelhas e cabras saqueadas pela coluna, mas não disse nada sobre a criação de chefes e chefias. Por outro lado, ele afirmou de maneira inequívoca que se reuniu com chefes nas cidades e vilas pelas quais passou. Os relatórios mensais tinham especificamente seções dedicadas a itens, como a seção "Negócios Políticos". No entanto, não existem esses registros nos relatórios mensais de 1903[30].

Ao contrário, as tradições orais de Nandom dizem que o chefe que foi a Lambusie para se encontrar com Berthon foi Kyiir. Berthon o prendeu pelo ataque dos Dagara à sua coluna. Ele pretendia levá-lo a Wa para ser acusado, mas o soltou em Gengemkpe. Em Lawra, Gar foi o chefe com quem os britânicos se reuniram em 1903. Seu antecessor foi Naale[31].

É óbvio, de qualquer maneira, a partir do relatório de Berthon, que eventos no extremo noroeste de Gana não seguiram o padrão descrito por Rattray em relação à nomeação de chefes feitas pelos europeus ou pelo governo. Havia uma grande resistência à penetração britânica na área. Berthon passou apenas três dias em Nandom, durante os quais ele não conseguiu entrar em contato com as pessoas devido a hostilidades e suas medidas punitivas contra elas. Em Babile ocorreram conflitos semelhantes aos que ocorreram em Nandom. Na maioria dos lugares, os habitantes fugiram das suas casas quando a coluna britânica se aproximou e voltaram apenas depois que ela foi embora. É óbvio que ele não criou chefes na área.

Num estudo recente sobre chefia em Nandom, Carola Lentz, uma antropóloga, afirmou que: "Berthon deu como certa a existência

30 Veja, por exemplo, ADM 56/1/460, Relatório Mensal de Berthon de março a junho de 1902 e ADM 56/1/451, Relatórios Mensais de março a dezembro de 1903.

31 Informações sobre a prisão de Kyiir foram fornecidas por Mwaanyuu, um dos entrevistados por mim em Nandom, no dia 3 de setembro de 1975. Veja também ADM 56/1/50, Viagens de inspeção, Província do Noroeste, Relatório sobre a Missão Lobi, por B. M. Read, 7 de abril de 1905, Apêndice 2, Chefes de Lara, e P. K. Aryene (1974, p. 18-19).

de chefes e 'Reis' com uma cadeia de comando clara. Parece até que passou pela sua mente que o fato de os 'Chefes e líderes' de Lambusie e Nandom não terem obedecido imediatamente à sua convocação poderia ter resultado de uma realidade política que não foi igual às suas suposições"[32]. O comentário dela é problemático em vários sentidos. Berthon não teve nenhum problema com os chefes Sisala, uma vez que eles responderam imediatamente à sua convocação. O problema foi com os chefes Dagara que se recusaram a responderem às suas ordens. Em 1903, os britânicos sabiam muito bem que os Dagara, Dagaba e Sisala não tinham nenhum sistema político centralizado com hierarquias de chefes. Mas eles também sabiam que existiam chefes nas diversas cidades e vilas. Em dezembro de 1897, o Capitão C. Jenkinson tinha relatado desde Wa após uma reunião com chefes Dagaba em Kaleo: "Os Dagartis dizem que não existe nenhum chefe de Dagarti como um todo e que cada município é independente dos seus vizinhos. Eles disseram, no entanto, que quando Barbatu os atacou com seus Zebremas, eles se uniram sob o chefe de Kaleo, que os liderou contra Barbatu e o expulsou"[33]. Herbert J. C. Leland, o Oficial que comandava o Destacamento do 17º Regimento da Costa do Ouro em Wa, também tinha observado num relatório que "não existe nenhum Rei de Dagarti como um todo, uma vez que este país (que é muito grande) é dividido em várias partes, cada qual com seu Rei separado"[34].

Observações semelhantes foram feitas sobre a organização política das áreas Sisala. Em fevereiro de 1897, o Tenente Francis Henderson, que tinha sido enviado ao norte juntamente com George Ferguson pelo Governador William Maxwell para ocupar

32 Carola Lentz (1993, p. 185).

33 C O 879/52, Correspondência relativa aos Territórios do Norte, Major C. Jenkinson para a Secretaria Colonial, Acra, 2 de dezembro de 1897.

34 Ibid. Herbert J.C. Leland para o Inspetor em Exercício da Chefia de Polícia da Costa do Ouro, 11 de dezembro de 1897.

Wa e as partes noroeste de Gana, concluiu tratados com os chefes de Dasima, Gollu, Tumu e Dolbizan, sendo que todos eles eram independentes uns dos outros[35]. Leland também tinha observado após uma viagem às cidades de Sisala que não havia "nenhum Rei reconhecido de Gurusi como um todo", mas que cada Rei era independente. Ele também relatou que "o maior chefe do distrito chamado Lakama (Langma)" era Buchera de Dasima. O chefe de Gollu, Tangai (Tengie), tinha vários subchefes subordinados a ele, enquanto o chefe de Tumu era um homem chamado Wogorei ou provavelmente Wogie[36]. Quando Berthon viajou pelo extremo noroeste do Distrito de Black Volta, os primeiros oficiais britânicos entenderam bem o sistema político da área. Eles se reuniram com chefes nas suas chefias e ficaram sabendo que estavam lidando com sistemas políticos não centralizados.

Berthon saiu de Wa no começo de janeiro de 1904 e foi sucedido por um novo comissário distrital, o Capitão J. R. Sedgewick. Ele passou apenas um mês em Wa, mas realizou uma expedição punitiva contra Nandom. Os Dagara tinham atacado Lambusie novamente alegando que os Sisala tinham trazido o homem branco para destruir Nandom e as vilas de Tantuo e Ketuo. Portanto, o Chefe de Lambusie enviou mensageiros a Wa para reclamar para Sedgewick sobre os ataques dos Dagara. Sedgewick foi a Lambusie e, após uma pesquisa cuidadosa, descobriu que os Dagara tinham matado dois homens e ferido três nos seus ataques. Ele marchou sobre Nandom, mas não conseguiu capturar nenhum criminoso, uma vez que os habitantes fugiram da cidade quando a coluna britânica estava se aproximando. Sedgewick, no entanto, incendiou algumas casas e seguiu para Tantuo, onde ele destruiu várias casas e voltou a Wa. Ele recomendou no seu relatório que um

35 C O 879/48, Enc. 1 no n. 190, Henderson para Maxwell, 22 de fevereiro de 1897.

36 C O 879/52, Enc. n. 361, Notas Adicionais Notes Sobre o País de Gurunsi por Herbert Leland, um complemento do "Relatório Sobre o País de Gurunsi."

cargo administrativo fosse estabelecido em Lambusie para manter os Dagara sob controle[37]. Novamente, a penetração britânica no extremo noroeste tomou a forma de uma ação militar punitiva e o relatório mensal de Sedgewick deixa claro que ele não nomeou nenhum chefe nem em Nandom nem em nenhum outro lugar no noroeste. O sucessor de Sedgewick, o Capitão H. R. Stirke, ficou em Wa por 11 meses. Ele realizou duas viagens ao futuro Distrito de Lawra. Uma delas foi uma viagem rotineira de inspeção, que o levou a Lawra em fevereiro de 1904. Ele passou por Kaleo, Nandoli, Tangasia e Babile. A viagem não teve nenhuma ocorrência especial e ele resolveu uma pequena briga entre os rapazes de Nandoli e de uma vila chamada Pagia. Ele noticiou que "o Chefe de Tansia (Tangasia), em Lobi auxiliou muito nesta questão"[38]. A outra foi uma expedição punitiva contra o povo de Ermon, que tinha atacado a cidade vizinha de Domwini. O caso envolveu a abdução de uma mulher casada de Domwini por alguns homens de Ermon e que se transformou numa pequena guerra entre as duas cidades. O povo de Domwini enviou mensageiros a Wa para noticiar a questão a Stirke e pediu sua intervenção. Stirke avançou um destacamento de Wa, passando por Jirapa, Tiza e Domwini até Ermon e estava destruindo algumas casas quando o povo de Ermon contra-atacou sua coluna com arcos e flechas. Ele abriu fogo, matando várias pessoas e ferindo várias outras. Assim como em casos anteriores, os habitantes fugiram da vila e Stirke voltou a Wa. Ele observou no seu relatório que "o chefe de Tizza em Lobi me ofereceu 200 arqueiros para me ajudar, mas eu não aceitei"[39]. Stirke saiu de Wa no dia 28 de dezembro de 1904 e, assim como seus antecessores, não afirmou nos seus relatórios mensais que ele tivesse nomeado chefes no noroeste de Gana.

37 ADM 56/1/412, Relatórios Mensais, Distrito de Black Volta, Relatório de janeiro de 1904.
38 Ibid. Relatório Mensal, abril de 1904.
39 Ibid.

Apesar das várias expedições militares ao extremo noroeste do Distrito de Black Volta, que o Capitão Berthon tinha chamado de "Lobi-Dagarti", muitas partes dele ainda passavam por conflitos políticos. No começo de 1905, ataques e distúrbios foram noticiados a Wa vindos de vários lugares. No dia 27 de fevereiro de 1905, por exemplo, foram noticiados ataques ao novo Comissário Distrital em Wa, o Capitão B.M. Read, de Jirapa. Ele observou que reclamações também foram recebidas de "um dos chefes de Lobi de Lohra (Lawra) de que as vilas em torno de Babili (Babile) não estavam mantendo mercados devido a roubos ocorridos recentemente no Distrito. Em comparação com os casos anteriores, foi gratificante receber mensageiros vindos de Nandor (Nandom), perto de Lambousi, que noticiaram que eles tinham reconstruído sua vila que tinha sido destruída pelo Capitão Berthon em dezembro de 1903 e que eles estavam reconhecendo um dos chefes que ele tinha nomeado em Chiriri como seu governante"[40].

Não está claro o que Read quis dizer com um dos chefes nomeados por Berthon. Se quiser dizer que Berthon nomeou chefes em Nandom, dos quais Kyiir era um deles, então a afirmação não tem fundamento. Conforme se viu, Berthon não nomeou nenhum chefe em Nandom. Ainda assim, Carola Lentz, apesar de admitir que "Berthon não fez nenhuma menção de ter nomeado um chefe... nem no seu relatório detalhado de 29 de dezembro de 1903 [...] nem no seu relatório mensal de janeiro de 1904", entretanto aceitou a alegação de Read e disse que Berthon instalou Kyiir como chefe em Nandom[41]. Portanto, existe um elemento de contradição na sua própria afirmação de que os britânicos lançaram a chefia em Nandom. Se Berthon não mencionou a nomeação de um chefe em Nandom, então como ele poderia ter instalado Kyiir como chefe lá? Além disso, ela confiou em tradições orais que ela coletou em

40 ADM 56/1/412, Relatórios Mensais, Distrito de Black Volta, Fevereiro de 1905.
41 Carola Lentz (1993, p. 189, 192, nota 62).

Nandom em 1989 e 1992 sobre a nomeação de Kyiir como chefe por Berthon, mas encobriu questões pertinentes derivadas dos relatórios de Read.

É significativo observar que Read ainda não tinha realizado nenhuma viagem ao extremo noroeste do Distrito de Black Volta, mas tinha observado a existência de um chefe em Lawra, que tinha enviado reclamações a ele. Em março de 1905, ele fez essa viagem para investigar determinados assassinatos e distúrbios que tinham sido relatados a ele. Ele foi acompanhado por uma força de 36 homens armados com rifles e uma metralhadora automática. A força incluía o Sargento Maior de Regimento Egala Grunshi e dois civis, Mallams Abdulai e Musa, de Wa, como intérpretes. No dia 17 de março, Read chegou a Jirapa e o relatório sobre suas atividades durante os três dias seguintes mostra que ele nem nomeou nem instalou chefes naquela área. Ele ouviu casos de assassinato ocorridos nas vilas de Nanbera e Dorko, mas não conseguiu prender os assassinos quando ele enviou suas forças a vilas, uma vez que o povo tinha fugido. Para punir aqueles que cometeram estes supostos crimes, Read foi a Nanbera e Dorko e incendiou suas casas. Convocações enviadas aos líderes de outras vilas vizinhas para virem a Jirapa para vê-lo não foram obedecidas pela mesma razão de as pessoas terem fugido das suas casas quando souberam que Read estava em Jirapa. Portanto, ele saiu de Jirapa e foi a Lambusie[42]. Aparentemente, Read não teve um contato mais próximo com as pessoas em torno de Jirapa e não existe nenhuma menção da nomeação de chefes como parte das suas atividades em Jirapa. Por outro lado, uma tradição transmitida por Gana, o famoso chefe de Jirapa, aos seus filhos e netos diz que Doma-Uuro era o chefe reinante de Jirapa quando os britânicos chegaram lá[43].

42 ADM 56/1/50, Viagens de inspeção, Província Noroeste, Relatório sobre a Missão Lobi, 7 de abril de 1905, pelo Capitão B. M. Read.

43 Comunicação do Sr. B. B. Zakpaa, Bureau de Idiomas de Gana, Tamale, 23 de abril de 1993.

Read chegou a Lambusie no dia 21 de março, passando por vilas como Tiza, Domwini, Bazing, Lisa, Guo e Zimopare, que estavam localizadas na sua rota. Ele não declarou o que ele fez em Lambusie, mas noticiou que "mensageiros foram enviados ordenando todos os chefes e líderes Lobi (Dagara) a virem a Lambusie para uma conferência no dia 22. Na tarde daquele dia, o chefe de Cheriri e representantes de sete vilas Lobi vieram. Eu não considerei isto satisfatório, então eu ordenei que eles comparecessem novamente no dia seguinte e que eu queria que todos os líderes de vilas localizadas até 10 milhas comparecessem. A vila de Monupiala (Monyupele) deveria ser especialmente alertada uma vez que foi noticiado que um comerciante tinha sido morto no dia 4 de dezembro. No dia 23 de março, o Chefe Cheiri veio com líderes ou representantes de 29 vilas Lobi (algumas Dagarti-Lob)"[44]. Aproximadamente 300 a 400 pessoas compareceram à "conferência" e, depois de falar com elas, Read emitiu ordens relacionadas ao seu comportamento futuro, obediência a chefes, o desimpedimento de estradas e os proibiu de carregar armas para mercados em função dos ataques passados aos Sisala feitos pelos Dagara.

Entre as vilas cujos chefes foram se reunir com Read em Lambusie estavam Pufiong, Bu, Tantuo, Kokoligu, Piiri, Kusele, Monyupele, Guo, Tom, Tuopari, Burutu, Baselb, Kogle, Tampiele, Panyaan e Vapuo. Elas abrangiam especialmente as vilas na Área Tradicional Nandom da maneira como ela existe hoje em dia e Read também observou: "Todas estas vilas, que incluíam quase todas as vilas na parte norte de Lobi, expressaram sua disposição para servirem sob as ordens de Cheiri e, consequentemente, ele foi nomeado Chefe Principal de todo aquele Distrito"[45].

44 ADM 56/1/50, Relatório sobre a Missão Lobi, 7 de abril de 1905.

45 Ibid., Relatório do Capitão B. H. W. Taylor, Comissário distrital, Wa, ao Comissário-Chefe, Territórios do Norte, 29 de abril de 1906, p. 7.

Uma pergunta importante a ser feita no que diz respeito ao tema deste artigo é o seguinte: quem nomeou os chefes e líderes para todas as 29 vilas que Read listou no seu relatório? Nem Berthon nem seus sucessores imediatos, Sedgewick e Stirke, tinham nomeado qualquer chefe em Nandom. Eles também não podiam ter sido nomeados por Read, uma vez que eles se reuniram com ele em Lambusie e ele própio ainda não tinha chegado a Nandom no dia 23 de março de 1905. É muito improvável que todos estes chefes e líderes tenham sido nomeados por Kyiir entre 15 de dezembro de 1903, a data em que supostamente ele próprio foi nomeado por Berthon, e 1905. Kyiir dificilmente poderia ter criado e imposto tantos chefes nestas vilas e ter feito com que eles aceitassem prontamente num prazo tão limitado se a chefia era uma instituição política nova em Nandom. Estes são fatos pertinentes, que não podem ser desprezados de maneira leviana. Mas na sua pressa para negar a posição de estado de Nandom, assim como todos os antropólogos anteriores, Carola Lentz os ignorou e repetiu novamente a visão fora de moda de que foram os britânicos que apresentaram a chefia aos Dagara de Nandom[46].

Os relatórios do próprio Read mostram de maneira muito clara que ele não nomeou nenhum novo chefe em Nandom. Homens como Kandeme de Kokoligu, Nangkuu de Tantuo, Ziem de Piiri, Apor de Vapuo, Tangwe de Tom, Baapore de Gengenkpe, Der de Dukum e Nangyi de Tuopar já eram chefes que governavam nas suas respectivas vilas. Read fez um relato detalhado das suas atividades, mas não mencionou que ele tivesse nomeado chefes, exceto o que ele disse sobre Kyiir. Ainda assim, a nomeação de Kyiir foi declarada distintamente como a de um chefe principal sobre chefes e líderes de vila existentes e não a de um chefe feito pelo governo no sentido de um chefe criado recentemente onde anteriormente não existia nenhum.

46 Lentz, p. 186, 189.

No dia 27 de março, Read foi a Lawra e teve uma reunião semelhante da qual Gar, o chefe reinante e 17 dos seus subchefes e líderes participaram. As mesmas ordens que tinham sido dadas em Lambusie foram dadas aos chefes e líderes de Lawra. Homens acusados de ofensas foram convocados para se reunirem com Read, mas eles fugiram atravessando o Black Volta para o território francês recentemente criado de Alto Volta e, dessa forma, escaparam de serem presos. Os subchefes incluíam os de Tuori, Zambo, Dikpe e Yaghtuur. Aqui novamente, foi Gar que reuniu os subchefes para se encontrarem com o comissário e Read não mencionou nada sobre a nomeação de chefes em Lawra, apesar de ter ficado lá durante dois dias. Ele partiu em direção a Wa após resolver casos de saque em Babile no dia 29 de março e alertando aos chefes e líderes presentes de que medidas graves seriam tomadas contra eles se mais reclamações fossem feitas a eles contra Babile[47].

A discussão até agora deixa claro que os sistemas políticos que os britânicos descobriram entre o povo não centralizado do noroeste eram chefias de diversos tamanhos. Havia chefias grandes como as de Kaleo, Nandoli, Nandom, Lawra, Gollu, Walembele e Dolbizan, com subchefes e chefias menores como as de Kokoligu, Hamile, Tiza, Busie, Hallemboi, Samoa e Dasima.

As chefias menores podiam consistir de uma ou duas vilas. De acordo com as tradições orais das pessoas, a instituição do Tengan (Dagara-Dagaba) ou Totina (Sisala), ou seja, o Templo da Terra, era universal na área. O Tengansob ou Tendana era o padre ou guardião do Templo da Terra e seu cargo era distinto daquele do chefe. Ele realizava obrigações religiosas, como oferecer sacrifício, e distribuía terra para novos colonos que chegassem à vila. Suas funções eram complementares às do chefe e, em várias áreas, era ele que instalava o chefe.

47 ADM 56/1/50, Relatório Sobre a Missão Lobi, 7 de abril de 1905.

Em abril de 1906, o Capitão B. W. H. Taylor viajou pelo distrito e observou em Ulo que o chefe era Seidu, o filho de Boyong, que tinha resistido valentemente aos ataques a escravos de Babatu, e o "Padre de Fetiche", ou Tendana, era Kombiri[48]. O Capitão Read fez outra visita a Lawra em outubro de 1906 e observou no seu relatório a existência do "Rei", Gar e do "Padre de Fetiche", cujo nome infelizmente não foi dado. Em Gbemgbe, uma vila algumas milhas a leste de Lawra, Read observou novamente em fevereiro de 1907 a presença do chefe e do "Fetiche de Tengan"[49]. O "Fetiche de Tengan", de Read, em Gbemgbe e o "Padre de Fetiche" em Lawra eram obviamente o *Tegandeme* e é significativo que já em 1906 e 1907, os britânicos tinham feito a distinção entre o chefe e o *tengansob* na configuração política tradicional.

Cada chefia tinha os dois cargos. O chefe exercia poder político e o *tengansob*, a autoridade religiosa[50]. A existência do *tengan* significava que cada chefia ou vila tinha fronteiras distritais fisicamente reconhecíveis. Essas fronteiras eram definidas em termos de riachos, morros, afloramentos de pedra proeminentes, árvores ou até mesmo uma linha de pequenas pedras. Conforme R. B. Bening observou, o uso destas características naturais na definição de fronteiras tradicionais era e continua sendo comum em todo o norte de Gana[51].

Entre os Dagaa, Dagaba e Sisala, o ferro fundido ou uma pedra (*tengankuurin* Dagara) eram enterrados ao longo de pontos sensíveis da fronteira. As linhas de demarcação de fronteiras eram bem conhecidas para o *tgengandee* ou *totina* (Sisala) e podiam ser

48 Ibid., Relatório do Capitão B. H. W. Taylor, Comissário distrital, Wa, ao Comissário-Chefe, Territórios do Norte, 29 de abril de 1906, p. 7.

49 ADM56/1/50, Relatório sobre o Viagem de inspeção, *Black Volta District*, 11 de outubro a 6 de novembro de 1906, por B. M. Read, além do seu Relatório sobre o Viagem de inspeção, datado de 26 de fevereiro de 1907.

50 Eu discuti estas funções em B. G. Der (n.d.).

51 R. B. Bening (1973, p. 2)

indicadas em termos de disputas de terra entre vilas. Uma área *tengan* abrangendo uma vila era autônoma. Nenhum *tengansob* ou *totina* podia exercer jurisdição relativa a questões de terras ou religiosas em outra área *tengan*. No entanto, uma chefia podia consistir de várias áreas *tengan* se ela tivesse outras vilas sob sua autoridade. Portanto, as chefias não tinham necessariamente os mesmos limites que as áreas dos clãs e a chefia, como instituição política, era de significância pré-colonial.

Antropólogos, recentemente incluindo Carola Lentz, já argumentaram que antes do advento do governo colonial, os termos *Na* e *Kuoro*, que agora significam chefe entre os Dagara e Dagaba e os Sisala, eram usados para designar homens ricos e abastados. Eles não eram usados para significar governantes territoriais. Isto implica que os termos conforme são usados agora foram uma inovação que acompanhou os chefes criados pelos britânicos[52]. Se os chefes eram desconhecidos como figuras políticas entre os Dagara e Dagaba, então como a palavra *Na* no sentido de um chefe se incorporou nas suas lendas populares? Existem várias lendas populares, que falam sobre chefes aplicando a justiça entre os Dagara e Dagaba. Conforme Kojo Yelpaala observou corretamente, duas figuras aparecem com frequência e com destaque nestas lendas populares: *Na*, ou o chefe e B*ader*, o trapaceiro. Na maioria destas lendas, o *Na* é o legislador, dando ordens de uma forma característica de uma pessoa que exerce poder político. Por outro lado, *Bader*, ou *Deperlere* como ele às vezes é chamado, tem prazer em enganar pessoas para que elas violem as ordens do *Na* ou chefe e é punido por ele[53]. É significativo observar que em nenhum lugar nestas narrativas o *tengasob* recebe um papel semelhante. Isto

52 R. S. Rattray (1932:429). Lentz (1993, p. 177 n. 2). As visões de Rattray que escritores subsequentes seguiram se basearam nas de J. C. Guinness, um Comissário Distrital em Lawra no começo da década de 1930. Veja seu Relatório Intermediário sobre as Divisões do Povo de Nandom e de Lambusie do Distrito de Lawra, em ADM/1/430.

53 K. Yelpaala (1983, p. 361-362).

sugere que suas funções não tinham natureza política, apesar de ele ter autoridade para administrar a terra. Estas lendas populares, que podem ser consideradas como tradições orais, não eram simples abstrações desenvolvidas num vácuo. Elas significavam uma experiência concreta de chefia e retratava o tipo de chefes sábios ou malvados que os Dagara e Dagaba tinham[54]. Portanto, eles não estavam alheios ao conceito de chefia.

Existem mais provas de que não foram os britânicos que introduziram os chefes no noroeste de Gana. O próprio Rattray, que sugeriu a teoria de que "o governo fazia chefes" no Norte, observou que já havia chefes em determinadas vilas na área de Jirapa, inclusive Ulo, Han e Busie antes do advento do governo colonial[55]. Isto foi confirmado por um estudo recente sobre a Área Tradicional de Jirapa[56]. Em Ulo, os britânicos conheceram Seidu, o filho de Boyong, como o chefe. A tradição oral de Ulo diz que Boyong governou Ulo e a murou para se defender dos ataques de Babatu. Em abril de 1906, o Capitão B. H. W. Taylor, que ficou em Ulo por dois dias e investigou sobre Boyong, relatou o seguinte: "Aqui Boyong, o pai do Rei atual, resistiu ao cerco de Babatu durante cinco anos e nos muros que estavam sendo construídos foi morto sob as árvores onde agora nossas barracas estão montadas". Dentro dos muros de Ulo na época do cerco havia pessoas de Zini, Karni, Samoa e Busie, uma indicação que Boyong tinha sido um chefe poderoso. Em Karni, Taylor descobriu que o chefe tinha um "medalhão" com a imagem da Rainha Vitória, mas ele não sabia como este chefe teve acesso ao medalhão. Em Busie, Taylor descobriu que tinha havido uma disputa pela sucessão da chefia. Ele pediu para as pessoas se unirem e pediu a elas para elegerem

54 Para várias destas lendas populares, veja *Dagara Stories* (1983), de S. K. Bemile, Heidelberg: Kavouvou Verlag – *Editions Bantoues,* números. 3, 7, 14, 20 e 30.

55 Rattray (1932, p. 409).

56 Salvius A. C. Abobo (1994) capítulo 2.

um chefe. Eles elegeram um tal de Gontulo, irmão do falecido chefe, como o novo chefe de Busie[57].

O medalhão em questão tinha sido dado ao chefe de Karni pelo Major Morris, o comissário-chefe dos Territórios do Norte, em Wa em 1900. Este era um de vários medalhões dados a chefes no norte. Os medalhões foram instituídos por Northcott em 1899 para serem distribuídos entre os chefes para indicarem para eles que agora eles estavam subordinados ao governo britânico. O chefe de Karni era um dos que pagaram o imposto de manutenção e, portanto, fora convocado para ir a Wa para receber o medalhão. Conforme será mostrado a seguir, os medalhões e mais tarde emblemas, transformavam a posição de chefes e criavam uma hierarquia nas áreas não centralizadas. Foi o estabelecimento desta hierarquia que deu a impressão de os britânicos terem criado chefes nas áreas não centralizadas no norte.

Em 1906, no entanto, os britânicos tinham começado a fazer mudanças nos sistemas políticos tradicionais que eles encontravam. Muitos dos chefes eram velhos e não conseguiam impor vigorosamente as ordens dos comissários distritais ao seu povo. O imposto de manutenção foi abolido no final de 1901 por Sir Mathew Nathan, governador da Costa do Ouro, uma vez que seu lucro não era proporcional às despesas e às dificuldades envolvidas na sua arrecadação. No seu lugar um tipo sutil de trabalho forçado foi instituído. Os chefes passaram a ser obrigados a fornecerem carregadores para entregarem bens aos comissários distritais e às suas colunas nas suas viagens de inspeção. A limpeza de trilhas para permitir que os comissários e suas tropas viajassem com segurança era outra tarefa dos chefes. Estas eram novas formas de trabalho impopulares. Os homens detestavam a ideia de carregar bens por longas distâncias para outros homens, uma vez que nunca

57 ADM 56/1/50, Relatório do Capitão B.H.W. Taylor sobre o *Black Volta District*, 29 de 1906, p. 10,13,16.

se tinha ouvido falar nisso na sociedade tradicional. Portanto, os chefes achavam difícil, ou ficavam relutantes em imporem estas ordens. Por sua vez, os britânicos os viam como chefes fracos e incompetentes, que não conseguiam impor sua autoridade sobre seus súditos. Os britânicos também perceberam que a natureza difusa dos sistemas políticos nativos era uma grave desvantagem para a administração fácil, uma vez que envolvia lidar com vários chefes individuais. Portanto, eles criaram hierarquias de chefes nas áreas não centralizadas.

Entre outubro de 1906 e julho de 1907, os comissários distritais, ainda com sede em Wa, fizeram grandes viagens pelo noroeste com dois objetivos principais: uma era explicar um esquema de mão de obra que o governo tinha acabado de lançar com a intenção de atrair os trabalhadores do norte para as minas no sul. O outro era demarcar as fronteiras das diversas chefias. Na definição destas fronteiras foi feita uma tentativa de aderir o máximo possível às fronteiras étnicas e políticas existentes para evitar dividir povos homogêneos e os territórios de chefes. Nem sempre foi assim, mas no final cerca de 22 chefias ou "Estados Nativos" foram estabelecidos no que se tornaram os Distritos de Lawra e Tumu. Os chefes que lideravam estes "Estados Nativos" foram nomeados "Chefes Supremos" para governarem acima de chefes existentes em vilas que abrangiam os estados. Em julho de 1907, o Capitão Read, que tinha sido prestativo no exercício, conseguiu relatar que "agora todo o Distrito Noroeste foi dividido em Reinos de jurisdição nativa para satisfação de todos os nativos envolvidos, exceto o país dos Lobi e o país ao longo do Rio Black Volta ao norte do Reino de Wala"[58].

58 Ibid, Relatório Mensal, maio de 1901, p. 2.

Estados nativos dos Distritos de Lawra e Tumu

No Relatório Anual de 1908 para o noroeste, afirmou-se que "Chefes Supremos conforme nomeados na época mostraram alguma melhoria na administração em geral, apesar de ter havido algumas exceções notáveis no Distrito de Lawra, onde os chefes de Lambusie, Tiza e Lissa ainda têm pouco ou nenhuma autoridade sobre seus súditos"[59]. A situação era essa na atual Área Tradicional de Lambusie porque os chefes de Bamwon, Billow e outros alegavam que eles sempre tinham sido chefes independentes e não sabiam que eles tinham que se colocar sob a jurisdição do chefe de Lambusie[60]. No caso de Nandom, onde a centralização política já tinha ocorrido antes do advento do governo colonial, os britânicos não encontraram nenhum problema.

Portanto, as nomeações feitas foram de chefes supremos ou chefes principais. Nas suas viagens, Read costumava reunir os chefes e seu povo numa "conferência" ou reunião e convencer chefes menores a se subordinarem a chefes maiores. Estes últimos então eram proclamados chefes supremos. Onde Read "nomeava" chefes, geralmente não eram nomeações no sentido da criação de novos chefes, mas sim confirmações ou aprovação de sucessores a antigas chefias. Alguns exemplos ilustrarão melhor este ponto.

Em outubro de 1906, Read tinha ido de Lambusie a Guo, acompanhado de Kyiir. O chefe de Guo tinha sido solicitado a fornecer trabalhadores para as minas, mas ele não tinha conseguido fazer isso. Ele também não tinha limpado sua porção do caminho de Lambusie a Guo, que Read pretendia usar. Quando ele chegou a Guo, Read exigiu ver o chefe, mas o povo, sabendo que tanto o seu chefe quanto ele próprio seriam punidos, disse a ele, conforme ele relatou, que "não havia nenhum chefe e o chefe se negou apesar

59 ADM 56/1/184, Relatório Anual, Província Noroeste de 1908, p. 1.
60 ADM 56/1/541, Viagem de inspeção de F. F. Jackson, junho de 1907.

de o Rei de Nandom ter indicado que era ele. As pessoas negaram terem recebido qualquer convocação por parte do Rei de Nandom, ou qualquer ordem para limpar as estradas". Read alertou o povo de Guo e pediu para ele "nomear um chefe. O povo não estava disposto a fazer isso. Então eu pedi para o Rei de Nandom selecionar um dos habitantes que ele acreditasse que provavelmente seria um chefe forte e inteligente. Ele selecionou um Doyaga que, uma vez que ninguém discordou, eu nomeei chefe, instruindo-o sobre suas obrigações a alertando o povo que a desobediência às suas ordens resultaria em punição"[61]. A ação de Read em Guo era uma deposição direta de um chefe por não obedecer às ordens do homem branco e a nomeação impetuosa de outro para ficar no seu lugar. Portanto, ele não instituiu a chefia como uma nova força política em Guo, como Carola Lentz queria que se acreditasse[62].

Se não houvesse nenhum chefe em Guo, como Kyiir poderia ter indicado um como sendo tal para Read? A relutância do povo de Guo para nomear outro chefe subordinado às ordens do homem branco era um protesto e uma resistência silenciosos ao fato de Read lidar de maneira bruta com seu governante tradicional. Influenciada, no entanto, por uma visão eurocêntrica preconcebida de que os Dagara não tinham nenhum chefe antes da chegada dos britânicos, Carola Lentz não conseguia nem enxergar no próprio trecho que ela citou que Read realmente tinha deposto um chefe de maneira arbitrária em Guo e impôs a seleção de outro. O chefe deposto foi um dos que se encontrou com Read em Lambusie em 1904 e seu nome foi registrado por Read como Sakrutu, mais provavelmente, Sag-Urtaa ou Sorkuu. Read pelo menos pode receber crédito por tentar aderir à tradição ao pedir para o povo nomear um chefe. No entanto, sua ação é mais bem descrita

61 ADM 56/1/50, Relatórios dos Viagens de inspeção, Província Noroeste: Relatório do Comissário distrital, do Distrito de Black Volta, ao Comissário-Chefe em Exercício, Territórios do Norte, entrada de 19 de outubro de 1906.

62 Lentz (1993, p. 186, 189).

como sendo uma interferência no sistema político tradicional em Guo, em vez da criação de um novo. De maneira semelhante, em Gengemkpe, na área de Nandom, Read e Kyiir descobriram que Bapore, o chefe, teve problema com seu povo, abdicou e cruzou o Rio Black Volta. A pedido de Kyiir e do líder Gengemkpe, o povo elegeu Too Long como chefe no seu lugar[63].

Mais dois exemplos dos Sisala podem sustentar ainda mais a alegação de que Read não criou novas chefias com suas nomeações. Durante uma viagem pela parte sudeste do Distrito Noroeste em junho de 1907, Read relatou a partir de Santijan: "O Chefe Santia (Santie), um homem idoso, mas saudável em comparação com dezenas de outros chefes Issala, me disse que desejava que seu filho Kuri assumisse as rédeas (sic) do governo, uma vez que ele já estava velho demais. Eu concordei com isto". Portanto, Read confirmou o filho de Santie como chefe de Santijan e o nomeou um chefe supremo. "Em Hallumboi (Hallemboi)", Read continuou, "o Chefe pediu, depois de uma reunião, para seu filho ser nomeado no seu lugar devido à sua idade e, com o consentimento do povo, ele foi nomeado". Em Bulenga, Read descobriu que o chefe possuía um grande medalhão, apesar de estar suborninado ao Chefe de Mengwe, que tinha apenas um medalhão pequeno. Read inverteu a ordem e tornou o Chefe de Bulega Supremo sobre todas as vilas em Mengwe[64]. Em função das declarações do próprio Read sobre sua nomeação de chefes, seria ingênuo sugerir que ele tenha lançado a chefia em Nandom ou em qualquer outro lugar no noroeste de Gana. Não está claro a partir dos relatórios de Read que ele jamais tenha intervindo em grande escala para sustentar a autoridade de chefes no Distrito de Lawra-Tumu.

63 ADM 56/1/50, Relatório de Read sobre seu viagem do Distrito de Black Volta, 11 de outubro a 6 de novembro de 1906.

64 ADM 56/1/451, Relatório sobre o Viagem do Capitão B.M. Read na parte sudeste do Distrito Noroeste, 1º de julho de 1907.

A evidência e os argumentos apresentados até aqui demons--tram que, ao contrário da crença popular, os britânicos não criaram um sistema político totalmente novo no noroeste de Gana. Os chefes não eram uma criação nova. Eles eram nativos da área. De oito comissários distritais sediados em Wa entre 1900 e 1907, apenas Read mencionou alguns casos em que ele tinha nomeado chefes. Estas nomeações, no entanto, estavam relacionadas como chefes supremos e com a confirmação ou aprovação de sucessores às chefias. Conforme já se viu, ele não nomeou chefes onde antes não havia nenhum. Uma leitura atenta dos relatórios mensais, trimestrais e anuais do Distrito de Black Volta entre 1900 e 1907 revela que de 1900 a 1903, chefes enviavam delegações a Wa ou para pagarem o imposto de manutenção ou para fazerem reclamações diante dos comissários distritais. Até dezembro de 1903, quando o Capitão Berthon realizou sua viagem pelas áreas não centralizadas no noroeste, não tinha havido nenhum contato direto entre os comissários distritais em Wa e o povo destas áreas. Ainda assim, eles registraram ocasiões de chefes enviando o lucro do imposto e casos a serem julgados. Não se pode dizer que todos estes comissários distritais, especialmente os que viajaram pelo extremo noroeste do distrito de 1904 a 1907, não soubessem que eles estavam relatando a existência de chefes na área.

Achou-se necessário lidar com a situação de maneira mais detalhada no noroeste porque, fora do Reino de Wala, os habitantes das áreas não centralizadas muitas vezes foram citados como os típicos povos acéfalos ou apátridas. No nordeste a situação era semelhante e, portanto, não é preciso lidar com ela de maneira muito detalhada.

Sabe-se muito bem que em áreas como Bawku, Bongo, Nangodi, Sinebaga, Binduri, e Tongo havia chefes na época pré-colonial. Estas chefias foram estabelecidas por imigrantes Mamprussi que

tinham migrado para o norte após o estabelecimento do Reino Mamprussi. Em Bawku, a chefia foi estabelecida por um filho de Na Atabia, que deixou Nalerigu com seus seguidores e foram se fixar em Bawku[65]. A emigração vinda de Nalerigu parece ter acontecido após a morte de Na Atabia, em 1742.

O estudo de Nangodi, realizado por John M. Hunter, mostra que o cargo de chefia tinha existido entre os clãs autóctones antes da chegada dos imigrantes Mamprussi. Os Zoolob tinham chefes em Damologo, Zoa, Bariyambisi, Zanlerigu e Logri[66]. O estudo de Hunter foi confirmado recentemente por John Jaggrey, que lidou especialmente com o povo autóctone de Nangodi, os Zoolob[67]. A autoridade política era exercida dentro de unidades bem definidas. Os imigrantes Mamprussi, liderados por Luuruk, um candidato derrotado à supremacia, fugiu de Gambaga para a área Nangodi, onde eles conquistaram os distritos em volta e acabaram estabelecendo seu governo sobre os povos autóctones conhecidos como os Namnam. Quando os britânicos chegaram ao nordeste, toda a organização política do estado Nangodi teve como modelo a dos Mamprussi. Havia 10 chefias que tinham sido subdivididas em 28 seções e o chefe de Nangodi (NngodiNaba) era coberto com pele, ou instalado, pelo chefe supremo dos Mamprussi, o Nayiri[68].

Entre os Kasena, havia chefes antes da penetração da influência britânica. As tradições orais de Navrongo dizem que Bubu, que deixou Zekko, na atual Burkina Faso, para fundar Navrongo, trouxe consigo o "kwara", o símbolo da chefia. Butu tornou-se o primeiro chefe de Navrongo e foi sucedido por homens

65 Isto fica muito claro a partir da correspondência dos comissários distritais no nordeste entre 1902 e 1912 sobre questões de chefia em ADM 56/1/137, mas veja também A. A.Iliasu, "História do Reino Mamprusi" Ms. inédito, p. 61-69. Agradeço ao Dr. Moses Anafu por permitir que eu consultasse o Ms. de Iliasu que estava com ele, em Londres em 1989.

66 J.M. Hunter (1968).

67 J.S. Jaggrey (1993).

68 Hunter (1968, p. 380).

como Nogshi, Zelbilla, Zimmansoya e Tonkuga[69]. Quando os britânicos chegaram em Navrongo em 1902, Kwara era o chefe reinante e governava três chefias: Wuru, Pung e Doba. Também havia chefes em Chana, Kaiyoro, Bolgatanga e Sirigu[70].

Na área de Bulsa, os primeiros registros britânicos não mostram nenhuma evidência da nomeação de chefes no sentido da criação de novas instituições políticas. O Capitão A.M. Fleury e outros comissários distritais que viajaram pela área de Bulsa entre 1902 e 1907 não mencionaram essas nomeações. Por outro lado, eles encontraram chefes em Sandema, Chuchuliga, Wiaga, Kardema e Siniesi. Noticiou-se que o chefe de Sandema lutou contra os britânicos em 1902 e, por essa razão, as relações entre ele e os comissários distritais em Navrongo não eram muito cordiais[71].

O problema que os britânicos enfrentaram durante os primeiros anos da sua administração não foi sociedades apátridas para as quais chefes tinham que ser criados, mas chefes velhos que não conseguiam impor sua autoridade de maneira vigorosa. Em 1907, um comissário distrital em Navrongo, o Capitão J. O'Kinealy, observou: "Em vários casos, os chefes nominais foram considerados velhos, pobres e sem um grupo de adeptos"[72]. Novamente, em julho de 1911, o Capitão S.D. Nash, o comissário distrital em Navrongo, fez esta observação significativa sobre a questão da chefia no nordeste: "A maioria dos chefes atuais já era chefe muito antes da nossa chegada ao país. Muitos dos chefes são velhos, pobres e sem adeptos e são tanto impopulares quanto desprezados"[73]. Não pode

69 ADM 56/1/61, Relatório de Entrega, Distrito de Navrongo 1907-1914; Relatório de Entrega pelo Capitão J. O'Kinealy ao Capitão Taylor do Distrito Navaro, 1º de novembro de 1907. Veja também J. Azuntaba (1994, p. 5-8, 25- 26).

70 ADM 56/1/61. Relatório de Entrega pelo Capitão J. O'Kinealy ao Capitão Taylor, do Distrito Navaro, 1º de novembro de 1907. Veja também Relatório de Entrega ao Capitão Warden e Relatório Semestral sobre o Distrito Navaro por S.D. Nash, 12 de julho de 1911, p. 7 e Azuntaba, op.cit. p. 25-26.

71 ADM 56/1/61, Relatório de Entrega pelo Capitão J. O'Kinealy ao Capitão Taylor, do Distrito Navaro, 1º de novembro de 1907, p. 2.

72 Ibid. p.3.

73 Ibid., Relatório de Entrega ao Capitão Warden sobre o Distrito Navaro por S.D. Nash, 12 de julho de 1911, p. 7.

haver mais nenhuma prova mais clara do que a declaração de Nash de que os britânicos não criaram chefes no norte de Gana. Ainda assim, escritores continuam a afirmar que eles fizeram isso.

A impopularidade dos chefes derivava do fato de que agora eles eram feitos para imporem ordens desagradáveis. Antes da chegada dos britânicos, a autoridade dos chefes era limitada e eles parecem ter se limitado a manterem a lei e a ordem nas suas chefias. Eles parecem não ter incomodado seu povo de outras maneiras. O povo construía suas casas para eles e na estação da chuva, o chefe "implorava" ou pedia para seus súditos e líderes o ajudarem com sua plantação, que eles faziam. O povo nunca pagava impostos, a não ser em ocasiões em que os chefes julgavam casos e impunham multas. Além disso, eles não pareciam ter interferido com o povo ou ter feito qualquer outro tipo de exigência a ele.

Com o advento do governo colonial, os chefes tornaram-se os agentes da administração britânica e do trabalho forçado, do fornecimento de carregadores, madeira e água para o homem branco. Foi a imposição destas novas tarefas e exigências que tornou os chefes impopulares. Já em 1907, rumores tornaram-se correntes no norte de Gana de que o homem branco sairia do país e que isto poderia acontecer a qualquer momento. Portanto, muitos dos chefes relutaram em falar para os seus súditos fazerem qualquer coisa para os oficiais britânicos "uma vez que o povo lhe diz que quando o homem branco tiver ido embora, ele se vingará dos chefes por fazê-lo trabalhar para o homem branco"[74]. Temendo represálias do seu povo, alguns dos chefes procuraram uma forma de saírem do seu dilema ao pedir para soldados os acompanharem quando eles derem as ordens do homem branco para indicar que eles não eram responsáveis pela imposição destas ordens[75].

74 ADM 56/1/61, Relatório de Entrega pelo Capitão J. O'Kinealy ao Capitão Taylor, do Distrito Navaro, 1o de novembro de 1907, p. 12.

75 Ibid., p. 12.

A relutância dos chefes para imporem as ordens dos comissários distritais os fizeram concluir que os chefes eram ineficazes, fracos e que eles não tinham autoridade sobre o seu povo. Falou-se sobre Kwara de Navrongo, por exemplo, que ele era "muito confiável, mas que ele precisava de apoio constante para permitir que ele exercesse sua autoridade sobre seu povo"[76]. Então os britânicos reforçaram a autoridade dos chefes e aprimoraram seus papéis e seus cargos. Isto foi feito através da emissão e premiação de medalhões. No noroeste, chefes selecionados foram nomeados chefes supremos e receberam medalhões de três polegadas. Seus subchefes recebiam medalhões de duas polegadas. No nordeste, o Comissário-Chefe, Cecil Hamilton Armitage, conseguiu convencer os diversos chefes a aceitarem o Nayiri em Nalerigu como sendo seu chefe supremo, mas os chefes maiores receberam os medalhões de três polegadas como seus chefes de divisão, enquanto subchefes subordinados a eles receberam os medalhões de duas polegadas[77].

Nas áreas não centralizadas, o lançamento dos medalhões estabeleceu uma hierarquia para os chefes onde anteriormente não existia nenhuma. O cargo de chefes agora era graduado, começando pelos líderes de vila, passando pelos subchefes até os chefes supremos. Os medalhões também se tornaram a marca distintiva dos chefes e aprimoravam sua autoridade política assim como seu status social. Os chefes os usavam com orgulho em todas as ocasiões oficiais. Foi a criação desta hierarquia para os chefes que os antropólogos sociais e alguns historiadores confundiram com chefes feitos pelo governo e, assim, criou a impressão equivocada que tinham sido os britânicos que tinham instituído a chefia nestas áreas.

76 Ibid., Relatório de Entrega ao Capitão Warden no Distrito Navaro por D. Nash, 12 de julho de 1911, p. 9.
77 Eu discuti isto de maneira relativamente detalhada em B.G. Der (1996).

Conclusão

Este estudo tentou mostrar que a chefia como instituição política nas áreas não centralizadas do norte de Gana teve significância pré-colonial. O que Ivor Wilks descreveu como sendo um "cinturão de povos apátridas" era na verdade um cinturão de pequenos estados ou chefias[78]. Os relatórios dos primeiros oficiais britânicos mostram de maneira bastante clara que os povos das áreas não centralizadas no norte de Gana não eram acéfalos no sentido de eles não terem nenhum governante. Eles eram governados por chefes e a chefia era uma instituição disseminada na área. Historicamente, portanto, o sistema foi anterior à penetração da influência britânica. Oficiais como os Capitães A.M. Fleury, S.D. Nash e J. O'Kinealy no nordeste e Andrew Berthon, G.A.E. Poole, T.J. Reynolds e B.H.W. Taylor no noroeste, que estabeleceram o governo britânico, não alegaram ou afirmaram que eles nomearam ou introduziram a chefia na área. Até mesmo o Capitão B.M. Read, que deixou relatórios detalhados das suas viagens de inspeção nos Distritos de Lawra e Tumu, não disse que ele nomeou chefes em áreas em que antes não existisse nenhum. Foram antropólogos sociais atuais, baseando suas visões principalmente na estrutura colonial de administração e construtos teóricos, que desenvolveram a ideia de chefes feitos pelos europeus no norte de Gana.

Fora dos estados centralizados de Mamprussi, Dagbon, Gonja, Wa e Nanumba, a autoridade política era exercida através de chefias. Na maioria das áreas, estas chefias eram divididas em seções ou vilas governadas por subchefes. A autoridade espiritual, conforme os primeiros comissários distritais reconheceram bem, era exercida pelos *tengandeme* ou *tendama* e o *totina* (Sisala), os guardiões do Tempo da Terra. Os dois cargos geralmente não eram confiados a um indivíduo, conforme Rattray e Jack Goody

78 Ivor Wilks (1972, p. 345).

afirmaram. Cada chefia tinha suas fronteiras com seus vizinhos, que eram fisicamente reconhecíveis no local. Estas fronteiras podiam ser descritas em termos de árvores, montes, grandes pedras, uma linha de pequenas pedras ou características físicas como riachos e colinas[79].

As obras clássicas de Meyer Fortes sobre os Tallensi e David Tait sobre os Konkomba não podem ser consideradas representativas dos sistemas políticos tradicionais no norte de Gana. Até mesmo entre os Tallensi, havia chefes em Tongo, conforme o próprio Fortes observou e em Yam Riga, Sie e Biuk[80]. Em Tongo, assim como em Nangodi, Bongo e Bawku, os imigrantes Mamprussi tinham sido Tallensizados, mas eles retiveram a instituição da chefia, enquanto o povo autóctone sustentou o cargo da tendena. Portanto, um sistema político dual surgiu entre os Tallensi em que os cargos de *naam* (chefia) e de *tendaan* (guarda do Templo da Terra e da terra) complementavam um ao outro. Portanto, o sistema político tradicional Tallensi não era drasticamente diferente daqueles dos seus vizinhos, os Namnam (Nabdam) e os Kasena-Nankani, nem daqueles dos Dagaba de Kaleo e dos Dagara de Nandom, cujas fundações eram a *na* (chefia) e a tengan (guardião do Templo da Terra e da terra). Portanto, os Tallensi não podem ser chamados de maneira correta ou apropriada de um povo acéfalo.

Fica explícito a partir da evidência histórica disponível que os britânicos não acharam povos "acéfalos" ou "apátridas" nas áreas não centralizadas do norte de Gana, se estes termos forem usados para se referir a povos que não tivessem nenhum governante. Eles encontraram sistemas políticos não centralizados em que havia

79 J.M. Hunter op. cit. p. 387 e R. B. Bening (1973), "Indigenous Concepts of Boundaries," *Bulletin of the Ghana Geographical Association* vol.15, p. 2.

80 M. Fortes (1940) "The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast", *African Political Systems* ed. M. Fortes e E.E. Evans-Pritchard (eds) Londres: Oxford University Press, p. 255-261 e ss. Veja também Moses Anafu (1973) "The Impact of British Rule on Tallensi Political Institutions, 1898-1967", *Transactions of the Historical Society of Ghana* vol. 14. n. 1, junho, p. 17-30.

chefes. Estes sistemas políticos tinham estrutura semelhante aos dos Yao do Malaui, dos Alur de Uganda ou dos Nyakyusa do sudoeste da Tanzânia. Eles eram diferentes daqueles dos Ibo e dos Ibibio do leste da Nigéria. Conforme mostram seus primeiros registros e oficiais como S.D. Nash afirmaram, os britânicos não nomearam chefes, nem eles criaram novos sistemas políticos para os povos nestas áreas. O que eles fizeram foi estabelecer uma hierarquia para os chefes, que não existia anteriormente em muitas destas áreas não centralizadas. Para fins de facilitar seu governo eles construíram sua estrutura administrativa sobre os sistemas políticos tradicionais existentes no norte.

* * *

Benedict G. Der é professor adjunto de história na Universidade de Cape Coast, em Gana, onde foi diretor do Departamento de História de 1991 a 1994. Foi diretor da Faculdade de Estudos de Desenvolvimento Integrados, na Universidade de Estudos de Desenvolvimento, em Tamale, de 1994 a 1997. Recebeu os títulos de bacharel na Universidade de Toronto, no Canadá e de mestre na Universidade de Ottawa, no Canadá. Cursou doutorado em história na Universidade de Gana, em Legon. De 1988 a 1989, foi mantido pela *Commonwealth Senior Scholars Award*, que financiou seu trabalho de pesquisa na Universidade de Londres. De 1992 a 2000, foi o *Fulbright Scholar in Residence* no Gustavus Adolphus College, em Saint Peter, em Minnesota, nos EUA. Possui vasta publicação sobre o comércio de escravos e atividades missionárias no norte de Gana. É membro fundador do Conselho para a Sociedade Histórica de Gana, da qual recebeu um prêmio honorário, em 2006, pelas suas distintas contribuições ao estudo da história em Gana, por ocasião da celebração da obra de Adu Boahen ao longo da sua vida.

CAPÍTULO 44

VIDA INTELECTUAL E CONHECIMENTO NO SUDÃO OCIDENTAL ISLÂMICO DURANTE OS SÉCULOS XVII E XVIII: UMA VISÃO POLÍTICA E SOCIAL

Ray A. Kea

Legados e locais de vitalidade intelectual da África Ocidental

Qual era a natureza da vida intelectual e do conhecimento nas comunidades muçulmanas dos séculos XVII e XVIII no Sudão Ocidental (*bilad al-sudan*; *bilad altakrur*)[1]? Quais eram as estratégias de conhecimento, os regimes da verdade e a variedade de produção do conhecimento e as "artes", ou estilos de vida, aos quais eles pertenciam? Como podemos compreender, tanto teoricamente quanto historicamente, o lugar da vida intelectual nas formações sociais do Sudão Ocidental e o papel destas na formação e na destruição da vida intelectual? Este capítulo aborda estas questões

1 Para fins deste estudo, o Sudão Ocidental (*bilad al-sudan; bilad al-takrur*) se estende da Mauritânia/Senegâmbia no oeste à Planície Hausa e à bacia do Lago Chad no leste. O foco geográfico está nas terras a oeste da Planície Hausa.

e outras relacionadas, ao mesmo tempo em que reconhece que vida intelectual, educação e conhecimento existiam em situações históricas específicas, ou seja, eles tinham condições materiais, políticas, sociais e institucionais viáveis. Desenvolvimentos políticos e econômicos interagiam com o crescimento e a expansão do islamismo na África Ocidental. Existe uma realidade estrutural e histórica por trás da vida intelectual e sua economia de práticas. Então, teoricamente, é importante identificar estruturas e processos interdigitais como parte do movimento maior e do horizonte histórico da vida intelectual e do aprendizado. O objetivo deste capítulo é apresentar um panorama amplo da vida intelectual na medida em que ela é revelada e representada num modelo político material complexo e em termos da sua relação com determinadas práticas e formas de organização social. Através de uma apresentação de estudos de casos, demonstra-se que o Sudão Ocidental foi um local de agência intelectual e teórica, que pode ser abordado a partir de uma perspectiva histórica mundial. O dinamismo de campos sociais interligados – do aprendizado acadêmico e a conversão ao islamismo até as conquistas militares e a administração política – pode ser rastreado até conflitos, negociações e acomodações que necessariamente existiam entre estruturas e processos estabelecidos e dentro deles[2].

A vida intelectual abrange a educação, o ensino, as escolas, os intercâmbios de ideias, as bibliotecas, a produção de conhecimento e a escrita, a distribuição e a aquisição de textos. Em 2004, na Biblioteca do Congresso, em Washington D.C., EUA, uma exposição de manuscritos de Timbuktu revelou que essa vida intelectual era vibrante e que o conhecimento era rico e profundo. Um catálogo da exposição enfatiza a significância dos manuscritos e do seu conhecimento:

2 Cf. Ray Kea (2003); também Nehemia Levtzion (1987, p. 22-37); Jean-Louis Triaud (1985).

> Estes manuscritos antigos cobrem todos os aspectos do empreendimento humano. Os manuscritos indicam o nível de civilização obtido por africanos ocidentais durante a Idade Média e fornecem prova da existência de uma tradição literária africana. Estudiosos nos campos de estudos islâmicos e estudos africanos acreditam que a análise destes textos fará com que as histórias islâmica, africana ocidental e mundial sejam reavaliadas[3].

Os manuscritos de Timbuktu representam uma geografia africana de razão ou racionalidade. Considerando-se o alcance, a profundidade e a amplitude dos campos de conhecimento dos textos, alguns comentaristas do final do século XX argumentam que os "manuscritos antigos" da cidade sejam uma janela para uma época dourada, ou apoteose, do conhecimento islâmico na África Ocidental, uma época que vai do século XIV ao século XVIII. Outros comentaristas chamaram a atenção para o fato de os manuscritos estarem entre o material acadêmico não utilizado mais importante do mundo. Os escritores valorizam os manuscritos de Timbuktu como sendo uma grande realização cultural de uma época passada ideal e como sendo um amplo depósito oculto intocado de conhecimento e informações referenciais. O arquivo dos manus--critos de Timbuktu dos séculos XVII e XVIII fornece evidência sólida de uma vitalidade cultural e intelectual entre os sábios. De acordo com Mohamed Gallah Dicko, o diretor do Instituto Ahmad Baba em Timbuktu, os manuscritos são sobre todos os campos do conhecimento humano. Eles abrangem uma ampla variedade de assuntos e áreas: exegese do Alcorão, teologia, tradições do Profeta, ciência, literatura, biografia, história, poesia, lendas populares,

3 Anônimos (2004) "Ancient Manuscripts from the Desert Libraries of Timbuktu," Exposição na Biblioteca do Congresso. Disponível em: <http://www.loc.gov/exhibits/mali/mali/>. Também John Hunwick (1999a).

misticismo, religião, política, direito, contratos jurídicos, música, arquitetura, arte, artesanato, botânica, geografia, medicina, astrologia, astronomia, farmacologia, aritmética, matemática, agricultura, química, física, óptica, práticas esotéricas, relatos de viagem e "outros domínios do conhecimento". Escrito em árabe e em diferentes estilos de caligrafia (por exemplo, Magrebi, Saharan, Suqi, Andalusi e Sudani), a maioria dos manuscritos está no idioma árabe, mas existe uma quantidade significativa que também está em outros idiomas – songhay, bozo, fulfulde, tamashaq, espanhol e hebraico. Coleções de manuscritos na Mauritânia e no Níger abrangem assuntos semelhantes[4].

Como elementos descritivos de formações discursivas, os textos representam na sua totalidade um diálogo complexo com o passado e o presente. Sabe-se muito bem que ao longo de toda a sua história, Timbuktu foi um centro de grande aprendizado e um lugar de interações e intercâmbios altamente diversos. A vida intelectual e o conhecimento de Timbuktu podem ser entendidos de maneira produtiva como sendo um acompanhamento teórico e empírico, uma dimensão cognitiva abstrata de relações econômicas e sociais e processos políticos. Coletividades de estudiosos de Timbuktu desfrutavam de relativa autonomia como locais de pensamento e de organização conceitual do conhecimento (veja abaixo).

Com uma estimativa de 7.000 manuscritos, a Biblioteca Kati, de Timbuktu ("Fondo Kati") foi reunida no final do século XV por Mahmud Kati, autor da primeira história da África Ocidental de que se tem conhecimento. Trata-se da biblioteca mais antiga existente na cidade. Seu manuscrito mais antigo data de 1198. Os autores representados na biblioteca incluem autores da África Ocidental mas, de maneira interessante, também incluem outros

4 Mohamed Gallah Dicko (1999, p. 49-63); John O. Hunwick (2003); Ousmane Kane (2003); Abdelkader Haidara e Ayman Fuad Sayyid (eds) (2000); Sidi Amar Ould Ely e Julian Johansen (eds) (1995); Ghislaine Lydon (2001, p. 9); Abdou Moumouni (1996); Ivor Wilks (1968, p. 124-141).

grupos: 300 andaluzes, 100 cristãos renegados e entre 60 e 70 mercadores judeus. Os campos de conhecimento incluem religião, direito, teologia, misticismo, história, medicina, matemática, lógica, filosofia e filologia. A biblioteca contém aproximadamente 500 manuscritos originais, que abrangem assuntos como comércio, questões de escravidão e relatórios de vínculos intelectuais. Estima-se que os manuscritos tenham 1.500 observações marginais ricas em detalhes. Eles referem-se a eventos contemporâneos ou a assuntos históricos, geográficos, astronômicos e observações meteorológicas, casos jurídicos, herança e disputas de terra, questões familiares, livros comprados, emprestados ou devolvidos, contratos de venda, registros de professores e notas de estudo[5]. A Biblioteca Kati foi um dos princípios de educação e aprendizado em Timbuktu e exemplifica a forma de a cidade organizar e institucionalizar o conhecimento teórico e prático.

Um texto recente sobre os sistemas de conhecimento nativo africano lança uma perspectiva teórica importante ao estudo da vida intelectual.

> Sistemas de conhecimento africanos são as expressões culturais do local que não é apenas no global e do global, mas que é a globalidade africana da qual a África como sujeito pode autorizar visões de si mesma, independentemente de estas visões serem levadas a sério ou não fora do continente[6].

A premissa básica é que sistemas de conhecimento africanos existiam além da geografia da razão e da soberania euro-americanas. Eles eram um espaço de alternativa intelectual com suas próprias conexões globais. Vistos nestes termos, os manuscritos de Timbuktu, por exemplo, incluem outro arquivo e espaço de conhecimento.

5 Albrecht Hofheinz (2001, p. 6); também Miguel Camacho Ramirez (n.d.).

6 Abebe Zegeye e Maurice Vambe (2006, p. 330-331). Para perspectivas do século XXI sobre os modos africanos de escrita de si veja Achille Mbembe (2002a, 2002b).

Através da produção do conhecimento (= escrita de si[7]) o sujeito social africano podia obter individualidade plena, tornar-se autoconsciente e não prestar contas a mais ninguém. Seguindo esta linha de argumento, pode-se propor que a vida intelectual nos centros islâmicos de aprendizado do Sudão Ocidental tenha produzido seu próprio domínio de soberania como um espaço de escrita de si, exemplificado na produção e classificação de conhecimento e na exposição intelectual. A partir deste espaço autônomo, o Sudão Ocidental podia autorizar visões de si mesmo, ou seja, seria capaz de interpretar ou intelectualizar sobre suas próprias determinações sociais. Pesquisa na história da cultura de escrita de si/intelectual do Sudão Ocidental pode contribuir para uma compreensão descolonizada de outras histórias – africana ocidental, islâmica e mundial. A intelectualidade do Sudão Ocidental é voltada para fora, vinculando padrões locais de troca com campos maiores (globais) de interação e para dentro em direção a disposições e estilos culturais, religiosos e sociais incluídos em instituições locais e na história do *habitus* local[8]. Os vínculos globais dos intercâmbios intelectuais do Sudão Ocidental foram articulados dentro de locais específicos de produção do conhecimento (Timbuktu, Jenne, Gao, Walata, Kong, Agades, Kano, Katsina, entre outros). Um contexto adequado para entender intercâmbios e cultura intelectuais pode ser encontrado no tráfico internacional de ouro. O historiador holandês R.J. Barendse chama a atenção para o papel global da região como produtor de ouro. Ele relaciona que os principais produtos negociados na Eurásia do século XVII eram a prata americana e o ouro africano. Além disso, o Sudão Ocidental era um importante exportador de ouro para o mundo mediterrâneo[9]. A expansão da economia do ouro constituía

7 N.E.: A "escrita de si" é um gênero narrativo, em primeira pessoa, no qual o narrador se identifica explicitamente com o autor biográfico, mas vive situações que podem ser ficcionais.

8 Cf. Arjun Appadurai (1993).

9 R.J. Barendse (2002, p. 491); Şevket Pamuk (2002); Nelly Hanna (1998, p. 35, 46, 64); Dennis O. Flynn e Arturo Giraldez (1997, p. XV-XL); Fernand Braudel (1982, p. 199, 203); Blanchard, Ian (s. d.).

uma infraestrutura social e material para o desenvolvimento da vida cultural e intelectual.

Desde aproximadamente o século XIV grandes partes da África Ocidental foram incorporadas a uma única entidade econômica, uma macrorregião, baseada num sistema monetário comum de búzios de ouro. A base para o estabelecimento de uma única zona monetária pode ser atribuída à expansão de relações de mercado de *commodities*, ao aumento da sua circulação e ao crescimento da sua produção. Nas profundezas desta vida socioeconômica pode-se encontrar, por exemplo, a produção de livros, uma prática intelectual que incluía uma variedade de assuntos abstratos e práticos, incluindo tratados religiosos e jurídicos, histórias e crônicas, correspondência, dicionários biográficos, direitos das mulheres, casamento e divórcio e documentos relacionados à propriedade, ao comércio e à escravidão transaariana[10]. A escrita de si tomou diversas formas.

Vinculados a processos econômicos locais e globais, inclusive à produção e ao comércio de ouro, a escrita de si e o desenvolvimento do conhecimento teórico e prático estava em pleno crescimento nos séculos XVII e XVIII. Uma olhada na escala da produção de livros em Timbuktu, desde o século XV é esclarecedora. Inventários das bibliotecas privadas da cidade listam mais de 150.000 manuscritos, sendo que o mais antigo deles data do final do século XII. Em bibliotecas particulares dispersas por distritos em torno da cidade, diversas coleções de manuscritos ainda aguardam a avaliação de estudiosos. Na atual Mauritânia, estima-se que existam trezentas bibliotecas particulares com mais de 100.000 manuscritos. O texto mais antigo em idioma árabe encontrado até agora foi produzido no século X. Entre os centros de educação e aprendizado da Mauritânia,

10 J. Devisse com a colaboração de S. Labib (1992, p. 635-672); John O. Hunwick (1992); Ian Blanchard (s. d..); Mervyn Hiskett (1967).

pode-se mencionar Shinqit (Chinguetti), Walata, Wadan e Tichitt[11]. A produção de livros e o estabelecimento de bibliotecas públicas e particulares em diferentes centros de educação e aprendizado não foram uma coincidência. Como formas culturais básicas, livros e bibliotecas tiveram um lugar central tanto na esfera política quanto econômica[12]. Como repertórios em formas de saber e falar, eles classificam grupos sociais, categorias e situações que entram nas relações de produção e distribuição e dão valor econômico e simbólico a itens que possam ser comercializados (de ouro e penas de avestruz a amuletos e feitiços) repletos de valor social.

Edward Said nos lembra que a vida intelectual e o conhecimento são mundanos porque estão relacionados com história, poder e sociedade[13]. Uma vida de erudição e ensino, e a aquisição, a escrita e o armazenamento de textos não eram separáveis de condições materiais, relações sociais e diferentes tipos de arranjos de poder. Visto a partir desta perspectiva, o islamismo não é apenas uma questão de crença religiosa e pensamento, aprendizado e práticas rituais, mas também é uma questão de condições sociais, políticas, culturais e econômicas e de relacionamentos – e estas não apenas locais ou regionais, mas também globais, conforme foi sugerido anteriormente. Neste sentido, pode-se falar em "islamismos por trás do islamismo", dada sua realidade multiforme. É muito mais sensível falar sobre diferentes tipos de islamismo, em momentos diferentes e em campos diferentes[14]. Portanto, no caso do Sudão Ocidental fala-se de "islamismo dos príncipes e das cortes reais",

11 Grazizno Kratli (2004); Alex Ulam (2004); Louis Werner (2003); Pauli Josette Balagna (1999); Rahal Boubrik (1999); John Hunwick (1999); Ulrich Rebstock e Ahmad Wuld Muhamad Yahya (1997). Um estudo recente de educação e conhecimento na "África Subsaariana" não se refere às bibliotecas e manuscritos do Mali, Niger, Senegâmbia, Mauritânia, etc., nem as discute. Veja Stefan Reichmuth (2000).

12 Elias N. Saad (1985: Capítulo 6); Michel Arbitol (1979).

13 Abdirahman A. Hussein (2002, capítulo 4).

14 Mustapha Marrouchi (2007, p. 10-11); Tamara Sonn (1985); Peter Gran (1979, 1980); também Muhammed A. Bamyeh (1999); Maxine Rodinson (1974).

"islamismo dos mercadores", "islamismo do clero", "islamismo imperial", "islamismo da reforma", "islamismo rural" e assim por diante. Nas suas diferentes formas expressivas, o islamismo sempre teve uma preocupação específica com a história humana – seu significado, suas possibilidades e sua direção. Esta é uma forma de pensar sobre o destino humano e sobre como os homens e mulheres deveriam viver, como eles deveriam ordenar suas relações uns com os outros e com a sociedade em geral. Tratava-se de um sistema de valores e uma fonte de imperativos morais. Algumas pessoas acreditam que a história do islamismo seja uma luta contínua entre interpretações revolucionário-democráticas e conservadoras-autoritárias da visão de mundo islâmico, uma visão que tem saliência específica na história da África Ocidental após o século XVI[15].

A textura variável da história

Conforme Fernand Braudel observou, o tempo histórico é diferenciado. Ele inclui a história de eventos (*l'histoire événementielle*) e a história de estruturas ou a longa duração (*longue durée*), assim como a história de conjunturas e de crises periódicas. Em última análise, ele afirma, a história consiste de revoltas e explosões e dos desenvolvimentos inerentes que levaram a elas[16]. Convencionalmente, historiadores da África tendem a ver o Sudão Ocidental dos séculos XVII e XVIII em termos catastróficos. Eles descrevem estes séculos como sendo um período de declínio, rupturas e crises, sendo que todas elas envolveram mudanças econômicas, políticas e sociais profundas e de longo alcance. Além disso, os historiadores convencionalmente fazem alusão tanto ao episódio breve quanto ao duradouro de seca, fome e epidemias que a

15 David Robinson (2000); Marshall G.S. Hodgson (1993); Nehemia Levtzion (1987); John Ralph Willis (1978); Tamara Sonn (1980).

16 Fernand Braudel (1980).

região sofreu. Estes deslocamentos e estas crises são epitomizados de maneira mais dramática no colapso do Império Songhay no final do século XVI, após uma invasão militar do Marrocos. A invasão resultou no estabelecimento de um regime marroquino conhecido como o *Pashlik,* no Vale Médio do Rio Níger. Timbuktu funcionava como sua capital política. A invasão também resultou num grande ressurgimento do pastoreio de gado e camelos ao longo de grandes extensões do noroeste do Sudão Ocidental[17].

A queda de Songhay marcou o fim da era de impérios baseados na agricultura, uma era que data da época do sistema imperial de Gana. A era imperial foi substituída por uma era de cidades--estados, confederações pastoris e reinos agrários subimperiais[18]. Este desenvolvimento social reflete novos alinhamentos de forças culturais, econômicas, religiosas e políticas. Este foi um momento em que classes sociais e grupos corporativos entraram em processos de acúmulo primário, quando as definições, negociações e aplicações de termos de posse, direitos de propriedade e apropriação mudaram. Um realinhamento especialmente significativo foi a expansão de Sufi *tariqas* ou irmandades e a adoção do sufismo tanto por grupos da elite quanto por grupos que não eram de elite. Definido por práticas de misticismo e abstinência, o sufismo criou novas redes sociais e de informações culturais. Juntamente com este desenvolvimento estavam a disseminação da mágica e outras manifestações de religião popular, a fundação de centros de aprendizado sediados na área rural, assim como a articulação de ideias sobre a vida justa e íntegra[19].

17 Michel Arbitol (1992) e Arbitol como tradutor (1982); S.M. Cissoko (1984); Elias Saad (1985); John Ralph Willis (1985); J. Spencer Trimingham (1978); C.C. Stewart (1976); O. Houdas (transl) (1966).

18 Nehemia Levtzion (2000); Stephen Cory (2001); Zakari Dramani Issifou (1999); John O. Hunwick (1985); D.T. Niane (1984); S.M. Cissoko (1984); E. Ann McDougall (1987); John Ralph Willis (1978); M.Tymowski, (n.d.) online.

19 John O. Hunwick (2003); Ivor Wilks (2000); David Owusu-Ansah (2000); Nehemia Levtzion (1987, p. 1-20) Introdução; Nehemia Levtzion e John O. Voll (1987:3-20) Introdução; J. Spencer Trimingham (1997, p. 68-101) capítulo 4.

Da posição privilegiada de uma perspectiva de sistemas mundiais, as relações de poder e a geopolítica que levaram ao conflito entre Marrocos e Songhay e a expansão subsequente do sufismo não foram eventos únicos. Elas foram características formadoras de uma onda de transformações, mudanças, crises e calamidades na Eurásia africana durante o "longo século XVII" (ca. 1570 - ca. 1720)[20].

Estudos históricos realizados por S.M. Cissoko and P. Diagne fornecem amplos detalhes das transformações que varreram toda a extensão do Sudão Ocidental após 1600. Concentrando-se nos aspectos militares da mudança e da inovação, Cissoko relata que no século XVII, uma época das calamidades mais devastadoras, a guerra tornou-se um fenômeno quase permanente como uma atividade econômica e um instrumento de mudança política e social e de luta de classes. Juntamente com a instrumentalização da guerra ocorreram novas tecnologias de destruição e a privatização da violência, conforme ficou claro com o surgimento de comandantes militares com exércitos particulares. O surgimento de classes militares (soldados profissionais, mercenários e comandantes militares) e de uma nova aristocracia de guerreiros escravos e guerreiros aristocráticos, a disseminação da arquitetura militar e a construção de fortificações sustentaram a militarização da vida social e política e a "citadelização" de assentamentos urbanos. O cálculo da dominação foi incluído em propriedades militares livres e não livres, que governavam sobre políticas subimperiais, federações e reinos de diversos tamanhos. O local final de lançamento desta nova forma de soberania foi o súdito social operando através da campanha, captura, saque e predação[21].

20 Peter Turchin e Thomas D. Hall (2003, p. 52-53). Barendse (2002, p. 491). Veja também M. Malowist (1992); J. E. Inikori (1992).

21 Sekene Mody Cissoko (1969); Claude Meillassoux (1991); Richard L. Roberts (1987, Capítulo 2); Jean Bazin (1975); M. Tymowski (1974); também Harold Courlander com Ousmane Sako (1994); David C. Conrad (ed) (1991) transcrito e traduzido com o auxílio de Soumalia Diakite.

Uma forma de polarização social que foi uma consequência clara de processos de transformação foi a oposição estruturada entre classes guerreiras ou militares, o *tontiginyancho-cheddo-hassaniyya--pullo*, que participavam do exercício do poder político, e grupos acadêmicos ou do clero (sufi e não sufi), o *mory-zawiya/insilimen--torodbe*, que forneciam serviços religiosos e educacionais, geravam conhecimento e realizavam o comércio. Durante boa parte do *bilad al-sudan,* famílias de estudiosos e grupos do clero compartilharam uma herança literária e histórica comum (tradição intelectual) e foram bem informadas sobre outros estudiosos, por todo o Sudão Ocidental[22]. Os grupos guerreiros e acadêmicos representam formas determinadas de polaridade e interdependência, assim como diferentes escalas espaciais de interação social e intercâmbio. A vida intelectual dos estudiosos promoveu em momentos diferentes nos séculos XVII e XVIII movimentos militantes revivalistas e esforços evidentes de reforma islâmica. Foi aí que as hegemonias culturais de grupos de guerreiros e estudiosos lutaram pelo domínio.

P. Diagne substancia a escala e a intensidade da mudança ao chamar a atenção para transformações na organização social da vida material, nas formas de propriedade e nos direitos de propriedade, as relações de distribuição e consumo e mudanças no acesso aos meios de produção e apropriação. Ele descreve relacionamentos reconfigurados entre cidade e país e classes sociais como resultado do aumento da economia do mundo atlântico, da expansão do capitalismo mercantil. Ele observa o surgimento de novas estruturas sociais, que incluíam sistemas reais de escravos militares, formas privadas de servidão, formações de posse de escravos e camponeses sem terra. Além disso, havia novos sistemas legais e novas formas de tributação impostas sobre terras agrícolas,

22 H. T. Norris (1990); Ivor Wilks, Nehemia Levtzion, e Bruce M. Haight (1986); E. Ann McDougall (1987); John Ralph Willis (1978); C.C. Stewart (1976); H. T. Norris (1975). N.E.: Veja também o capítulo de Hamid Bobboyi nesta seção.

pesqueiros, áreas de caça, terra de pastagem e minas; e havia novos sistemas de posse da terra como o arrendamento de terra e os meeiros. Em várias cidades, castas de artesãos substituíram o sistema de corporação urbana e no interior o sistema de *castas* superou associações por faixa etária que tinham se especializado em ofícios específicos. De acordo com Diagne, à medida que a especialização ocupacional nos distritos rurais aumentou, o interior (ou pelo menos grandes faixas dele) passaram por declínio econômico à medida que os habitantes rurais enfrentavam cada vez mais pobreza e insegurança. O comércio entre a cidade e o país começou a estagnar. Os interiores rurais de pequenas cidades e cidades continham plantações trabalhadas por escravos, servos, ou camponeses livres endividados que se tornaram arrendatários de terra e subarrendatários. Sob condições de conflito e deslocamento, assentamentos rurais em diferentes partes do Sudão Ocidental saíram da economia urbana, mudando cada vez mais para a autossuficiência da família ou da vila, em termos relativos, que se baseava na agricultura de subsistência e produção para consumo e era em grande parte marginal aos circuitos de capital comercial. Estes assentamentos autossustentáveis foram chamados de comunidades rurais "profundas". Enquanto isso, indústrias estatais se desenvolveram na fabricação de armas, na construção de barcos, mineração e metalurgia. Esta era outra indicação de mudanças nas relações e nos métodos de produção[23].

Havia desenvolvimento social desigual no interior. Enquanto comunidades rurais sujeitas aos ditames do capital mercantil enfrentavam um empobrecimento cada vez maior, comunidades rurais profundas situadas fora de interiores urbanos desfrutavam de prosperidade econômica e crescimento populacional. Aristocracias militares tentaram incorporá-las à força para formas de governo "amirais" ("feudais") nas quais elas seriam fontes potenciais de

23 P. Diagne (1992); Akin L. Mabogunje e Paul Richards (1985:43-46); M. Tymowski (1974).

receita e mão de obra. Tecnologias de destruição não apenas obrigaram algumas populações rurais a se submeterem ao governo de elites militares dominantes, mas também sujeitaram estas populações à ordem da economia "máxima" atlântica como órgãos comodificados e cativos[24]. A apropriação de terra iniciada por elites militares comparou-se numa escala menor à apropriação de terras e à exploração da mão de obra nas Américas nos séculos XVII e XVIII.

Em meio a transformações e mudanças, a vida intelectual e acadêmica não declinou. Já foi feita referência a classes/linhagens acadêmicas como sendo uma presença forte e influente na era pós-Songhay. Com o surgimento de novas configurações de poder, riqueza e prestígio, elas se tornaram uma fonte de novos discursos e novos conceitos, novas normas, novos direitos e novas aspirações. Certamente no século XVIII elas representavam uma hegemonia cultural emergente organizada em torno de Sufi *tariqa*s. Este último tornou-se local de ativismo político (*jihad*) e resistência moral (*zuhd*) quando elites militares usavam seu domínio das armas para cobrar tributos e impostos de produtores submetidos (veja abaixo).

Sufismo transformativo

De acordo com John Lavers, "o século XVII pareceria ter sido um período de considerável importância para o crescimento e a disseminação de irmandades organizadas [Sufi] ao longo de todo o Saara e o Sudão"[25]. A disseminação de Sufi *tariqa*s no interior promoveu a ruralização do islamismo e a criação de redes de interação social, cultural, religiosa e intelectual relativamente autônomas em relação às cidades e baseadas nas vilas e nas cidades menores. A adoção de Sufi no *bilad al-Sudan* fazia parte de uma expansão mais geral do sufismo no mundo islâmico, um fenômeno

24 P. Diagne (1992).

25 John Lavers (1977, p. 217). Veja também H. T. Norris (1969, 1975, 1990).

que data do século XIV[26]. Em contraste com seguidores não sufi da Faculdade de Direito *Maliki* (*Malikiyya madhhab*), os praticantes sufi buscavam uma experiência pessoal direta ou mística do Divino, lançando assim novos elementos conceituais (tradições místicas) na cultura intelectual do Sudão Ocidental. Um homem santo ou sagrado sufi (*shaykh*; *wali*; *qutb*; *muqaddam*), com seus seguidores e auxiliares, estabeleceu um centro religioso-educacional ou *zawiya* como sendo a base de operações original. Esta associação organizada formava uma sufi *tariqa* ou Caminho (ou Via) ou uma ordem mística ou irmandade sufi. Filiais da ordem seriam estabelecidas por missionários do *zawiya* original. Cada ordem sufi tem seu próprio traje, ritual e textos. Ela era hierarquicamente organizada e incluía as seguintes categorias de devotos: *shaykh* (líder), *khalifa* (adjunto), *muqaddimun* (aqueles que davam a ladainha), *muidun* (*discípulos*) e *talamidh* (estudantes)[27]. A ênfase na experiência religiosa direta muitas vezes colocou os sufis em tensão com os juristas. O sufismo funcionava como uma estratégia que autorizava uma variedade de práticas e gerava conhecimento abstrato e prático. Independentemente da sua orientação mística, o sufismo dos séculos XVII e XVIII incluiu novas abordagens à produção material, ao comércio de longa distância, à política e ao conhecimento[28]. Ele representou uma fonte alternativa de poder. Ele marcou uma mudança básica na política do conhecimento, que pode ser entendida historicamente ao observar as reações de diferentes líderes sufi quando eles eram obrigados a confrontarem as incongruências e injustiças da vida quotidiana (veja abaixo). Havia diversas irmandades sufi no Sudão Ocidental, entre as

26 Knut S. Vikor (2000); E. Ann McDougall (1987); Nehemia Levtzion (1987, p. 39-54); N. Levtzion e J. O. Voll (1987); H. T. Norris (1969); Marshall S. G. Hodgson (1993); J. S. Trimingham (1973).

27 H. T. Norris (1969, 1975, 1990); E. Ann McDougall (1987); J. S. Trimingham (1973).

28 H. T. Norris (1969, 1975, 1990); N. Levtzion (1987); E. Ann McDougall (1987); C. C. Stewart (1976); J. S. Trimingham (1973).

quais estavam os Qadiriyya, os Shadhiliyya, os Khalwatiyya e os Mahmudiyya. Um sufi podia estar filiado a múltiplas irmandades.

Antes do século XVII, o sufismo era principalmente um corpo de conhecimento organizado (*'ilm*) perseguido por estudiosos numa instituição educacional. No período pós-Songhay ele reteve este status, mas também se tornou uma forma de vida (*tariq*) com seus próprios ajustes distintos (por exemplo, *zawiya*s e *ribats*) para devotos sufi. O crescimento e a influência cada vez maior do sufismo dependia da configuração complexa de processos sociais descritos por Cissoko e Diagne. Comunidades rurais prósperas com laços restritos a economias urbanas e enfrentando novas relações e condições de dominação tornaram-se uma base da expansão sufi. Por outro lado, comerciantes procurando condições de comércio favoráveis se alinharam com comunidades sufi *zawiya* voltadas para o comércio. Uma série de redes conectou estas comunidades umas com as outras ao longo de amplas faixas do Sudão Ocidental[29]. O sufismo estava vinculado a um comércio global de barras de ouro através da economia política de produção e comércio do Sudão Ocidental. Como uma forma de escrita de si, o sufismo foi um jeito para as comunidades rurais mobilizarem uma economia global, para pensar sobre ordem e estrutura e para formular ideias sobre milenarismo[30].

O impacto do sufismo na África Ocidental islâmica pode ser examinado a partir de uma descrição recente de um imaginário espacial islâmico no qual a agência humana era ativada e definida. O autor, Ousmane Kane, o descreve da seguinte maneira:

> [*L'espace de sens islamique*] *est structuré par des croyances et practiques islamiques (le savoir islamique*

29 Ousmane Kane (2003); H. T. Norris (1975, 1990 and 2003); N. Levtzion (1987c); E. Ann McDougall (1987);Charles C. Stewart (1976); John Lavers (1997).

30 E. Ann McDougall (1987); Nehemia Levtzion (1987 c); H. T. Norris (1975, 1990); Matthias Bruckner (n.d.).

> *ésotérique et exotériique, les practiques religieuses: priers jeune, prosélytisme, pèlerinages dans les tombeaux des saints en constituent les principaux composants). Cet espace de sens influence considerablement les populations [...]*[31].
>
> [Um senso de espaço islâmico] é estruturado por crenças e práticas islâmicas (conhecimento islâmico esotérico e exotérico, práticas religiosas: orações de jejum, proselitismo e peregrinações às tumbas de santos são os principais componentes). Este senso de espaço tem influência considerável sobre a população [...].

Kane identifica um imaginário espacial dominante do século XX, ou um terreno de ação religiosa, em termos de uma instituição social privilegiada, especificamente a tumba do santo, tradições intelectuais associadas com conhecimento esotérico e exotérico e práticas ou atividades de diferentes tipos (oração, peregrinação e proselitismo). A genealogia deste imaginário surgiu no século XVII quando as transformações e as mudanças abriram novas áreas de investigação religiosa e intelectual e criou as condições para a institucionalização de novas práticas culturais.

A vida intelectual e o sufismo estavam vinculados a eventos e processos globais, estruturas internacionais de poder, condições econômicas e sociais globais e à crise do poder estatal no *oikumene*[32] afro-eurasiano. Há algumas décadas, Marshall Hodgson deu o recado, muitas vezes ignorado, que os séculos XV ao XIX representaram uma época de criatividade cultural por todo o mundo

31 Ousmane Kane (2003: 3) Minha tradução; também Nehemia Levtzion (1987b); E. Ann McDougall (1987).

32 C.A. Bayley (2004); Michel-Rolph Trouillot (2003); A.G. Hopkins (ed) (2002); Hodgson, *Rethinking World History*; Marshall G.S. Hodgson (1993, 1974).

islâmico e não denotou uma cronologia de declínio irreversível[33]. Criatividade deste tipo era evidente no Sudão Ocidental. Será que a mudança na política representa uma epistemologia do apocalíptico no nível da distribuição geopolítica de poder epistêmica? Foi em torno do conhecimento sufi que movimentos milenares, sustentando ideias de mahdismo e mujaddismo, foram estabelecidos e sistemas revolucionários econômicos e políticos (*imamiyya*) foram organizados[34]. Clérigos sufi fizeram surgir questões básicas sobre os aspectos materiais, políticos e religiosos da realidade social e produziram conhecimento e textos originais que abordaram estas questões.

Vida comunitária intelectual

Clérigos muçulmanos (*'ulama*, "o sábio"; sing. *'alim*) participavam de projetos intelectuais coerentes e estes merecem, por qualquer padrão ponderado, ser examinados seriamente. Eles eram eruditos nas ciências islâmicas (*'ilm*, "um organismo de conhecimento"; pl. *'ulum*). Eles formavam um clero, ou uma camada de pessoas educadas (os *literati* ou elite intelectual) e não um sacerdócio, ou um organismo de homens ordenados, ou com autoridade sacerdotal, para serviço religioso. Entre estudiosos Sunni Maliki, a produção e a leitura de textos se baseava num sistema de educação humanista baseado nas ciências interpretativas ou linguísticas (filológicas) (*'ulum*; sing. *'ilm*), como a gramática, a retórica, a prosódia, a lexicografia e a lógica árabes (veja abaixo). Uma rede de centros urbanos, avançando pelo Sudão Ocidental desde o sul do Saara até o cinturão de floresta forneceu o material básico e a infraestrutura social que sustentou as atividades do clero[35]. Centros de educação e aprendizado estavam associados

33 Marshall G.S. Hodgson (1993, 1974).

34 Nehemia Levtzion (1987 b, c).

35 Ousmane Kane (2003); John O. Hunwick et al (eds) 2003; Ivor Wilks (2000); Charles C. Stewart (2003, p. 2-6); Ulrich Rebstock (1990); John Ralph Willis (1978); Charles C. Stewart (1976); Ivor Wilks (1963);

com comunidades sociais acadêmicas ou grupos clérigos como as linhagens *zawiya* ou *insilimen*, os Kunta, os Jakhanke, os Torodbe (ou Turidiyya) e os Wangara. Grupos clérigos costumavam ter origens modestas – tecelões, pessoas que trabalhavam com couro, metalúrgicos, construtores de barcos, contadores de histórias, caçadores, pescadores e escravos. Apesar de muitas pessoas viverem e trabalharem em centros políticos e comerciais, havia outras que se estabeleciam como comunidades ocupacionais distintas ou grupos de status especializados em aprendizado, ensino, agricultura, comércio e na realização de serviços religiosos para governantes. As comunidades funcionavam como assentamentos religiosos e educacionais especializados e eram habitadas por estudiosos e/ou homens sagrados e seus familiares, discípulos e seguidores, estudantes e clientes. Autônomas e independentes, elas eram conhecidas como *bilad alfuqaha*', *zawiya*s, ou *ribats*, tendo sido estabelecidas através de concessões de privilégio sancionadas por governantes locais, independentemente de serem muçulmanos ou não[36] .Ao longo dos séculos XVII e XVIII, a *jama'a* clerical aumentou em quantidade, novos centros de aprendizado foram fundados e bibliotecas públicas e particulares tornaram-se comuns.

Grupos clericais se estabeleceram em diferentes tipos de comunidades, criando, assim, para eles próprios, papéis e identidades sociais distintos.

1. Clérigos associados com o setor político e administrativo, ou cortes reais, ou seja, reis e suas cortes, as classes militares e outras pessoas com cargos elevados. Entre os clérigos estavam *qadi*s, *mufti*s, *faqih*s, *imam*s, escribas,

Mervyn Hiskett (1957); A.D.H. Bivar (1968). Para o contexto islâmico mais amplo veja Marshall G.S. Hodgson (1974) vol. 2.

36 Ousmane Kane (2003, p. 18-22); Ivor Wilks (2000); Ray Kea (2003); E. Ann McDougall (1987); John Ralph Willis (1978); Charles C. Stewart (1976). Para uma discussão detalhada da história global de redes intelectuais, estudiosos e comunidades acadêmicas desde a Antiguidade até o século XX, veja Randall Collins (1998).

copistas, professores, etc. Eles incluíam sufis e não sufis e estavam voltados para o escolasticismo e o misticismo.

2. Clérigos associados com mercadores urbanos incluíam professores, estudiosos e funcionários públicos. Eles incluíam os grupos como os Wattara, os Timitay, os Saghanughu, os Kamaghatay, Jabaghatay e outros vinculados a comunidades mercadoras. Eles eram principalmente não sufis e estavam voltados para o escolasticismo.
3. Clérigos associados com comunidades rurais. Eles estavam vinculados aos acampamentos de pastoralistas nômades e transumantes de camelo ou gado e a vilas camponesas ou residiam nos seus próprios assentamentos autônomos de vila (*moridugu*s, *zawiya*s, etc.). Eles costumavam ser sufis. O islamismo rural no século XVII lançou uma nova norma, especificamente um senso de espaço não urbano, descentralizado e que tendia ao misticismo. No entanto, o escolasticismo não foi desprezado.
4. Clérigos que propagavam o islamismo sufi. Eles eram os *mubashshirun*, aqueles que promoviam o misticismo e o asceticismo através dos seus *tariqa*s e moravam em cidades comerciais clericais (*morikunda*, *moridugu*, *zawiya*s, etc.). O escolasticismo e o misticismo costumavam ser combinados com conhecimento prático na prática da medicina, na cópia de manuscritos e no artesanato (por exemplo, a tecelagem)[37].

Qual corpus de conceitos ou categorias reguladoras era permanente na vida intelectual de *sunni* Maliki e sufi *jama'a*? As ciências islâmicas da jurisprudência (*'ilm al- fiqh*) e do misticismo

37 Nehemia Levtzion (1987 b,c); E.N. Saad (1985); I. Wilks (1968, 2000); E. A. McDougall (1987); C.C. Stewart (1976); H. T. Norris (1969, 1975, 1990).

(*'ilm al-tasawwuf*) eram importantes como organismos de conhecimento em todo o Sudão Ocidental, especialmente em centros político-militares e comerciais e em assentamentos clericais não sufi. O misticismo era aceito como um complemento lógico a qualquer estudo avançado de jurisprudência. Então santos (*walis*) também eram juristas notados e notáveis[38]. A maioria dos africanos ocidentais sunitas seguia a Escola Maliki de Direito (*Malikiyya madhhab*). Então, pode-se falar numa cultura Maliki sunita ao longo de uma grande extensão de terra. O direito ou a jurisprudência tinha 3 aspectos: o direito costumeiro (*'ada*, *'urf*, *qanun*), o direito islâmico (*shari'a*), a base de *fiqh* e o direito do sultão ou rei (*siyasa*). O direito era o domínio dos juristas (*faqih*; pl. *fuqaha*').

Na tradição islâmica, a premissa do conhecimento é uma atenção filológica ao idioma – a hermenêutica do idioma (*fiqh al--lugha*) – começando com o Alcorão, a Palavra de Deus (*Allah*) não criada. Como o Alcorão é a Palavra de Deus, é impossível jamais entendê-lo plenamente, apesar de ele ter que ser lido repetidas vezes. O fato de estar no idioma (árabe) faz com que os leitores tenham o dever de tentarem entender seu significado literal, daí a centralidade da gramática científica (*'ilm al-nahw*). Ao mesmo tempo, os leitores sabem que outros antes deles também tentaram entender o significado do Alcorão. Gerações de leitores passados constituem uma comunidade de testemunhas ou intérpretes (*shahid*). Este sistema de leituras interdependentes chama-se *isnad*[39]. O objetivo comum era tentar abordar a base do texto (*matn*), seu princípio inerente ou *usul al-fiqh*. Uma forma de alcançar isto era através da *ijtihad* (hermenêutica da jurisprudência). Juristas desenvolveram uma doutrina de consenso (*ijma'*) ou concordância por parte da comunidade de "*ulama*" sobre determinada questão

38 J. O. Hunwick et al (eds) (1995, 2003); E.N. Saad (1985); C.C. Stewart (1976); I. Wilks (1968).

39 John O. Voll (n.d.); H. T. Noriss (1969, 1975, 1990); Triaud (1985); C.C. Stewart (1976); I. Wilks (1968).

jurídica ou teológica. *Ijma'* era uma das bases do direito e da prática jurídica. Um clérigo que saísse do contexto do Alcorão e do *sunna* para criar leis para ele próprio e para a comunidade de Crentes era *mujtahid*, aquele que exercia seu próprio julgamento. Nos limites do que era permissível em qualquer interpretação individual da estrutura retórica e semântica de um texto estão as exigências de jurisprudência (*fiqh*). O *shari 'a* governava ou tinha hegemonia sobre atos de iniciativa pessoal na exegese do texto (*tafsir*)[40]. Desafio ao consenso era *bid'a*, ou inovação. Uma pergunta básica diz respeito ao meio político do aprendizado de *fiqh* numa época de transformação (veja abaixo).

Personalidades acadêmicas influentes

As obras de dois estudiosos importantes do final do século XV e início do século XVI foram especialmente populares entre os clérigos reformistas a partir do século XVII. Os estudiosos eram o argelino Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Maghili (morto em 1504/5) e o egípcio Jalal al-Din al-Suyuti (morto em 1506). Eles forneceram uma base textual para debates sobre monarquia e a natureza da comunidade islâmica (*umma*). Um príncipe reinante era o representante de Deus na Terra e sua obrigação era fazer com que a lei fosse cumprida. Ele deveria governar de maneira correta e justa, proibir o mal, seguir o *shari'a* e evitar oprimir as pessoas. Ele deveria praticar a abstinência pessoal, lembrando a inevitabilidade da morte e deveria aceitar a doutrina do *mujaddid* (Renovador ou Reformador) e da *mahdi*, uma doutrina que representa a primeira articulação clara de milenarismo no Sudão Ocidental[41]. A doutrina defendida por al-Maghili e al-Suyuti representava uma visão de conhecimento e significado sobre o governo e a restauração

40 Edward W. Said (2004:68-69); I. Wilks (1968, 2000); Ronald A.T. Judy (2004); Marshall G.S. Hodgson (1968, 1974); Tamara Sonn (1985); Thomas Hodgkin (1980).

41 John O. Hunwick (1991, 1985).

religiosa que esteve saliente em boa parte da vida intelectual do Sudão Ocidental desde o final do século XV até o século XVIII[42]. As obras destes homens estabeleceram uma base conceitual, jurídica e teológica para movimentos de renovação e reforma, que, independentemente das suas especificidades, adotaram um retorno ao Alcorão e à sunna (ou prática) do Profeta. Al-Maghili viajou muito no *bilad al-sudan* no final do século XV e começo do século XVI. Ele ainda é lembrado como um dos seguidores da ordem Qadiriyya Sufi e um homem sagrado (*wali*), como um *mujaddid*, como um mestre das ciências islâmicas, especialmente *fiqh* e *hadith* (ou as Tradições do Profeta)[43].

Evidência de maneiras construtivas para aliviar o conflito entre a comunidade de Crentes vem de Timbuktu após 1600. Em primeiro lugar, as mesquitas da cidade serviam não apenas como lugares de culto, mas elas também funcionavam como centros de mediação e intermediação entre facções militares e políticas regionais em guerra. Imames, juízes e estudiosos, a maioria sufis, declararam as mesquitas como sendo santuários para quaisquer facções dispostas a buscar solução para os conflitos nos quais eles estavam envolvidos. Em segundo lugar, estudiosos viajavam grandes distâncias para trazerem a paz entre sociedades em guerra e ao faccionalismo violento. Eles se consideravam "embaixadores ou estudiosos da paz" e campeões da tradição do Alcorão que pedia a solução pacífica de conflitos e disputas. A influência de estudiosos da paz de Timbuktu refletiu as profundas mudanças e transformações num Sudão Ocidental pós-Songhay. É interessante observar que o trabalho destes homens "no sentido de administrarem o conflito da comunidade e do governo, de perpetuarem uma cultura de paz, na promoção do bem por meio da proibição do mal e na aplicação de metodologias e processos

42 H. T. Norris (1975, 1990); J.R. Willis (1985); N. Levtzion (1987); M. Hiskett (1962).

43 John O. Hunwick (1985; 1995, p. 20-25); Elias N. Saad (1985).

de conciliação entre pessoas está atualmente sendo pesquisado por um Grupo Especial de Pesquisa Sobre a Solução de Conflitos na República do Mali[44]. Nas intervenções pacificadoras de sufis de Timbuktu havia uma distinção clara entre a ação correta (*halal*) e o que é errado ou proibido (*haram*). A distinção é determinada por *fiqh fi-al-din*, discernimento na religião. A especificidade da distinção pode ser traçada para a expansão de trocas comerciais que, através das práticas de mercadores *zawiya*s voltados para o comércio, geraram uma ontologia e uma epistemologia, um cenário estruturado de pensamento.

Shaykh al-Mukhtar ibn 'Abd al-Qadir al-Jikati, um sufi do século XVII do Sultanato de Ayar, tem um ponto de vista diferente daquele dos embaixadores da paz. Ele está comprometido com um estado de poder (*mulk*) governado por um rei, sem o qual uma comunidade muçulmana não poderia se sustentar. Ele expressou sua visão numa crônica que ele escreveu sobre a história dos tuaregues de Ayar:

> Eles eram muitos, mas eles os seguiram até as suas montanhas e ocuparam as terras que eles tinham conquistado à força. Eles estavam em dívida por não terem nenhum sultão na sua terra, porque uma terra não está nem colonizada nem é próspera sem um sultanato. A religião e a monarquia andam juntas. Religião é uma base e fundação enquanto o rei é o guardião que vigia. O que não tem base é destruído ou estraga. O que não tem guardião para vigiar é perdido e é uma turbulência[45].

Al-Jakati' reafirma a centralidade da monarquia na comunidade de Crentes num contexto histórico que testemunhou

44 Mahmoud Zouber et al (n.d.).
45 H. T. Norris (1975, p. 58, 52-60).

o ressurgimento do pastoralismo, voltado para a formação do estado, a fundação de cidades e a expansão do comércio de longa distância.

Outro estudioso sufi, Nasr al-Din, o líder *mujahidun* na Guerra de Toubenan, na Senegâmbia, em meados do século XVII, enfatizou a responsabilidade de um rei para com seus súditos.

> Sua missão como servidor de Deus era convencer todos os reis a mudarem sua maneira de viver; a se submeterem aos ensinamentos de Deus e à Sua Lei; a terem apenas 3 ou 4 esposas, a se livrarem dos contadores de histórias e de todos os cortesãos. Finalmente, Deus não disse que eles deveriam saquear seus súditos, quanto menos escravizá-los. Deus não permite que os reis roubem, matem ou escravizem seus súditos. Ao contrário, os reis devem proteger seus súditos: as pessoas não foram feitas para os reis, mas os reis foram feitos para as pessoas[46].

Com a disseminação do islamismo no interior, líderes muçulmanos começaram a articular as reclamações dos camponeses. A pregação deles incluía a crítica à ordem sóciopolítica existente e, assim, contribuía para a radicalização do islamismo. Na segunda metade do século XVII, os seguidores de al-Din pregavam nas vilas da Senegâmbia contra a tirania dos governantes em relação aos seus súditos e seu envolvimento no comércio de escravos com europeus cristãos. Al-Din defendeu a formação de um estado religioso (*imamiyya*) liderado por um *imam* e não por um rei. Ele também promoveu o comércio saariano e denunciou o comércio atlântico[47].

46 Boubakar Barry (1997); Carson I. A. Ritchie (1968).

47 N. Levtzion (1987c: 24-25, 29, 30, 31); B. Barry (1997).

Al-Jakiti e al-Din eram representantes do islamismo sufi. Aquele se identificava com um sultanato baseado numa monarquia, um centro político urbano, comércio e proselitismo. Este era o líder de um *zawiya* que também estava interessado em comércio e proselitismo, mas ele estava voltado para o interior. Havia uma verdadeira tensão na comunidade muçulmana entre o que se percebia como sendo normativo, especificamente o sultão como referência e o que se percebia como sendo popular, com o santo sufi como referência. Este desacordo formava um elemento importante na construção social de conhecimento e, portanto, na definição de islamismo em todo o Sudão Ocidental[48].

Nasr al-Din não estava sozinho. Havia outros sufis ativistas. Dois reformadores do século XVII, *mujahid* Hadahada e *qadi* Hamitu prosperaram nas décadas de 1640 e 1650 e lideraram revoltas contra o Sultão de Agades. Eles se inspiraram em ideias milenares do mahdismo. H. T. Norris os coloca no contexto de uma onda de movimentos políticos e religiosos do século XVII que varreram todo o Sudão Ocidental:

> Eles parecem fazer parte de um padrão geral que prevaleceu no Sahel no século XVII. Da Mauritânia ao Chade ocorreram diversos movimentos reformistas liderados por imames puritanos, que classificaram outros muçulmanos como sendo malfeitores, até mesmo como sendo infiéis que mereciam a morte. Eles enfatizaram o igualitarismo e uma rejeição de todos os estabelecimentos que tinham sido investidos ou abençoados por autoridades de fora do Sahel. Suas forças eram muito variadas. Cidades como Timbuktu e Agades estavam expostas a ataques destes movimentos que cruzaram os Rios Senegal e Níger, penetraram no

48 N. Levtzion (1987c); C.C. Stewart (1976); H. T. Norris (1975).

> Air Massif ou atravessaram todo o Sahara numa série de ataques a longa distância[49].

O *mujahid* Hadahada e o *qadi* Hamitu eram ativistas num projeto de reforma e renovação claramente definidos que defendia a abstinência, o igualitarismo e a oposição ao acúmulo de riqueza através do comércio e do saque e eles eram contra as classes governantes que aceitavam o Califa Otomano como sendo o líder espiritual de *Dar al-Islam*.

Hadahada e Hamitu foram vigorosamente confrontados por outro reformador, *al-hajj* Muhammad ibn Ahmad ibn Hamid al--Taddizi, descrito como sendo "aquele que continha o ímpeto das pessoas que desviam da verdade" e o "Malik da sua época". Sendo um famoso gramático e um jurista excelente (*faqih*), al-Taddizi escreveu uma extensa polêmica contra a jihad dos dois ativistas militantes:

> Para proceder – Aqui está a resposta que eu voltei contra Hadahada e Hamidtu. Os dois agiram como descrentes, ofenderam o *jama'a* do islamismo e agiram de maneira imprudente contra o *Imam*. Eles declararam que sua fidelidade era ilegal e obrigaram fidelidade a eles próprios. Eles abriram mão do respeito em gestos e ações, com imprudência impensada, eles estimularam o erro e caluniaram. Para o sultão eles mandaram uma epístola, rabiscada de forma bruta. Quantas são suas loucuras e seus erros estúpidos revelados assim! O escritor não conhece a arte do estilo poético. E nós observamos sua arte desajeitada[50].

49 H. T. Norris (1975, capítulo 9); H. T. Norris (1990, p. 137-138).
50 H. T. Norris (1975, p. 128-134); J. O. Hunwick (1995, p. 28-29).

Al-Taddizi descobriu que seus adversários eram bagunceiros com pouca informação e que eles não tinham aprendizado acadêmico. Ele estava do lado do Sultão de Agades:

> O sultão dispersou boa parte da dificuldade, aflição e injustiça. Ele aliviou boa parte dos descontentamentos dos homens pela lei. Ele impôs aos homens as observâncias do *Shari'a* e bloqueou o caminho para ações e maneiras nocivas. Ele ajudou a Verdade e aqueles que a sustentam. Ele nem tolera nem perdoa a injustiça e o mal. Não, se o islamismo exigir isso, ele incita seus exércitos como se fossem montanhas orgulhosas. Ele os manda em direção ao bando de guerreiros. Veja, Hadahada e Hamidtu eram seus sócios próximos... No aprendizado islâmico não se mostra nenhuma justificativa para deixar de obedecer ao sultão ... Gratidão é um dever de um súdito se o sultão agir de maneira justa e a paciência é um dever se ele agir de maneira injusta. A infalibilidade é peculiar a profetas, não uma virtude de sultões ou santos. Isso também não é prerrogativa de califas, nem, abaixo deles, dos governadores. No *Shari'a* os estudiosos não observam a prescrição dessa lei...[51]

A polêmica de Al-Taddizi estava imersa num contexto onde ideologias concorrentes e tradições intelectuais e religiosas influenciaram as questões e perguntas que surgiram e moldaram a forma em que os estudiosos mobilizavam um mundo em mudança.

O maior dos líderes sufi foi o reformador Shaykh al-Mukhtar al-Kunti (1729-1811). Um forte expoente da ideia do *mujaddid*, ele acreditava que ele fosse o *mujaddid* do século XIII da Hégira (ou

51 H. T. Norris (1975, p.132, 133).

século XVIII no calendário cristão)[52]. O Shaykh argumenta que o advento do *mujaddid* foi em resposta direta a uma situação de crise que ocorreria na Comunidade muçulamana (*umma*) a cada 100 anos. Ele menciona 4 *mujaddid* que apareceram na África durante os últimos 3 séculos, sendo que 3 deles vieram da África Ocidental. Na opinião do Shaykh a África Ocidental era um centro de aprendizado e orientação islâmicos tão importante quanto ou mais importante do que o Mashriq ("o Oriente") e o Magreb ("o Ocidente"). O historiador Aziz Batran escreve o seguinte:

> Para al-Kunti, parece que a África Ocidental, especialmente no século XIII da Hégira não era uma área na periferia do mundo muçulmano, mas estava bem no coração da cultura islâmica onde padrões escolásticos extraordinários foram alcançados. O Magreb era governado por príncipes decadentes e despóticos e o Oriente estava rapidamente caindo sob a influência dos "extremistas" (os Wahhabis). Segundo ele, o islamismo puro era encontrado apenas dentro dos limites da sua escola[53].

Al-Kunti e seus discípulos fundaram uma grande quantidade de *zawiyas* e enviaram missionários para pregarem o islamismo e propagar a litania (*wird*) da sua subordem reformada sufi (o Qadiriyya-Mukhtariyya) por toda a extensão e largura da Bacia do Médio Niger, o Saara Ocidental e o norte da África. Sua influência se estendeu por uma vasta área, dos Sultanatos de Ayar e Katsina no leste até o oásis saariano de Touat e o Wadi Draa no sul do Marrocos no norte e no sul até a Mauritânia e o Vale do Rio Senegal.

Ele foi responsável pelo estabelecimento da ordem Sufi Qadiriyya na África Ocidental e é uma das figuras mais destacadas

52 'Abdul-'Aziz 'Abdulla Batran (1974, p. 4-70); J. O. Hunwick (2003, p. 4-70, 67-114); N. Levtzion (1987c, p. 33-34).

53 Aziz A. Batran (1984, p. 38-39; 1974). Também Ismael Hamet (1911).

na história do sufismo da África Ocidental. Ele era contra a abstinência (*zuhd*). Ele se juntou aos seus discípulos (*muridun*) para adotarem uma profissão e aumentarem sua riqueza, que era a base para o status social, autoridade e respeito. Ele defendia a adoção de atividades comerciais como uma forma de adquirir riquezas[54].

Ele desenfatizou o estudo da jurisprudência e enfatizou o estudo do misticismo, teologia, *hadith* (ou as Tradições do Profeta), além do Alcorão e sua exegese. Esta última incluía um estudo das ciências filológicas: gramática árabe, lexicografia, lógica e retórica. Ele argumentou que o Alcorão e *hadith* contêm vários trechos que aprovam e estimulam o comércio. O misticismo, que combinava conhecimento racional (*'ilm*) com inspiração intuitiva ou gnose (*ma'rifa*) foi a principal ferramenta do Reformador. Não se tratou simplesmente de um assunto de estudo (*'ilm*), mas um modo de vida (*sufi al-tariqa*)[55].

Al-Kunti, Nasr al-Din, al-Jakiti, al-Taddizi, Hadahada, Hamitu e os embaixadores da paz exemplificaram a riqueza e a heteroglossia da vida intelectual e do ativismo no Sudão Ocidental nos séculos XVII e XVIII. Eles refletiram as comunidades específicas em que viviam e as redes com as quais eles estavam associados. Para alguns, os interesses deles por comércio, política e aprendizado eram inseparáveis. Para outros, como o *mujahidun* Hadahada, o ativismo militante contra a autoridade política estabelecida era fundamental. A atividade própria deles criou um espaço intelectual que envolveu dessa forma um mundo material em transformação.

54 A. A. Batran (1974); E. A. McDougall (1987).

55 A. A. Batran (1974); J. O. Hunwick (2003, p. 67, 68-134).

Legado da África Ocidental de conhecimento científico escrito

O espaço intelectual produziu textos complexos. Este fato é revelado claramente pela exposição de Manuscritos de Timbuktu na Biblioteca do Congresso. Os manuscritos são da Biblioteca Comemorativa Mamma Haidara e datam dos séculos XVI a XVIII[56]. Um texto, "Uma Explicação Resumida dos Pronunciamentos dos Estudiosos e dos Teólogos" e escrito por Sayf al-Din 'Ali ibn al-Amdi, analisa a abordagem a diversas questões no direito e na sociedade islâmicos por teólogos e estudiosos. Ele oferece uma explicação dos pronunciamentos destes indivíduos cultos. Outro manuscrito, "O Estudo de Doenças e Suas Curas e Tratamento Básico", explica diversos métodos para o diagnóstico de doenças e dá conselho sobre a utilização de vegetais, minerais, partes de animais e oração. Outra obra, "As Estrelas Importantes Entre a Profusão Celeste", foi copiada em Timbuktu em 1733. Seu propósito era treinar estudiosos no campo da astronomia, uma ciência que a tradição islâmica rastreia até Adão e o Profeta Idris. O autor, Nasir al-Din al-Abbas Ahmad ibn al-Hajj al-Amin al-Tawathi al-Ghalawi, discute como discutir os movimentos das estrelas para calcular o começo das estações e como moldar horóscopos, entre outros aspectos da astronomia. Uma segunda obra sobre astronomia tem o título "Conhecimento do Movimento das Estrelas e o Que Ele Anuncia a Cada Ano". Baseia-se no legado greco-romano de astronomia, com o acréscimo de descobertas feitas por estudiosos muçulmanos. O texto é apresentado na forma de um diálogo platônico. Ele inclui uma explicação de como determinar qual estrela é ascendente e o que essa configuração traz para o mundo. Ele detalha os métodos de calcular o movimento de estrelas para estimar o começo de diversas estações ao mesmo tempo em que fornece diagramas

56 Os textos a que eu me refiro podem ser encontrados, com seus títulos árabes e traduzidos, em Anônimo (2000, 2004) "Manuscritos Antigos".

explícitos do movimento e da rotação dos céus. Um manuscrito anônimo, "O Livro Que Descreve os Méritos Abençoados de Ofícios e Agricultura" esclarece os benefícios sociais de adoções de trocas, ofícios e agricultura. O autor discute as contribuições para a sociedade de diversas vocações e manifesta a dignidade básica que os indivíduos adquirem ao trabalharem em empregos socialmente úteis. Quais são as implicações desta filosofia de trabalho? Isto implica que o filósofo ou teólogo patrício que deixava os outros fazerem o seu trabalho por ele não era um ideal social. Todo mundo deve estar empregado em alguma atividade prática.

Al-Kunti afirmou que a África Ocidental Islâmica estava no cerne da cultura islâmica por causa dos altos padrões escolásticos alcançados lá, especialmente no século XVIII. Implícita nesta formulação está uma sociologia do conhecimento que exige que todas as formas de conhecimento sejam reconhecidas em comparação com condições institucionais e sociais específicas. Já foi feita referência ao fato destas condições não serem apenas locais, mas também mundiais.

A base para a teoria crítica com uma perspectiva global

Quais são as implicações teóricas da vida intelectual no Sudão Ocidental durante uma época de transformações profundas e de grandes transformações? Dois estudos recentes fornecem perspectivas úteis. Numa discussão da África e numa análise de sistemas mundiais, William G. Martin relaciona que a análise do sistema mundial, assim como a economia mundial capitalista, tem profundas raízes africanas. Ele comenta que "a maioria dos formuladores originais da perspectiva, se não fosse africana, tinha uma experiência africana considerável na África – e eles reconheciam abertamente como isto os levou em direção a uma metodologia adequada para entender o capitalismo como um

sistema histórico de escala mundial"[57]. Os dados de experiências históricas africanas forneceram a "matéria-prima" para um projeto teórico que agora faz parte do bom senso do conhecimento acadêmico por todo o mundo. O mundo industrial ou "primeiro" mundo é a fonte de uma agência teórica. A África, por outro lado, é a fonte da experiência histórica que permite a teorização do sistema mundial. Conforme Martin observa, a pesquisa sobre sistemas mundiais não desenvolveu organismo de trabalho baseado na África.

Experiências históricas africanas eram um local para outro projeto teórico, conforme o Dr. Pal Ahluwalia argumenta de maneira convincente num artigo esclarecedor. Tomando emprestada a noção de Edward Said de "profanação", ele sustenta que o pós-colonialismo e estudos pós-coloniais não são apenas um subproduto do pós-estruturalismo. Ele faz a seguinte observação:

> A materialidade, o aspecto de localização, a profanação do texto está incluída nele como função da sua própria existência. Ele tem um perfil teórico diferente porque representa um contradiscurso que contesta a hegemonia do ocidente euro-americano. Especificamente, pode-se encontrar suas raízes na África colonial, ou seja, as raízes de projetos teóricos franceses, conforme enunciadas por Derrida, Foucault, Althusser, Cixous, Lyotard, *et al.* estão vinculadas ao projeto colonial francês na África, especialmente na Argélia. A África/Argélia são os locais que tornam o pós-colonialismo possível. A profanação ou a materialidade do pós-estruturalismo e o pós-colonialismo estão filiados à colocação dos seus textos no projeto colonial africano[58].

57 William G. Martin (2006, p. 381).

58 Pal Ahluwalia (2002).

Ahluwalia argumenta que apesar de o pós-colonialismo contestar e problematizar o ocidente, ele não reconhece a África colonial como sendo o local que torna possível este contexto. A teoria social crítica suprime sua identidade colonial africana. Ela afirma de maneira bastante clara que o surgimento de projetos teóricos franceses depois de 1950 está vinculado ao projeto colonial francês na África. Assim, a teorização de experiências coloniais africanas ocorre fora do continente.

Numa entrevista sobre seu livro *Sobre a Pós-Colônia*, Achille Mbembe toca em algumas questões interessantes e muito relevantes. Ele se refere à importância da renovação da curiosidade intelectual quando escreve:

> Mas o crescimento econômico sozinho não será o suficiente. Deveria ser acompanhado de uma transformação séria nos termos da versão cultural de experiências africanas contemporâneas ... Uma renovação da virtude de curiosidade intelectual precisa substituir a síndrome atual de vitimização. Pontes precisam ser construídas entre uma nova ciência social e as diversas esferas das humanidades, inclusive filosofia, artes, música, arquitetura, cinema e design. Esses seriam alguns dos atributos de cosmopolitanismo africano firmemente enraizados no continente [...][59].

Mbembe admite que esta seja uma questão difícil, mas, ele diz, "Nós temos que ampliar o âmbito da crítica cultural e política e renovar os arquivos do nosso passado e presente"[60]. Ele pede uma integração do passado no presente reimaginado. Ele deseja devolver a agência intelectual e teórica para a África[61].

59 Christian Hoeller (n.d., p. 10).
60 Ibid.
61 N.E.: Veja o capítulo de Toyin Falola na seção 1 do volume I.

A vida intelectual do Sudão Ocidental pode ser um ponto de partida para o tipo de jogada emancipatória que Mbembe defende. Conforme a discussão anterior tentou demonstrar, o Sudão Ocidental dos séculos XVII e XVIII era um local de agência teórica. Escrevendo sobre coleções de manuscritos nos idiomas árabe e ajami na Universidade de Niamey (Niger), o Dr. Moulaye Hassane propõe uma nova forma de pensar sobre a tradição intelectual da África Ocidental Islâmica. Ele escreve que a particularidade complexa de um manuscrito no idioma árabe da África Ocidental

> está no fato de ele conter todo um conjunto de informações heterogêneas, que torna difícil classificá-lo por assunto. Num manuscrito de 500 páginas podem ser encontradas questões políticas, sociais e religiosas. Portanto, sua exploração exige que se estabeleça uma equipe multidisciplinar de tradutores, historiadores, sociólogos ou antropólogos[62].

O arquivo islâmico do passado pode-se tornar a base de uma agência teórica africana que cria um novo modelo de conhecimento. Ele estaria vinculado à multidisciplinaridade e a outras iniciativas intelectuais. Esta estratégia seria uma forma de integrar o passado no presente, que, conforme Mbembe argumenta, seria a única forma "de sustentar o diálogo humano".

* * *

Ray A. Kea é professor de história na Universidade da Califórnia, em Riverside, desde 1991, onde é membro da unidade de pesquisa sobre História Mundial. Obteve o título de *BA* da Universidade de Howard, em 1957, um diploma de pós-graduação em História da Universidade de Copenhagen e um de *MA* do Instituto de Estudos Africanos da

62 Anônimo (2000, 2004); Sidi M. Mahibou e Moulaye Hassane (1985); Abdou Moumouni (1996).

Universidade de Gana, em Legon, em 1967, seguido de um diploma de doutorado na Escola de Estudos Orientais e Africanos, da Universidade de Londres. Antes lecionou história em Gana, nas Escolas de Ensino Médio Mawuli e Tema e foi Diretor Assistente da Escola de Ensino Médio de Tema. Lecionou na Universidade Johns Hopkins (de 1972 a 1980) e foi professor de história na Faculdade Carleton e depois na Faculdade St. Olaf (de 1980 a 1991), em Minnesota, nos EUA. Suas publicações incluem diversos artigos sobre a história da África Ocidental, da Costa do Ouro e do Caribe, incluindo o livro *Trade and Politics in the Seventeenth Century Gold Coast* (1982). Seus projetos atuais incluem 3 obras sobre a história e a metodologia da Costa do Ouro, abrangendo do século XVII ao século XIX. No futuro, ele abordará como historiador, e não como islamista, o desenvolvimento do começo do islamismo na África Ocidental, especialmente a ligação Wangara-Ibadi-al-Andalus (séculos VIII a XI). Recentemente, apresentou pesquisa em conferências, inclusive diante da Black European Studies Conference, em Berlim, sobre a África Ocidental na história mundial e a história da África Ocidental, da África do Norte e do Mediterrâneo antes do século XV.

CAPÍTULO 45

ESTUDIOSOS E CONHECIMENTO NAS RELAÇÕES ENTRE O MAGREB E O SUDÃO CENTRAL DURANTE O PERÍODO PRÉ-COLONIAL[1]

Hamid Bobboyi

Ao analisar as relações entre o Magreb e o Sudão Central na época pré-colonial, não se pode ignorar uma perspectiva que desvirtuou nossa compreensão destas relações. Aqui estou falando sobre a questão amplamente descrita de conflito e antagonismo entre o norte árabe/bérber e os negros da África subsaariana, uma visão popularizada por historiadores e administradores coloniais. Historiadores e antropólogos coloniais, especialmente na África subsaariana, batalharam muito para popularizar diferentes variantes deste argumento, incluindo a hipótese hamítica, agora desacreditada, que sustentava que toda a atividade de civilização vinha do norte, com os europeus sendo os que chegaram mais

1 Resumido e editado da monografia n. 31 (2006) com o mesmo título, na *Common Moroccan African Heritage Conference Series*, publicada pelo Institute des Etudes Africaines da Universidade Mohammed V - Souissi, Rabat, Marrocos.

recentemente[2]. Mais tarde, esta convicção foi elaborada por nacionalistas – tanto africanos quanto não africanos, para alcançarem seu conjunto de objetivos. Existe uma vasta literatura tanto de escritores africanos quanto de africanos na diáspora expondo estas visões. Apesar de basicamente anti-islâmico, o objetivo das escritas é fazer com que os africanos voltem ao seu passado pré-colonial "não treinados por influências estrangeiras"[3]. Neste artigo eu desejo esclarecer que ver as relações entre o Magreb e o Sudão da perspectiva de conflito e antagonismo não pode fazer com que tenhamos qualquer tipo de compreensão profunda destas relações complexas e de como elas evoluíram ao longo de todo um milênio. Minha análise destaca as atividades intelectuais pouco discutidas durante o período pré-colonial no Sudão Central. Pesquisadores acadêmicos contemporâneos desta região, assim como seus colegas em outros lugares, conseguiram nos fornecer um registro, ainda que às vezes fragmentário, das atividades e da evolução de tradições intelectuais na região[4].

No que diz respeito aos nacionalistas, os "pecados" do Magreb eram tanto originais quanto impossíveis de redimir. Em primeiro lugar, os almorávidas foram responsáveis pela destruição de Gana, o altamente romancizado Império do Ouro, principalmente pela exploração dos seus próprios recursos e pela escravização do seu povo[5]. Realmente é interessante observar que o papel dos almorávidas no colapso do Império de Gana permanece uma questão popular nos exames para o certificado de conclusão do ensino médio de vários países da África Ocidental. Como se os almorávidas não tivessem causado prejuízo suficiente, os Sa'adians

2 Veja, por exemplo, Lorde Lugard (1916) e Richmond Palmer (1936) e (1928). Para as limitações de conflito no entendimento da história do Sudão Central, veja Y.B. Usman (1983).

3 Para uma reafirmação recente destas questões, veja as contribuições de Peter Ekeh (2002) em *Nigeria: Unity, Governance, Law and Conflict,* World Peace Foundation.

4 Veja Peter Ekeh, ibid. Para uma discussão geral veja N. Levtzion (1976).

5 Para a invasão marroquina de Songhai, veja J. Hunwick (1999). Veja também D. Yahya (1981).

invadiram novamente o Império Songhai, outro famoso estado da África Ocidental, em 1591 e o subjugaram em pouco tempo. Entre estas duas invasões também houve uma série de ataques por grupos árabes nômades, como o *Banu Hilal* e o *Banu Sulaym,* que levaram a muitas mortes e à escravização de muitas pessoas, tanto muçulmanas quanto não muçulmanas[6].

Eu não pretendo juntar questões com a posição "nacionalista" nesta apresentação. Eu apenas exploro algumas observações com referência específica ao movimento almorávida, para esclarecer as limitações associadas com esta linha de investigação. Em primeiro lugar e apesar da atividade almorávida em áreas de fronteira com a Gana antiga, não há nenhuma evidência sólida indicando que os almorávidas tenham sido responsáveis pela queda de Gana. Já em 1982, David Conrad e Humphrey Fisher tinham chamado a atenção para esta questão no seu artigo influente e que faz pensar, *"The Conquest That Never Was: Ghana and the Almoravids"*[7] e lá eles argumentaram que boa parte da confusão tinha sido criada por um equívoco ou por uma interpretação liberal das fontes árabes existentes. A nova evidência epigráfica, baseada em inscrições em cemitérios na área de Gao, possíveis vínculos almorávidas, não muda muito esta posição[8].

Em segundo lugar e de acordo com a evidência disponível nas fontes, bem no começo da facção sul do movimento almorávida, ela teve um grau razoável de colaboração com o estado sudanês local de Takrur. O primeiro líder muçulmano de Takrur, de acordo

6 Veja a carta do Sultão 'Uthman b. Idris de Borno para o Sultão Barquq do Egito, datada de 794 A.H. (1391-2 d.C.), reclamando sobre o fato de a devastação ser causada por estes grupos árabes em Borno: "Estes árabes devastaram todo o nosso país, todo al-Barnu até hoje. Eles atacaram nossos homens livres e nossos parentes, que são muçulmanos e os vendia aos negociadores de escravos [Jullab] do Egito, da Síria e de outros países; alguns eles mantiveram para servirem a eles próprios". Al-Qalqashandi (1981) em N. Levtzion e J. F. P. Hopkins (eds) p. 343-350.

7 D. Conrad e H.J. Fisher (1982/83) p. 53-7.

8 Veja P. F. De Moraes Farias (2003); veja também J. Hunwick (1980) em B. K. Swartz e R. E. Dumett (eds.) p. 413-443 e também seu (1994).

com a obra *Kitab al-masalik wa l-mamalik,* de al-Bakri, foi Warjabi b. Rabis, que morreu em 432 A.H. (1040-1 d.C.). O governante de Takrur também foi responsável pela conversão do Reino vizinho, Sila, para o islamismo. De acordo com al-Bakri, Sila era um vasto reino e "era quase um concorrente à altura do rei de Gana"[9]. Quando os almorávidas apareceram em meados do século XI, o Reino de Sila aparentemente estava travando sua "*Jihad*" contra seus vizinhos pagãos[10]. Portanto, não é surpreendente que quando os almorávidas começaram firmemente suas campanhas no sul do Saara, eles tinham aliados imediatos no governante de Takrur e, muito provavelmente, Sila. Quando Yahya b. Umar foi sitiado em Jabal Lamtuna, em 448 A.H. (1056-7 d.C.) pelos *Banu Gudala,* onde o Comandante almorávida e muitos dos seus guerreiros morreram, ele ficou junto com o filho de Warjabi b. Rabis, chamado Labbi, que sucedeu seu pai como governante de Takrur[11]. O que quero provar aqui é que os estados muçulmanos do Sudão não foram simples espectadores no empreendimento almorávida.

Em terceiro lugar, do ponto de vista de fontes orais, o Reino de Gana foi subjugado pelo Susu, um povo nativo e não por nenhuma força externa. De maneira interessante, os Susu foram descritos, pelo menos por fontes do Mali, como sendo pagãos, sendo que seu líder, Sumanguru, era um mágico e feiticeiro profissional[12]. Ibn Khaldun, talvez relatando as tradições orais narradas pelos seus informantes, reconheceu esta mudança de regime quando ele observou que "a autoridade dos governantes de Gana diminuiu e estes foram superados pelos Susu, um povo vizinho do Sudão, que os subjugou e os absorveu"[13]. Então este foi o destino de Gana.

9 *Corpus of Early Arabic Sources,* p. 77-8.
10 Ibid. p. 78.
11 Ibid. p. 73.
12 Veja as diversas versões do Épico de Sundiata. Veja também S. Bulman (1990).
13 Ibn Khaldun, em *Corpus of Early Arabic Sources,* p. 333.

Eu investiguei profundamente este longo preâmbulo para enfatizar o ponto de que observar as relações entre o Magreb e o Sudão da perspectiva do conflito e do antagonismo não nos permite uma compreensão profunda destas relações complexas e de como elas evoluíram ao longo de todo um milênio. Foi esta preocupação que informou a escolha do assunto deste artigo sobre os estudiosos e o conhecimento moldando relações entre o Magreb e o Sudão Central durante o período pré-colonial. Estudiosos no Sudão Central, assim como seus colegas em outros lugares, conseguiram nos fornecer algum registro, ainda que fragmentário em algumas ocasiões, de atividades acadêmicas, assim como da evolução de tradições intelectuais na região[14].

Além disso, muitos estudiosos do Sudão Central tinham conseguido adquirir ao longo dos anos um grau razoável de autonomia das classes política e guerreira para assegurar a preservação e a continuidade da vida intelectual. O surgimento das classes clericais dos torobe e dos ineslemen entre os fulani e os tuaregues respectivamente[15] e a evolução dos mahrams e dos Mallemtis em Kanem-Borno[16], são indicativos dos diversos níveis de autonomia existentes no Sudão Central. Vislumbres das atividades destes estudiosos podem ajudar a esclarecer, ainda que de maneira esparsa, as relações intelectuais entre o Magreb[17] e o Sudão Central[18].

14 Veja J. Hunwick (1995).

15 VejaJ. R. Willis (ed) (1979); também H. T. Norris (1975).

16 Veja H. Bobboyi (1992). As Mahrams são cartas de privilégio enquanto os Mallemtis são assentamentos autônomos de estudiosos.

17 Referências ao Magreb neste discurso são em grande parte as do Marrocos e em algumas ocasiões aos seus vizinhos, Tunísia e Argélia onde os nomes dos lugares atualmente recaem dentro das fronteiras destes países.

18 Eu acompanhei as divisões tradicionais do Sudão em Ocidental [Gana Antiga, Mali e Songhai], Central [Borno, Hausalândia e Air] e Oriental [a atual República do Sudão]. Apesar de o colonialismo europeu ter começado cedo em algumas partes do Magreb e do Sudão, eu estou usando 1900 d.C. como sendo o começo da era colonial.

Apesar de os almorávidas não poderem ter sido responsáveis pela queda de Gana, o fato de eles terem criado um ambiente dinâmico para a disseminação do islamismo não pode ser descartado. E este ambiente era certamente Sunni e afirmativamente Maliki, derivando de tradições intelectuais islâmicas duradouras do Magreb nesta esfera. O primeiro estudioso que recebeu crédito por ter introduzido o islamismo em Kanem-Borno e por ter convertido seu Rei King, Umme Jilmi (c. 1086-1097 d.C.) não apenas ensinou o Corão, mas também a *Risala,* que muito provavelmente foi a Risala de Abd ÖAllah b. Abi-Zayd Abd al-Rahman al-Qayrawani (f. 386 A.H. [996 d.C.])[19]. Pode-se argumentar que foi esta afinidade que atraiu estudiosos de Kanem-Borno como Ibrahim b. al-Ya'qub al-Kanemi (f. 608 [1211 d.C.] ou 609 A.H. [1212-3 d.C.])[20] para o Magreb e Kanem-Bornoans, até mesmo no Egito distante onde predominavam outros *madhahib* e gostavam de promover o *madhhab* maliki. Na década de 640 A.H. (1240 d.C.) eles construíram a *Madrasat Ibn Rashîq* em Fustat Cairo, que ensinava *Fiqh* maliki. De acordo com Al-Maqrizi, "Ela adquiriu uma grande reputação na terra do Takrur e, na maioria dos anos, eles costumavam enviar dinheiro para ela"[21].

Nos estados Hausa, apesar de o islamismo ter vindo um pouco depois, sua vinda foi associada com outro grupo de malikis chamado de Wangarawa, que tinham uma associação antiga com as redes

19 Veja "the Mahram of Umme Jilmi" em R. Palmer, *Bornu, Sahara and Sudan,* op.cit. p. 14. O papel provável dos Almorávidas no surgimento do Sayfawa em Kanem não foi explorado seriamente por estudiosos.

20 Veja M. Bencherifa (1991) *Ibrahim al-Kanemi* [f. 609 A. H. [1212-13 d. C.]), *figure illustre dans les relations culturelles entre le Maroc et Sudan,* Rabat: Institute of African Studies; J. Hunwick (1995) *Arabic Literature in Africa* Vol. II, op. cit. p. 17-18.

21 "Ahmad al-Maqrizi, Kitab l-Mawa'iz," em *Corpus of Early Arabic Sources for West African History,* p. 353. Al-Umari também comentou o seguinte: "O primeiro homem a estabelecer o islamismo lá foi al-Hadi al-Uthmani que alegou ser descendente de Uthman b. Affan. Depois disso, ele foi passado aos Yazanis, os descendentes de Dhu Yazan. A justiça patrocinada no país deles. Eles seguiram a escola de Imam Malik... Eles construíram na Fustat Cairo Maikte Madras," *Corpus,* p. 261.

geradas pelo comércio transaariano e que se tornou muçulmano num período muito precoce[22]. De acordo com o Kano Chronicle,

> Na época de Yaji [1349-1385 d.C.], os wangarawa vieram do Mali, trazendo a religião islâmica. O nome do líder deles era Abdurrahman Zaite. Quando eles vieram eles obrigaram o rei a observar os horários de prece. Ele obedeceu e tornou Gurdamus seu Imam, Lawal, o Muazzin e Auta passou a cortar as gargantas de qualquer carne que fosse comida. Mandawali era o Imam de todos os wangarawa [...] Os sarki obrigaram todas as cidades no país de Kano a observarem os horários de prece, então todas fizeram isso. Uma mesquita foi construída embaixo da árvore sagrada voltada para o oriente e as preces eram feitas nela nos 5 horários designados[23].

A obra anônima *Asl al-Wangariyin* também confirmou a chegada dos Wangarawa sob a liderança do xeique Abdurrahman al-Zaghaite, mas atribuiu o evento ao reino do Sarki Muhammadu Rumfa (1463-1499 d.C.)[24]. No entanto, a *Asl al-Wangariyin* nos ajudou a entender a posição especial dentro da comunidade wangarawa de Al-Mudawwanatul ul-Kubra, um texto maliki avançado sobre *Fiqh* escrito por Abdpussalam b. Sa'id Sahnun (f. 854 d.C.), que foi aluno do xeique Zaghaite[25]. Nós também aprendemos sobre a introdução, durante este período, de outro famoso texto jurídico maliki, o *Mukhtasar* de Diya' al-Din Khalil b.

22 Para discussões sobre Wanqara e Wanjarata, veja *Corpus of Early Arabic Sources,* op. cit. p. 111, 287.

23 *Tarikh Arbab Hadha l-balad alladhi musamma Kano,* em outro contexto chamado de *Kano Chronicle* em R. Palmer, *Sudanese Memoirs,* op. cit. p. 104-105.

24 M. Al-Hajj (1968) "A Seventeenth Century Chronicle on the Origins and Missionary Activities of the Wangarawa," in *Kano Studies,* I (4), p. 7-16. O *Asl al-Wangariyyin* não faz nenhuma alegação de que o grupo do Xeique Zaghaite tinha sido responsável por introduzir o islamismo em Kano.

25 Ibid. p. 10.

Ishaq al-Jundi (f. 776 A.H [1374 d.C.])[26], que em anos posteriores eclipsou os mudawwana. De acordo com o *Asl al-Wangariyin*:

> [...] um homem veio do Egito juntamente com os seus alunos e começou a ensinar o Al-Khalil para o povo, um livro do qual as pessoas ouviam falar, mas nunca tinham visto antes ... Um livro que cativava as pessoas por seus *furu* [ramos] e *usul* [raízes][27].

Mas a consolidação do islamismo no Sudão Central não ocorreu sem nenhum problema. Em primeiro lugar, o islamismo tinha que resistir a uma forte oposição pagã que não estava preparada para abrir mão da sua importância sem lutar. Apesar do entusiasmo do sarki Yaji (1349-1385 d.C.) em estabelecer mesquitas em Kano durante seu reinado, isso não funcionou muito bem com o restante da população.

> O Sarkin Garazawa era contrário à prece e quando os muçulmanos tinham ido para casa após a prece, ele entrava com seus homens e sujava toda a mesquita e a cobria de sujeira. Danbugi foi reprimido por patrulhar em torno da mesquita com homens bem armados de noite até de manhã ... Por tudo isso os pagãos tentaram fazer com que ele e seus homens mudassem de lado. Alguns dos seus homens seguiram os pagãos e foram embora, mas ele e o restante se recusaram. A sujeira continuou até Sheshe falar para Famori, "A única cura para isto é a prece". Os muçulmanos concordaram. Eles se reuniram numa terça-feira na mesquita na hora da prece noturna e oraram contra os pagãos até o sol nascer... Alá recebeu as preces dirigidas a Ele graciosamente. O Chefe dos pagãos ficou cego naquele

26 Ibid. p. 13.
27 Ibid.

> dia e depois todos os pagãos que estavam presentes na sujeira – eles e todas as suas mulheres. Depois disto todos ficaram com medo[28].

Independentemente dos sucessos dos wangarawa muçulmanos, a oposição dos pagãos ao islamismo não diminuiu. O sarki Kanajeji (1390-1410 d.C.), o filho de Yaji, restabeleceu o culto pagão de Tsibiri para ganhar mais poderes ocultos para superar seu vizinho, Zegzeg[29]. O sarki seguinte, Umaru Dan Kanajeji (1410--1421) ou se demitiu ou foi obrigado a abdicar[30], provavelmente devido à força da facção pagã no palácio. De fato, pode-se dizer que foi apenas na época do sarki Muhammadu Rumfa (1463-1499) que o islamismo realmente fez um esforço determinado para expulsar o paganismo, tanto em Kano quanto em outras partes dos Estados Hausa.

O legado intelectual de Al-Mahili

Apesar dos seus desafios, o final do século XV viu a chegada no Sudão Central de um teólogo e jurista enérgico e determinado vindo do Magreb na pessoa de Muhammad b. Abd al-Karim al-Maghili al-Tilimsani (877 A.H. [1472 d.C.])[31]. O esboço da vida de Al-Maghili no Magreb é famoso e não precisa ser reafirmado com nenhum detalhe[32]. Al-Maghili provavelmente nasceu em Tlemcen por volta de 1440 e recebeu sua educação sob Abd al-Rahman al--Tha'alibi (875 A.H. [1470 d.C.]) e Yahya b. Yaddir al-Tadallisi (f. 877

28 *Kano Chronicle,* p. 105.

29 Ibid., p. 107-108.

30 Ibid., p. 108.

31 Veja J. O. Hunwick (1985) *Shari'a in Songhai: the Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al--Hajj Muhammad,* Londres. H. I. Gwarzo (1972) "The Life and Teaching of al-Maghili with Particular Reference to the Saharan Jewish Community", PhD Thesis, University of London. Veja também *Arabic Literature in Africa,* II, op. cit. p. 20-25.

32 Para fontes locais veja Buras al-Nasiri (s. d.) *Aja'ib al-asfar wa lata'if al-akhbar,* Paris (B.N.) Ms 4618; Ibn Maryam (1903) *Al-Bustan fi zikr al-awliy wa'l-ulama bi tilimsan,* Algiers, p. 253-257; e Ahmad Baba (1932) *Nayl al-Ibtihaj bi tatriz al-dibaj,* Cairo, p. 330-332.

A.H. [1472 d.C.])[33]. Al-Maghili pode ter passado algum tempo em Tamantit, onde ele contestou o *Qadi,* Abd Allah al-Asnuni sobre o status de judeus e da sua sinagoga na cidade. A posição de Al--Maghali foi apoiada por Muhammad b. Yusuf al-Sanusi (f. 1490) e Abd al-Jalil al-Tanasi (f. 1494)[34].

Depois da controvérsia da sinagoga, Muhammad b. Abd al-Karim al-Maghili deve ter deixado a área de Tuwat, mas não há concordância sobre para onde ele foi em seguida. Algumas fontes indicam que ele partiu para Hajj e de lá viajou ao Sudão Central, com uma residência provisória em Takedda[35]. Outros argumentam que não existe nenhuma evidência de Al-Maghili jamais ter realizado a peregrinação, mas que ele tenha viajado diretamente a Takedda depois de deixar Tamantit[36]. Os dois estudiosos que se sabe que estudaram com Maghili em Takedda foram Al-Aqib b. Muhammad al-Anusammani al-Masufi (depois de 955 A.H. [1548-9 d.C.])[37] e Muhammad b. Ahmad al-Tazakhti, também conhecido como Ayda Ahman (936 A.H. [1529-30 d.C.])[38].

Sabe-se que de Takedda Al-Maghili mudou-se para Katsina, provavelmente durante o reinado de Ibrahim Maje. Infelizmente, não se sabe muita coisa sobre as atividades de Maghili em Katsina. As fontes orais atribuem a ele a construção da Mesquita Gobarau[39] e também é possível que ele tenha estimulado as reformas islâmicas do sarki Ibrahim Maje (1494-1520), inclusive mandando que o povo

33 Arabic Literature in Africa, II, op. cit. p. 20.

34 Ibid. A sinagoga acabou sendo destruída pelo grupo de Al-Maghili.

35 H. I. Gwarzo, *loc. cit.* p. 53-58. As fontes locais, especialmente o *Kano Chronicle* também argumentam que Al-Maghili veio de Madina.

36 *Arabic Literature in Africa* II, op. cit. p. 21.

37 Ibid. p. 26. Ele realizou a Peregrinação e estudou com Jalal al-Din al-Suyuti (1505 A. H.).

38 Ibid. p. 26-27. Também realizou a Peregrinação e estudou Shams al-Din al-Laqqani (935 A. H. [1528 d. C.]; e Nasr al-Din al-Laqqani (f. 958 A. H. (1551 d. C.]). Ele escreveu um comentário sobre o *Mukhtasar* de Sidi Khalil.

39 Veja H. I. Gwarzo (1972) *The Life and Teachings of Al-Maghili*, p. 63-68.

de Katsina se casasse e "que todos os habitantes fizessem locais de prece e que aqueles que não obedecessem fossem presos"[40].

A próxima escala para Muhammad b. Abd al-Karim al-Maghili foi a cidade de Kano, onde ele chegou durante o reinado de Muhammadu Rumfa (1463-1499). O *Kano Chronicle*, muito provavelmente referindo-se à entrada triunfal de Al-Maghili em Kano, disse o seguinte:

> Então ele viajou até chegar a Kano ... E ele fixou moradia em Panisau. Então ele mandou buscar o sarkin Kano. O sarkin Kano Rumfa saiu juntamente com seus homens e escoltou Abdurrahman de volta para a cidade juntamente com seus homens ... Abdurrahman morou em Kano e estabeleceu o islamismo. Ele trouxe vários livros com ele. Ele obrigou Rumfa a construir uma mesquita para Juma'nas Preces e a derrubar a árvore sagrada e construir um minarete no local. E depois que ele tinha estabelecido a Fé do islamismo e que homens sábios tinham se tornado numerosos em Kano e que o país inteiro tinha aceitado a Fé, Abdl Karim voltou a Masar deixando Sidi Fari como seu substituto para continuar sua obra[41].

Alguns dos principais desafios que o islamismo teve que enfrentar em Kano e outros estados no Sudão Central durante a segunda metade do século XV são bastante conhecidos. Em primeiro lugar, havia a questão da educação e do conhecimento. Al-Maghili não apenas trouxe com ele "vários livros", mas também ensinou de maneira assídua estes livros a qualquer pessoa que

40 Veja Richmond Palmer (1928) *Sudanese Memoirs*, Londres, p. 81.
41 R. Palmer, Ibid. p. 111.

estivesse disposta a aprender, provavelmente inclusive seu novo patrono, o sarkin Kano, Muhammadu Rumfa.

Em segundo lugar, Al-Maghili também estava igualmente convencido que o conhecimento deva ser acompanhado por ação e que a nova paisagem islâmica que ele estava tendo dificuldade para criar não podia existir juntamente com o paganismo. Portanto, a construção de uma mesquita *Jami'* e a derrubada da árvore sagrada e a construção de um minarete no local foram as ações e os símbolos que anunciaram o início de uma nova Ordem Islâmica. Em terceiro lugar e baseado nas experiências de outras sociedades sudanesas, o islamismo pode começar e acabar com o palácio, sem ter uma adesão sólida entre o povo local. Apesar de o Kano Chronicle não nos fornecer nenhum detalhe, a popularização do islamismo "no país inteiro" só poderia ser visto como sendo a resposta de Al-Maghili à abordagem desta preocupação.

No entanto, é importante observar que o *Kano Chronicle,* principalmente por causa da maneira como ele é estruturado, não tinha conseguido trazer à tona o desafio importante do desenvolvimento institucional e do estabelecimento de estruturas que permitiriam que o sistema Kano Sarauta, sob Muhammadu Rumfa, estivesse de acordo com os preceitos políticos islâmicos básicos. Al-Maghili identificou claramente este desafio e foi numa tentativa de abordá-lo que ele compôs a sua *Risala fi umur al-saltana,* escrita especificamente para o seu patrono, o sarki Muhammadu Rumfa[42].

A *Risala* já foi interpretada como sendo um modelo constitucional que delineia os deveres do governante, suas obrigações e o comportamento correto que se espera dele. A *Risala* também esboça os departamentos de governo, inclusive

42 *Arabic Literature in Africa,* II, op.cit. p.23; K. I. Bedri e P. E. Starrat (1947-77) *Taj al-Dion Fi ma yajib 'ala l-muluk,* The Crown of Religion Concerning the Obligation of Princes", *Kano Studies,* 1/2, p. 15-28.

o estabelecimento de uma administração civil, uma tesouraria pública, uma estrutura jurídica, além de defesa e política externas[43]. O que é igualmente interessante é que a ideia de Al-Maghili de um bom governante não foi simplesmente definida por piedade, mas também por coragem e determinação necessárias para a preservação e a expansão de Dar al-Islam, uma vez que seu anfitrião e patrono, Muhammadu Rumfa, não era conhecido como tendo vencido qualquer batalha de maneira decisiva:

> O período de residência de um príncipe na cidade gera todo tipo de problema e danos. A ave de rapina sobrevive em locais abertos e selvagens. Vigoroso é o galo enquanto ele desfila em volta dos seus domínios. A águia só pode ganhar seu domínio com uma determinação firme e a voz do galo é forte enquanto ele domina as galinhas. Então ande nos cavalos da resolução com as selas da prudência. Ame a terra da seca que estraga, do vento extremo, da tempestade cheia de poeira, do trovão ruidoso, do relâmpago brilhante, do meteoro que destrói e da chuva forte. Reinos são sustados pela espada, não por atrasos. Será que o medo pode ser empurrado de volta para trás a não ser causando medo[44]?

Mas apesar da sua retórica e do seu ativismo político, o legado de Muhammad b. Abd al-Karim al-Maghili foi estabelecer as fundações de uma comunidade acadêmica sólida no Sudão Central. A área de Takedda-Anusamman onde Al-Maghili lecionava na segunda metade do século XV continuava a servir como um verdadeiro centro de conhecimento[45]. Outro estudante de

43 H. I Gwarzo, "Life and Teaching of al-Maghili," p. 74-78.

44 Tradução em H. R. Palmer (1928) op. cit. páginas iniciais (sem numeração).

45 O Central também produziu outros estudiosos importantes, como Al-Najib b. Muhammad Shams al-Din al-akeddawi al-Anusammani (1004 A. H. [1595-6 d. C.]) que ensinou outro estudioso famoso, Xeique al-Bakeri, que operava principalmente na área de Borno. O Xeique al-Bakeri tinha a reputação

Al-Maghili em Takedda, Muhammad b. Ahmad al-Tazakhti (f. 936 A.H. [1529-30 d.C.]), depois de realizar o Hajj em 915 A.H. (1509--10 d.C.), voltou para Hausalândia e atuou como *Qadi* de Katsina[46]. Al-Tazakhti talvez estivesse em Katsina quando outro residente da cidade vindo do Magreb, Makhluf b. Ali B. Salih al-Balbali também esteve lá[47]. Makhluf al- Balbali (f. depois de 940 A.H. [1533-4 d.C.]) estudou sob a orientação de Ibn Ghazi, o *Qad l-jama'a* de Fez (f. 919 A.H. [1513 d.C.]) e lecionou tanto em Kano e Katsina quanto em Timbuktu e Marrakesh[48]. Em Kano, onde Al-Maghili lecionou e colaborou ativamente com seu Sultão Muhammad Rumfa para construir um estado islâmico, noticiou-se que ele tenha deixado seu substituto, Sidi Fari, para continuar com suas atividades. Sidi Fari e outros discípulos de Al-Maghili se constituíram como o Shurafa de Kano, com representação oficial na corte do sultão até hoje[49].

Os discípulos do xeique Al-Sanusi

Aparentemente, os wangarawa e o xeique Muhammad b. Abd al-Karim al-Maghili e seus discípulos não eram os únicos acadêmicos ativos no Sudão Central durante a segunda metade do século XV. Também havia um organismo de acadêmicos de Fulbe (também chamados de Fulani ou Pular) que começaram a se mudar para a área. Um dos principais assuntos em que estes acadêmicos se especializaram foi o *'ilm al-Tawhid*. De acordo com as palavras do Kano Chronicle,

de ter ensinado toda uma geração de estudiosos, inclusive o Xeique Sulayman al-Wali e o Xeique Muhammad al-Wali, que estavam ativos durante o Século XVII. Veja H. Bobboyi (1992) op. cit. p. 18-47.

46 *Arabic Literature in Africa,* II, op. cit. p. 25-26.

47 Ibid. p. 25.

48 Ibid. Também é interessante observar que a própria Katsina tornou-se um centro ativo de aprendizado no século XVII produzindo grandes estudiosos como Muhammad b. Masanih (1078 A.H. (1667) e Muhammad b. al-Sabbagh [1050 A.H. (1640). O famoso Xeique Al-Bello também estudou lá, ou seja, em Yandoto.

49 Veja *Kano Chronicle,* p. 111 e H.I. Gwarzo, "The Life and Teachings of Al-Maghili," op. cit. p. 68-73.

> Na época de Yakubu, os Fulani vieram à Hausalândia vindos do Mali, trazendo com eles livros sobre Tawhid e Etimologia. Antes disso, além do Corão, nossos médicos tinham apenas os livros de Fiqh e Hadith[50].

Uma característica do aprendizado entre os estudiosos Fulbe, especialmente no final do século XVI foi a adoção dos *aqa'id* do teólogo do Magreb, Muhammad b. Yusuf al-Hasani al--Sanusi (f. 892 A.H. [1486 d.C.]). Estes foram os *aqidat al-Sughra,* também conhecidos como *Umm al-barahin,* o *'aqidat al-wusta* e o *'adidat al-Kubra*[51]. Estas obras foram integralmente adotadas pelos estudiosos Fulani, que acabaram se especializando na sua rima, assim como em escrever comentários sobre elas. Muhammad al-Wali b. Suleiman al-Fallati [fl. 1100 A.H. [1688-9 d.C.]) não apenas rimou o *Sughra'l-Sughra,* também chamado de *al-hafida,* por al-Sanusi, mas também foi o autor de várias outras palavras sobre *Tawhid,* inclusive *'urjuza fi huduth al-'alam* e *Manhal almadhb li-'ilm asrar sifat al-rabb*[52]. O xeique Tahir b. Ibrahim al-Fallati (depois de 1158 A.H. [1745-6 d.C.]) também compôs o *Nazm al-'aqidat il-Kubra*[53] que passou a ser considerado como sendo um texto didático extremamente importante em toda a África Ocidental e ainda está sendo utilizado.

O vínculo intenso de acadêmicos Fulani à *'aqa'id,* de al-Sanusi, não deixou de ter suas consequências. Muitas comunidades Fulani levaram muito a sério a advertência de al-Sanusi na sua *Sughra* de que:

50 *Sudanese Memoirs,* op. cit. p. 111.

51 Um quarto *aqida,* geralmente chamado de *Sughra'l-Sughra,* às vezes é adicionado à lista. Este último também é chamado de *al-Hafida.*

52 Para as obras do Xeique Muhammad al-Wali al-Fallati, veja *Arabic Literature in Africa* II, op. cit. p. 35-37.

53 Para as outras obras de Tahir b. Ibrahim al-Fallati veja *Arabic Literature in Africa* II, op. cit. p. 42-45.

> cabe a todo adulto juridicamente competente que ele saiba o que é necessário, impossível ou possível no que diz respeito ao nosso Grande e Poderoso Mestre [Deus]... [e] que ele saiba o mesmo no que diz respeito aos Profetas[54].

A obra *al-Manhaj al-Farid fi ma'rifat 'ilm al-Tawhid,* de Muhammad al-Wali é de fato uma versão árabe dos comentários Fulfulde sobre a *Sughra,* de al-Sanusi[55]. De maneira interessante, este comentário "tece de modo ordenado os princípios do *'ilm al-Tawhid* numa visão de mundo sufi que projeta o xeique Muhammad b. Yusuf al-Sanusi não apenas como um *alim,* mas também como um *Sharif* e um *Wali* e estimula um regime *tarbiyya* baseado no *Kalimat al-Shahada*"[56] e, de fato, se qualquer muçulmano que "alimentar sua alma com este tipo de *Tarbiyya* for assassinado, seu sangue delineará o *Kalima*"[57]. Também é possível que *Manhaj al-Farid* e outras obras semelhantes possam ter fornecido a base para uma forma popular de conhecimento teológico islâmico dentro dos Fulani chamado *Kabbe* que só poderia ser adquirido através da iniciação[58]. Inconscientemente, o xeique Muhammad b. Yusuf al-Sanusi tinha criado outro *Tariqa* no Sudão Central.

A segunda questão, no que diz respeito à associação próxima com esta disciplina, foi a facilidade com que as pessoas podiam ser classificadas como não muçulmanas. Esta tendência começou a se tornar clara no Sudão Central já no século XVII, quando o xeique al-Bakri classificou os fulani nômades como *Kuffar*, provavelmente em função de algumas das suas crenças e práticas. Foi o xeique Abd Allah b. Muhammad al-Fallati, o autor da *'atiyyat al-mu'ti*, que veio em defesa deles. Noticiou-se que ele escreveu um "pequeno

54 Veja H. Bobboyi (1992) op. cit.
55 Veja *Arabic Literature in Africa,* II, op. cit. p. 35.
56 H. Bobboyi (1992) op. cit. p. 95.
57 Ibid.
58 Ibid.

tratado" explicando sua posição[59]. Neste contexto, nós também queremos chamar a atenção para o negócio do xeique Jirmi e do xeique Waldede mencionado pela *Infaq al-Maysur* do Sultão Muhammed Bello (f. 1837) que levou ao assassinato do xeique Jirmi por Mai Umar b. Idris (reg. 1625-1644)[60]. O sangue do xeique supostamente delineou a *Kalimat al-Shahada*. Apesar de a *'infaq al-Maysur* postular motivos puramente políticos para o infeliz incidente, eu já argumentei em outro lugar que existe uma grande possibilidade de o xeique Umar Waldede, o xeique Jirmi e seus colegas terem pertencido ou pelo menos terem servido como precursores de um movimento em que os elementos da *Tawhid* desempenhavam um papel central, mas com um regime *dhikr* e orientações de grupo que podem ter sido consideradas suspeitas pelo estabelecimento intelectual de Borno. O próprio grupo não podia ter deixado de considerar a *'aqida* do estabelecimento como sendo inadequada. De fato, todo o negócio fecha o ciclo quando uma fonte oral afirma que o estabelecimento *ulama* pediu a Xeique Jirmi um *Fatwa* sobre o status de uma pessoa que fazia determinada ação. O xeique declarou a pessoa como sendo um *Kafir*. Supostamente o *ulama* também usou o mesmo *Fatwa* para declarar Jirmi um *Kafir* e mandar executá-lo[61].

Sufis e sufismo

Os séculos XVII e XVIII tinham testemunhado muita atividade tanto por parte dos sufis quanto das ordens sufi que geraram níveis variados de redes, tanto dentro do Magreb quanto entre ele e o Sudão Central[62]. Nesta seção eu apresentarei brevemente a vida

59 *Arabic Literature in Africa* II, op. cit. p. 32-33.

60 O *Infaq al-Maysur* considera os xeiques Jirmi e Waldede como sendo Mujaddids cujas atividades pressagiam a aparição final do xeique Uthman b. Fodio.

61 H. Bobboyi (1992) op. cit., p. 165-166.

62 Um movimento, o Tijaniyya, acabou ganhando uma quantidade enorme de seguidores no Sudão Central, mas boa parte da sua expansão ocorreu durante o período colonial. A volta do xeique Umar al-Futi durante o reino de Shehu Laminu (1253 A. H. [1837 d. C.]) certamente causou algumas

do xeique Abd al-Barnawi, o místico de Borno e seu impacto no sufismo do século XVIII em Fez[63].

O nome completo do xeique Abd Allah al-Barnawi é Abd Allah b.Abd al-Aziz b.Umar. Apesar de detalhes dos seus primeiros anos de vida permanecerem obscuros, é provável que ele tenha nascido no ano de 1025 A.H. (1616-7)[64]. De acordo com o *Rayhan ul--Qulub,* Abd Allah al-Barbawi pertencia à dinastia Sayfawa. "Eles têm sido reis nesse país desde tempos antigos até o presente" e tanto Abd Allah al-Barnawi quanto seu pai Abd al-Jalil abriram mão dos negócios deste mundo e não se importaram muito com o poder político ou cargos de autoridade[65]. Abd Allah al-Barnawi, como todas as crianças da sua idade, frequentou a escola local do Corão. "Mas diferentemente dos seus colegas, ele demonstrava capacidades excepcionais de aprendizado. De acordo com Siraj al-Din al-Halabi, no *Rayhan al-Qulub,* Abd Allah al-Barnawi costumava olhar sua lousa apenas uma vez. Ele cochilava e quando ele acordava, ele tinha memorizado tudo que estava na lousa. Através deste método, ele levou pouco tempo para decorar todo o Corão"[66].

Como já indiquei em outro lugar, a tese central de al-Halabi na *Rayhan al-Qulub*, suas revisões na *Nashr al-mathani* e fontes relacionadas é que, de fato, Abd Allah al-Barnawi não tinha nenhum "xeique" tanto nas ciências exotéricas quanto nas esotéricas. De maneira mais importante, ele não teve nenhum mestre na *Tariqa*. Pois como seu filho e sucessor, o xeique Umar respondeu ao ser

propagações dentro de Borno; veja Umar Nagar (1972). Em Sokoto, o Xeique Umar al-Futi também tinha alguns discípulos. Chegou a surgir um rumor de que o Sultão Muhammed Bello também tinha aceitado o Tijjaniyya. No entanto, a parte substancial das suas atividades era no Sudão Ocidental, onde ele estabeleceu um estado. Veja Umar Jah (1973).

63 Esta seção é basicamente uma anulação do capítulo VII da minha obra "Ulama of Kanem-Borno" e do meu artigo sobre o "xeique Abd Allah al-Barnawi" apresentado em Fez, em 1993, durante as comemorações do milênio.

64 H. Bobboyi (1992) loc. cit., p. 221.

65 Veja Ibid. p. 222.

66 Ibid.

perguntado pelo xeique Ahmad al-Yamani sobre a questão, "existem aqueles que são diretamente orientados por Deus (*al-Jalil*). Isto realmente é muito raro"[67]. O xeique Abd Allah al-Barbawi também estava disposto e era capaz de cultivar o *Ulum al-Zahira,* variando de '*ilm altafsir* a *Nahw.* Quando um dos seus discípulos o encontrou lendo a '*alfiyya of Ibn Malik,* ele supostamente disse, "Se não fosse pelos *fuqaha*, nós não teríamos prestado atenção nesta disciplina". Depois ele acrescentou, "Um cachorro não o deixa sozinho a não ser que você tenha um galho para afastá-lo"[68]. O xeique Abd Allah al-Barnawi foi supostamente assassinado no dia 16 de Rabi II de 1088 A.H. (18 de junho de 1677)[69]. O fato de o Xeique Abd Allah estar preparado para encontrar os tuaregues numa batalha aberta indica que ele não fugiu da Jihad da Espada quando as circunstâncias exigiram isso. Na verdade, a *Rayhan al--Qulub* interpreta a disposição do xeique de pegar em armas contra os tuaregues como um sinal do seu *Qutbaniyya*[70].

Mas será que foi este xeique Abd Allah al-Barnawi cujo relato aparece em *Al-Ibriz min Kalam Sidi Abd al-Aziz al Dabbagh* de Sidi Ahman al-Mubarak al-Sijilmasi[71]. A estória de Abd Allah al--Barnawi, conforme contido em *al-'ibriz,* é entremeada com o *Fath,* que al- Dabbagh experimentou na quinta-feira, 8 de Rajab 1125 (31 de julho de 1713). O xeique Dabbagh encontrou-se com Abd Allah al-Barnawi na Bab al-Jisa de Fez.

> Eu voltei com ele e nós sentamos na mesquita e ele começou a falar comigo e a me dizer que eu estou doente com isso e aquilo e que eu vi isso e aquilo e que isso e aquilo aconteceu comigo. Ele mencionou todas as coisas que aconteceram comigo... E eu sabia que ele

67 Ibid. p. 227.
68 Citado em Ibid. p. 228.
69 Ibid.
70 Ibid.
71 Ibid.

> era um dos Awliya a quem Deus deu conhecimento intuitivo [*arifin*]. Ele disse que seu nome era Abd Allah al-Barnawi e que ele era de Borno. Ele veio a Fez por minha causa[72].

O xeique Abd Allah al-Barnawi permaneceu com al-Dabbagh desde o começo de agosto de 1713 até o final de dezembro do mesmo ano [Rajab] até 13 de Dhul-Hijja 1125 A.H., aconselhando-o e orientando-o até ele se sentir seguro na sua nova realização espiritual. O Xeique Abd Allah voltou a Borno e, de acordo com *al-Ibriz,* morreu no ano seguinte (1126 A.H. [1714-15 d.C.])[73].

Mas nós podemos muito bem perguntar quem era este Abd Allah al-Barnawi da *Kitab al-Ibriz*. E como o Abd Allah al-Barnawi mencionado anteriormente morreu em 1126 A.H. (1714-15 d.C.), como ele poderia ser identificado com o Xeique Abd Allah al-Barnawi de Kulumbardo que morreu em 1088 (1677)? A outra questão que se deve fazer é até que ponto esse Abd Allah al-Barnawi era um xeique visível? Pode-se argumentar que o modo misterioso do seu aparecimento em Fez, suas realizações extraordinárias e o fato de ele ter morrido imediatamente após ter cumprido sua missão, tudo isso gera sérios problemas sobre sua verdadeira natureza. Além disso, o discurso em que o *Xeique* Abd Allah al-Barnawi apareceu lidava com experiências intensamente místicas. O que impediria o Xeique Abd Allah al-Barnawi de Kulumbardo de voltar para a vida plena como um xeique escondido neste mundo complexo de misticismo sufi?

O triunfo do conhecimento

O movimento de reforma iniciado pelo Xeique Uthman b. Fodio (f. 1232 A.H. [1817 d.C.]) com a ajuda do seu irmão mais

72 Al-Ibriz, p. 14.
73 Ibid.

novo, Abd Allah b. Fodio (f. 1245 A.H. [1829 d.C.]) e do seu filho Muhammad Bello (f. 1253 A.H. [1837 d.C.]) levou a uma grande transformação do Sudão Central no século XIX e ao estabelecimento do Califado de Sokoto. A história do califado está bem estabelecida e não precisa ser recontada. O que eu desejo argumentar, no entanto, é que o movimento de reforma foi uma culminação de séculos de esforços intelectuais e físicos de uma grande variedade de estudiosos – tanto do Magreb quanto locais – para resgatar o islamismo do sincretismo e estabelecer uma ordem islâmica. No nível local, pode-se argumentar que o Xeique 'Uthman tinha grande consideração pelo estudioso de Bornoan, Muhammad b. al-Hajj Abd al-Rahman al-Barnawi, conhecido como Xeique Hajrami (f. 1159 A.H. [1746 d.C.])[74]. Ele citou o famoso poema de Hajrami *Shurb al-Zulal* em algumas das suas obras, especialmente aquelas seções que lidavam com as fontes jurídicas de receita para a tesouraria pública[75]. É interessante que as fontes do Xeique Hajrami do *Shurb al-Zulal* eram, até o século XV, predominantemente do Magreb e da Andalusia. Estas incluem Ibn Rushd (f. 996), Muhammad b. al--Hajj (f. 1336), Ibn Lubb (f. 1380), al-Naji (f. 1433), al-Qawri (f. c.1467) e Ibn al-Mawwaq (f. 1492). Subsequentemente, estudiosos egípcios assumiram e predominaram as fontes[76].

O próximo estudioso da cena local que poderia ser identificado como tendo inspirado o Xeique Uthman e seus assistentes foi o fogoso Jibril b. Umar al-Agdasi (f. depois de 1198 A.H. [1784 d.C.])[77]. Ele foi um dos principais professores do Xeique Uthman através de quem ele adquiriu a maioria dos seus *isnads* e *salasil*. Tanto o Xeique Uthman quanto seu irmão Abdullahi consideram o Xeique Jibril b. Umar como um dos primeiros reformadores do Sudão Central, mas se esforçaram para se distanciarem das

74 Veja *Arabic Literature in Africa II*, op. cit. p. 39-40.
75 Para o texto do Shurb al-Zulal, veja D. C. H. Birar (1962).
76 Ibid.
77 *Arabic Literature in Africa II*, op. cit. p. 47.

visões mais polêmicas do seu Xeique, especialmente sua posição neo-Kharijita de *takfir bi'l-ma'asi*[78]. Na verdade, o Xeique Uthman teve que compor seu *Shifa'ul-ghalil fi ma ashkala min kalam Xeique Shuyukhina Jibril* para refutar algumas das ideias do seu Xeique[79].

O terceiro estudioso que influenciou muito o movimento de reforma do Xeique Uthman foi ninguém menos que nosso jurista e reformador do Magreb do século XV, o Xeique Muhammad b. Abd al-Karim al-Maghili. Os líderes do Califado de Sokoto foram aqueles que, mais do que qualquer pessoa, mais precisavam desesperadamente de al-Maghili, para ajudá-los a justificar, em termos islâmicos clássicos, mas com um toque de realismo local, o motivo pelo qual eles se rebelaram contra os governantes Hausa nominalmente muçulmano e ele tinha declarado Jihad contra eles. A*'ajwiba 'an as'ilat al-Amir Askiya al-Hajj Muhammed,* de Maghili "sendo respostas a sete perguntas sobre questões relacionadas à crença [*'iman*] e à falta de crença [*Kufr*], Jihad e a Ordem Política Islâmica, direitos à terra, herança e diversos costumes locais"[80] foram colocados em prática de maneira extensiva e eficaz pelos líderes da Jihad para se desenredarem de situações jurídicas complexas. A obra de Abdullahi b. Fodio, *Diya al-Sultan,* completada no dia 19 de janeiro de 1812, é um bom exemplo do uso da *'ajwiba,* de Almaghili. Quanto a outras obras de Maghili, a *Tanbih al-'ikhwan 'ala ahwal 'ard al-Sudan,* do Xeique Uthman b. Fodio, incorpora todo o texto da *Jumla al-Mukhtasara fi ma yajuz lil-hukkam min radd al-nas min al-haram,* de Al-Mahgili escrito para patrono Kano de Maghili, o sarki Muhammadu Rumfa[81]. Pode-se argumentar que a Jihad Sokoto tenha sido o projeto dos sonhos do Xeique al-Maghili. O único problema é que ele não estava lá para testemunhá-lo pois ela aconteceu 3 séculos depois da sua morte.

78 Para um texto do poema do Xeique Jibril sobre este assunto, veja D.C.H. Birar (1962) op. cit. p. 141-142.
79 *Arabic Literature in Africa* II, op. cit. p. 71.
80 Ibid., p. 21-22.
81 Veja *Arabic Literature in Africa* II, op. cit. p. 52-149.

Os outros estudiosos do Magreb que apareceram nos manuscritos dos líderes de Sokoto são muitos e não podem ser discutidos, em qualquer extensão, numa palestra deste tipo. Vale a pena lembrar que os líderes do Califado de Sokoto tinham à sua disposição uma quantidade considerável de obras da tradição intelectual do Magreb e aparentemente se beneficiavam plenamente delas. Aqui, nós só podemos nos arriscar a mencionar algumas, ainda que de passagem. Um estudioso que queremos mencionar neste sentido é o famoso sufi de Fez, Ahmad b. Muhammed, conhecido como Zarruq (f. 899 A.H. [1493 d.C.]). A reputação de Zarruq como sendo o último dos grandes mestres que combinou *Shari'a* e *Haqiqa* não podia deixar de atrair o Xeique Uthman b. Fodio e seus assistentes, sendo que eles próprios eram Qadiris comprometidos e com vínculo conhecido com alguns dos ramos mais bem-estabelecidos de Qadiriyya. Uma das primeiras obras do Xeique Uthman b. Fodio, *Ihya' al-Sunna wa Ikhmad al--bid'a*[82], contava com várias obras do Xeique Zarruq, inclusive a *'umadat al-Murid al-Sadiq* and the *Tanbih dhawi l-himam*, que era um comentário sobre a *Hikam* de Ibn Atac Allah al-Iskan-dari (f. 709 A.H. [1309 d.C.]). Abd Allah b. Fodio também contava com *al--Nasiha al-Kafiyya li-man Khassahu llahu bi l-'afiya,* de Zarruq tanto na sua *Bayan al-nashiha al-warida min al-ahadith al-Sahiha* quanto em *al-Nasa'ih fi ahamm al-masalih*[83].

Um vislumbre de outras autoridades do Magreb/Andalusia que apareciam nas tradições intelectuais do Sokoto podiam ser vistas a partir da análise de *Bayan Wujub al-Hijra ala'l-Ibad,* do Xeique Uthman b. Fodio, feita por el-Masri. Estas autoridades do Magreb incluíam Muhammad b. Muhammad Ibn al-Hajj (f. 1336), Muhammad b. Ahmad Ibn Marzuq al-Hafid (f. 1439), Ahmad b. Yahya al-Wansharisi (f. 1508), Abd al-Rahman b. Ahmad

82 Ibid.

83 Veja *Arabic Literature in Africa* II, loc. cit.

al-Waghlisi (f. 1384-5); Ahmad b. Muhammad al-Maqqari (f. 1631); Ahmad b. Abd Allah al-Zawawi al-Jaza'iri (f. 1497) e vários outros estudiosos do Magreb[84].

Conclusão

Nós vimos como o Magreb e seus estudiosos forneceram a base do Conhecimento Islâmico no Sudão Central, começando com o período dos almorávidas. Nós também vimos a reconceitualização de muitas tendências intelectuais do Magreb dentro das realidades e dos desafios do Sudão Central, inclusive o surgimento do sufismo, que, por sua vez, também causou impacto no Magreb. Vimos ainda a culminação destas tendências e destes esforços no surgimento do Califado de Sokoto no começo do século XIX. Portanto, não pode haver uma conclusão melhor para esta palestra e uma nova perspectiva para observar as relações entre o Magreb e o Sudão Central do que a citação de um trecho da carta de Mawlay Suleiman, datada de 1225 A.H./1810 d.C., enviada ao xeique Uthman b. Fodio, parabenizando-o pela Jihad e estimulando-o a permanecer firme no caminho da reforma:

> Após saudações, uma carta chegou até nós nos informando da sua disposição, das suas palavras e das suas obras, é certo que devamos ser seus amigos e partidários da sua causa. Nós recebemos esta notícia de você de determinado chefe da sua área. Ele nos contou do seu caráter na sua carta. Ele nos contou que você é o defensor da fé de Deus. Quem nos deu esta notícia foi o nosso amigo Mohammadu Bakiri, filho de Mohammadu Adal. Ele nos disse como você está firme na causa da religião, que você está governando da maneira correta e que você está

84 Veja Bayan *Wujubal-Hijra alal-Ibad,* ed. e trad. F. H. El-Masri (1978) p. 168-185.

impedindo costumes nocivos de tal forma que muitas pessoas estejam entrando na verdadeira fé e que uma grande quantidade de muçulmanos esteja vindo até você de todas as partes. Ele nos diz que seu caráter é muito perfeito, que você está resolvendo os negócios de várias pessoas na sua grande bondade. Que você encontre toda a felicidade vinda de Deus. Que Deus o abençoe e o proteja de todo o mal e estabeleça seu poder.

* * *

Hamid Bobboyi é diretor da Arewa House, Centre for Historical Docu--mentation and Research na Universidade Ahmadu Bello, em Zaria, na Nigéria, desde 1999. Estudou no Northeast College of Arts and Science no Estado de Adamawa, na Nigéria e no Departamento de Ciências Biológicas da Universidade Ahmadu Bello. Em 1980, o Dr. Bobboyi ingressou na Universidade Northwestern, em Illinois, nos EUA, onde obteve o diploma de BA e de doutorado em história. Foi professor e pesquisador bolsista em Northwestern de 1989 a 1992. Atuou como diretor da Série Biografia e depois foi diretor-gerente de uma firma de pesquisa e publicação no setor comercial da Nigéria. Mais tarde ingressou no Northern History Research Scheme da Universidade Ahmadu Bello como Pesquisador Bolsista Sênior. É membro ativo do Northwestern's Institute for the Study of Islamic Thoughts in Africa e é coeditor da série *Arabic Literature of Africa* da Associação de Literatura Africana (ALA).

CAPÍTULO 46

ESCRAVIDÃO EM GANA: UMA ESPADA DE DOIS GUMES

Akosua A. Perbi

Introdução

Uma pesquisa recente em Gana revelou que a escravidão desempenhou um duplo papel[1]. Havia uma dimensão interna/nativa e uma dimensão externa. A dimensão interna estava relacionada com a escravidão como uma instituição nativa praticada dentro de Gana. A dimensão externa lidava com as relações de Gana com o mundo exterior, que se tornou possível através da rede transaariana e da rede atlântica. Os dois sistemas foram mantidos até a abolição do comércio transatlântico de escravos no começo do século XIX e a abolição do comércio nativo de escravos no final do século XIX e no começo do século XX. O uso de escravos como mão de obra na economia doméstica de Gana continuou até o final do século XIX.

1 Veja, por exemplo, Akosua A. Perbi (2004).

A instituição nativa da escravidão teve sua origem na antiguidade. A evidência arqueológica sugere que Gana tenha tido uma pré-história razoavelmente longa datando pelo menos de 50.000 a.C. A tradição oral descreve a escravidão nativa como uma "instituição imemorial". O quadro criado é que desde os primórdios da existência humana no solo de Gana, a escravidão foi praticada.

Uma história de Gana mostra a evolução gradual do desenvolvimento humano desde a caça, a pesca e a coleta como meios de subsistência até a sedentarização e a prática da agricultura. A evidência disponível indica que, por volta do século I d.C., a agricultura era realizada por famílias individuais que abrangiam relações familiares, peões e escravos[2]. A escravidão nativa tornou-se institucionalizada em Gana durante o Neolítico e a Idade do Ferro, com o aumento de atividades estatais de construção, especialmente a partir do século XV. Quanto mais forte e mais eficiente a estrutura política de um estado se tornava, melhor era sua posição para praticar a escravidão. Não apenas o estado estava numa posição de conquistar seus vizinhos e capturar seus prisioneiros, mas ele também tinha a capacidade de usar os serviços dos prisioneiros internamente ou de negociá-los. Nas partes norte e sul de Gana, atividades de construção estatais passaram a interagir com a instituição da escravidão[3].

Assim, desde o século I até o século XIX, a escravidão tornou-se parte da estrutura social, política e econômica de Gana, porque os escravos foram gradualmente integrados na família dos seus donos e, portanto, tornando-se parte delas[4] e os laços familiares eram o centro da estrutura social pré-colonial de Gana. Os laços familiares derivavam da consanguinidade, do casamento ou da adoção. A estrutura social de Gana pré-colonial foi transposta para a esfera

2 Perbi (2004, p. 15).
3 Perbi (2004, p. 17-23).
4 Perbi (2004, p. 111-132).

política tradicional. As esferas da política e da família não eram divididas por distinções construídas cultural ou juridicamente. Em função da sua condição de membro numa família, um escravo poderia ter uma ascensão a ponto de ocupar uma posição de autoridade. Regras tradicionais de sucessão entre as etnias em Gana providenciavam para que um escravo bom, fiel e leal que fosse membro de uma família sucedesse a um banquinho ou a uma pele (os símbolos do governo) se não houvesse herdeiros adequados. Os registros estão repletos de escravos que se beneficiaram dessa mobilidade política[5].

De maneira mais típica, os escravos forneciam mão de obra na agricultura, no comércio e na indústria. A agricultura envolvia o cultivo de alimentos, a coleta de plantas comestíveis como nozes--de-cola, banha de ori, *dawadawa*, assim como a pecuária, a caça e a pesca. Os escravos funcionavam como portadores no sistema comercial de Gana. O comércio envolvia a mudança dentro de estados tradicionais, entre estados tradicionais e o comércio de longa distância. Às vezes, escravos confiáveis lideravam os comboios comerciais e eles realizavam negócios em nome dos seus donos. Os setores importantes em Gana que usavam mão de obra escrava eram a mineração de ouro, o trabalho com ferro, a produção do sal, a produção de borracha e os setores de artes e artesanato como a cerâmica, a produção de cestas, a tecelagem, o entalhamento de madeira, a metalurgia, a produção de sabão, o trabalho em couro, a produção e o polimento de contas. Os escravos eram responsáveis por tarefas domésticas nos palácios, templos e famílias individuais. Eles cozinhavam, lavavam, buscavam água e lenha e limpavam.

5 Veja, por exemplo, Perbi (2004, p. 133-151); Arquivos Regionais Sunyani, Gana, GDC 1/6; Arquivos do Palácio de Kyebi, Gana, AASA/1.1/2.222; Arquivos Regionais Koforidua, Gana, Adm 29/6/41; Arquivos Nacionais de Gana, Acra, Acc. N. 73; Histórias de Banquinho Ashanti (1976).

Os escravos eram recrutados para dentro das divisões militares dos estados políticos tradicionais. Alguns serviam como soldados para a guerra; outros realizavam tarefas subalternas no campo de batalha; alguns eram guarda-costas pessoais de reis, chefes e rainhas-mães; enquanto alguns escravos confiáveis tinham posições de comando nas batalhas.

Os escravos serviam nos setores administrativos dos estados políticos tradicionais. Eles estavam nos departamentos do tesouro e das finanças. Na esfera da música eles eram percursionistas, corneteiros e dançarinos. Na cozinha eles eram os cozinheiros. No departamento religioso eram eles que cuidavam do mausoléu real, eram os "lavadores de almas" e realizavam outras obrigações e rituais cruciais exigidos pelo costume religioso. Nos corpos diplomáticos eles carregavam espadas, eram arautos e linguistas assistentes.

Algumas pessoas adquiriam escravos por razões pessoais, incluindo prestígio, poder e procriação. O prestígio, o poder e o *status* de uma pessoa na sociedade eram refletidos na quantidade de escravos que a pessoa tinha. Muitas vezes, casais sem filhos iam a um mercado de escravos e compravam um escravo, de preferência uma menina, e depois a adotavam. Quando eles morriam, toda sua propriedade ia para esta pessoa adotada.

Resposta do governo britânico

Os mercadores e os oficiais britânicos que faziam comércio e trabalhavam em Gana na década de 1800 chamaram a atenção do governo britânico e do público europeu sobre a existência de uma instituição nativa de escravidão em Gana. Quando Sir Charles Macarthy assumiu o controle do governo no litoral em 1821, a questão da escravidão – tanto atlântica quanto nativa – chamou sua atenção. Macarthy achou mais fácil declarar a Lei do Comércio

Atlântico de Escravos de 1807 do que mexer com a escravidão. Seu sucessor George Maclean também teve que enfrentar a questão tanto do comércio atlântico em carga humana quanto da escravidão nativa. Ele foi criticado por tolerar a escravidão e, em 1837, apareceu diante do Comitê de Mercadores acusado de reconhecer a escravidão. Maclean disse ao Comitê que a escravidão nativa já existia em Gana desde tempos imemoriais e que seu governo não podia ser responsabilizado pela continuação da prática. O governo britânico nomeou o Dr. R. R. Madden, em 1840, para analisar toda a questão da escravidão. Ele descobriu que a escravidão nativa existia ao longo de todo o litoral e observou com surpresa:

> Eu não tinha consciência, até visitar a Costa do Ouro, que a escravidão existisse em qualquer parte do Império Britânico ou dos seus assentamentos, exceto na Índia, Ceilão e Sta. Helena, que eram especificamente isentos da operação da Lei de Emancipação geral de 1834. Lá encontrei súditos ingleses possuindo escravos e peões, comprando, vendendo e descartando-os como propriedade quando eles morriam, e a sanção oficial das autoridades até mesmo dada a este sistema. Eu solicitei que o Capitão Maclean tomasse medidas para derrubar isso[6].

No dia 26 de agosto de 1851, o Magistrado Cruickshank, baseado na Costa do Cabo, escreveu um Memorando em que ele aceitava a existência da "escravidão doméstica" em Gana e relacionava que a escravidão tinha que continuar até que gerações de influência civilizadora tivessem preparado as mentes de homens para sua abolição. Não tinha havido na história do mundo nenhuma ocasião do que ele chamou de "Escravidão Constitucional", ou seja,

6 G. E. Metcalfe (1964, p. 165).

a escravidão derivando da formação natural da sociedade, sendo abolida de repente e de maneira violenta. Ela sempre tinha sido obra do tempo, do progresso gradual e do avanço de um povo no conhecimento e na riqueza. Cruickshank também afirmou:

> A abolição da escravidão pelos ingleses nas Índias Ocidentais é uma coisa muito diferente da sua abolição num país em que ela forma a base do sistema social. Lá os escravos eram estrangeiros, não tinham nenhum país, pertenciam aos europeus para quem a libertação deles mediante recompensa não era nada diferente da venda de qualquer outra propriedade... Aqui a escravidão interna é a raiz e a base de todo o sistema social e só pode dar origem a um processo muito lento e gradual[7].

Em 1863, o Governador Pine intimou que a escravidão nativa deveria ser erodida gradualmente[8]. Esta foi a atitude de oficiais subsequentes até a abolição ser efetivada na Colônia da Costa do Ouro em 1874. A mesma atitude foi aplicada a Asante e aos Territórios do Norte. Em 1895, o Secretário do Governo Colonial chamado Hemming observou em relação aos Asante:

> Seria um erro assustar o rei de Kumasi e dos Asante geralmente em relação à questão da escravidão. Nós não podemos varrer seus costumes e instituições todos de uma vez. A escravidão doméstica não deveria ser um problema atualmente. Nós podemos falar destas coisas quando ocorrer um tratado definitivo ou quando ocorrerem negociações[9].

7 London Public Record Office, CO 96/24.
8 London Public Record Office, CO 96/72.
9 London Public Record Office, CO 96/255.

Em meio à "mistura e à divisão" da África, os britânicos se mudaram para a parte norte de Gana e assinaram tratados com vários chefes. Em setembro de 1898, a assinatura de tratados e conquistas efetivas de partes do norte de Gana pela Grã-Bretanha tinham sido completados. O primeiro residente britânico em Salaga chamado Alpin foi orientado da seguinte maneira:

> Você terá muito cuidado para não permitir nenhuma interferência por parte de homens dos Regimentos de Policiais da Costa do Ouro sob seu comando com os escravos ou servidores domésticos das cidades e vilas em que você fica. Nada tem maior probabilidade de causar problema e até mesmo uma violação da paz e de criar uma impressão contrária àquela que o governo britânico deseja promover do que uma interferência não autorizada e ilegal do tipo mencionado[10].

Gana no comércio transaariano

O segundo papel da escravidão em Gana pode ser considerado a partir de dois aspectos. O primeiro aspecto está relacionado com as relações de Gana com o mundo exterior através da rede comercial transaariana e o segundo aspecto está relacionado com as relações de Gana com estados estrangeiros e agentes através da rede comercial atlântica. Nesta seção eu analiso o comércio transaariano. O comércio transaariano abrangia todo o norte e o oeste da África e tinha vínculos com a Europa mediterrânea. Gana foi puxada para dentro do comércio por ser rica em ouro. A evidência arqueológica indica que havia antigas minas de ouro em Gana, especialmente na área geográfica atualmente chamada de Regiões de Brong Ahafo e Asante[11].

10 London Public Record Office, CO 96/321.

11 Veja, por exemplo, J. Anquandah (1982, p. 41).

Desde aproximadamente o século I d.C., o ouro de Gana foi trocado por escravos, peles de animais, penas de avestruz e outros produtos do Sudão Ocidental, além de moluscos, perfumes, contas e cavalos do norte da África. Bono Manso e Begho na região atual de Brong Ahafo tornaram-se centros importantes para este comércio de 1000 d.C. a 1750 d.C. Os Mande Dyula eram os mercadores profissionais neste comércio.

Fundada por cavaleiros Mande no século XVI, Salaga, no reino de Gonja, norte de Gana, desenvolveu-se até tornar-se um mercado importante para o comércio dentro de Gana e da rede transaariana. Em função da sua posição geográfica, Salaga estava vinculada aos ramos ocidental e central das rotas comerciais transaarianas. Como resultado disso, Salaga estava ligada a duas das quatro principais rotas que ligavam a Europa mediterrânea ao norte da África, a do Saara e a da África Ocidental.

Além de ouro, nozes-de-cola tornaram-se uma mercadoria importante do comércio e Gana conseguia fornecer as nozes vindas principalmente das regiões de floresta, especialmente das áreas habitadas pelo povo Akan de Asante, Brong, Kwahu e Akyem. Da Europa, vinham produtos têxteis e roupas feitas de lã, seda, brocado, veludo ou cetim e tecido de algodão; além de metais como latão, cobre, prata, estanho e chumbo. Das terras mediterrâneas vinham livros, papel para escrever, moluscos, chá, café, açúcar, especiarias, joias, perfumes, braceletes, sedas, contas, espelhos e espadas. Do mundo do norte da África, do Oriente Médio e do Oceano Índico vinham moluscos, todo tipo de contas, perfumes, brincos, pulseiras, pano, livros em árabe, tâmaras, sal, cavalos e cobre. O deserto do Saara contribuía com sal, cobre, tabaco e tâmaras. A região de savana da África Ocidental fornecia painço, sorgo, gado, chiclete, banha de ori, marfim, penas de avestruz, pano de Kano e escravos. A região de floresta da África Ocidental

fornecia ouro, nozes-de-kola, marfim e escravos. Os comerciantes Mossi da atual Burkina Faso traziam escravos, gado, algodão, banha de ori e esteiras para Salaga. Os comerciantes Hausa da atual Nigéria traziam escravos, gado, conchas de moluscos, tecidos ou roupas de lã, tapetes, seda, roupas de couro, prataria, panelas de ferro, cobre e latão. Os comerciantes da atual Costa do Marfim traziam tecidos trançados e costurados, enquanto os comerciantes de Timbuktu forneciam xales e tabaco.

O viajante aventureiro Von François, que visitou Salaga em 1888 e observou os diversos comerciantes que vinham a Salaga com diversos bens, observou que o mercado de Salaga era

> O melhor lugar para o antropólogo, etnógrafo e o estudante de linguística que quer estudar o povo do Niger. Não apenas todos os produtos, mas também todas as tribos do Niger se reúnem aqui[12].

Foi apenas no final do século XIX e no começo do século XX que o comércio transaariano diminuiu. Portanto, Garrand postula que, entre 1400 d.C. e 1900 d.C. o povo Akan de Gana tenha produzido cerca de 323 quilos de ouro. Do ouro produzido, mais ou menos um terço foi transportado pelo Saara e dois terços foram vendidos a europeus no litoral de Gana.

Gana no comércio atlântico

Nesta seção eu gostaria de lidar com a segunda parte das relações de Gana com o mundo exterior através da rede de comércio atlântica. A participação de Gana no comércio atlântico começou quando os portugueses se estabeleceram no seu litoral em 1471. Por quase cem anos os portugueses tiveram um monopólio do comércio com Gana. Os portugueses trocavam o ouro, o marfim e a madeira de tingir de Gana por bebidas alcoólicas, panos e

12 Marion Johnson (n.d.) SAL/8/3.

diversas outras provisões. Os holandeses, suecos, dinamarqueses, noruegueses, britânicos, prussianos e franceses vieram em seguida. A partir de 1650, armas e pólvora tornaram-se itens adicionais de troca fornecidos pelos europeus.

A partir do século XVII, a principal mercadoria de Gana neste comércio deixou de ser o ouro, o marfim e a madeira de tingir e passou a ser escravos. A necessidade de mão de obra no Novo Mundo fez com que Gana participasse ativamente do comércio de escravos. O historiador de Gana Daaku lamenta que entre 1642 e 1650 a Costa do Ouro, que tinha sido uma mina de ouro tanto literalmente quanto no sentido figurado para os europeus, agora tinha se tornado uma "mina de escravos" para praticamente toda a Europa Ocidental[13]. Os comerciantes de Gana no começo do século XVIII começaram a pedir ouro em troca de escravos. Muitas das municipalidades que cresceram em torno dos assentamentos europeus no litoral tornaram-se portos importantes pelos quais os escravos eram enviados para fora do país. Na África Ocidental, a região do Rio Volta em Gana até o atual Camarões tornou-se conhecida como a "costa dos escravos".

A coexistência dos sistemas interno/nativo e externo de escravidão

A estrutura social, política e econômica de Gana pré-colonial na qual a instituição da escravidão estava incluída permitiu que o país aceitasse o sistema externo de escravidão e que ele coexistisse com ele. A tradição oral relaciona que estados, famílias e indivíduos tradicionais costumavam considerar suas necessidades internas em primeiro lugar sempre que tinham acesso a escravos antes de mandarem o restante para o litoral para ser transportado para o outro lado do atlântico ou para os mercados internos espalhados

13 K. Y. Daaku (1970, p. 15).

pela extensão e pela largura do país. Os estados tradicionais contavam os escravos de que precisavam para seus setores militar e administrativo e para suas exigências de mão de obra nos campos da agricultura, comércio e indústria. Famílias e indivíduos levavam em consideração primeiro suas necessidades sociais. Eles consideravam se precisavam que escravas se casassem com as famílias para procriarem para preencher os tamanhos cada vez menores de famílias importantes. Também consideravam se precisavam de escravos para fornecerem tarefas domésticas. Analisavam suas necessidades de mão de obra, se fossem agricultores, pescadores, comerciantes ou trabalhassem em algum setor de artes e artesanato.

O fato de sempre haver uma pronta oferta de escravos também permitia que os dois sistemas coexistissem. Uma das principais fontes de escravos era a guerra e ela nunca cessou durante todo o período pré-colonial. Relatos orais que coleto desde 1990 mencionam a guerra como a principal fonte de escravos. As memórias dos comerciantes e os relatos dos viajantes susten--tam os dados orais. Por exemplo, o comerciante francês Barbot observou em 1682 que quando os países do interior estavam em paz não havia escravos disponíveis no litoral, mas sempre que havia uma guerra, era possível conseguir de quatrocentos a quinhentos escravos em duas ou três semanas[14]. Em 1705, o comerciante holandês Bosman observou que "a maioria dos escravos que nos são oferecidos é composta de prisioneiros de guerra que são vendidos pelos vencedores como seu butim"[15]. Ele intimou que as principais ocupações em Gana eram o comércio, a agricultura e a guerra. Em 1874, um viajante inglês chamado Gordon observou que prisioneiros de guerra eram a maior proporção de todos os escravos exportados a partir do litoral. O historiador contemporâneo

14 J. Barbot (1732, p. 303).

15 W. Bosman (1705, p. 69-70).

de Gana Daaku relata que os comerciantes europeus no litoral observaram que as guerras "tornavam o ouro escasso, mas os negros abundantes"[16].

Tentei, em minhas pesquisas, analisar as guerras que ocor--reram em Gana, do século XI ao século XVIII. Em primeiro lugar, analisei as causas das guerras, e, em segundo lugar, analisei a tendência dessas guerras. Aqueles que as travavam não indicavam que seu objetivo fosse adquirir escravos. Eles lidavam com atos específicos de provocação ou travavam guerras de expansão, conquista e autodefesa. Mas depois de toda guerra, os prisioneiros eram adquiridos como sinal de vitória. Analisei as guerras que ocorreram na parte norte de Gana, do século XI ao século XIX. Analisei também aquelas que ocorreram no sul de Gana, do século XV ao século XIX. Não há sombra de dúvida que houve muitas guerras. Esta situação criou um fornecimento ininterrupto de escravos tanto para a instituição interna da escravidão quanto para a instituição externa da escravidão[17]. Observei que os principais fornecedores de escravos em Gana através da guerra no século XVII foram os Akwamu, Akyem e Denkyira no sul e os Mole-Dagbani no norte. No século XVIII, os Akyem e Asante no sul e os Mole-Dagbani no norte foram os principais fornecedores de escravos de guerra. No século XIX, os maiores fornecedores desses foram os Asante no sul e os Mole-Dagbani e Samory Toure no norte. Samory Toure foi um grande guerreiro Mandinka cujas atividades expansionistas a partir do Mali o trouxeram para o norte de Gana. A tradição oral lembra dele como um importante caçador de escravos.

Além da guerra, ataques e sequestros contribuíam de maneira significativa para a oferta de escravos. No sul de Gana o povo de Akwamu, Akwapim, os Fante, Ga-Adangme, os Effutu e os Anloga eram famosos pelo papel que eles desempenhavam nesta área. Os

16 K. Y. Daaku (1970, p. 30).
17 A. A. Perbi (2004, p. 28-37).

Fante, por exemplo, tornaram-se tão notórios como caçadores e sequestradores de escravos que na segunda metade do século XVIII, o Reverendo Quaque da igreja anglicana na Costa do Cabo achou que o método mais comum de adquirir escravos durante o período da escravidão e do comércio de escravos em Gana fosse através dos ataques. No norte de Gana era comum encontrar as pessoas de Dagbon, os Kokombas e os Zabarimas envolvidos em ataques e sequestros. Os escravos adquiridos através deste método, tanto na parte sul quanto na parte norte de Gana, costumavam ser levados a mercados onde pessoas que precisassem de escravos podiam ir e comprá-los. Para as pessoas comuns de Gana, os mercados eram o meio mais acessível de adquirir escravos. Os mercados eram abastecidos não apenas pelos reis, chefes e caçadores em Gana, mas também por comerciantes Hausa profissionais da atual Nigéria e pelos comerciantes Mossi da atual Burkina Faso. Comerciantes Hausa e Mossi traziam escravos da região de savana da África Ocidental para os mercados no norte de Gana.

Nos mercados do norte, por onde passavam as rotas comer-ciais transaarianas, havia uma comunicação intensa entre os comerciantes que viajavam por um caminho fixo nas rotas transaarianas e os comerciantes em Gana que também se mudavam para os mercados do norte para realizarem negócios. Durante o final do século XIX, dois missionários de Gana que visitaram o mercado de Salaga ficaram impressionados com a abundância de escravos. Theophil Opoku relatou que mais de 800 escravos foram trazidos para o mercado pelos comerciantes profissionais Mossi e Hausa e eles imediatamente encontraram compradores. No dia 14 de março de 1877, David Asante testemunhou a chegada de comerciantes Mossi e Hausa acompanhados de 400 escravos. Cinco dias depois, ele viu outro grupo de 350 a 400 escravos[18].

18 M. Johnson (n.d.) SAL/4/3, SAL/8/5.

Na parte sul de Gana o sistema de mercado desempenhava um papel duplo semelhante. Apesar de os indivíduos poderem ir aos mercados para comprar escravos, os comerciantes destes mercados também forneciam escravos aos comerciantes europeus baseados no litoral. Durante o período do comércio transatlântico de escravos, todas as cidades litorâneas e todos os fortes, castelos e hospedarias construídos pelos europeus tornaram-se importantes mercados de escravos. A forma em que o comércio de escravos estava organizado também ajudava os sistemas interno e externo de escravidão a coexistirem. A organização social e política de Gana permitia que todo ganense se envolvesse no comércio de escravos. Como resultado disso havia participação tanto privada quanto oficial no comércio. A participação privada significava que qualquer pessoa que tivesse os meios poderia ir a qualquer um dos mercados para comprar escravos para seu próprio uso. A participação oficial no comércio envolvia os reis e os chefes. Eles tinham funcionários que comerciavam em nome deles. O cenário era de comerciantes privados e oficiais se mudando para o norte ou o sul de Gana para realizar negócios de escravos em troca de mercadorias da rede de comércio transaariana ou da rede de comércio atlântica.

Todo o sistema de comércio estava tão bem estabelecido que os sistemas interno e externo de escravidão se juntavam de maneira ordenada. Tanto comerciantes privados quanto oficiais, além dos estados tradicionais, sabiam cada qual o papel que tinham que desempenhar no comércio. Por costume, os mercados eram abertos primeiro para comerciantes reais antes de serem inundados com as mercadorias de outros comerciantes. Os reis e chefes – por cujos territórios as rotas comerciais passavam em direção aos diversos mercados – estabeleciam pedágios e taxas que tinham que ser pagos pelos comerciantes que passassem pelas suas terras. Todo comerciante tinha que respeitar as exigências e as expectativas dos diversos estados tradicionais.

Historiador da Costa do Ouro, W. E. F. Ward descreveu o comércio de escravos em Gana da seguinte maneira:

> Uma vasta organização de negociantes no atacado, corretores e depósitos de escravos. O comércio de escravos, assim como o comércio de cacau hoje em dia, era um negócio em que os pequenos podiam participar. O poder aquisitivo das pessoas dependia dele[19].

A forma intrínseca em que a escravidão nativa e o comércio externo de escravos coexistiram mais tarde criou problemas quando o comércio atlântico de escravos foi proibido pela Grã-Bretanha em 1807. Em nenhum lugar isto se fez mais claro do que em discussões que o Asantehene Osei Bonsu teve com dois viajantes europeus à sua corte em 1817 e 1820, respectivamente. Ele manifestou uma extrema decepção com a abolição do comércio atlântico de escravos do qual disse que proporcionava um escape imediato para a população escrava excedente, criada principalmente pelas guerras das quais os Asante vinham participando. Ele explicou que apesar dos Asante poderem regular a quantidade de escravos comprados nos mercados ou recebidos como tributo, eles não podiam fazer a mesma coisa por aqueles tomados durante uma operação militar. O Asantehene lamentou que os Asante estavam achando difícil alimentar e sustentar seus vários prisioneiros de guerra e disse a Dupuis para comunicar ao Rei da Inglaterra que ele podia lhe fornecer, imediatamente, 10.000 prisioneiros de guerra que trabalhariam para ele. Ele também poderia lhe fornecer uma grande quantidade de belas moças e mulheres para dar aos seus capitães[20].

19 W. E. F. Ward (1969. p. 160).
20 T.E. Bowdich (1819); J. Dupuis (1824).

Conclusão

De fato, a escravidão foi uma faca de dois gumes na Gana pré-colonial. A instituição nativa da escravidão coexistiu com o comércio externo de escravos que se tornou possível através da rede comercial transaariana e da rede comercial atlântica. A estrutura social, política e econômica de Gana na qual a instituição da escravidão estava incluída tornava possíveis os dois gumes da faca. Havia uma fonte imediata de oferta de escravos para abastecer as duas instituições. Estados tradicionais, mercadores, famílias e indivíduos aceitavam as duas instituições e as usavam o máximo que conseguissem. A configuração comercial bem organizada era aceita e respeitada por todos os participantes até a abolição do comércio atlântico de escravos em 1807. A instituição nativa continuou a ser vibrante até o governo colonial britânico abolir a escravidão na Colônia em 1874 e nos Asante e nos Territórios do Norte em 1908.

* * *

Akosua A. Perbi é Chefe do Departamento de História da Universidade de Gana, em Legon. Sua área de especialização é a escravidão. É diretora do Comitê de Educação do Projeto da Rota Escravista da UNESCO em Gana, sob o Ministério da Cultura e Negócios da Diáspora. *A History of Indigenous Slavery in Gana From the 15th Century to the 19th Century* (2004) culmina o trabalho para sua tese de doutorado da Universidade de Gana, em Legon, em 1997. Sua segunda edição revista foi lançada em 2007, após uma menção honrosa no NOMA Book Awards, na África do Sul, em 2006. Durante a pesquisa para escrevê-lo, coletou tradições orais e material de fonte de todas as partes de Gana. Com financiamento do NUFU do governo da Noruega, em 2004, ela realizou uma escavação arqueológica na fronteira ocidental que revelou um campo de escravos intocado desde o século XIX, em Jenini, perto de Sampa. No começo

da década de 1990, filiou-se ao Centro de Estudos Africanos e Afro-Americanos (CAAS) na Universidade do Texas, em Austin, que lhe deu apoio para pesquisar no Public Records Office em Kew, no Reino Unido, em 1993 e 1994. Também colaborou com arquivistas na Missão da Basileia, na Suíça. Escreveu vários artigos analíticos para o *Journal of African History*.

CAPÍTULO 47

UMA INTRODUÇÃO À POPULAÇÃO NEGRA, RACISMO E ORGANIZAÇÕES NEGRAS NO REINO UNIDO NO COMEÇO DO SÉCULO XX

Marika Sherwood

Apesar de o Reino Unido estar "apoiando" a educação em Gana (e em outras antigas colônias britânicas) tanto antes quanto depois da independência, um assunto que nunca está em pauta é a história da população negra da Grã-Bretanha. O uso da palavra negro mudou ao longo do tempo. Aqui eu a uso no sentido de povos de origens e descendência africanas. Os primeiros africanos chegaram às Ilhas Britânicas como parte dos exércitos romanos conquistadores quase 2.000 anos atrás. Muitos ficaram, uma vez que era simplesmente longe demais para voltar a pé para casa[1].

Cardiff e Liverpool

Apesar de o foco deste capítulo ser Cardiff e Liverpool, a situação em geral foi semelhante em outras cidades britânicas.

1 O material neste capítulo foi tirado de duas das minhas publicações, veja Sherwood (1991) e (1994).

Capital do País de Gales, Cardiff é agora uma parte semiautônoma do Reino Unido (assim como a Escócia); Liverpool, no noroeste da Inglaterra, é um porto que cresceu com o comércio de africanos escravizados a partir do século XVIII. A população "mestiça" de Cardiff (como quase todos os não europeus costumavam ser chamados) ficava confinada a uma seção chamada de Butetown, que era dividida em Tiger Bay, a área residencial e as docas. Sendo um porto de mar, Butetown era cosmopolita. O assentamento "mestiço" moderno começou no século XIX: o censo de 1851 listou 0,2% da população de Cardiff como sendo do Império Britânico. A maioria dos homens "mestiços" que tinha se estabelecido em Tiger Bay se casou com mulheres galesas brancas ou com as filhas mestiças das gerações anteriores de colonos. Também havia imigrantes "mestiços" vindos de outras partes da Grã-Bretanha, atraídos para Cardiff pelas maiores oportunidades de emprego e pelo pagamento igual nos navios mercantes a vapor.

A área semelhante em Liverpool, apesar de ter uma população negra mais antiga, é Toxteth, também perto das docas. Ao visitar a cidade por volta de 1860, o romancista Charles Dickens[2] descobriu um "pub" com um proprietário "negro" e registrou que "todos os dançarinos eram negros". Infelizmente ele não descreveu qual tipo de música eles estavam dançando! Dickens também descobriu que os negros "costumavam ficar juntos, porque eles estão em desvantagem sozinhos e estão sujeitos a ofensas nas ruas próximas". Um pesquisador social[3] visitando por volta da mesma época observou que "muitos negros estão empregados em Liverpool [...] Eles trabalham duro, são pacientes e muitas vezes recebem menos do que deveriam". Quase 100 anos depois, nos

2 Charles Dickens (1958 [1860], p. 43). As condições de vida para quase toda a "classe trabalhadora" de Liverpool eram horríveis: Dickens descreveu as favelas como um "labirinto de praças deploráveis e becos sem saída [...] sem iluminação a gás nos locais mais perigosos e infames [...]" (1958 [1860], p. 47).

3 Henry Mayhew (1862 vol. 4, p 229).

anos 1938-1939, outro pesquisador[4] descobriu que 6% a mais de famílias negras do que brancas viviam abaixo da "linha da pobreza" e que as "famílias mestiças" pagavam mais pela sua acomodação do que as famílias brancas ocupando a mesma quantidade de quartos. As taxas de desemprego também eram maiores para marinheiros negros do que para os brancos.

Durante a Segunda Guerra Mundial, homens "mestiços", tanto das forças armadas americanas quanto das britânicas, também encontraram o caminho para as boas-vindas oferecidas por Butetown e por famílias e mulheres de Toxteth. Mas antes da Segunda Guerra Mundial, em 1933, a Liga das Pessoas Mestiças, sediada em Londres, acreditava que houvesse 1.800 homens das Índias Ocidentais e da África Ocidental e 500 somalis e árabes vivendo em Tiger Bay. Dois funcionários da Liga visitando em 1935 descreveram a comunidade "mestiça" lá como "compacta [...] assentada, de maneira ordenada, tentando com sucesso desesperado manter lares respeitáveis em condições deprimen--tes"[5]. No começo da década de 1940, a população "mestiça" de Tiger Bay foi estimada em aproximadamente 5.000 pessoas. "O padrão de vida era baixo, as condições de habitação eram carentes, as amenidades sociais eram muito inadequadas. A política da Autoridade Local era favorecer a segregação da população "mestiça" na área das docas"[6].

Racismo

Pelo governo central. Um dos principais exemplos do racismo do governo foram duas Ordens aprovadas pelo parlamento. (Ao contrário de leis, as ordens não são debatidas pelo parlamento).

4 D. Caradog Jones (1940).

5 The Keys (1933) 1º de janeiro:10; 3 de janeiro:4.

6 *The National Archives*, Kew, Londres: LAB26/177, Seamen's Welfare Board, Relatório Mensal de abril de 1941. N.E.: Ao longo das notas de rodapé, usa-se a siglaTNA para *The National Archives*, Kew, Londres.

De acordo com a Ordem dos Estrangeiros de 1920, marinheiros estrangeiros "mestiços" que tentassem obter benefício por desemprego antes dos primeiros 12 meses de desemprego poderiam ser deportados: 43 homens de Cardiff tiveram este destino entre 1925 e junho de 1937, enquanto 178 marinheiros "mestiços" que não eram estrangeiros aceitaram a oferta de repatriamento. A Ordem Especial de Restrição (Marinheiros Estrangeiros "Mestiços") de 1925, supostamente apresentada para excluir marinheiros estrangeiros não sindicalizados do desemprego, realmente foi usada pela polícia local para excluir todos os marinheiros ao registrá-los como estrangeiros. Em 1942, no auge da Segunda Guerra Mundial, sob condições de trabalho muito escassas, os marinheiros "mestiços" ainda estavam reclamando para o Colonial Office que eles estavam sendo registrados como estrangeiros[7].

Não satisfeito em privar os homens "mestiços" do emprego, um memorando do Ministério do Interior faz parecer que o Colonial Office estava tornando "difícil para marinheiros 'mestiços' obterem facilidades de passaporte [...]". Numa conferência interdepartamental realizada no dia 2 de dezembro de 1936, também se decidiu que o Ministério do Interior abordaria a Tesouraria buscando verba para o repatriamento de "marinheiros 'mestiços' britânicos". A Sociedade Antiescravidão e o Assentamento da Universidade de Liverpool, que estavam representados em algumas destas discussões, apoiavam até mesmo o repatriamento forçado[8].

7 Citado em Henry Lee Moon (1945b). Veja também Neil Sullivan (1990). Olwen Watkins fez a gentileza de me mostrar isto.

8 De acordo com um artigo no Trinidad de 18/7/1919, uma parte foi revogada em setembro de 1943. (TNA: HO213/957) Relatório do Comandante da Polícia de Cardiff ao Subsecretário de Estado de Repatriamento no Ministério do Interior, 7 de junho de 1937, TNA: HO213/353. O relatório está cheio dos estereótipos racistas do Comandante da Polícia de marinheiros "mestiços". As discussões do Ministério do Interior estão em TNA: HO213/349-351 e a reunião interdepartamental está em TNA: HO213/352.

A falta geral de emprego entre os marinheiros de Cardiff, sendo que a maioria trabalhava no setor de navios mercantes, foi aliviada pela Lei de Subsídio à Marinha Mercante de 1935. Mas os marinheiros "mestiços" não se beneficiaram, uma vez que para receberem um subsídio esperava-se que os donos empregassem marinheiros "britânicos" e a polícia assiduamente tinha registrado (equivocadamente) os marinheiros "mestiços" de Cardiff como sendo estrangeiros. Os efeitos desta política foram rapidamente visíveis: por exemplo, em junho de 1936, de 690 bombeiros desempregados no Registro das Docas, 87% eram "mestiços"[9]. De acordo com a Segunda Pesquisa Industrial do Sul do País de Gales, "o desemprego estava concentrado de maneira injusta nos homens "mestiços" e ocorreram vários casos de dificuldade grave".

Como se esta discriminação não fosse ruim o suficiente, os Conselhos de Assistência ao Desemprego também discriminavam, pagando a marinheiros "mestiços" menos do que o valor básico alegando que suas necessidades eram menores. Diferentes nacionalidades recebiam quantias diferentes, o que impedia a ação unida. "O representante do Sindicato Nacional dos Marinheiros no Conselho de Comércio de Cardiff negou as condições e o Prefeito sugeriu que a Associação de Corporações Municipais deveria pedir para o governo "liberar os portos de terem que auxiliar marinheiros 'mestiços'", que podiam realmente sobreviver com 3/9 por semana[10]. Quando questionado na Câmara dos Comuns em relação ao fato de marinheiros "'mestiços' machucados receberem menos pensão do que brancos", o Ministro de Pensões negou a alegação, mas admitiu que "as dificuldades apresentam um problema"; intérpretes estavam disponíveis para ajudar com a preparação de formas clássicas[11]. Tendo visto diversas reclamações relativas a

9 Kenneth Little (1947, p. 74).

10 Universidade de Hull: DBN25/1 Bridgeman Papers; Alan Sheppard (1971). "Old Tiger Bay," *The Alliance* n. 1, julho de 1971.

11 *Western Mail*, 21 de julho de 1941.

pensões de guerra da maioria das colônias para as duas guerras mundiais, estou relativamente cético em relação à afirmação do Ministro.

No dia 6 de novembro de 1947, um jornal local, *The South Wales Echo,* levantou a questão: "Atualmente existem em Cardiff colonos que custam ao país cerca de £13.000 por ano, em troca das quais, aparentemente, eles estão preparados para fazerem pouca coisa, ou de preferência, nada". Houve alegações de que os homens recusavam "trabalho adequado". Talvez a preocupação não fosse tanto com o suposto desperdício de dinheiro público, mas mais com o antigo espírito maligno relativo à associação de homens "mestiços" com mulheres brancas: "os colonos apresentam um problema no Area Office," escreveu J.H. Owen, o Agente Regional Substituto, no dia 1º de abril de 1946. "Eles vagueiam perto do escritório e se confundem com homens brancos e com mulheres candidatas [...] O local não favorece segregação e eu o considero muito insatisfatório"[12].

Pelo governo local. Para dar apenas um exemplo: o Coman--dante da Polícia, James A. Wilson, que estava muito feliz em seguir a ordem do Ministério do Interior de registrar equivocadamente marinheiros não estrangeiros, também estava preocupado com o relacionamento de mulheres brancas com marinheiros "mestiços". Ele sentia que os marinheiros africanos especialmente tinham um "padrão de moralidade muito baixo". No seu relatório para o Comitê de Vigilância em janeiro de 1929 ele lamentou não poder fazer nada em relação ao fato de homens "mestiços" e mulheres brancas coabitarem e seus poderes serem limitados até mesmo para lidar com os cafés administrados por malteses em que ele alegava que algumas mulheres brancas estavam trabalhando como prostitutas com clientes "mestiços". O Comitê de Vigilância recomendou que

12 TNA: AST7/6220, Owen para o Regional Officer.

o relatório do seu Comandante da Polícia deveria ser remetido a outros Comitês de Vigilância e para o Ministério do Interior, a fim de assegurar cooperação e legislação contra estes males. Dois meses depois, o Comandante da Polícia relatou para o Comitê que, em reunião de oficiais de imigração do porto, ele tinha defendido uma legislação semelhante à da África do Sul[13].

Em Liverpool, o Comandante da Polícia supostamente disse que "o problema da população mestiça alcançou o estágio que afeta condições sociais em geral". Claramente, esperava-se que todo mundo entendesse esta observação enigmática e concordasse com o "problema" e como ele afetava "condições sociais" igualmente não especificadas.

No emprego e nos sindicatos: Sindicato Nacional de Marinheiros (NUS). Antes da guerra, os homens negros descobriram que era quase impossível obterem emprego fora das docas. Todas as pesquisas comentam sobre isto e residentes de Butetown atualmente falam sobre como muitas pessoas nunca nem se aventuraram fora da área até depois da Segunda Guerra Mundial por causa do temor do racismo – então a questão de procurar trabalho mais longe de casa não surgiu. Se eles tivessem se aventurado em território estrangeiro, suas chances até mesmo de obterem uma entrevista teria sido escassa: uma pesquisa realizada em 1929 em 119 firmas no centro da cidade descobriu que 80% das pessoas que responderam se recusavam a empregar pessoas "mestiças"[14]. De acordo com um jornalista negro americano visitante, algumas mulheres trabalhavam fora das Docas como empregadas domésticas e poucas trabalhavam numa fábrica de charutos. Homens, tanto jovens quanto velhos, tinham sorte se conseguissem emprego como mensageiros ou calouros[15].

13 Relatórios no *The Times*, 11 de janeiro de 1929; 23 de janeiro de 1929; 11 de abril de 1929.
14 Iain Tweedale (1987).
15 Henry Lee Moon (1945 a).

George Schuyler, o jornalista americano negro, passou por Liverpool em 1931 no seu caminho para uma visita à Libéria. Ele descobriu "que não havia absolutamente nenhum trabalho para pessoas mestiças, nem mesmo varrendo as ruas ou o trabalho doméstico mais baixo". No final da década de 1930, aproximadamente três quartos de marinheiros negros com seguro estavam desempregados. O pesquisador da Universidade descobriu que "ao apertar as regulamentações quanto à concessão de benefícios a marinheiros negros desempregados, a entrada deles foi relativamente moderada"[16].

Nas duas cidades, a maioria dos homens trabalhava como marinheiros uma vez que nenhum outro emprego estava aberto para eles. Eles eram muito ofendidos pelo Sindicato Nacional dos Marinheiros (NUS), ao qual todos os marinheiros tinham que pertencer se quisessem trabalhar no mar. Nós podemos vislumbrar as reclamações de marinheiros "mestiços" contra o NUS a partir do *Memorandum on Coloured Seamen* (sem data; aproximadamente 1936-1937), da Liga Contra o Imperialismo. A Liga afirmou que toda a atitude do Sindicato tinha sido antagonizar sentimentos entre pessoas brancas e "mestiças"; se os oficiais de um navio oferecessem empregos a marinheiros "mestiços", o NUS os pres--siona para empregar pessoas brancas no lugar; se um oficial empregar uma tripulação mista, os "oficiais do sindicato em geral conseguem criar um sentimento racial ruim entre eles"; geralmente se atribuía tarefas mais pesadas a marinheiros "mestiços" – por exemplo, "quando homens mestiços são contratados para a praça das caldeiras, uma tripulação menor é contratada".

Durante a guerra, a situação do emprego melhorou. No entanto, "trabalhadores mestiços tinham que lutar para entrar em fábricas de munição e outras fábricas de produção de guerra

16 George S. Schuyler (1966, p. 177). D. Caradog Jones (1934, vol. 2, p.102).

[...] alguns jovens negros estão sendo treinados para empregos qualificados... [mas] existe um temor geral de que durante o período pós-guerra trabalhadores negros enfrentarão as mesmas restrições". Em 1943, o Comitê de Emprego Juvenil de Cardiff investigou as dificuldades que jovens "mestiços" enfrentavam para obterem emprego e descobriu que as moças enfrentavam os problemas mais graves, uma vez que as moças brancas não queriam trabalhar com elas[17].

Eu encontrei apenas uma ocasião da atitude manifestada publicamente da filial de Cardiff do NUS. Comentando sobre o protesto de três marinheiros da África Ocidental que tinham ficado empregados por 9 a 10 anos no *SS Ethel Radcliffe,* mas tinham sido dispensados de repente, George Reed, o Secretário Distrital do NUS disse: "Se estes homens serão substituídos, eles deveriam ser repatriados, pois surge a questão de quem irá mantê-los? Aproximadamente 8.000 ou 9.000 pessoas foram trazidas a Cardiff pelas empresas de navegação e elas certamente não receberão a mesma coisa?[18]"

Nas minhas conversas com marinheiros e seus defensores em Cardiff em 1990-1991, não encontrei ninguém que falou bem do sindicato, que um antigo membro descreveu como "bom em tirar seu dinheiro, mas ruim para pagá-lo aos homens negros". Outro homem me disse que você tinha que colocar uma nota de 10 shillings em seu livro de dispensa ao entregá-lo para o oficial do NUS, quando você era escalado para uma viagem – se você quisesse o emprego. Mas depois de um período desempregado, você

17 Henry Lee Moon (1945 a:n.12); palestra sobre Cardiff por Ken Little na União do Estudantes da África Ocidental, relatada em *West Africa*, 13 de fevereiro de 1943.

18 Liga Contra o Imperialismo (LAI), memorando sem título e sem data, na Universidade de Hull: NCCL Papers, DCL92/1. A seção britânica da LAI observou no seu relatório de 1931 que "durante o mês de dezembro um camarada negro realizou uma campanha em nome da Liga entre negros e outros trabalhadores em Liverpool e Cardiff. Reuniões eram feitas em Cardiff, onde havia algum apoio de Miners' Lodges e de indivíduos". (Relatório em Bridgeman Papers: DBN25/1A). A declaração do NUS está em *Weekly Mail and Cardiff Times*, 20/4/1935.

simplesmente não tinha 10 shillings sobrando! Outros homens confirmaram que comprar emprego era uma prática comum. "Você estava num mercado de mão de obra escrava e não tinha absolutamente nenhuma proteção"[19].

As empresas de navegação não estavam de forma alguma imunes ao racismo. Elas ficavam bem felizes de pagarem salários menores a marinheiros negros – desde que pudessem encontrar formas de pacificar (ou evitar) o NUS. O Sr. Adkin, da Missão Wesley em Liverpool, que tinha assumido muitas questões em nome de marinheiros negros, ficou muito incomodado quando ficou sabendo que Elder Dempster, a empresa de navegação que empregava a maioria dos marinheiros africanos, tinha "pedido ao Ministério do Trabalho e ao Conselho dos Guardiões para não conceder a eles (aos homens negros desempregados) qualquer alívio". O Sr. Adkin também fez campanha sobre a falta de pagamentos de recompensa por propriedade perdida por marinheiros negros e por prisioneiros de guerra durante a Segunda Guerra Mundial, enquanto marinheiros brancos tinham recebido seus pagamentos[20].

Pela imprensa. Tanto jornais nacionais quanto locais publicavam estórias sobre a comunidade "mestiça" de Cardiff. Em 1929, por exemplo, as seguintes manchetes apareceram: o *Daily Telegraph*, "Colour Problem in Cardiff" (10 de janeiro de 1929); no *Daily Herald* (o jornal trabalhista), "Black Men and White Girls – Seaport Problems of Mixed Marriage – Cafe Menace".

19 Entrevistas com o Sr. Elliott, 10/10/1990, Moses Hassan 2 de fevereiro de 1991; homem não identificado na taberna The Paddle, 1º de fevereiro de 1991.

20 Biblioteca Central de Liverpool: Wesleyan Minutes Books; Biblioteca Rhodes House: Br. Emp. Mss. s.23, Box 41/3, Artigos da Sociedade Antiescravidão, Ernest Adkin a John Harris, abril e maio de 1923. Os pagamentos de recompensas pela Primeira Guerra Mundial ainda não tinham sido feitos no começo da década de 1990, quando fiz meus artigos de pesquisa sobre isto para a Federação Internacional de Trabalhadores do Transporte.

Poucos anos depois os jornais de Cardiff tiveram uma festa racista noticiando as visões do Capitão A. Richardson, que tinha sido contratado para realizar uma pesquisa de Tiger Bay pelo Conselho de Higiene Social Britânico e pelo Conselho Britânico para o Bem--Estar da Marinha Mercantil. Ele entrevistou o Comandante da Polícia e alguns oficiais e noticiou sobre a "comunidade preguiçosa, imoral, repleta de doenças, não civilizada, abandonando seus mestiços". O *Western Mail* (8 de julho de 1935) fez um editorial sobre "o problema social [...] Eles não pertencem ao sistema social que nós desenvolvemos nestas ilhas. O repatriamento pode envolver dificuldades e é nossa obrigação facilitarmos para eles voltarem às suas pátrias, onde nós continuaremos a carregar "o fardo do homem branco". Nós não podemos mais tolerar esse fardo na porta da nossa casa". No dia seguinte o jornal entrevistou o Prefeito que solicitou auxílio do governo e o Oficial Médico de Saúde em cuja opinião "o problema mais difícil de todos é o do marinheiro mestiço que se estabelece e casa com pessoas de outras raças".

O *Western Mail* (9 de julho de 1935), após detalhar as alegações de Richardson, noticiou ao Comandante Substituto da Polícia admitindo que "os homens não eram ociosos por escolha deles, mas que pensava que a segregação seria uma boa política". The *South Wales Echo* publicou a refutação dos residentes de Bay e de organizações "mestiças" das alegações e no dia 13 de julho ele publicou inclusive uma fotografia de alguns homens "mestiços" sentados em volta de uma mesa debatendo o que fazer a seguir. Várias cartas, sendo que a maioria era de apoio a Bay e aos seus residentes "mestiços", também foram publicadas. No entanto, uma carta – de uma pessoa que assinava "Branco para Branco", lembrou os temores sexuais caucasianos: "Eu acho que é hora de os nossos parlamentares perceberem a ameaça de casamentos ou da coabitação entre brancos e negros".

O *Liverpool Echo* publicou opiniões semelhantes. Por exemplo, no dia 7 de março de 1934, ele publicou uma carta de alguém que assinava como "Dona de Casa": "que é responsável pela entrada contínua de homens, mulheres e crianças negros... O problema é que [...] negros e brancos vivendo juntos torna-se mais notável e intolerável". [Alguém deveria ajudar] "aqueles que estão tentando manter um bairro outrora seletivo ainda seletivo". Outro escritor que não quis revelar o nome escreveu no dia 16 de março de 1934 que a "aparente entrada de negros só pode provar ser nociva".

Pela academia. Um Palestrante Sênior na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Liverpool realizou uma pesquisa entre a população "mestiça" da cidade. Ele achou, por exemplo, "o assentamento de marinheiros negros [...] um borrão [...] em função dos graves resultados derivados dos seus casamentos com mulheres brancas". O fiscal do Assentamento Universitário noticiou "um constrangimento considerável" em relação a casamentos entre negros e brancos e à "população resultante de filhos mestiços". Dizia-se que esses filhos sofriam de uma "desarmonia de características físicas e mentais" que fazia com que eles não tivessem nenhuma casa e que eles "não conseguissem obter emprego em nenhuma profissão decente". O Professor Roxby (Departamento de Geografia na Universidade), o chefe da Associação para o Bem-Estar dos Filhos Mestiços, estabelecida para acompanhar estes relatórios, aconselhou que "seria um pecado contra a posteridade permitir que um mal comprovado deste tipo continuasse sem ser verificado[21].

21 Caradog Jones (1934: vol. 2, n. 1 & n. 13); M.E. Fletcher (1930:6) Relatório sobre uma Investigação Sobre o Problema da Cor em Liverpool e Outros Portos, Associação de Liverpool Para o Bem-Estar de Crianças Mestiças.

Resistência

Em Cardiff. O povo de Bay formou vários tipos de associações para se defender, para lutar contra a injustiça e a desigualdade, para se reunir para auxiliar causas coloniais e para prover à subsistência das suas próprias necessidades sociais e espirituais. Etnias, grupos de idiomas e grupos religiosos se uniram para cultuarem e para apoio, solidariedade e intercâmbio social. Um grupo, Os Filhos da África, ainda existe, ainda que de uma forma bastante reduzida. Por mais díspares que vários grupos fossem, sempre que a comunidade se sentia atacada, ela se unia para defesa e contra-ataque. Apenas poucas organizações são descritas aqui.

Sindicato dos Marinheiros Mestiços. Este sindicato provavelmente foi organizado por Harry O'Connell, talvez para suceder a Associação das Índias Ocidentais e/ou para fazer frente a novos ataques sob a Ordem dos Marinheiros Estrangeiros, de 1925. É provável que tenha sido o sindicato que entrou em contato com a Liga Contra o Imperialismo, cujo apoio já foi mencionado anteriormente. O'Connell também obteve apoio para as lutas de Cardiff do *Sindicato dos Estudantes da África Ocidental* (WASU), com sede em Londres, por exemplo no que diz respeito a condições em albergues para marinheiros. O WASU enviou um dos seus executivos para investigar e passou adiante suas descobertas para o Colonial Office, que refutou as reclamações[22].

Em nome do sindicato, O'Connell escreveu para o *Mail* (11 de julho de 1935) para protestar contra o relatório de Richardson. Ele observou, entre outras coisas, que os padrões morais de "mestiços eram favoráveis em comparação com os dos brancos"; nas colônias britânicas, "muitas vezes os homens brancos se casavam com

22 A correspondência com o WASU está nos arquivos do WASU em Lagos, que não estavam catalogados quando eu os vi; eu encontrei este material no que era o Box 10 na época. Sobre o WASU, veja Hakim Adi (1998).

mulheres negras por força bruta e outros métodos parecidos característicos dos chamados padrões morais civilizados".

Por volta da metade de 1936, o Comitê de Marinheiros Mestiços de Cardiff emitiu um Memorando chamado *Coloured Seamen's Struggle Against De-Nationalisation: Where The NUS Officials Stand*. Isto expôs as atitudes racistas do NUS e aconselhou os marinheiros brancos e os "mestiços" a se unirem para exigirem proteção igual para contribuições iguais e pagamento igual para trabalho igual. Ele pedia solidariedade entre todos os "marinheiros do sindicato, tanto brancos quanto mestiços.

A Associação de Defesa Colonial. Este grupo foi formado por volta de 1927 para coordenar atividades relacionadas à Ordem dos Marinheiros Estrangeiros, de 1925. Dizia-se que a maioria dos seus membros era das Índias Ocidentais[23]. Do começo do trabalho da CDA nós só sabemos que ela agitou contra Franco e contra a invasão da Etiópia pela Itália: alguns membros foram presos por fazer piquete num navio suspeito de carregar armas para a Itália e para a Embaixada da Itália. Em 1937, uma comitiva foi enviada ao Lorde Prefeito exigindo pagamentos de socorro iguais. No ano seguinte, uma comitiva da CDA enviada ao Conselho Marítimo protestou contra o sistema de rotas imposto aos marinheiros que eram Pessoas Britânicas Protegidas, mas o conselho se recusou a negociar[24]. Em 1939, a CDA concordou com a Associação do Sul do País de Gales para o Bem-Estar de Pessoas Mestiças para realizar atividades conjuntas em relação a direitos iguais em emprego e benefícios; questões de habitação e educação; "discriminação de cor" e "cooperação entre pessoas britânicas e do Império Britânico

23 St. Clair Drake (1954, p. 402-405); entrevista com Robert Johnson, 14 de outubro de 1990.

24 Drake (1954, p. 435). *Boletim de Informações Coloniais*, 15 de novembro de 1938. O sistema de rota implicava registro com o Immigration Officer e ser notificado em escala quando um emprego para um marinheiro não britânico se tornasse disponível. O sistema levou a muito suborno e corrupção entre as empresas de navegação e os donos das pensões, sendo que marinheiros indigentes e desempregados deviam muito dinheiro a alguns deles.

para promoverem a paz, baseadas na extensão imediata para todas as partes do Império dos mesmos direitos democráticos de organização, liberdade de expressão e liberdade de imprensa que existem na Grã-Bretanha e pelo direito de pessoas "mestiças" de determinarem seu próprio destino". No mesmo ano, a CDA solicitou filiação ao Cardiff Trades & Labour Council, mas foi rejeitada. A CDA era persistente: sua solicitação de 1944 também foi recusada, mas o Conselho tentou amenizar a situação resolvendo que ele era "plenamente simpático aos objetivos da Associação"[25].

A Sociedade Somali Britânica (BSS). A BSS nacional foi formada em algum momento em meados da década de 1930 e trabalhou de maneira próxima com a "organização superior na Somalilândia Britânica". Aparentemente, ela foi a principal organização a combater a discriminação no emprego contra súditos coloniais "mestiços", cujo *status* legal era Pessoa Britânica Protegida. Também havia uma Liga de Jovens Somalis, que se concentrava em outras questões, mas esta associação não está descrita aqui.

Como uma abordagem direta ao Colonial Office em 1932 no que diz respeito à discriminação desta natureza tinha fracassado, as filiais da BSS em South Shields e Cardiff instruíram os solicitantes a assumirem seu caso. Com apoio da Liga Contra o Imperialismo, o Conselho Nacional de Liberdades Civis e de parlamentares, a BSS conseguiu obter uma entrevista em setembro de 1935 com as forças combinadas do Colonial Office, do Ministério do Interior e do Dominions Office. Na reunião os oficiais discorreram sobre todos os assuntos, exceto o que os somalis queriam discutir: *eles serem registrados e tratados como marinheiros estrangeiros*. No entanto, incomodado pela publicidade que o grupo tinha conseguido obter, o Colonial Office pressionou o diretor do Subsídio à Navegação

25 Boletim de Informações Coloniais 2(22) 15 de março de 1939; Drake (1954, p. 403 n. 20); Minutas do Conselho de Ofícios e Trabalho, 5 de outubro de 1944.

Mercante para concordar em tratar como súditos britânicos aquelas Pessoas Protegidas Britânicas que pudessem comprovar seu *status*. No entanto, esta mudança não foi muito mais do que cosmética, então a BSS continuou a buscar apoio: por exemplo, Mohamed Siad falou diante da Reunião Geral Anual da Liga de Pessoas Mestiças sobre o tratamento de súditos do Protetorado em 1937 e 1941.

A Liga de Jovens estava envolvida em agitar a favor da independência da Somália, que ganhou ímpeto após a Segunda Guerra Mundial. "Afinal", Moses Hassan perguntou retoricamente quando eu falei com ele, "pelo que nós somalis lutamos? Para a Somalilândia britânica, francesa e italiana permanecer nas mãos dos imperialistas? Nós queríamos unidade e autodeterminação. O crescimento rápido e espontâneo para a independência veio de Cardiff e das outras filiais do Reino Unido"[26].

Ismail Mohamed Siad, um dos executivos da BSS e da Liga dos Jovens, conhecia bem *Padmore* e seu grupo. Outro executivo era Mohamed Tuallah Mohamed. Um membro do Partido Comunista desde 1923, ele também era membro da CDA na década de 1930. Tuallah acompanhou o representante da Somália Abdullahi Issa até as Nações Unidas em 1949 – a data não está muito clara nos relatórios de vigilância mantidos pelo Foreign Office. Enquanto ele estava no Reino Unido para se reunir com os Somalis, Issa também entrou em contato com a Federação Panafricana de Padmore, enquanto Moses Hassan foi um delegado no *Congresso Panafricano* de 1945 realizado em Manchester[27]. Entre aqueles

26 *Western Mail*, 7 de agosto de 1935. Ras T. Makonnen (1973, p. 182-185). Os relatórios da Liga das AGMs das Pessoas Mestiças estão em The Keys, julho-setembro de 1937 & na Newsletter da LCP, junho de 1941. Entrevistas com Nino Abdi, Musa Nogan e Moses Hassan citadas anteriormente. A correspondência de 1932 entre Tuallah e o Colonial Office está em TNA: CO535/94/38610. A correspondência de 1935 está em TNA: CO535/111/46017 e CO323/1323/13. Para o Tramp Shipping Subsidy, veja TNA: CO323/1365/5.

27 Hakim Adi e Marika Sherwood (1995).

que ajudaram Padmore a organizar esta reunião histórica estava Kwame Nkrumah[28].

***United Committee of Coloured and Colonial Organizations* (UCCCO).** A gênese deste Comitê foi um pedido de união feita pelo Colonial Office Welfare Officer, Learie Constantine, nascido em Trinidad, numa visita a The Bay em 1943. O Comitê consistia de representantes das principais associações existentes na época: a CDA, a Sociedade Islâmica, a Liga Muçulmana, a Liga dos Jovens Somali e os Filhos da África. Seu diretor era um negro americano estabelecido há muito tempo em Cardiff, Aaron Mossell. Seu objetivo era planejar a ação conjunta sobre questões de emprego, educação e recreação para todos.

Dois anos após sua formação o Comitê foi galvanizado para a ação por uma crise: a renovação de planos para habitação segregada e instalações sociais. No final da década de 1930, o Conselho de Cardiff tinha proposto a construção de um bloco de apartamentos exclusivamente para pessoas "mestiças". Depois de protestos liderados pelas mulheres de Bay, o plano foi abandonado, ressurgindo apenas em 1944, com a adição de um Centro Colonial de Jovens patrocinado pelo Colonial Office exclusivamente para jovens "mestiços". O UCCCO organizou um protesto, enfatizando a necessidade de conforto e moradia nova para todos, independentemente de cor ou raça. Os argumentos foram divulgados num panfleto, *DECLARAÇÃO do Comitê Conjunto de Organizações de Povos "Mestiços" e Coloniais: CASAS PARA TODOS*. O Comitê procurou e obteve o apoio do Partido Trabalhista, do Partido da Commonwealth, do Conselho Nacional de Liberdades Civis e do Sindicato Amalgamado de Engenharia. O Comitê também abordou o Cardiff Trades Council, que mencionou

28 Sobre o papel de Nkrumah no PAC e seu relacionamento com Padmore naquela época, veja Marika Sherwood (1996), especialmente o capítulo 8.

o assunto com o Partido Trabalhista do Distrito. Apenas o Partido Conservador se recusou a apoiar a posição do Comitê.

A proposta do Colonial Office de um Centro de Jovens segregado também foi recusada: "Nós não somos coloniais. Nós nascemos neste país e não precisamos ficar sob as asas do Colonial Office. Nós esperamos desfrutar de todos os privilégios concedidos a outros jovens britânicos e somos contrários à discriminação em função de cor ou raça", disse o jovem H. Hassan ao jornalista americano Henry Lee Moon. Para incentivar a comunidade, o Comitê realizava reuniões públicas e colava nas paredes um cartaz que dizia: "SEGREGAÇÃO AMEAÇADA: Uma Negação de Liberdade Que Devemos Proteger"[29].

Aaron E Mossell, o diretor do Comitê, precisou de toda a sua habilidade derivada de muitos anos de atividade política para manter juntos os diversos grupos que formavam o Comitê. Nascido por volta de 1863, foi dito que ele era o filho nascido livre de um escravo que tinha escapado atravessando a fronteira para a liberdade no Canadá. Um homem educado formado numa faculdade americana, ele tinha vindo ao País de Gales em algum momento no começo do século XX, tendo passado algum tempo na África do Sul. Ele trabalhou no poço nas minas enquanto estudava engenharia à noite. Quando ele obteve sua licença, ele não conseguia achar emprego por causa da sua cor. Nas greves de 1926, ele trabalhou em Cardiff com a equipe de estratégia dos grevistas. Pouco tempo depois que a greve foi derrotada, ele se aposentou e se mudou para a Bay. Em diversos momentos, o Sr. Mosell estava na executiva dos Filhos da África e, em 1946, da Associação dissidente *Kru*.

Em 1944, ele foi descrito como "magro, olhos límpidos e um intelecto afiado como uma lâmina, ele tinha amplo respeito e estima

29 Henry Lee Moon (1945 a: n.12); Cardiff City Archives, Trades Council Minutes, 1º de março de 1945; Henry Lee Moon (1945 b).

de todas as classes, não apenas na área das docas, mas também fora dela"[30]. O Sr. Mossell era um dos cinco delegados de Cardiff que representaram o Comitê na Conferência Panafricana realizada em Manchester em 1945. Ele falou sobre a necessidade "de os africanos superarem suas diferenças... Em Cardiff, nem sempre as pessoas se misturavam livremente umas com as outras [...] o que impedia a consolidação". Ele falou diante da sessão da Conferência sobre o Problema da Cor na Grã-Bretanha, enfatizando a falta de oportunidades de emprego e treinamento. Ele alegou que um estudo recente do desemprego juvenil "mestiço" tinha circulado para industrialistas com as sugestões de que "o emprego deveria ser distribuído entre eles de forma esparsa [...] com a última delas sendo que se deve livrar deles". Para os representantes reunidos da África – inclusive Kwame Nkrumah – e para a Diáspora Africana ele apresentou uma resolução para assegurar oportunidades iguais para pessoas "mestiças" e coloniais na Grã-Bretanha[31].

Liverpool. Eu consegui encontrar pouca evidência de organizações negras no começo do século XX em Liverpool, exceto pela Missão de Igrejas Africanas, estabelecida por Daniels Ekarté. As organizações mencionadas para mim, mas sobre as quais não foi feita nenhuma pesquisa, são o Clube de Aborígines da Costa do Ouro, fundado em 1932 por J. Sam Kojo-Asare, e o Sindicato de Impérios Africanos Nativos, fundado em 1935 por A. J. Kpakpa--Quartey. Provavelmente a partir da área de Calabar da Nigéria, Daniels Ekarte tenha chegado ao Reino Unido em um dos navios de Elder Dempster. Um cristão dedicado, ele ficou chocado com as condições em que as pessoas – tanto negras quanto brancas – de Toxteth estavam vivendo. Com algum apoio de igrejas locais e escocesas, em 1931 ele estabeleceu sua Missão, que fornecia comida para quem tinha fome, um lugar para as mulheres se reunirem e

30 Drake (1954, p. 413-419, n. 20); também Moon (1945 b).

31 George Padmore (ed) (1963, p. 28, 45). Isto está reproduzido em Adi e Sherwood (1995, p. 24).

para as crianças fazerem o dever de casa e frequentarem aulas de música; um lar para os desabrigados e para organizações como os Escoteiros. Ele também realizava cerimônias cristãs.

O Pastor Daniels, como ele era conhecido, também pagava despesas médicas para quem não tivesse dinheiro e honorários jurídicos para quem precisasse da ajuda de um advogado. Ele iniciou Serviços do Dia da Emancipação, que eram eventos políticos com discursos de pessoas como George Padmore e George Smith da Sociedade de Proteção aos Direitos dos Aborígines da Costa do Ouro. Ekarté também se envolveu bastante com as lutas dos marinheiros africanos com o Elder Dempster (tomaram a Alfred Holt & Co. em meados da década de 1930). A empresa tinha um sistema de salários com quatro níveis: recrutas "sem experiência" da Nigéria; depois marinheiros da África Ocidental com experiência; africanos empregados em Liverpool; depois marinheiros brancos, os únicos que recebiam os salários concordados pelo Conselho Marítimo. Durante a Segunda Guerra Mundial, até mesmo o Bônus de Risco de Guerra era mais alto para marinheiros brancos do que para negros! Quando alguns marinheiros entraram em greve em 1940, Daniels, com alguma orientação de Padmore e Ras T. Makonnen (também da Federação Panafricana), fez tudo que ele podia para apoiar as reivindicações dos homens. Ele – e os marinheiros – fracassaram[32].

Entre aqueles que viviam em Liverpool que se esforçaram para ajudar Ekarte havia dois da Costa do Ouro, Edwin Du Plan e Reginald Ankrah, enquanto entre aqueles que tinham visitado e apoiado a Missão estavam Nnamdi Azikiwe e Nwafor Orizu, da Nigéria.

32 Os poderes de navegação revidaram ao fazer com que o MI5 investigasse o Pastor Daniels e tentasse deportá-lo. Quando isto fracassou, eles espalharam rumores indecentes sobre ele. Makonnen, de origem guianense, emigrou para a Gana independente, como Padmore tinha feito e trabalhou de maneira muito próxima ao Primeiro Ministro/Presidente Nkrumah.

Conclusão

Independentemente de olharmos para Cardiff, Liverpool, South Shields ou para o Extremo Leste de Londres, nós teríamos encontrado ruas estreitas de casas residenciais habitadas por uma população misturada de brancos e "mestiços". Além dos residentes permanentes, havia marinheiros em trânsito e aqueles que cuidavam das suas necessidades. Não conseguindo encontrar trabalhos fora das suas fronteiras geográficas, uma vez que até a Segunda Guerra Mundial sistematicamente lhes negavam emprego no mar e até mesmo nas docas, os residentes negros empobreceram. Sujeitos a revoltas em 1919, os negros passaram a ser discriminados em toda esfera possível e ameaçados de deportação e de uma segregação cada vez maior. Alguns tinham nascido na Grã-Bretanha, outros tinham chegado lá vindos de todos os cantos do Império. Naturalmente separados por origens étnicas, religiões e idiomas diversos, eles também eram divididos pelas maquinações do estado, o estabelecimento de missões de seitas religiosas e a propaganda de partidos políticos.

O que eles tinham em comum eram experiências de navegação marítima e de discriminação. Então eles se uniram, em grupos sociais e de autoajuda ao longo de linhas étnicas e religiosas para tornar a vida (e a morte) quotidianas mais toleráveis e dignas. Estimulados por líderes de diversas origens, apesar do medo incutido pela polícia, pelo estado e pelos empregadores e pelos problemas causados por ausências intermitentes, eles também se uniram em organizações mais abrangentes para afirmarem e lutarem contra a prática discriminatória dos empregadores, dos sindicatos, da cidade e do estado. Quando era adequado, eles procuravam e obtinham ajuda de outras organizações, tanto "mestiças" quanto brancas. Apesar de a maioria dos homens não ter muita educação formal, eles se basearam no conhecimento

adquirido nas suas viagens pelo mundo ao convidarem figuras políticas locais e internacionais para discursarem para eles. A maioria daqueles que nasceu no exterior continuava a ter ligações com seus países de origem e alguns se juntaram aos movimentos a favor da independência na Grã-Bretanha.

O Sindicato Nacional de Marinheiros e os Conselhos de Comércio não apoiavam, mas de vez em quando outros sindicatos locais e filiais do Partido Trabalhista ajudavam. O Partido Trabalhista nacional geralmente estava longe de ajudar. Na verdade, parlamentares trabalhistas e especialmente aqueles associados com sindicatos, estavam na vanguarda dos ataques a comunidades portuárias "mestiças". Por exemplo, Charles Ammon, parlamentar de Camberwell North e membro da Executiva do Sindicato dos Trabalhadores dos Correios, estava ansioso para limitar a quantidade de homens e crianças "mestiços" na Grã-Bretanha. Emmanuel Shinwell, parlamentar de Durham e membro da Executiva do Sindicato dos Trabalhadores Marinhos queria que o Conselho de Comércio deportasse marinheiros "mestiços" desempregados.

Mas por mais forte que fosse o poder racista de todos aqueles aliados contra elas, as pessoas de The Bay e de todas as outras cidades que abrigavam não apenas marinheiros, mas também outros trabalhadores negros, incluindo profissionais, resistiram e sobreviveram com dignidade.

Pós-escrito: 2006

Será que as coisas melhoraram bastante no último meio século? As aproximadamente sete milhões de pessoas classificadas como "Minorias Étnicas" agora representam cerca de 11% da população britânica. "Ofensas com motivação racial" agora são processadas: houve um aumento de 28% em processos entre 2005 e 2006,

chegando a um total de 6.123. Ofensas "agravadas pela religião" também são classificadas e processadas: havia 43 acusações deste tipo em 2006. Agora é ilegal os empregadores discriminarem com base em raça ou etnia. É claro que nem todos obedecem à lei e que pode ser difícil de provar a discriminação (não apenas no emprego, mas também na promoção) num tribunal. Um relatório recente, por exemplo, mostra que na publicidade apenas 8,5% da força de trabalho é composta de uma "minoria étnica" e que "apenas um punhado trabalha em funções de contato com o cliente"; no setor gráfico e de editora, apenas 5% da força de trabalho é composta de uma Minoria Étnica[33]. O racismo sobrevive no local de trabalho: por exemplo, num condado inglês, o Comandante da Polícia teve que disciplinar 100 dos seus funcionários por fazerem circular um e-mail racista. Entre fevereiro de 1999 e agosto de 2005, houve 45 "assassinatos com um elemento racial conhecido ou suspeito"[34]. A polícia "para e revista" mais negros do que brancos e alunos negros tendem a abandonar a escola e obter notas mais baixas do que os brancos, o que para mim não é muito surpreendente, uma vez que o currículo nacional se concentra na história, nas realizações, nos inventores, nos artistas e nos escritores ingleses.

* * *

Marika Sherwood é pesquisadora bolsista sênior do Instituto de Estudos da Commonwealth, da Universidade de Londres. Lecionou Educação Continuada na Faculdade da Cidade de Nova York de 1980 a 1985. Foi uma das fundadoras da Associação de Estudos Negros e Asiáticos (BASA), em 1991, e editou a *BASA Newsletter*, de 1991 a 2007. Já publicou mais de setenta artigos sobre a história do racismo no Reino Unido com foco específico no sistema educacional, no imperialismo e na exploração. Ela

33 *The Guardian* 26 de novembro, 4 de dezembro, 5 de dezembro 2006; 2005; *The Observer*, 16 de abril de 2006.

34 Disponível em: <http://www.irr.org.Reino Unido>, Comunicado de notícias, 3 de agosto de 2005.

começou a desenvolver diversos aspectos da história de povos negros na Grã-Bretanha para colocar armas intelectuais nas mãos dos jovens. Seus livros mais conhecidos são *Pastor Daniels and the African Churches Mission,* além de *Claudia Jones: A Life in Exile, Kwame Nkrumah: The Years Abroad 1935-1947* e, juntamente com Hakim Adi, *The 1945 Manchester Pan-African Congress Revisited*. O manuscrito de sua última obra chama-se *Malcolm X in Africa and Europe*.

CAPÍTULO 48

SOBRE A PRÓPRIA IDEIA DE UMA TRADIÇÃO DO CONHECIMENTO OCIDENTAL: ANALISANDO AFIRMAÇÕES QUE LIDAM COM O REGRESSO ECONÔMICO NA ÁFRICA[1]

Helen Lauer

Considere a seguinte declaração (S) planejada para manifestar o tipo conhecido de afirmação que será discutida neste capítulo:

> (S) *A tendência autolegitimadora do discurso científico moderno teve o impacto de minar a transferência de tecnologia para a África e foi causa da maioria dos fracassos das pessoas em se apropriarem de valores e benefícios científicos modernos nas culturas pós-coloniais, chamadas "agrárias tradicionais".*

1 Uma versão anterior deste capítulo apareceu como "Cause and Effect Between Knowledge Traditions", em *Transactions of the Historical Society of Ghana,* 2004, vol. 8, p. 256-275. A intenção do título aqui é reconhecer minha dívida genérica para com o artigo influente de Donald Davidson (1974), "On the very ideia of a conceptual scheme."

Considero esta afirmação importante e urgente. Eu a considero crível e correta e a explico aos meus alunos quando ensino história e filosofia da ciência. Entretanto, aprecio o fato de ela não poder ser considerada correta num sentido causal padrão, uma vez que ela não é suscetível de teste como uma hipótese empírica. Portanto, em qual sentido ela é correta e importante? Ao que parece, declarações históricas que se referem à interação causal entre "tradições de conhecimento" distintas podem estar expressando juízos de valor e receitas normativas, funcionando implicitamente como diretrizes ou advertências com a intenção de inspirar e estimular os outros a moldarem o futuro diferentemente do passado – ao menos, assim argumento.

Eu me volto primeiro para escritores africanos que contes--taram formas padrão de explicar o desenvolvimento no chamado "mundo ocidental"[2] e fracassos de desenvolvimento industrial no que se considera como o resto do mundo. Num modelo simplista de desenvolvimento econômico amplamente aceito na esfera internacional, em que o conhecimento recebido de história mundial e negócios econômicos são produzidos e divulgados, supõe-se que cidades e pequenas cidades cresçam a ponto de se tornarem grandes metrópoles por se tornarem centros de produtividade industrial ativos, que conseguem se sustentar[3]. Também se supõe que um centro urbano funcional, administrado de maneira suave[4] resulte do acúmulo de capital bem-administrado, que necessariamente depende do crescimento industrial, do investimento eficiente da

2 Kwame Anthony Appiah argumenta de maneira convincente que o "mundo ocidental" é uma ficção amplamente compartilhada, conforme ele explicou quando foi entrevistado por Brigid Kendall sobre The Forum BBC World Service, em 6 de julho de 2008. Este capítulo é dedicado a Kwame Appiah, sendo que parte da sua obra recente aparece neste volume como o capítulo 34 e o capítulo 66 desta antologia. Veja também o influente artigo de Niyi Osundare reproduzido como o capítulo 51, "Literatura africana e a crise na teorização pós-estruturalista" por sua análise influente dos pós--colonialismo que inspirou a inclusão deste capítulo nesta antologia.

3 Jacob Songsore (2003, p.111) observou esta generalização excessiva e corrigiu sua aplicação equivocada a países subdesenvolvidos.

4 A definição de um centro urbano assumida aqui deriva da referência de Songsore (2003, p. 112) a uma pequena cidade ou a uma cidade como uma comunidade com pelo menos 5.000 pessoas.

riqueza que ele gera e das oportunidades de emprego resultantes[5]. Portanto, os conhecidos problemas urbano-intensivos caíam sobre a própria Gana – as residências contaminadas e superpovoadas, a ausência de infraestrutura sanitária, crime, desemprego, fornecimento inadequado de água e energia, estrada e transporte ruins, poluição ambiental, doença crônica e contagiosa, desnutrição infantil – são culpados pelo subdesenvolvimento da indústria e esforços de produção abortados.

Como se supõe que as cidades em geral existam por causa da industrialização que, por sua vez, depende da tecnologia e como a fonte da tecnologia é o conhecimento, a adaptação a uma "visão de mundo científico" deve ser a própria chave para a qualidade da modernização no país como um todo. Isto leva à convicção de que a nação permanece pobre porque sua população não consegue valorizar e utilizar a ciência e a tecnologia modernas[6]. De acordo com esta visão, os ganenses são ridicularizados popularmente por não terem o ímpeto afirmativo básico para investigar sistematicamente, analisar abstratamente e manipular tecnicamente a natureza, porque quando eles são muito jovens são desestimulados a cultivar o ímpeto experimental e a ambição intelectual. Em resumo, a cultura tradicional Akan derrota o florescimento da ciência e tecnologia, sem as quais as cidades da nação devem passar por dificuldades e a economia como um todo não consegue avançar[7]. A conclusão desta linha de pensamento

5 E sobre esta visão popular, é comum supor que pequenas cidades e cidades na África tenham surgido como produtos da colonização europeia; veja C. Magbaily Fyle (2003). Então se deveria esperar que quando o governo colonial se dissolvesse na África Ocidental, resultaria a solução de serviços municipais e a deterioração da infraestrutura nas principais cidades.

6 Por exemplo, no seu discurso de abertura transmitido para toda a nação, o estimado Parlamentar sênior J. H. Mensah lançou o Primeiro Fórum Nacional Para Canalizar Pesquisa, Ciência e Tecnologia Para o Desenvolvimento Sustentável, ao declarar que o estado de pobreza atual de Gana se deve basicamente a uma "deficiência inata ou uma antipatia cultural à investigação da natureza e ao conhecimento escrito". 15 de março de 2004, Centro de Conferência Internacional, Acra.

7 Kwame Gyekye (1997, p. 246) explicou repetidas vezes que crenças Akan tradicionais e incentivos sociais desestimulam a curiosidade científica e perpetuam uma preocupação supersticiosa e conformista com a culpa moral e com o temor irracional do sobrenatural, por razões "que não

é que a iniciativa científica e a inovação técnica terão que ser importadas da América do Norte e de culturas mediterrâneas, uma vez que os ganenses, ao longo de toda sua história, provaram ser incapazes de incorporar valores científicos e iniciativa técnica espontaneamente[8].

Independentemente de qualquer outra coisa, essa abordagem despreza os fatos históricos. Conforme Songsore argumenta, a urbanização disfuncional numa sociedade pós-colonial deve-se mais especificamente a centros urbanos existentes não como bases industriais e fontes de riqueza, mas como satélites dependentes de importações vindas de centros tecnocráticos de produtividade no exterior[9]. Por causa desta "orientação externa", cidades grandes em Gana crescem rapidamente graças ao seu papel de hospedeiras da economia parasítica do campo. Por exemplo, a densidade do "setor informal" de Acra aumenta "em consequência de efeitos negativos em regiões em que um ambiente [físico] em corrosão força a migração"[10]. De maneira mais geral, Songsore reflete que a tendência da urbanização moderna a se desenvolver em sociedades pós-coloniais africanas é uma resposta a distorções e perversões de aventuras capitalistas de intrusos estrangeiros, não uma consequência direta e exclusiva da industrialização. Ele observa que entre, os séculos VIII e XV, o norte e o cinturão

são totalmente conhecidas ou compreensíveis". A tese de que crenças africanas tradicionais sejam antitéticas à investigação científica, como uma explicação do motivo pelo qual a ciência e a tecnologia não conseguiram se desenvolver na África moderna, se originou com Robin Horton (1993, p. 311). G. P. Hagan (2000) produziu evidência na forma extraída da sabedoria proverbial Akan, revelando que uma criação moral Akan tradicional não impede a intrepidez cognitiva para investigar a natureza e para explicar fenômenos mundanos em termos newtonianos de causa e efeito. Joshua Kudadjie (2000) publicou muitos provérbios ancestrais de Ga-Dangme direcionando a assimilação de novos padrões de tecnologia e produtividade na África Ocidental.

8 Ao contrário, um obstáculo evidente ao planejamento de desenvolvimento bem-sucedido é a falta de controle que os ganenses precisam tolerar ao planejarem e colocarem em prática programas projetados por quem não entende as circunstâncias das pessoas a quem esses programas devem servir. Veja Kofi Anyidoho (2000) e G. P. Hagan (1992).

9 Jacob Songsore (2003, p. 111).

10 Jacob Songsore (2003, p.108-18).

florestal de Gana e, mais tarde, regiões litorâneas, assentamentos e organizações estatais se desenvolveram numa interdependência coesa com iniciativas comerciais de longa distância e com atividades relacionadas com o comércio. Centros urbanos se desenvolveram especialmente para garantir proteção e administração da cooperação regional no comércio[11].

Como exemplo contrário à falsa generalização de que os ganenses ao longo de toda a história não tinham perspicácia econômica e imaginação técnica[12], considere o desenvolvimento da produção de cacau no final do século XIX. Apesar dos desincentivos para trabalhar sob o governo colonial, os agricultores ganenses transformaram um produto agrícola desconhecido na principal fonte mundial de cacau em menos de 22 anos, após a primeira safra bem-sucedida ter sido colhida em 1888, dez anos depois de ter sido semeada pelo famoso ganense Tetteh Quarshie[13]. Essa produtividade também não foi o efeito apenas de trabalho bruto. Na virada do século XX, os agricultores da Costa do Ouro tinham inventado um método de processamento de fermentação após a colheita usando energia solar para proteger os grãos contra o mofo. Esta nova tecnologia engenhosa foi rapidamente adotada no Sudeste Asiático e subsequentemente foi utilizada por produtores de cacau no mundo todo[14].

A história pré-colonial de Gana não carece de cooperação econômica regional, nas estruturas governantes e na infraestrutura para sustentá-la. Vários séculos antes da chegada de mercadores portugueses, ao longo da Costa do Ouro, centros administrativos

11 Jacob Songsore, op. cit. (2003, p. 27, 29, 32-33).

12 Esta explicação para o subdesenvolvimento de Gana apareceu e foi elaborada na declaração dominante de boas-vindas do Parlamentar Sênior Hon. J. H. Mensah, no Primeiro Fórum Nacional Sobre a Canalização de Pesquisa, Ciência e Tecnologia Para o Desenvolvimento Sustentável em Gana, Acra: Centro de Conferência Internacional, 15 de março de 2004.

13 James Adamako, Departamento de Botânica da Universidade de Gana, em Legon, em conversa de agosto de 2003.

14 D. A. Bekoe (1994).

foram bem estabelecidos na savana e nos cinturões de floresta em toda a extensão de rotas comerciais em pontos cruciais de proteção e controle de atividade comercial. No século XV, as antigas regiões de Songhai e Soninke do Mali projetaram e fabricaram ferramentas de pesos e medidas e criaram um sistema de unidades matemáticas padronizadas que foram adotadas comercialmente até o Cairo. Ao contrário do modelo ortodoxo de industrialização como motor universal da modernidade, Songsore enfatiza que foi o *comércio*, não a industrialização, que forneceu a ampla riqueza e o incentivo para o desenvolvimento urbano por toda a África Ocidental, desde o Marrocos até o Sudão Ocidental. Este incentivo cresceu independentemente do governo colonial e antes dele, não por causa dele[15].

A África Ocidental tampouco carece de uma herança intelectual escrita e científica. Em Yendi de Dagbon, no norte de Gana e em Jenne e Timbuktu do atual Mali, por vários séculos universidades atraíram estudiosos visitantes de terras distantes para estudarem com os intelectuais de vanguarda residentes. Estes não eram simplesmente agrupamentos minúsculos de homens sábios amplamente respeitados pela sua idade e seu repertório de lendas populares antigas e por sua sabedoria moral proverbial e dedicação à prece. Intelectuais medievais da África Ocidental incluíam pesquisadores acadêmicos de textos científicos, físicos matemáticos, geômetras, algebristas, astrônomos, transcritores de grego e hindu antigos e especialistas no Corão. Na década de 1700, Moliyili foi fundada fora de Yendi por Yidan Mole Buba (Abu Bakr) e funcionou como uma cidade universitária, com uma hierarquia clerical administrando centros educacionais apoiados por corporações artesanais e por guildas comerciais, organizando programas perpétuos de trabalho e estudo, por exemplo, para

15 Jacob Songsore, op. cit. (2003, p. 111).

alfaiates e estudiosos[16]. Os estudiosos residentes escreviam de maneira prolífica e deixaram para trás bibliotecas cheias com milhares de manuscritos em arquivos comunitários e particulares que ainda não foram analisados. Estes manuscritos abrangiam todos os aspectos do esforço humano[17]. Bibliotecas públicas tornaram-se grandes com livros importados vindos de longe e com as obras originais de estudiosos locais, tornando Timbuktu um centro espiritual, intelectual e literário, cuja influência alcançou toda a África Ocidental e do Norte, o Oriente Médio e o mediterrâneo. O historiador Ray Kea estima que no Mali, juntamente com a famosa Universidade de Sankore, em Timbuktu, outras mesquitas de menor prestígio poderiam ser classificadas como "universidades" de acordo com padrões aplicáveis naquela época. De acordo com uma fonte, havia 180 escolas do Alcorão no final do século XVI somente em Timbuktu, o que correspondia grosso modo às nossas escolas de ensino fundamental e médio. Estas comunidades científicas se despedaçaram após florescerem até o século XVIII inclusive.

A causa mais óbvia da queda repentina da atividade acadêmica foi o roubo transatlântico que acabou com setores inteiros da sociedade da África Ocidental[18]. Mas por mais profunda que tenha sido a violência em relações entre a Europa e a África durante quinhentos anos, a referência às origens dessa selvageria não consegue explicar o motivo pelo qual nossos líderes

16 Ray A. Kea (2003) citando de maneira extensa "Islamisation in Dagbon", tese de Phyllis Ferguson defendida na Universidade de Cambridge em 1972. O capítulo 44 de Kea desenvolve este tema.

17 Ray Kea (2003) cita "um texto de 1733 escrito para treinar estudiosos no campo da astronomia e inclui um diagrama demonstrando a rotação dos céus. Outro texto é uma coleção de escritos baseada no legado greco-romano da astronomia com o acréscimo de descobertas feitas por estudiosos muçulmanos. Ela é apresentada na forma de um discurso platônico". O texto favorito de Kea é "um que discute os benefícios sociais do comércio, do artesanato e de esforços agrícolas. Seu autor descreve as contribuições para a sociedade de diversas vocações e manifesta a dignidade básica que os indivíduos adquirem em empregos socialmente úteis". Citando correspondência pessoal por e-mail de Ray Kea, Departamento de História, Universidade da Califórnia em Riverside, 18 de março de 2004.

18 Jacob Songsore, op. cit. (2003, p. 35, 48-49 et passim).

públicos[19] atualmente continuam a negar a herança intelectual robusta de Gana e seu potencial científico que se desenvolveu independentemente de missões cristãs coloniais.

Então o que deu errado aqui? Por que tantos cientistas sociais e líderes de opinião de Gana continuam a adotar e divulgar afirmações equivocadas sobre sua história intelectual, sustentando ilusões sobre as fontes da desordem econômica atual da nação? Fora as pressões da diplomacia e o impacto bruto do treinamento na América do Norte, uma base conceitual prevalece para a interpretação equivocada de fatos históricos: nós sustentamos coletivamente a noção de tradições distintas de conhecimento satélite como pretendentes para rivalizar com a voz geral da autoridade "ocidental" campeã. Esta mitologia discursiva ignora a interdependência de sucessos acumulados escolhidos, muitas vezes roubados, de diversas culturas, heranças religiosas e regiões geográficas, durante vários séculos e atualmente. Ao fazermos isso, nós mantemos coletivamente a convicção confortável de que afinal de contas existe uma tradição superior de conhecimento que, uma vez dominada e adotada de maneira suficiente nos seus aspectos técnicos e nas suas implicações de valor, resolverá os problemas de dois terços do mundo[20].

No restante deste capítulo eu explicarei o motivo pelo qual é impossível defender de maneira coerente este quadro popular de

19 Por exemplo, eu cito neste artigo a partir de registros amplamente disponíveis ao público na Internet (veja o website <http://www.loc.gov/exhibits>) deixados de uma exposição pública apresentada na Universidade Northwestern e em Washington DC na Biblioteca do Congresso (24 de junho a 3 de setembro de 2003) revelando a riqueza de conhecimento que continua pouco explorada por historiadores da África Ocidental, "Ancient manuscripts from the desert libraries of Timbuktu". Depois de vários anos de exposição pública, a Associação de Estudos Africanos, a maior associação do seu tipo, ainda não financiou ou organizou nenhuma pesquisa ou discussão sobre este material. Observado em correspondência pelo Professor Ray Kea, Universidade da Califórnia em Riverside, 18 de março de 2004.

20 Eu devo esta melhoria ao rótulo "Terceiro Mundo" a David Bussau, co-fundador da Opportunity International e autor de *Don't Look Back* (Australia, 2004). Entrevistado na BBC Worldservice por Peter Day, "Global Business", transmissão de 27 de agosto de 2004.

uma tradição de conhecimento ocidental singular e autossustentável como sendo superior, influente em termos causais (para o bem e para o mal) e metafisicamente incomensurável com alternativas de conhecimento recalcitrantes, não ocidentais tradicionalmente resistentes. Primeiro será útil relatar brevemente por que durante o período do Iluminismo da Europa surgiu a convicção ampla de que uma única abordagem à aquisição de conhecimento sobre a Natureza é superior a todos os concorrentes possíveis e não é rivalizado por eles.

Uma característica dominante do discurso científico moderno é a forma pela qual ele desafia a integração e a assimilação com os chamados sistemas de conhecimento "não ocidentais" ou "nativos" ou orientais "tradicionais" e africanos. Isto pode muito bem ser devido às circunstâncias na Europa que deram origem à "Nova Ciência" do começo do século XVII, cinquenta anos após a Reforma. No começo do século XVII prevaleceu uma reação aos efeitos traumáticos da Reforma do século XVI. O estabelecimento intelectual da Europa adotou uma postura de desconfiança desdenhosa e ceticismo extremo em relação a qualquer novo sistema de justificar e autorizar conhecimento sobre a natureza. Com o colapso do Vaticano em Roma, a Itália como a sede exclusiva de autoridade religiosa e intelectual e dominância política, a certeza escolástica e sua antiga credibilidade acumulada ao longo de 1500 anos foram substancialmente minadas. Uma vez que o respeito pelos comentários recebidos sobre a metafísica aristotélica e a ciência empírica foi perdido, os autorrotulados "Novos Cientistas" tiveram uma batalha ascendente se apresentando como creditáveis a uma elite intelectual nervosa e cética composta de autoridades intelectuais da igreja e de cavalheiros acadêmicos associados com as Cortes Reais. Aos olhos destas autoridades, Francis Bacon, René Descartes e seus colegas estavam ansiosos para se distinguirem dos adivinhos, dos falsos profetas, astrólogos e faquires que

abasteciam os governantes europeus com panaceias para os seus temores e incertezas. Os primeiros cientistas modernos precisavam adotar uma postura exclusionária de validação própria para desenvolverem confiança nos seus métodos e resultados inovadores. No esforço para estabelecer a legitimidade deles, eles rejeitaram todas as técnicas concorrentes de reunião de conhe-cimento como charlatanismo e tolices por atacado.

Portanto, desde o seu início, a principal preocupação da ciência moderna é estabelecer sua própria legitimidade e isto deu origem à deslegitimização de sistemas rivais de apresentação de conjecturas e de garantir a crença[21]. Esta postura elitista de superioridade epistêmica caracterizou o estilo discursivo e regulador da ciência moderna desde então. O público no mundo todo associa com o discurso científico moderno esta atitude de supremacia invencível, dominante. Trata-se da marca registrada e de um grande defeito do discurso científico moderno até hoje. Perpetuamente aprendemos por meio da mídia de massa sobre os benefícios que fluem apenas a partir da pesquisa científica moderna. Nós ouvimos o quan-to a ciência é fundamental para o progresso social: o conjunto brilhante de produtos gerados pela ciência quando a sua prática é financeiramente irrestrita é retratado como sendo fundamental para a qualidade de vida no mundo "livre". Em relação às virtudes e aos benefícios da ciência terem sido exagerados, não existe nenhuma forma objetiva de saber. Isto ocorre porque os métodos e padrões usados em comunidades científicas para medir a veracidade, a utilidade, a viabilidade e a realização costumam ser considerados como o único meio com credibilidade de avaliação confiável do progresso de inovação e intelectual nos idiomas do discurso público internacional. A narrativa científica moderna

21 Jean-François Lyotard (1984 [1979], p. 80). Esta preocupação é ilustrada graficamente pela atenção, por exemplo, à "significância cognitiva" e à lógica de confirmação por Rudolf Carnap e pelos empiricistas lógicos na década de 1930.

fornece exclusivamente o próprio pano de fundo diante do qual praticamente todas as outras coisas na prática pública e na tomada de decisões oficial é registrado e julgado.

Essa pose tão enganosamente elitista derrota a transferência eficiente do conhecimento e da prática de tecnocracias para sociedades agrárias. Em princípio e prática isto não precisa acontecer: não existe nenhuma contradição entre investir em ciência e tecnologia enquanto se sustenta ao mesmo tempo uma lealdade conservadora a valores ancestrais e ao conhecimento costumeiro – o Japão é o bom exemplo óbvio, mas existem outros exemplos nos Emirados Árabes Unidos e no norte da Índia[22]. Ao contrário, o principal problema com a apropriação dos benefícios do método científico moderno e com a integração deles de maneira eficaz nos sistemas de conhecimento africanos nativos tem sido que os praticantes da tradição científica europeia moderna tipicamente a impediu.

Um dos principais obstáculos à transferência tecnológica é supostamente a convicção de que visões de mundo do "ocidente" colidem com as crenças recalcitrantes de "outras" tradições. Pode haver uma conotação inerentemente enganosa no termo de categoria "tradição de conhecimento" na sua forma plural perpetuada pelo vocabulário pós-modernista, através do uso comum de frases como "tradições de conhecimento conflitantes". Refletindo com cuidado, este tipo de expressão pode transmitir melhor um discurso principalmente normativo ou ético, expressando adulação ou desaprovação de episódios históricos e atitudes e práticas institucionalizadas, dinâmica social e padrões repetidos ou episódios isolados de produção e distribuição que já

22 Max Asseming (1997, p. 25 n. 7) observou a complementariedade entre o crescimento tecnológico e a cultura tradicional no avanço econômico acelerado do Japão. Além disso, Joshua Kudadjie (2000) escreveu vários provérbios ancestrais de Ga-Dangme que direcionaram a assimilação de novas tecnologias e padrões de produtividade na África Ocidental.

foram ou poderiam ser relatados como ocorrendo em tempos e lugares discretos[23]. Alguma coisa parece estar basicamente errada no que diz respeito a explicar uma característica duradoura de uma "tradição de conhecimento" ao afirmar que ela seja o efeito causal direto de uma característica pertencente a outra, como se as tradições funcionassem nelas mesmas da maneira que ocorre com agentes intencionais, mas independentemente das escolhas e lealdades de indivíduos que as realizam.

A referência a múltiplas "tradições de conhecimento" como tal não seleciona diretamente os tipos de entidade que podem se envolver em ligações causais. A frase "tradições de conhecimento conflitantes" não descreve literalmente uma causa empírica e uma relação de efeito entre duas entidades ou forças. A inspeção dos dados históricos e do material que representa o que chamamos de tradições de conhecimento distintas não revela todos que podem ser contados de maneira independente ou tipos de coisas que existem em tempos e lugares discretos e que podem exalar força ou poder causal um sobre o outro. Falar sobre relações entre tradições de conhecimento é mais parecido com o discurso de poetas e oradores do que com os relatórios de médicos-legistas ou de demógrafos. Isto não é nem um romance nem observação depreciativa. Há muito tempo se diz aos historiadores que a disciplina deles é uma arte além de uma ciência, ou em vez dela[24]. A historiografia também parece ser de várias maneiras típica de um discurso moral

23 "Normativo" evidentemente significa coisas diferentes em literaturas diferentes, conforme eu aprendi ao conversar com o antropólogo Iman Hashim (julho de 2004, Acra). Pode significar o sentido em que determinados costumes influenciam o comportamento quotidiano das pessoas "no local" – é neste sentido que a sanção contra o aborto efetivamente opera de maneira normativa em boa parte de Gana, mas a sanção contra a mutilação genital feminina não faz isso. Mas em outro sentido "normativo" refere-se a declarações que avaliam um tipo de comportamento como repreensível ou não, por exemplo esta declaração de um trabalhador numa ONG: "As mulheres no norte de Gana praticam a mutilação genital porque são obrigadas a defenderem atitudes de aversão em relação à manifestação sexual feminina" é um juízo normativo, apesar de (ou: assim como) postular de maneira ostensiva uma ligação de causa e efeito. É neste segundo sentido que uso, aqui, "normativo".

24 Ernest Nagel (1953) abordou este debate há mais de 50 anos, assim como muitos fizeram depois disso; veja a antologia clássica de Patrick Gardiner (ed) (1974).

ou prescritivo. De qualquer forma ela busca a alma[25]. É por isso que uma tese sobre a interação causal entre tradições de conhecimento africano ocidentais e nativas pode continuar a *parecer* certa, apesar de deteriorar para a inescrutabilidade se for tratada como uma explicação empírica do impacto que esferas distintas e duradouras de crença ou todos cognitivos ("visões de mundo" ou "paradigmas") tiveram uns sobre os outros. A seguir vamos considerar várias razões pelas quais tradições de conhecimento distintas conforme expressas em indivíduos vivos também não podem ser divididas de maneira ordenada em unidades discretas, incomensuráveis ou com relação de causa.

Em primeiro lugar, não está claro como determinar de maneira uniforme onde uma tradição de conhecimento (com seus ramos e extensões derivados) acaba e outra tradição independente começa[26]. Itens de heranças africanas nativas singulares são relativamente fáceis de identificar e proteger legalmente no que diz respeito a música e padrões têxteis, mas não no que diz respeito a itens de valor cognitivo que contribuíram para uma revolução científica lucrativa[27].

Desde o começo, envolver os componentes contribuintes de uma revolução científica em tradições de conhecimento distintas é um uso equivocado da categoria "tradição". Distinguir tradições distintas de ciência usando períodos de tempo, eras, épocas ou

25 R. G. Collingwood (1946) defendeu esta perspectiva de maneira muito profunda muito antes de ela estar na moda.

26 Algo é realizado de maneira sistemática em linguística para distinguir dialetos derivados de idiomas e idiomas derivados uns dos outros, apesar de na Nigéria tanto a teoria quanto a prática serem reconhecidas como um exercício político muito contestado. Augusta Omamor, Departamento de Linguística, Universidade de Ibadan, chamou minha atenção para as implicações polêmicas que afetam a identidade cultural do povo Itsikiri que deriva de construtos teóricos concorrentes do idioma deles e da sua etimologia; em conversa em julho de 1990.

27 Por exemplo, da vincristina conforme elaborado por Ivan Addae-Mensah (2000, p. 168) op. cit. Trata-se de um remédio que custa US$80 por injeção de 5 mg. que, depois de vários meses de aplicação, tem uma chance de 80% de salvar a vida de uma criança que sofre de leucemia, que caso contrário muito provavelmente morreria, a não ser que a criança nascesse na floresta de Madagascar, de onde veio tanto o germoplasma quanto o conhecimento básico para desenvolver o remédio.

Idades não funciona. Considere que Ptolomeu, trabalhando no ano 747 d.C., usou dados registrados de eclipses coletados por astrônomos na antiga Babilônia quase mil anos antes. E é padrão no cânone recebido da ciência moderna atribuir a famosa explosão da matemática, da física e da óptica europeias do século XVII como consequências teóricas da mediação anterior de conceitos e teoremas fundamentais traduzidos ou descobertos por estudiosos islâmicos nobres que transcreveram e ampliaram o corpo da geometria grega antiga e da álgebra hindu antiga.

Fixar uma tradição de conhecimento dentro da localização geográfica ou da filiação religiosa dos seus participantes originais também não funcionará. Estudiosos influentes ao longo dos séculos se mudaram bastante. Durante o período do reinado abássida (750-1258 d.C.), um corpo fértil de conhecimento foi mudado e plantado juntamente com um império do Extremo Oriente atravessando a África e depois chegando à Europa[28]. Hoje em dia nós atribuímos tacitamente a origem da geometria pura muito antes disso aos gregos antigos que a desenvolveram de maneira tão explícita. Mas os próprios gregos antigos atribuíram, por escrito, as origens e a invenção da geometria deles a padres egípcios, conforme enfatizado por Jurgen G. Schonbeck[29]. Platão, Eudoxus e Aristóteles tinham vivido no Egito. Sabia-se que tanto Arquimedes quanto Euclides estudaram em Alexandria (por volta de 300 e 250 a.C., respectivamente). Antes deles, Tales (624-565 a.C.) não *inventou* seus teoremas, mas em vez disso generalizou

28 O panorama geral da história da matemática feito por Charles Boyer (1968) contém uma ampla documentação desta dependência como cânone recebido, especificamente o cálculo diferencial de Leibniz e o cálculo integral de Newton. O estudo de Ptolomeu foi o primeiro sistemático da refração da luz, mas o próximo passo importante foi dado por Ibn Sahl. 850 anos depois de Ptolomeu, Ibn al-Haytham foi o primeiro a explicar de maneira causal como imagens visuais são criadas pelo olho através de raios de luz batendo na retina. A. Mark Smith (1994) detalha a óptica antes do século XVII desde a antiguidade. Além disso, veja D. C. Lindberg (1976) sobre teorias de visão que datam de al-Kindu a Kepler.

29 Jurgen G. Schonbeck (1994) detalha as dívidas de Euclides e Arquimedes para com os egípcios, assim como outros pré-socráticos.

sobre a obra de egípcios. No século V a.C., tanto Proclo quanto Heródoto descreveram a obra dos seus professores, que eram padres que eles tinham conhecido no Egito. Pitágoras viveu durante muito tempo em Heliópolis e Demócrito passou cinco anos no Egito[30]. Os próprios egípcios também generalizavam. Eles tinham registrado a fórmula universal usada atualmente para o volume de um tronco de bases paralelas, registravam fórmulas gerais para volumes e inclinações de formas de pirâmide gerais e para a área geral de um triângulo isósceles e qualquer círculo. Na outra direção temporal, "a verdadeira história abrangente do legado de Euclides começa apenas com a obra de estudiosos árabes e persas ... mais de mil anos após a morte de Euclides". Tanto Ibn al-Haytham quanto al-Haiyam e Naşīr descobriram teoremas geométricos não euclidianos[31] no começo da Idade Média, apesar de na história popularizada da matemática teoremas geométricos não euclidianos estarem associados com formalismos europeus do final do século XIX inspirados por Hilbert.

Não é nem mesmo possível usar os assuntos distintos da ciência para demarcar o conhecimento da natureza em tradições bem definidas. Trata-se de um erro comum distinguir a matemática pura da Grécia antiga como uma tradição distinta das façanhas de engenharia aplicadas do antigo Egito e baseado na generalidade abstrata e maior de conteúdo, atribuir algum tipo de supremacia ao conhecimento grego. Por exemplo, na era pré-socrática a obra de Arquimedes nem sempre foi abstrata. Ele era um físico preocupado com técnicas práticas como usar a substituição de água para calcular o volume de um objeto de metal e ele projetou instrumentos de medição para barris, cortar pedras e medir terras[32].

30 C. S. Roero (1994) sobre a matemática egípcia.

31 Jurgen G. Schonbeck, op. cit. p. 175-176.

32 H. l'Huillier (1994) detalha estas relações. No que diz respeito à ligação contínua entre matemáticas puras e a solução de problemas aplicados no trabalho contemporâneo, veja Ruth Bernstein (2003) baseada em palestras em simpósios publicadas pela primeira vez em *The American Mathematical*

Os próprios praticantes da matemática contemporânea e historiadores do seu desenvolvimento repercutem a partir dessa ideia equivocada que assuntos abstratos e concretos são separáveis de maneira inteligível. Nenhuma distinção popular entre matemáticas puras *vs*. aplicadas sobrevive ao fato de que tanto o raciocínio quanto a solução de problemas dependam tanto uma da outra.

Em geral, não existe nenhum padrão uniforme para desco-berta revolucionária na matemática. Algumas vezes, avanços cruciais na física-matemática aplicaram sistemas de axiomas que foram iniciados e completados por suas vantagens intrínsecas como exercícios dedutivos puramente formais. A geometria não euclidiana do espaço hiperbólico de Malinowski permaneceu apenas uma curiosidade abstrata durante sessenta anos até Einstein descobrir um uso moderno para ela ao prever o movimento tanto de partículas imensas quanto subatômicas que se aproximam da velocidade da luz.

Da mesma maneira, é arbitrário demarcar tradições de conhecimento de acordo com as diversas filiações religiosas dos seus participantes, ou de acordo com o tipo de estrutura econômica que dominava suas pátrias natais[33]. Orientações teológicas específicas não ajudam de forma alguma a prever a tendência

Monthly abril (1979) 86(4), p. 245-252. Bernstein traduziu a partir de uma carta de Hermite a Stieltjes, em 28 de novembro de 1882: "Eu sou apenas um algebrista e nunca saí do domínio da matemática pura. Entretanto, estou completamente convencido de que as especulações mais abstratas da Análise sejam evidência de realidades que existam fora de nós mesmos [...] eu acho até que a obra dos geômetras puros esteja voltada, sem eles perceberem, para este fim e a história da Ciência parece provar para mim que uma descoberta matemática ocorra no momento exato em que ela seja necessária para cada novo avanço no estudo desses fenômenos do mundo real que possam ser calculados."

33 Uma suposição comum é que sem o crescimento da industrialização na Europa, não haveria a ciência moderna conforme nós a praticamos. Veja, por exemplo, a curta história popularizada da ciência por Leslie Stevenson e Henry Byerly (1995, p. 7) "(...) no século XVI (...) o empreendimento [c]apitalista deu origem a uma nova classe média (...) receptiva aos novos desenvolvimentos (...) o capitalismo estimulou tentativas de entender e controlar o ambiente natural". Alguém deveria ter dito isso a Arquimedes; veja Jurgen Schonbeck (1994) op.cit.

científica ou industrial daqueles que aderem a elas, ao contrário da visão popular adotada por alguns analistas culturais africanos que contam com modelos sociológicos ocidentais de religião na vida cotidiana. Conforme Max Weber retratou de maneira brilhante no século XX, a *presença* do dogma cristão calvinista na vida colonial americana impôs uma receita para obter a salvação individual através do trabalho duro e do sacrifício, que sustentou o florescimento do capitalismo industrial e da tecnologia. No entanto, o contrário precisa ocorrer em seguida, ou seja, a *ausência* de uma ética de trabalho protestante não precisa ser em si própria um impedimento para uma sociedade que fora isso estivesse motivada e envolvida no empreendimento capitalista. A ciência moderna e os recursos que ela produz talvez algum dia melhorem o bem-estar geral na África, conforme seus primeiros proponentes pretendiam, através de algum meio de distribuir riqueza de capital que nunca tinha sido vislumbrada antes na América do Norte ou na Europa[34]. O ambiente tecnocrático em que a ciência moderna motivada pelo lucro prosperou mais pode não ser capaz de integrar o progresso científico em comunidades agrárias, não por haver uma escassez de escrúpulos morais entre os tecnocratas, mas porque os especialistas mais bem-sucedidos em tecnocracias "avançadas" não têm a orientação cultural capaz de considerar suas capacidades comerciais e sua perícia individual como motores de transformação da comunidade ou como depósitos de riqueza da comunidade[35].

No geral, não é uma realização muito grande reconhecer que revoluções científicas duradouras se devem ao acúmulo de trabalho duro realizado ao longo de vários séculos e em todas as partes do

34 Na sua obra *New Atlantis* (1624), Francis Bacon descreveu uma sociedade utópica em que os cientistas são os principais administradores que controlam a política estatal, onde a estratégia política é abandonada e é substituída pela perícia científica, que é avaliada estritamente em termos da sua contribuição para a redução do sofrimento humano e para a melhoria técnica da condição humana. O *Novum Organum*, de Bacon, editado por Thomas Fowler (1889). Também a "Introdução" muito útil de Richard H. Popkin (1967).

35 Estas reflexões foram inspiradas por David Bussau, op. cit. Veja nota de rodapé 20.

mundo. Não há dúvida que existam atividades humanas cujas histórias possam ser demarcadas de maneira objetiva e definitiva em tradições distintas, mas o conhecimento científico não está entre elas.

Isto indica um problema com a objetividade de investigar e falar sobre o desenvolvimento histórico do conhecimento científico e técnico. Não é como se existisse um lugar na lateral da abordagem intelectual onde você pudesse observar o desenvolvimento de todos os jogos de conhecimento[36]. Toda afirmação referente a um ou mais corpos ou pedaços do discurso do conhecimento é ela própria uma declaração feita dentro de algum sistema de discurso. Toda comparação feita entre formas alternativas de conhecer a realidade deve pressupor um ou outro conjunto de regras para fazer comparações. Não há nenhum prejuízo ou paradoxo cruel nisto. Isto não quer dizer que não exista uma verdade objetiva ou qualquer coisa parecida. Certamente existe uma verdade histórica objetiva. Por exemplo: ou Algorismi produziu em Bagdá o primeiro livro de álgebra do mundo ou ele não produziu. Apesar de os historiadores poderem sempre ter dúvidas "como e até que ponto álgebra foi transmitida de culturas pré-islâmicas em matemática árabe"[37], existe uma verdade, conforme as pessoas gostam de falar. Mas a verdade neste sentido está restrita às nossas crenças sobre o mundo que ela obtém independentemente das nossas opiniões sobre ela.

36 Na literatura pós-modernista, a frase "jogo de conhecimento" aparece e deriva de um vocabulário que foi lançado por Ludwig van Wittgenstein na sua obra posterior, com a frase "jogo de linguagem" em *Philosophical Investigations* (1953).

37 Jan P. Hogendijk, (1994, p. 73). Algorismi, que originou a palavra inglesa *algorithm*, é a versão latinizada de Muhammed ibn Mūsā al-Khwārizmī cujos estudiosos têm certeza que tenha escrito um dos primeiros livros de álgebra, chamado de "al-jabr wa'l-muqābala", que significa "Restauração e Confronto", que se refere à solução moderna de equações quadráticas, por exemplo na notação moderna 4x2 - 3=2x, que exige que o 3, passe para o lado direito da equação. Esta operação chama-se "al-jabr".

Ao contrário, quando começamos a comparar essas diversas crenças como objetos empíricos por sua própria conta, analisando-os por sua consistência lógica, seu impacto social, suas origens e assim por diante, nós avaliamos e julgamos cada crença por sua inteligibilidade, afirmação, respeitabilidade e o resto. Essa avaliação de crenças exige implicitamente que se suponham princípios de racionalidade e credibilidade, princípios fundamentais para determinada tradição de conhecimento. Estes princípios constituem sua base ou sua fundação. Não há como escapar da base ou da fundação da tradição do conhecimento que nós compartilhamos. Este é meu único argumento[38]. Até mesmo para postular um efeito causal específico que uma tradição de conhecimento tenha, ou que ela tenha tido sobre outra, não há como voltar para uma visão panorâmica neutra em termos de tradição para verificar e ver se o efeito proposto está lá entre as duas tradições ou não. Não existe nenhuma verdade neutra em termos de tradição sobre tradições para qualquer pessoa descobrir. Pelo menos não se pode supor que essas verdades existam no sentido de podermos concordar que exista uma verdade sobre quem escreveu o primeiro livro de álgebra, independentemente de nós jamais concordarmos ou não sobre quem foi. Hipóteses causais são notoriamente difíceis de serem estabelecidas por teste em qualquer caso. Enquanto hipóteses causais sobre "tradições de conhecimento" em si não sejam o tipo de afirmações que podem ser testadas empiricamente em termos absolutos.

Considerando tudo que se disse anteriormente que ameniza a separação do conhecimento científico e matemático em tradições

38 Algumas pessoas argumentaram que estas considerações implicam que exista alguma coisa errada em geral com falar sobre o conteúdo de uma crença e o esquema ou visão de mundo ou tradição que contém isso como parte, como se estas duas coisas fossem dois componentes distintos e separáveis do conhecimento, mas eu não entro neste debate rico e duradouro aqui. Veja, por exemplo, Donald Davidson "On the Very Ideia of a Conceptual Scheme", (1965) *Truth and Interpretation: Collected Essays*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

incomensuráveis ou por geografia, ou por períodos de tempo, ou por doutrinas religiosas, ou por estruturas sociais econômicas, ou por nacionalidades, a pessoa é levada a imaginar qual é uma forma razoável para entender a afirmação (S) considerada no começo deste capítulo:

> (S) *A tendência autolegitimadora do discurso científico moderno teve o impacto de minar a transferência de tecnologia para a África e foi causa da maioria dos fracassos das pessoas em se apropriarem de valores e benefícios científicos modernos nas culturas pós-coloniais, chamadas "agrárias tradicionais".*

Como (S) não é de forma alguma uma afirmação vazia, ela pode ser entendida melhor como uma moral ou um juízo de valor prescritivo[39]. Quando alguém atribui determinados efeitos à tradição científica moderna que sejam mensuravelmente prejudiciais ao bem-estar das pessoas, ele está descrevendo uma situação não como ela é, nem como ela foi, mas como ele pensa que deve ser mudada, ou como ela deveria ter sido. Isto não quer dizer que ele esteja expressando uma simples opinião subjetiva ou uma visão que é simplesmente uma questão de sensação pessoal forte. De fato, existem várias maneiras de decidir se um valor ou um juízo prescritivo é correto ou justificado ou não. No caso de (S) isto envolveria estudar cientistas modernos individuais ou coletivos deles, do passado ou do presente, para saber se qualquer coisa tinha sido dita ou feita especificamente para mostrar que o juízo moral (S) se aplica corretamente ao comportamento deles – ou isso viola princípios básicos de decência ou suas consequências são claramente nocivas a pessoas em volta deles ou a gerações futuras.

39 R. G. Collingwood (1946) na sua obra influente argumentou que não há nada além disso acontecendo na historiografia, que declarações que façam reivindicações de causa/efeito não tratam de sequências objetivas de eventos de forma alguma, que eventos históricos não existem independentemente das narrativas em que eles aparecem. Eu não exploro a plausibilidade desta visão antirrealista extrema aqui.

O poder coercitivo atribuído ao conhecimento científico não é fácil de ser rastreado. O conhecimento valorizado como poder é na verdade "capilar e onipresente", conforme Michel Foucault ficou famoso por descrever[40]. O poder coercitivo existe no sentido de seus efeitos serem suficientemente observáveis, através da forma pela qual ele é usado e abusado.

Se quisermos entender o que no corpo do conhecimento científico leva as pessoas no setor de auxílio externo a persistirem de maneiras disfuncionais de relacionar de maneira transcultural, então é melhor não falar de forma alguma sobre tradições de conhecimento e em vez disso mudar nosso foco para as ações de pessoas e arranjos institucionais que sustentam essas tradições[41]. As pessoas sustentam uma tradição de conhecimento através da lealdade a uma hierarquia rígida de autoridade legitimizada, ao fiscalizar a falta de obediência, ao observar regras profissionais que controlam a voz da perícia, regras que legitimam quem pode assumir autoridade e sob quais condições, dessa forma negando acesso a todas as outras pessoas[42].

É útil interpretar a frase "tradição de conhecimento científico moderno" como parte de um código referente aos arranjos administrativos, às atividades diárias regimentadas, às convenções e protocolos que constituem a observância de "rigor científico". Usando este código, a evidência de supressão e injustiça no processo formal de treinamento científico em Gana aparece com uma vivacidade brutalmente gráfica. Considere o que aprendemos, por exemplo, do historiador médico Stephan Addae sobre o tratamento

40 Veja Nancy Fraser (1989, p. 24) descrevendo a análise de Michel Foucault do poder moderno como "capilar (...) não emanando de uma fonte central, mas circulando por todo o corpo social (...)" em *The History of Sexuality* Vol. 1: An Introduction, de Foucault, 1974, p. 224.

41 Eu não toco na questão ontológica se faz sentido falar da existência de uma tradição de conhecimento independentemente dos indivíduos que a sustentam. Isso não nos diz respeito porque nós só estamos levando em consideração o que queremos dizer ao afirmarmos que a tradição do conhecimento tem propriedades causais.

42 Michel Foucault (1947) op. cit.

hospitalar e treinamento médico ocidental para os ganenses antes da independência e desde que ela ocorreu[43]. É um progresso curto e certo em relação à evidência histórica que ele apresenta para a explicação óbvia do motivo pelo qual os hospitais em Gana não são a primeira escolha para a maioria de ganenses que precisarem de tratamento e para médicos ganenses que precisarem de emprego. A antipatia em relação a práticas e tecnologias ocidentais invasivas realmente pode existir entre os Akan, ao contrário da sua filosofia tradicional com crenças metafísicas ocidentais sobre a mente e o corpo. Ainda assim, isto pode não ter nada a ver com o motivo pelo qual existam tão poucos hospitais, nem pelo qual ganenses com doenças graves muitas vezes não visitam um hospital até estarem se preparando para morrer.

O baixo número de visitas a hospitais e projetos de pesquisa da nação provavelmente mudarão quando mais hospitais forem construídos e mais verbas forem dedicadas à pesquisa médica em áreas do mundo em que o fardo de doenças é maior. Crenças metafísicas não entram nisso, apesar de confusões conceituais certamente terem um papel na sustentação da lógica para as desordens que atualmente determinam a distribuição de oportunidades e os benefícios proporcionados pelo acúmulo global do conhecimento científico e técnico.

* * *

43 Sob o governo colonial, era ilegal para qualquer ganense receber tratamento num hospital que não autorizado como membro do funcionalismo público representando, através do contato diário um risco de saúde a administradores britânicos. Até meados do século XX em Gana, a lei colonial proibia qualquer africano de receber certificação para praticar a medicina, exceto no papel de "Native Medical Officer" assistente "... para evitar qualquer possibilidade de qualquer médico europeu ser subordinado a um africano". Em 1952, o quociente de médicos registrados praticando a medicina ocidental em Gana era de um para 30.000. Também o artigo de Stephan Addae (1996) "Medical Education in Colonial Ghana and the Immediate Post-Independent Years", apresentado à Academia de Artes e Ciências de Gana (Acra) em março de 1994, pré-publicação manuscrito p. 3.

Helen Lauer é professora adjunta e atualmente é chefe do Departamento de Filosofia na Universidade de Gana, em Legon. Recebeu títulos de bacharel em religião comparada (*summa cum laude*) da City College e Hunter College em Nova York (1976) e em matemática da Universidade de Gana, em Legon (2000). Possui mestrado (1983) e doutorado (1986) em filosofia pelo Centro de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade da Cidade de Nova York. Além desta, compilou duas outras antologias acadêmicas desde o ano 2000 e vários artigos analíticos curtos. De 2003 a 2006, foi colunista em meio período e editora de coluna para *The Statesman* (Acra). Possui certificado de salva-vidas da Royal Life Saving Society. Em 1986, nadou o estilo borboleta por 31 milhas em 11 horas ao redor da Ilha de Manhattan como exercício para levantar fundos para o referendo dos cidadãos em toda a cidade para obrigar a remoção de mísseis nucleares ativos do navio de guerra *U.S. Idaho* ancorado no Porto de Nova York, quinze anos antes do episódio de 11 de setembro ocorrer há duas milhas dali.

SEÇÃO VI

"ÁFRICA" COMO SUJEITO DO DISCURSO ACADÊMICO

CAPÍTULO 49

O GÊNIO AFRICANO[1]

Kwame Nkrumah

Senhoras e Senhores,

Estou muito feliz em estar com vocês nesta ocasião e em lhes dar as boas vindas a esta inauguração oficial do Instituto de Estudos Africanos. Considero esta uma ocasião historicamente importante. Quando estávamos planejando esta universidade, eu sabia que um Instituto de Estudos Africanos, multifacetado, que a fecundasse e, através dela, a Nação, seria vital. Agora este instituto já existe há algum tempo e já começou a contribuir para o estudo da história, da cultura, das instituições, do idioma e das artes africanas. Ele já começou a atrair para si estudiosos e estudantes de Gana, de outros países africanos e do resto do mundo.

1 Este discurso foi proferido pelo autor 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. Está aqui reproduzido em versão minimamente editada do texto publicado pela primeira vez pelo Ministério da Informação e da Transmissão do Governo de Gana, que foi lançado para distribuição pública gratuita pelo Conselho de Publicações do Instituto de Estudos Africanos no aniversário de cinquenta anos da independência de Gana.

O começo deste ano letivo marca, num certo sentido, um novo desenvolvimento deste instituto. Ele já tem uma equipe docente de 17 pesquisadores e aproximadamente quarenta estudantes de pós-graduação – dos quais cerca de um terço vem de Gana e o restante de países tão diversos como Polônia, Estados Unidos da América, Nigéria e Japão. Esperamos, em breve, ter estudantes e pesquisadores da China e da União Soviética. Este instituto não é mais um bebê, mas uma criança que está crescendo. Ele começou a desenvolver uma personalidade própria e a se tornar conhecido no mundo. Este, portanto, é um momento para avaliar e repensar as funções tanto do instituto quanto da universidade na qual ele está instalado.

Que tipo de Instituto de Estudos Africanos Gana quer e precisa ter? De que forma Gana pode contribuir de maneira específica para o avanço do conhecimento sobre os povos e as culturas africanos através da história do passado e de problemas contemporâneos? Para que tipo de serviço estamos preparando os estudantes deste instituto e das nossas universidades? Será que temos certeza de que nós estabelecemos aqui a melhor relação possível entre professores e alunos? Até que ponto nossas universidades estão identificadas com as aspirações de Gana e da África? Vocês que estão trabalhando neste instituto – como funcionários na área de pesquisa e assistentes, professores e estudantes – têm uma responsabilidade especial para ajudar a responder essas perguntas. No entanto, quero aproveitar esta oportunidade para apresentar a vocês alguns dos princípios orientadores que um Instituto de Estudos Africanos situado aqui em Gana, neste período de nossa história, deve ter sempre em mente.

Acima de tudo, gostaria de enfatizar a necessidade de uma reinterpretação e de uma nova avaliação dos fatores que formam o nosso passado. Temos de reconhecer francamente que os

estudos africanos, na forma em que eles foram desenvolvidos nas universidades e centros de ensino no ocidente, foram amplamente influenciados pelos conceitos de "estudos coloniais" no estilo antigo e, até certo ponto, ainda permanecem sob a sombra de ideologias e da mentalidade coloniais.

Até recentemente, o estudo da história da África foi considerado como um tema sem importância e marginal no âmbito da história imperial. O estudo de instituições sociais e culturas africanas foi subordinado em diversos níveis ao esforço para manter o aparato de poder colonial. Em institutos britânicos de ensino superior, por exemplo, havia uma tendência a olhar para antropólogos sociais para que eles fornecessem o tipo de conhecimento que ajudaria a sustentar o tipo específico de política colonial conhecido como governo indireto.

O estudo de idiomas africanos estava relacionado de maneira próxima aos objetivos práticos do missionário europeu e do administrador. A música, a dança e a escultura africanas foram rotuladas como "arte primitiva". Elas foram estudadas de forma a reforçar a imagem da sociedade africana como algo grotesco, como uma província humana curiosa e misteriosa, o que ajudou a atrasar o progresso social na África e a prolongar o domínio colonial sobre seus povos. Os problemas econômicos africanos – sua organização, mão de obra, imigração, agricultura, comunicações, seu desenvolvimento industrial – costumavam ser vistos a partir do ponto de vista do interesse europeu na exploração de recursos africanos, assim como a política africana era estudada no contexto do interesse europeu na gestão ou na manipulação de assuntos africanos.

Quando falo de uma nova interpretação e de uma nova avaliação, eu me refiro especificamente aos nossos professores e palestrantes. É claro que os professores e palestrantes que

não sejam ganenses ou africanos são bem-vindos para trabalhar conosco. Intelectualmente, não existe nenhuma barreira entre eles e nós. Nós valorizamos, no entanto, que a constituição mental deles tenha sido em grande parte influenciada pelo seu sistema de educação e pelos fatos da sua sociedade e do seu ambiente.[2] Por esta razão, eles devem se esforçar para ajustarem e reorientarem suas atitudes e seu pensamento para as nossas condições e aspirações africanas. Eles não devem tentar simplesmente reproduzir aqui os seus próprios padrões diversos de educação e cultura. Eles devem adotar e desenvolver essas aspirações e responsabilidades, que são claramente fundamentais para manter uma sociedade africana voltada para o futuro e dinâmica.

Uma função essencial deste instituto certamente deverá ser o estudo da história, da cultura, das instituições, dos idiomas e das artes de Gana e da África, de novas maneiras centradas na África – com total liberdade em relação às proposições e pressupostos da época colonial e às distorções daqueles professores e palestrantes que continuam a fazer dos estudos europeus da África a base desta nova avaliação. Pelo trabalho deste instituto, temos que reavaliar e afirmar as glórias e as realizações do nosso passado africano e inspirar nossa geração e as próximas gerações com a visão de um futuro melhor. Mas vocês não devem parar por aqui. Seu trabalho também deve incluir um estudo das origens e da cultura de povos de origem africana nas Américas e no Caribe e vocês devem tentar manter relações próximas com seus estudiosos para que possa haver uma fecundação cruzada entre a África e aqueles que tiverem suas raízes no passado africano.

O segundo princípio orientador, que eu gostaria de enfatizar, é a necessidade urgente de procurar, editar, publicar e disponibilizar todo tipo de fontes. Estudiosos ganenses que num período remoto

2 N.E.: Veja o desenvolvimento deste ponto por Olufemi Taiwo sob condições contemporâneas 45 anos depois no Capítulo 53.

estavam ativamente preocupados com o estudo da história de Gana e das suas instituições e que ajudaram a preparar o caminho para a criação deste instituto – como Carl Reindorf, John Mensa Sarbah, Casely-Hayford, Attoh-Ahuma, Attobah Coguano, Anthony William Amo – entenderam o quanto o desenvolvimento dos estudos africanos dependiam da recuperação de materiais de fontes vitais. Na verdade, a busca, a publicação e a nossa interpretação de fontes são obviamente processos que devem andar juntos. Entre estudantes não africanos da história e das instituições de Gana, um dos que mais se destacou foi sem dúvida o Capitão R. S. Rattray (1881-1938). Devido à sua honestidade intelectual e ao seu empenho, ele conseguiu avaliar e apresentar ao mundo os valores inerentes a cultura que lhe era, afinal de contas, estrangeira. É impossível respeitar um intelectual a não ser que ele demonstre este tipo de honestidade. Afinal de contas, a Liberdade Acadêmica deve atender a todos os fins legítimos e não a um fim específico. E aqui o termo "Liberdade Acadêmica" não deve ser usado para encobrir deficiências e indisciplina acadêmica.

Portanto, eu gostaria de ver este instituto, em cooperação com Institutos e Centros de Estudos Africanos em outros Estados africanos, planejando produzir o que eu descreveria como sendo uma biblioteca ampla e diversificada de clássicos africanos. Essa biblioteca incluiria edições, com traduções e comentários de obras – em idiomas africanos, asiáticos ou europeus – que tenham valor especial para os estudantes de história, filosofia, literatura e direito africanos. Eu não consigo pensar numa contribuição tão sólida ou duradoura que o Instituto poderia dar para o desenvolvimento de estudos africanos de acordo com linhas saudáveis durante a segunda metade do século XX, ou para o treinamento de gerações futuras de africanistas.

Aqui neste Instituto de Estudos Africanos vocês já começaram de maneira útil com a coleção de um conjunto substancial de documentos nos idiomas árabe e hausa. Esta coleção revelou uma tradição de conhecimento em Gana sobre a qual não se conhecia muito anteriormente e espero que jogue uma nova luz sobre a nossa história como parte da história da África.

Também considero importante o trabalho que vocês estão fazendo na coleção de histórias públicas e outras formas de tradição oral – de poesia e literatura africana em todas as suas formas – da qual são expressões admiráveis o livro do Professor Nketia publicado recentemente chamado *Folk Songs of Ghana* e a obra mais recente de Kofi Antubam sobre a cultura africana. Outros ganenses também fizeram um trabalho tão bom como neste campo. Posso mencionar Ephraim Amu, cuja obra criou e estabeleceu um estilo ganense de música e restaurou uma valorização dele. Nosso velho amigo, J.B. Danquah, também produziu estudos da cultura e das instituições Akan. Muito mais deve ser feito neste sentido. Nas nossas universidades, faculdades e departamentos de direito, política, economia, história, geografia, filosofia e sociologia, o ensino deve se basear substancialmente em material africano.

Vamos dar um exemplo. Nossos estudantes na Faculdade de Direito devem ser ensinados a valorizar o vínculo muito íntimo que existe entre o direito e os valores sociais. Portanto, é importante que a Faculdade de Direito tenha professores e funcionários africanos. Não há nenhuma escassez de homens e mulheres entre nós qualificados para lecionarem lá. Isto também se aplica a outras faculdades. Apenas desta forma o Instituto de Estudos Africanos pode fecundar as universidades e a nação.

O tamanho das mudanças que estão ocorrendo na África hoje é um índice positivo da escala e do ritmo necessários para a nossa reconstrução social. Nossas universidades devem nos

proporcionar a força e o ímpeto necessários para mantermos esta reconstrução. Depois de vários anos de uma luta política amarga pela liberdade e independência, nosso Continente está emergindo de maneira sistemática do colonialismo e da opressão do imperialismo. A personalidade do africano, que foi tolhida neste processo, só poderá ser resgatada destas ruínas se fizermos um esforço consciente para restaurar a glória antiga da África. É apenas em condições de liberdade e independência total do governo e das interferências estrangeiros que a aspiração do nosso povo será efetivamente realizada e o gênio africano encontrará sua melhor expressão. Quando falo do gênio africano, quero dizer algo diferente da negritude, algo que não seja apologético, mas dinâmico. Negritude consiste num simples fingimento e estilo literário, que empilha diversas palavras e imagens com uma referência ocasional à África e a coisas africanas. Não quero dizer uma irmandade vaga baseada num critério de cor ou na ideia de que os africanos não têm raciocínio, mas apenas sensibilidade. Por gênio africano eu quero dizer algo positivo, nossa concepção socialista de sociedade, a eficiência e validade do nosso estadismo tradicional, nosso código moral altamente desenvolvido, nossa hospitalidade e a nossa energia intencional. Este instituto deverá ajudar a promover na nossa universidade e em outras instituições educacionais o tipo de educação que produzirá homens e mulheres dedicados, com imaginação e ideias que, por meio da sua vida e das suas ações, poderão inspirar pessoas a ansiarem por um grande futuro. Nossa meta deverá ser criar uma sociedade que não seja estática, mas dinâmica, uma sociedade em que oportunidades iguais sejam garantidas para todos. Vamos lembrar que, à medida que as metas e as necessidades da nossa sociedade mudam, as nossas instituições educacionais também devem se ajustar e se adaptar para refletirem esta mudança.

Nós precisamos considerar a educação como sendo o "portão para as cidades encantadas da mente" e não apenas como um meio de segurança econômica pessoal e privilégio social. Na verdade, a educação consiste não apenas na soma do que um homem sabe, ou na aptidão com a qual ele pode tirar vantagem disso. Na minha visão, a educação de indivíduos também deve ser medida em termos de até que ponto o julgamento de pessoas e coisas é saudável, do poder para entender e valorizar as necessidades de outras pessoas e para ser útil para elas. Indivíduos educados devem ser tão sensíveis às condições em volta que eles tornem seu principal empenho a melhoria dessas condições para o bem de todos.

Como vocês sabem, nós estamos fazendo muita coisa para tornar a educação disponível para todos. É igualmente importante que a educação busque o bem-estar das pessoas e reconheça nossas tentativas de resolver nossos problemas econômicos, culturais, tecnológicos e científicos. Neste sentido, será desejável que cursos de mestrado sejam planejados tendo esses problemas em mente. Portanto, é importante e necessário que as nossas universidades e a Academia de Ciências mantenham a ligação mais estreita possível em todos os campos. Isto resultará não apenas no planejamento e na execução eficientes da pesquisa, mas também em economia no uso de verbas e recursos. Deixe-me enfatizar aqui que olhamos para as universidades para estabelecermos um exemplo pela sua eficiência e seu senso de responsabilidade no uso de verbas públicas. Elas também devem estabelecer um exemplo de lealdade ao governo e ao povo, de boa cidadania, moralidade pública e comportamento.

Para que os estudantes obtenham o máximo benefício da sua educação nas nossas universidades, é fundamental que o relacionamento entre eles e seus professores seja o mais livre e fácil possível. Sem esta interação próxima entre mentes e o companheirismo comum de uma universidade, será impossível

produzir o tipo de estudantes que entenda as questões maiores do mundo ao redor de si. Será que realmente os nossos estudantes estão em sintonia com a vida da nação? Chegou a hora dos estudantes se unirem com a população. Neste sentido, não consigo ver nenhuma razão pela qual os cursos não devam continuar a ser organizados na Faculdade de Direito em Acra para magistrados laicos, funcionários do governo local e outros funcionários, tanto no governo quanto na indústria, que desejem adquirir conhecimento da lei para auxiliá-los no seu trabalho. Os funcionários da Faculdade de Direito nesta universidade deveriam organizar esses cursos para benefício das pessoas nas categorias que mencionei. Também deveria ser possível palestrantes e professores individuais darem palestras por iniciativa própria sobre assuntos que eles mesmos escolhessem, às quais toda a universidade e outras pessoas fora dela estariam convidadas. Isto tornaria possível a maior liberdade de discussão e o contato mais amplo entre as nossas universidades e o público em geral. Eu gostaria de ver isto se tornar uma prática estabelecida nas nossas universidades.

Além disso, eu gostaria de enfatizar a necessidade de o instituto olhar para fora. Pode haver alguma tensão entre a necessidade de adquirir conhecimento novo e a necessidade de divulgá-lo – entre as demandas de pesquisa e as de ensino. Mas ambas são essencialmente interdependentes. E em Gana o fato de estarmos comprometidos com a construção de uma sociedade socialista torna especialmente necessário que este Instituto de Estudos Africanos trabalhe de maneira próxima aos povos – de Gana, da África e do mundo. Professores e estudantes nas nossas universidades deveriam entender isto claramente.

O que isto significa na prática? Em parte este objetivo – de atender às necessidades do povo – pode ser alcançado com o treinamento desta nova geração de africanistas – equipando-

-os, através dos nossos cursos de mestrado e graduação, com uma base de conhecimento mais saudável nos vários campos de estudos africanos do que gerações anteriores tiveram. É por causa da grande importância que atribuo ao treinamento de africanistas bem qualificados para fazer com que este novo aprendizado retorne ao nosso sistema educacional que eu – apesar da grave escassez de professores do ensino médio – concordei que professores selecionados para estes cursos de pós-graduação sejam licenciados por dois anos para fazê-los.

Um Instituto de Estudos Africanos situado na África precisa prestar especial atenção às artes da África, pois o estudo destas pode melhorar nosso entendimento de instituições africanas, valores africanos e das ligações culturais que nos unem. Um estudo comparativo de sistemas musicais, por exemplo (ou o estudo de instrumentos musicais, da linguagem de percussão, das tradições orais que vinculam música com eventos sociais), pode esclarecer problemas históricos ou fornecer dados para o estudo das nossas ideias éticas e filosóficas. Ao estudar as artes, no entanto, vocês não deverão se contentar com o acúmulo de conhecimento *sobre* as artes. A pesquisa de vocês deverá estimular a *atividade* criativa, deverá contribuir para o desenvolvimento das artes em Gana e em outras partes da África. A pesquisa deverá estimular o nascimento de uma literatura especificamente africana, que, ao explorar temas africanos e a profundidade da alma africana, passará a ser parte integrante de uma literatura mundial. Seria errado tornar isto um simples apêndice da cultura mundial. Eu espero que a Escola de Música e Drama[3], que trabalha em associação próxima com o Instituto de Estudos Africanos, proporcione a este uma válvula de escape para o trabalho criativo e para a divulgação do conhecimento das artes por meio de seus cursos de extensão e de férias, assim como por meio de um curso regular em período integral. Também

3 NE.: Este é o nome original da Escola de Artes Performáticas da Universidade de Gana, em Legon.

espero que este instituto, em associação com a Escola de Música e Drama, vincule a Universidade de Gana de maneira próxima ao movimento do Teatro Nacional em Gana. Desta forma, o Instituto poderá atender às necessidades do povo, ao ajudar a desenvolver novas formas de dança e drama, de música e escrita criativa, que estejam relacionadas de maneira próxima com as nossas tradições de Gana e, ao mesmo tempo, expressem as ideias e aspirações do nosso povo neste estágio crítico da nossa história. Isto deverá levar a novos passos no nosso desenvolvimento cultural.

Existem outros campos em que muita coisa ainda precisa ser feita. Além de publicar os resultados da sua pesquisa numa forma em que ela esteja disponível para estudiosos, o instituto deverá se preocupar com a sua divulgação de forma mais popular entre um público maior. Apesar de haver vários canais através dos quais este novo aprendizado poderá ser espalhado – inclusive o rádio e, no futuro breve, a televisão –, estou especialmente ansioso para que o instituto auxilie o governo no planejamento e na produção de novos livros didáticos a serem usados nas escolas de ensino médio, faculdades de treinamento, faculdades de trabalhadores e instituições educacionais em geral.

Eu tentei indicar brevemente alguns dos princípios que deveriam orientar o instituto no seu trabalho. Vocês é que deverão desenvolver, amplificar e aplicar estes princípios em relação às possibilidades efetivas que se apresentam a vocês. Tenho certeza de uma coisa, que Gana oferece um campo de trabalho rico e empolgante e um ambiente amistoso e simpático para estudiosos e estudantes de qualquer parte do mundo, que desejem se dedicar seriamente a um estudo da África e da civilização africana. Assim, espero que seja possível falar sobre este instituto – e na verdade das nossas universidades – como o historiador Mahmut Kati falou sobre outro famoso centro de aprendizado – Timbuktu, no século XVI :

> [...] Naquela época Timbuktu não tinha nenhum concorrente à sua altura [...] da província do Mali aos limites extremos da região do Magreb, devido à solidez das suas instituições, a suas liberdades políticas, à pureza dos costumes, à segurança de pessoas, à sua consideração e compaixão para com os pobres e os estrangeiros, a sua cortesia para com estudantes e intelectuais e ao auxílio financeiro que ela proporcionava a estes últimos. Os estudiosos deste período eram os mais respeitados entre os Crentes pela sua generosidade, sua força de caráter e sua discrição[...]

Finalmente, eu desejaria que este Instituto sempre conce--besse por sua função estudar a África no sentido mais amplo possível – a África em toda a sua complexidade, diversidade e unidade inerente.

Vamos levar em consideração algumas das implicações do conceito de unidade africana para o estudo de povos e culturas africanos e para o trabalho do seu instituto. Ele deveria significar, em primeiro lugar, que na pesquisa e no seu ensino vocês não estejam limitados por fronteiras territoriais ou regionais convencionais. Isto é basicamente um Instituto de Estudos Africanos, não de Estudos de Gana, nem de Estudos da África Ocidental. É claro que vocês tendem a ter um interesse especial em explorar a história, as instituições, os idiomas e as artes do povo de Gana e em estabelecer estes estudos sobre uma base saudável – como, de fato, já estão fazendo. Mas estas investigações deverão inevitavelmente levar para fora – para a exploração das ligações entre as formas musicais, as danças, a literatura, as artes plásticas, as crenças filosóficas e religiosas, os sistemas de governo, os padrões de comércio e as organizações econômicas que se desenvolveram aqui, em Gana, e as culturas de outros povos africanos e outras regiões da África.

Isso quer dizer, Gana só pode ser entendido no contexto africano total.

Permitam-me ilustrar este ponto. Como vocês sabem, Gana sempre foi uma das grandes áreas produtoras de ouro do mundo. Boa parte do ouro das nossas minas era exportada pelo nosso povo, que realizava este comércio como uma empresa estatal exclusiva, até Jenne no Níger, de onde ele era transportado por canoa, descendo o Rio Níger até Timbuktu – o grande entreposto e local de encontro do comércio fluvial. Em Timbuktu, o ouro era transferido para as caravanas de camelos que o carregavam através do Saara para os centros comerciais do Magreb Ocidental – de onde era reexportado para a Europa Ocidental. Era normal as firmas comerciais africanas terem seus agentes em Jenne e Timbuktu, em Marraquexe e Fez, com ligações comerciais se estendendo ao sul, para a atual Gana, e ao norte, até a Inglaterra. Portanto, no começo do século XIX, encontramos em Timbuktu, sede da Universidade de Sankore, mercadores visitando seus sócios em Liverpool, enquanto mercadores do norte da África participavam de missões comerciais em Kumasi.

Outra rede comercial distinta tinha se desenvolvido em torno do comércio da noz-de-cola, ligando Gana e seus vizinhos com os Estados Hausa e Bornu e, assim – pelas rotas comerciais do Saara central – com Trípoli e Túnis. Estes contatos comerciais eram naturalmente refletidos no nível cultural[4]. Os idiomas, a literatura, a música, a arquitetura e as artes nacionais de Gana produziram impacto, de várias maneiras, através destes vínculos antigos no mundo africano mais amplo e além dele. Provavelmente, poucos de vocês saibam, por exemplo, que Baden Powell baseou a ideia do

4 NE.: Para detalhes da comunidade intelectual vibrante e de intercâmbios acadêmicos que se desenvolveram em conjunto com as economias comerciais transaarianas e com a cooperação econômica regional, por vários séculos antes do rompimento colonial europeu, veja os Capítulos 44, de Ray Kea e 45 de Hamid Bobboyi.

Movimento dos Escoteiros, inclusive o cumprimento com a mão esquerda, no conceito da estratégia militar Asante e na organização fraterna da juventude.

Considerem um escritor ganense como Al-Hajj' Umoru, que viveu aproximadamente entre 1850 e 1934, cujas obras árabes em poesia e prosa foram coletadas pelo Instituto de Estudos Africanos. Al-Hajj' Umoru pertencia a uma família de comerciantes e estudiosos Hausa – seu bisavô tinha participado da revolução de 'Uthman dan Fodio. Nascido e educado em Kano, ele viajou ao longo da rota de noz-de-cola até Salaga onde ele se estabeleceu quando era rapaz e construiu uma escola de estudos do idioma árabe e do Corão. Na época das guerras de Salaga, ele migrou para Kete-Krachi. Versado em literatura árabe clássica, ele reuniu em torno de si estudantes de diversas partes da África Ocidental e descreveu em alguns dos seus poemas a desintegração da sociedade africana em consequência da chegada dos britânicos.

De maneira semelhante, nós não podemos esperar entender adequadamente as civilizações medievais da África Ocidental – Gana, Mali, Songhay, Kanem, Bornu, Oyo – sem levar em consideração plenamente as civilizações que surgiram na África Oriental, Central e do Sul – Meroe, Aksum, Adal, Kilwa, Monomotapa, Mogadishu, Malindi, Mombasa, Zanzibar, Pemba, Chang'Amir – explorando os problemas das suas interconexões, seus pontos de semelhança e diferença. No norte da África, também, civilizações esclarecidas e poderosas tinham se desenvolvido no Egito, Líbia, Tunísia, Argélia e Marrocos. Estas cidades, estes estados e impérios desenvolveram suas próprias instituições políticas e suas próprias organizações, baseadas nas suas próprias ideias da natureza e dos ideais de sociedade. Estas instituições e organizações eram tão eficientes e suas ideias inerentes eram tão válidas, que certamente é nosso dever lhes dar seu devido lugar nos nossos estudos aqui.

O conceito de unidade africana também não deve ser pensado num sentido restrito. Da mesma maneira que, no estudo de civilizações da África Ocidental, nós temos que analisar seus relacionamentos, através do Saara, com o mundo do norte da África e do Mediterrâneo, ao estudarmos as civilizações da África Oriental e do Sul, temos que reconhecer a importância dos seus relacionamentos, através do Oceano Índico, com a Arábia, a Índia, a Indonésia e a China.

O geógrafo árabe do século XI, Al-Bakri, que fez o primeiro relato completo do antigo Império de Gana, também fez a primeira descrição da cidade tcheca de Praga. Quando nos voltamos para o estudo da África moderna, somos confrontados novamente com a necessidade de pensar em termos continentais. Claramente, todos os movimentos de libertação que surgiram na África foram aspectos de uma única revolução africana. Eles precisam ser entendidos a partir do ponto de vista das suas características e dos seus objetivos comuns, assim como a partir do ponto de vista dos tipos especiais de situação colonial dentro da qual eles tiveram que funcionar e dos problemas especiais que eles têm enfrentado. Então, apesar de evidentemente nenhuma instituição isolada poder cobrir a variedade de Estudos Africanos em toda sua multiplicidade e complexidade, espero ver o desenvolvimento, neste instituto, de um grupo de estudiosos com interesses tão múltiplos e diversificados como nossos recursos permitirem. No devido tempo, nós devemos proporcionar aos estudantes oportunidades para o estudo da história, dos principais idiomas e literaturas, da música e das artes, das instituições econômicas, sociais e políticas de todo o continente africano – para que, apesar de estudantes individuais necessariamente terem que se especializar em campos específicos, não haja nenhum setor principal de Estudos Africanos que não seja representado aqui. Eu não acredito que esta seja uma meta ambiciosa demais. E fico feliz em saber que o instituto já está

tomando medidas para desenvolver pesquisa e ensino da história, tanto do norte quanto do leste da África, com seus pré-requisitos – árabe e suaíli.

Ao mesmo tempo, temos que garantir que exista o mesmo tipo de diversidade entre os estudantes. Apesar de estarmos felizes em dar as boas-vindas a estudantes da Ásia, Europa e das Américas, naturalmente temos um interesse especial em desenvolver este instituto como um centro em que estudantes vindos de todas as partes da África possam se reunir, adquirir este novo aprendizado e, assim, tomar seu lugar entre a nova geração de africanistas de que a África precisa de maneira tão urgente, para quem as divisões artificiais entre os africanos que falam inglês, francês e português não signifiquem nada.

A *Encyclopædia Africana*, patrocinada pela Academia de Ciências de Gana, deverá proporcionar um fórum para estudiosos africanos trabalharem em conjunto e estabelecerem os resultados da sua pesquisa e de seu conhecimento. Estudiosos, estudantes e amigos, o trabalho em que vocês estão envolvidos aqui poderá ser de grande valor para o futuro de Gana, da África e do mundo. Permitam-me prestar uma homenagem ao seu diretor, Thomas Hodgkin, pela energia e pela atenção com que ele tem realizado seu trabalho. Cabe a ele o crédito de uma fundação tão sólida ter sido estabelecida neste instituto.

Senhoras e senhores, tenho grande prazer de declarar agora o Instituto de Estudos Africanos formal e decididamente inaugurado.

* * *

Kwame Nkrumah foi o primeiro primeiro-ministro e depois o primeiro presidente de Gana. Formado como professor, foi aos Estados Unidos em 1935 para estudos avançados aos 26 anos de idade e continuou sua formação na Inglaterra, onde ajudou a organizar o Congresso Pan-Africano, em 1945. Voltou a Gana em 1947 e tornou-se Secretário Geral da recém fundada Convenção da Costa do Ouro Unida, mas se separou dela em 1949 para formar o Partido Popular da Convenção (CPP). Em 1950, o governo colonial britânico que na época era a Costa do Ouro prendeu Nkrumah. Em 1951, saiu da prisão e formou um governo e, em 1957, devolveu a colônia ao seu status independente, como uma nação chamada Gana. Nkrumah promoveu uma política pan-africana radical, desempenhando um papel fundamental na formação da Organização de Unidade Africana, em 1963. Transformou o governo de Gana num estado unipartidário, com ele próprio como presidente vitalício. Derrubado por um golpe militar em 1966, passou seus últimos anos no exílio, morrendo em Bucareste, na Romênia, em 1972. Seus vários escritos abordam o destino político da África. Seu legado e seu sonho de um "Estados Unidos da África" permanece um objetivo para muitas pessoas.

CAPÍTULO 50

O NOME MANCHADO DA ÁFRICA: RACISMO CONRADIANO NA MÍDIA ARTÍSTICA CONTEMPORÂNEA[1]

Chinua Achebe

É uma grande ironia da história e da geografia que a África, cuja massa terrestre está mais próxima que qualquer outra do continente europeu, ocupe na disposição psicológica europeia o ponto mais distante de alteridade, tornando-se mesmo a própria antítese da Europa. O poeta e estadista franco-africano, Leopold Sedar Senghor, totalmente consciente deste paradoxo, escolheu comemorar essa proximidade problemática num poema, chamado *Prière aux masques* [Oração às máscaras], com a imagem assustadora de uma das ocasiões mais profundas de proximidade da natureza: "ligados pelo umbigo". E por que não? Afinal de contas, os litorais

1 Texto da palestra de abertura do autor para a 24ª Reunião Anual da Associação de Literatura Africana, da Universidade do Texas, em Austin, de 25 a 29 de março de 1998. Publicada originalmente na coleção de artigos e poemas de Chinua Achebe (1998), ilustrada com fotos de Robert Lyons, p. 102--117. A versão que aparece aqui reflete o que foi incluído pelos editores Bernth Lindfors e Hal Wylie sobre os procedimentos da Associação de Literatura Africana, intitulado *Multiculturalism & Hybridity in African Literatures*, 2000, Africa World Press Inc.: Trenton, Nova Jersey, p. 13-28.

do norte da África e do sul da Europa confinam, como duas mãos em forma de copo, as águas do mar mais famoso do mundo, percebido pelos antigos como sendo o próprio cerne e centro do mundo. A metáfora de Senghor teria sido mais valorizada na época do Egito Antigo e da Grécia Antiga do que é hoje em dia.

Independentemente da história, a geografia tem seu próprio tipo de lição em paradoxo para nós. Esta lição, que provavelmente só nós que vivemos na África Ocidental no final do Raj britânico entendemos, foi o fato ridículo da igualdade longitudinal entre Londres, a poderosa metrópole imperial, e Acra, acampamento primitivo e rebelde de insurreição colonial, de tal forma que independentemente das suas estações desiguais na vida, elas eram cortadas pelo mesmo meridiano de Greenwich e assim foram destinadas a compartilharem a mesma hora do dia!

Mas a longitude não é tudo que existe na vida. Também existe a latitude, que dá a Londres e Acra experiências muito diferentes de temperatura ao meio-dia, por exemplo, e talvez desse aos seus habitantes ao longo de muito tempo cores de pele radicalmente diferentes. Então as diferenças existem, se elas forem o que se estiver procurando. Mas não há como essas diferenças que efetivamente existem explicarem de maneira satisfatória a percepção profunda de estrangeiro que a África passou a representar para a Europa.

Este problema de percepção não é originalmente o resultado de ignorância, como às vezes nós tendemos a pensar. Pelo menos, não se trata totalmente de ignorância, ou nem mesmo principalmente. Ele foi em geral uma *invenção* deliberada, planejada para facilitar dois eventos gigantescos e históricos: o Comércio de Escravos no Atlântico e a Colonização da África pela Europa, sendo que o segundo evento ocorreu logo após o primeiro e os dois juntos duraram quase 500 anos, a partir de 1500 d.C., aproximadamente. Num estudo importante e confiável desta invenção, duas estudiosas

americanas, Dorothy Hammond e Alta Jablow, mostram como o conteúdo da escrita britânica sobre a África mudou drasticamente no auge do comércio de escravos no século XVIII e

> passou de relatórios quase indiferentes e prosaicos do que os viajantes tinham visto para uma avaliação crítica dos africanos [...]. A mudança para esse comentário pejorativo deveu-se em grande medida aos efeitos do comércio de escravos. Um interesse constituído no comércio de escravos produziu uma literatura de desvalorização e, como o comércio de escravos estava sendo atacado, a escrita mais depreciativa sobre a África veio dos seus defensores literários. Dalzel, por exemplo, prefaciou sua obra com uma apologia à escravidão: "Independentemente dos males que o comércio de escravos possa ter causado [...], ele é uma misericórdia [...] para os pobres desgraçados que [...], caso contrário, sofreriam com a faca do açougueiro". Vários panfletos a favor da escravidão apareceram, sendo que todos pretendiam mostrar a imoralidade e a degradação dos africanos [...] Portanto, a escravidão de um povo tão degradado era não apenas justificável, mas até mesmo desejável. O caráter dos africanos só poderia melhorar através do contato com seus senhores europeus. Na verdade, a escravidão tornou-se o meio para a salvação dos africanos, pois ela lhes apresentou o cristianismo e a civilização[2].

O amplo arsenal de imagens depreciativas da África compilado para defender o comércio de escravos e, mais tarde, a colonização, deu ao mundo uma tradição literária que agora, felizmente, morreu,

2 Dorothy Hammond e Alta Jablow (1992, p. 22-23).

mas também uma forma específica de olhar (ou melhor, de *não* olhar) para a África e os africanos que perdura, infelizmente, até hoje. E então, apesar daqueles romances "africanos" sensacionais que eram tão populares no século XIX e no começo do século XX terem praticamente estancado, a obsessão que já durava vários séculos com estereótipos chocantes e degradantes da África foi legada ao cinema, ao jornalismo, a determinadas variedades de antropologia[3], até mesmo ao humanitarismo e ao próprio trabalho missionário.

Aproximadamente dois anos atrás, vi um programa extra-ordinário na televisão sobre os filhos dos principais criminosos de guerra nazistas cujas vidas tinham sido devastadas pelo ônus da culpa dos seus pais. Eu fiquei com bastante pena deles. E então, do nada, surgiu a informação de que um deles tinha entrado para a igreja e iria como missionário ao Congo.

O que o Congo tem a ver com isso? Eu perguntei para a tela da minha televisão. Depois eu me lembrei do desfile diversificado de aventureiros, de santos e pecadores vindos da Europa que tinham sido arrastados para aquela região desde que ela tinha sido descoberta pela primeira vez pela Europa em 1482 – monges franciscanos, padres jesuítas, enviados dos reis de Portugal, agentes do Rei Leopoldo dos belgas, H.M. Stanley, Roger Casement, Joseph Conrad, Albert Schweitzer, caçadores de marfim e mercadores de borracha, comerciantes de escravos e exploradores. Todos visitaram pela primeira vez e deixaram sua marca, para o bem ou para o mal. E o Congo, assim como a antiga árvore perto da estrada da fazenda muito utilizada, traz na sua casca inúmeras cicatrizes do facão.

Um santo como Schweitzer pode dar a alguém muito mais problema do que um Rei Leopoldo II, um vilão de culpa absoluta, porque, além de fazer o bem e salvar as vidas dos africanos,

3 N.E.: Para um exemplo veja a análise fornecida por Eileen Stillwaggon no capítulo.

Schweitzer também conseguia dizer que o africano era efetivamente seu irmão, mas apenas seu irmão *mais novo*.

Mas de todas as centenas e milhares de visitantes europeus à região do Congo nos últimos quinhentos anos talvez nenhum outro tenha tido a destreza e a prestidigitação de Joseph Conrad nem tenha machucado tanto a árvore à beira da estrada. Em seu romance sobre o Congo, *Heart of Darkness* [*Coração das Trevas*], Conrad conseguiu transformar elementos de vários séculos de uma escrita em geral bruta e imaginária sobre os africanos numa peça de literatura "séria".

Na metade da sua narrativa, Conrad descreve uma viagem subindo o Rio Congo na década de 1890 como se fosse o primeiro encontro entre a humanidade consciente vinda da Europa e uma hegemonia inconsciente, primitiva que aparentemente não tinha ido a lugar nenhum desde a criação do mundo. Naturalmente, a parte consciente é que narra a estória:

> Éramos vagabundos numa terra pré-histórica, numa terra com ar de planeta desconhecido. Podíamos fantasiar que éramos os primeiros homens tomando posse de uma herança maldita[4].

Terra pré-histórica ... planeta desconhecido... fantasiar que éramos... os primeiros homens. Este trecho, que representa o melhor, ou o pior de Conrad, de acordo com a preferência do leitor, continua de maneira relativamente extensa através de *uma explosão de gritos, um remoinho de membros pretos, um confuso bater de mãos, de pontapés no solo, de corpos que se remexiam, de olhos fora das órbitas,* através de um *negro e incompreensível frêmito* para o próprio *homem pré-histórico*, *na noite das primeiras idades*. E então Conrad apresenta seu famoso *golpe de misericórdia*. Será que estas criaturas pré-

4 Joseph Conrad (1988, p. 37).

-históricas eram realmente humanas? E ele responde à pergunta com a ambivalência mais sofisticada das negações duplas:

> Não, eles não eram desumanos. Bem, você sabe, essa foi a pior parte disso – esta suspeita de que eles não fossem desumanos[5].

Talvez este seja um bom ponto para eu prever o tipo de objeção que algumas pessoas manifestaram quando falei sobre Conrad e *Heart of Darkness* pela primeira vez em 1975[6]. Não era a minha intenção na época, nem é agora, passar o resto da minha vida na polêmica de Conrad, e por isso, em geral, eu tenho mantido distância tanto dos críticos quanto dos defensores do meu argumento de 1975. Mas o meu propósito atual exige que eu adote uma linha específica de objeção que supostamente me ensina a distinguir um livro de ficção de, digamos, um livro de história ou sociologia. É verdade que os meus críticos não colocam a questão de uma forma tão crua. Eles são sempre muito gentis. Um deles efetivamente se deu ao trabalho de escrever uma carta para mim e me oferecer ajuda para me reconciliar com Conrad porque, conforme ele disse, Conrad estava efetivamente *do meu lado*! No entanto, não aceitei esta oferta de mediação porque eu não estava falando em *lados*. Para mim, só existe um lado, o *humano*. Ponto final!

Mas para voltar a Conrad e a palavra *fantasiar* que o seu gênio tinha acendido:

> Podíamos fantasiar que éramos os primeiros homens tomando posse de uma herança maldita.

Sugiro que "fantasiar" seja a palavra de alerta insinuada pelo gênio, pelo raciocínio e pela sanidade de Conrad em sua descrição pretensiosamente perigosa, porém a importância dessa palavra é

5 Conrad, ibid, p. 37.

6 N.E.: Veja o apêndice a este capítulo para a crítica que Achebe fez em 1975 ao romance de Conrad, *Heart of Darkness*.

minimizada pelo fascínio emocional e psicológico que a longa e bem estabelecida tradição de escrita sobre a África exercia sobre ele. Conrad era, ao mesmo tempo, prisioneiro desta tradição e um dos seus seguidores mais influentes. Mais do que ninguém, ele assegurou sua entrada no *hall* da fama da literatura "canônica". Fantasia, às vezes chamada de Imaginação, não é hostil à Ficção. Ao contrário, elas são amigas do peito. Mas elas observam um protocolo cuidadoso em torno da propriedade uma da outra e do seu estranho e difícil vizinho, o Fato.

Conrad era um escritor que mantinha boa parte da sua ficção relativamente perto dos fatos da sua vida como marinheiro. Ele não tinha nenhuma obrigação de fazê-lo, mas foi isso que ele escolheu fazer – escrever sobre lugares que efetivamente existem e sobre as pessoas que moram lá. Ele confessou na sua Nota do Autor, em 1917, que

> *Heart of Darkness* também é experiência, mas é experiência empurrada um pouco (e apenas muito pouco) além dos fatos verdadeiros pelo que eu acredito que seja o propósito perfeitamente legítimo de trazê-la para as mentes e para o íntimo dos leitores[7].

Um fato sobre o Rio Congo que talvez Conrad não soubesse era quanto comércio aquela grande hidrovia já tinha visto antes de Conrad na década de 1890. Mesmo que se descontem os africanos que viviam nas suas margens e que supostamente o teriam navegado nos dois sentidos ao longo dos milênios antes de Conrad, houve até um veleiro europeu no Congo, quatrocentos anos antes do nosso homem fazer sua viagem e escrever seu livro. Quatrocentos!

7 Conrad, ibid., p. 4.

O Capitão português Diogo Cão, que descobriu o rio para a Europa em 1482, efetivamente procurava outra coisa quando o encontrou acidentalmente. Ele estava procurando uma passagem, contornando a África, para chegar ao Oceano Índico. Na sua segunda viagem, ele foi além da primeira escala rio acima e os habitantes da área lhe falaram sobre um governante poderoso cuja capital situava-se logo adiante. Cão deixou quatro monges franciscanos para estudarem a situação e prosseguiu com a principal finalidade da sua expedição. No caminho de volta, desviou novamente para o Congo a fim de recolher seus monges, mas eles tinham ido embora! Ele fez, em retaliação, vários reféns africanos, levou-os a Lisboa e os entregou ao Rei Manuel de Portugal[8]. Este começo desfavorável da aventura da Europa no cerne da África foi rapidamente resolvido quando Cão voltou ao Congo pela terceira vez em 1487, trazendo de volta seus reféns africanos que, nesse meio tempo, tinham aprendido o idioma português e a religião cristã. Cão foi levado para ver o rei, Mweni-Congo, que estava sentado num trono de marfim rodeado por cortesãos. Os monges de Cão foram-lhe devolvidos e tudo ficou bem. Um período extraordinário teve início a seguir em que o Rei do Congo tornou-se cristão com o nome de Afonso I. Em pouco tempo

> os irmãos reais de Portugal e do Congo estavam escrevendo cartas uns para os outros, expressas em termos de igualdade completa de status. Emissários iam e vinham entre os dois. Relações foram estabelecidas entre Mbanza[9] e o Vaticano. Um filho do Mweni-Congo foi nomeado na própria Roma como bispo do seu país[10].

8 Sou grato a Basil Davidson (1980) pelo esboço desta estória.
9 A capital do Reino do Congo, cujo nome o rei logo mudou para São Salvador.
10 Davidson (1980, p. 136).

Este bispo, Dom Henrique, tinha estudado em Lisboa e quando liderou uma delegação de nobres do Congo a Roma para sua consagração, ele tinha se dirigido ao Papa em Latim.

Mziga Mbemba, batizado como Dom Afonso, era um homem realmente extraordinário. Ele aprendeu, na meia idade, a ler e a falar português e foi dito que, quando analisou o código jurídico de Portugal, ficou surpreso com sua dureza excessiva. Ele perguntou ao enviado português qual era a punição no seu país para um cidadão que ousasse colocar seus pés no chão! Esta crítica provavelmente foi relatada de volta ao Rei de Portugal, pois numa carta de 1511 ao seu "irmão real", Dom Afonso, ele fez uma referência defensiva a noções diferentes de gravidade entre as duas nações[11]. Será que hoje podemos imaginar uma situação em que o governante africano esteja dando, em vez de recebendo, uma advertência em relação ao direito e à civilização?

O reino cristão de Dom Afonso I no Congo não se saiu bem e foi finalmente destruído dois séculos depois, após uma longa luta com os portugueses. A fonte do problema foi a determinação dos portugueses em tirar do Congo o máximo possível de escravos, uma vez que a sua vasta e nova colônia, o Brasil, o exigia, e o desejo dos reis do Congo de limitar ou acabar com o tráfico. Também houve uma disputa sobre direitos de mineração. Na guerra que finalmente encerrou a independência do reino do Congo e estabeleceu o controle português sobre ele, os exércitos das duas nações marcharam sob estandartes cristãos. Mas esta é outra estória, para outro momento.

Mesmo quando esta história é contada da forma mais superficial como fiz aqui, ela ainda parece um conto de fadas, não por não ter acontecido, mas porque nós nos tornamos familiarizados demais com a África de *Heart of Darkness,* de Conrad, sua longa

11 Davidson (1980, p. 152).

linha de antecessores voltando até o século XVI e seus sucessores atuais, na imprensa e na mídia eletrônica. Esta tradição inventou uma África onde nada de bom acontece ou jamais aconteceu, uma África que ainda não foi descoberta e está esperando o primeiro visitante europeu explorá-la, explicá-la e arrumá-la.

Quando Conrad era garoto, os exploradores eram o equivalente aos superastros de Hollywood de hoje. Quando tinha nove anos, Conrad apontou para o centro da África num mapa e disse: *quando crescer, eu vou lá!* Entre seus heróis estavam Mungo Park, que se afogou explorando o Rio Níger; David Livingstone, que morreu procurando a fonte do Nilo; Dr. Barth, o primeiro homem branco a se aproximar dos portões da cidade murada de Kano. Conrad conta uma estória memorável sobre Barth "se aproximando de Kano, que nenhum olho europeu tinha visto até então" e uma população empolgada de africanos fluindo para fora dos portões "para ver a maravilha". E Conrad também nos conta o quanto ele gostava mais da primeira estória de homem branco do Dr. Barth do que do relato de Sir Hugh Clifford, governador britânico da Nigéria, viajando ao estado para inaugurar uma faculdade em Kano, quarenta anos depois. Apesar de Conrad e Hugh Clifford serem amigos, a estória e as fotos deste segundo evento em Kano não deixaram Conrad "com nenhuma euforia específica. A educação é algo importante, mas o Doutor Barth tem precedência"[12].

Isso é colocado de maneira ordenada e honesta. É compreen-sível que a África de faculdades desperte pouco interesse para amantes ávidos da África inexplorada. Num dos seus últimos artigos, Conrad descreve os exploradores que ele admirava como "pais da geografia militante" ou, ainda, com maior reverência, como "os abençoados da geografia militante". Tendo ele próprio chegado tarde demais na cena para se alistar, será que ele se tornou

12 Davidson (1980, p. 147).

simplesmente um conjurador militante da geografia e da história? Devo dizer logo de cara que não é nenhum crime preferir a África de exploradores à África de faculdades. Algumas pessoas boas fizeram isso. Quando eu era um jovem produtor de rádio em Lagos no começo da década de 1960, uma figura lendária da primeira década do governo colonial britânico na Nigéria voltou para uma última visita com mais de oitenta anos de idade. Sylvia Leith-Ross tinha feito um estudo muito importante de mulheres Igbo na sua obra pioneira, *African Women*[13], na qual ela estabeleceu a partir de uma grande quantidade de entrevistas pessoais com mulheres Igbo que elas não se encaixavam nos estereótipos europeus de escravas oprimidas e animais de carga[14]. Ela gentilmente aceitou fazer um programa de rádio para mim sobre a Nigéria na virada do século. Foi um programa maravilhoso. O que ficou na minha mente foi quando ela agradeceu as várias coisas boas e novas no país, como a Universidade de Ibadan e perguntou saudosamente: "Mas onde está o meu amado arbusto"?

Será que este era o mesmo desejo pelo exótico por trás da preferência de Conrad por um explorador europeu isolado à educação africana? Eu podia ouvir uma diferença no seu tom de voz. Sylvia Leith-Ross era gentil, quase zombando de si mesma na sua escolha e sem o menor indício de hostilidade. Na pior das hipóteses, você pode chamá-la de uma conservadora idealista! Conrad é diferente. Na melhor das hipóteses, você não tem certeza sobre o significado da escolha dele. Quer dizer, até você encontrar o retrato, em *Heart of Darkness,* de um africano que recebeu uma instrução bem rudimentar:

> De vez em quando, eu precisava cuidar do selvagem que mantinha o fogo da caldeira. Era um exemplar aperfeiçoado; sabia trabalhar com uma caldeira

13 Sylvia Leith-Ross (1938).
14 Leith-Ross (1938, p. 19).

> vertical. Ele ficava abaixo de mim e, palavra de honra, olhá-lo era tão edificante como ver um cão de calções e chapéu de plumas, a dançar nas patas de trás. Poucos meses de aprendizagem tinham bastado àquele sujeito realmente esperto. Espreitava o manômetro e o nível da caldeira com evidente empenho e audácia - apesar disso, era um pobre-diabo, com os dentes limados, a carapinha rapada em insólitos desenhos, três tatuagens decorativas em cada face. Ele deveria estar em terra, a bater as palmas e os pés no chão, em vez de entregar-se àquele trabalho árduo, àquela estranha feitiçaria, a aperfeiçoar o conhecimento[15].

Trata-se de uma escrita venenosa, plenamente de acordo com os princípios da tradição de retratos europeus da África inspirados no comércio de escravos. Existe uma quantidade infindável de variações nessa tradição do "problema" de educação para a África. Por exemplo, um africano com alto grau de educação pode ser mostrado livrando-se da sua aparência de civilização juntamente com seu blazer de Oxford quando um bombo começa a bater. A moral: a África e a educação não se misturam. Ou: a África retornará às origens. E quais são as origens? Algo escuro, assustador e diferente. No centro de todos os problemas que a Europa tem tido na sua percepção da África está a simples questão da humanidade africana: *Eles são ou não são? Será que eles realmente são como nós?*

Conrad desenvolveu uma ordem hierárquica simples de almas para as personagens de *Heart of Darkness*. Abaixo estão os africanos, que ele chama de "almas rudimentares". Acima deles, estão os europeus atrasados, obcecados com marfim, pequenos, cheios de vícios, moralmente obtusos; ele os chama de "almas maculadas" ou "almas pequenas". Em cima, estão europeus comuns e suas almas

15 Conrad (1988, p. 38-39).

não parecem precisar de um adjetivo. O indicador para medir uma alma acaba sendo a personagem malvada, o próprio Sr. Kurtz, ou seja, como ele afeta cada alma específica:

> Possuía o poder de seduzir ou amedrontar almas simplórias que em sua honra bailavam as mais enfeitiçadas danças; também podia encher as acanhadas almas dos peregrinos com amargas desconfianças: amigo dedicado tinha pelo menos um, e neste mundo conquistara uma alma que não era simplória, não senhor, nem maculada pelo egoísmo[16].

A suposta tendência de africanos para oferecerem culto a qualquer europeu que chegar é outro tema favorito na escrita europeia sobre a África. Variações disso incluem a veneração pelos africanos por uma garrafa vazia de Coca-Cola que cai de um avião. Nem as estórias infantis escapam deste insulto, conforme eu descobri certa vez ao comprar tolamente um livro caro e colorido para a minha filhinha sem verificá-lo primeiro.

A dança de feitiçaria grave para um homem branco louco feita por uma grande quantidade de nativos africanos pode estar de acordo com as necessidades e os desejos dos fabulistas da África que nunca existiu, mas a experiência do Congo foi diferente. Longe de fazerem questão de cultuar seus invasores, as pessoas desta região da África têm uma longa história de resistência ao controle europeu. Em 1687, um padre italiano exasperado, Padre Cavazzi reclamou

> Estas nações se consideram os principais homens do mundo. Eles imaginam que a África seja não apenas a maior parte do mundo, mas também a mais feliz e a mais agradável ... [Seu rei] está convencido que não existe nenhum outro monarca no mundo igual e ele[17].

16 Conrad (1988, p. 51).
17 Davidson (1980, p. 29).

Entre as palavras do Padre Cavazzi e as imagens de Joseph Conrad de selvagens girando e tagarelando realmente havia uma lacuna de dois séculos difíceis. Será que as pessoas da região do Congo se deterioraram tanto neste período que elas perderam a arte de serem humanas? Não, elas permaneceram humanas por todo o tempo, até hoje. Eu conheci algumas delas.

As pessoas estão erradas quando dizem que Conrad estava do lado dos africanos porque sua estória mostra grande compaixão por eles. Os africanos não estão realmente interessados na sua compaixão, o que quer que isso signifique. Eles só pedem uma coisa – que sejam vistos pelo que são: seres humanos. Conrad não lhes concede este favor em *Heart of Darkness*. Aparentemente algumas pessoas conseguem lê-lo sem ver nenhum problema. Nós simplesmente temos que ter paciência. Mas uma palavra pode estar em ordem para os defensores de último momento que recaem na desculpa de que a insensibilidade racial de Conrad era normal na época dele. Mesmo que este fosse o caso, isso ainda assim seria uma falha num escritor sério – uma falha que a crítica responsável atual não poderia encobrir. Mas não é nem mesmo verdade que todo mundo na época de Conrad fosse como ele. David Livingstone, um contemporâneo mais velho e de forma alguma santo, era diferente. Ironicamente, ele também era o maior herói de Conrad que o incluía "entre os abençoados da geografia militante [...], uma figura europeia nobre e talvez o mais venerado de todos os objetos do meu entusiasmo geográfico precoce"[18].

E ainda assim a humanidade sábia e inclusiva do seu herói enganou Conrad. O que ele achava do juízo que Livingstone fazia dos africanos?

> Eu achei difícil de chegar a uma conclusão sobre o caráter deles [dos africanos]. Às vezes eles realizam

18 Conrad (1988, p. 147).

> ações notavelmente boas e às vezes, de maneira tão estranha quanto, fazem o contrário [...] Após uma longa observação, cheguei à conclusão que eles são apenas uma estranha mistura de bem e mal como são os homens em todos os outros lugares[19].

Joseph Conrad era 44 anos *mais jovem* do que David Livingstone. Se sua época tivesse sido responsável pela sua atitude racial nós deveríamos esperar que ele fosse mais avançado do que Livingstone, não mais atrasado. Sem dúvida a época em que vivemos influencia nosso comportamento, mas o melhor de todos ou simplesmente o melhor dentre nós, como Livingstone, nunca foi refém da sua época.

Uma analogia interessante pode ser feita aqui com imagens das artes visuais dos africanos na Grã-Bretanha do século XVIII. Eu me refiro a uma exposição de 1997 na National Portrait Gallery em Londres sobre Ignatius Sancho, um intelectual africano do século XVIII e seus contemporâneos. A peça central da exposição era a famosa pintura de Ignatius Sancho feita por Thomas Gainsborough em 1786. Reyahn King descreve a pintura da seguinte maneira:

> A habilidade de Gainsborough torna-se mais evidente no tratamento da cor da pele de Sancho. Diferentemente de Hogarth, cujo uso de pigmentos violeta ao pintar rostos negros resulta num tom de pele acinzentado, o vermelho-tijolo do colete de Sancho no retrato de Gainsborough, combinado ao fundo marrom escuro, e a própria cor da pele de Sancho, tornam a pintura incomumente quente, tanto em termos de tom quanto de sensação. Gainsborough pintou de maneira fina sobre uma base avermelhada com sombra num tom chocolate

19 De David Livingstone, *Missionary Travels*, citado por Hammond e Jablow (1992, p. 43).

> e luzes mais frias mínimas no nariz de Sancho, no queixo e nos lábios. A face resultante parece brilhar e contrasta fortemente com o efeito de desaparecimento que os rostos de servidores negros costumam sofrer nas sombras dos retratos dos seus senhores no século XVIII[20].

É claro que Gainsborough fez sua pintura com cuidado e respeito e produziu um retrato magnífico de um africano que tinha nascido num navio de escravos e, quando foi retratado, ainda era um empregado num domicílio aristocrático inglês. Mas nenhum destes fatos foi capaz de diminuir sua dignidade humana no retrato de Gainsborough.

Outros retratos de africanos na Grã-Bretanha foram pintados na mesma época. Um deles proporciona um estudo de contrastes com a versão de Gainsborough para Ignatius Sancho. O africano retratado neste outro quadro era um tal de Francis Williams, formado em Cambridge, poeta e fundador de uma escola na Jamaica, o que era um fenômeno incrível naquela época[21]. O retrato dele feito por um artista anônimo mostra um homem com rosto grande e chato sem nenhuma característica distintiva, de pé numa biblioteca cheia com pernas pequenas de cabo de vassoura. Tratava-se claramente de um exercício de zombaria. Talvez Francis Williams despertasse ressentimento por causa das suas realizações raras. Certamente o retrato de espantalho anônimo pretendia colocá-lo no seu devido lugar de maneira muito semelhante ao filósofo David Hume, que, diz-se, desprezou as realizações de Williams ao comparar a admiração que as pessoas tinham por ele com o elogio "a uma arara que fale poucas palavras claramente"[22].

20 Reyahn King *et al*. (1997, p. 28).

21 Reyahn King (1997, p. 30).

22 N.E.: Em sua nota de pé de página ao artigo, "On National Character" na sua segunda edição (1753 [1748]).

Então, é claro que na Grã-Bretanha do século XVIII havia britânicos como o pintor Gainsborough, que estava pronto para conceder respeito a um africano, mesmo um africano que fosse empregado, e havia outros britânicos, como o pintor anônimo de Francis Williams, ou o importante filósofo, Hume, que desprezava a realização de um homem negro. Não se trata de uma questão da época em que eles viveram, mas do tipo de pessoas que eles eram. O mesmo acontecia na época de Joseph Conrad um século depois e o mesmo acontece hoje!

As coisas já não iam bem na África havia muito tempo. A época de liberdade colonial, que começou de maneira tão otimista com Gana, em 1957, em breve foi capturada por manipuladores da Guerra Fria e desviada para uma temporada mortal de conflitos ideológicos ostensivos que estimularam o surgimento de todo tipo de governantes ruins que contavam com ofertas ilimitadas de equipamento militar dos seus patronos estrangeiros, independentemente da forma atroz pela qual eles governavam seus povos.

Com o fim repentino da Guerra Fria, estes governantes ou seus sucessores perderam valor para os seus patrocinadores e foram jogados no monte de entulho e esquecidos, juntamente com as suas nações. O desastre desfila atualmente com a impunidade em boa parte da vasta e extensa África: guerra, genocídio, ditaduras civis e militares, corrupção, economias em colapso, pobreza, doença e todo mal derivado do caos político e social! É necessário que estas condições tristes sejam noticiadas porque o mal sobressai mais em recantos silenciosos e desorganizados. Em muitos países africanos, no entanto, a imprensa do noti-ciário local não pode relatar estes eventos sem desencadear consequências graves e às vezes fatais. Então o correspondente estrangeiro muitas vezes é o único meio de se contar uma estória

importante ou de chamar a atenção do mundo para desastres que estão por acontecer ou que estão sendo encobertos. Um papel tão importante é arriscado de diversas formas. Ele pode expor o correspondente ao perigo físico efetivo, mas também existe o risco moral de colonizar a estória de outra pessoa. Isto gerará imediatamente a questão de caráter e atitude do correspondente. As mesmas qualidades da mente que separava um Conrad de um Livingstone, ou um Gainsborough de um pintor anônimo de Francis Williams, ainda estão presentes e ativas atualmente. Talvez esta diferença possa ser melhor colocada em uma única frase: a presença ou ausência de respeito pela pessoa humana.

Num calendário de 1997 editado pela Anistia Internacional dos EUA num esforço conjunto com o Centro Internacional de Fotografia, uma mensagem editorial breve, mas importante, critica algumas práticas jornalísticas atuais:

> A visão apocalíptica dos criadores de notícias [não] documenta a comunidade mundial de maneira precisa. Eles também não ajudam muito a formar uma imagem da nossa humanidade comum[23].

E continua estabelecendo os princípios que orientaram a sua própria seleção de 12 fotografias no calendário da seguinte maneira:

> [Elas] documentam uma humanidade autêntica. Elas também comunicam o fato de que toda pessoa, em todo lugar, possui uma correção inalienável e uma dignidade indelével – duas qualidades que precisam ser respeitadas e protegidas[24].

23 William F. Schultz e Willis Hartshorn (1997, p. 1).
24 Schultz e Hartshorn, ibid., p.1.

Há um documentário que eu já vi duas vezes nos últimos três anos, na televisão pública[25], sobre o sexo e a reprodução através de todos os seres vivos, desde as mais simples criaturas unicelulares da água até organismos complexos como peixes, aves e mamíferos. É um programa científico muito hábil que não esconde nada quando trata de onde vêm os bebês. Tudo está lá na sua crueza. Será que era necessário concluir esta odisseia reprodutiva gráfica com o homem (ou melhor, com a mulher)? Eu achei que não. O ponto (qualquer que ele fosse) já tinha sido feito inclusive com primatas, aqueles que, acredito, inventaram a "papai e mamãe".

Mas os produtores do documentário foram bastante inflexíveis na sua abrangência. E então uma mulher em trabalho de parto foi exposta para mostrar o bebê saindo de dentro dela. Mas o verdadeiro choque foi que todo mundo naquela sala de parto era branco, exceto a mãe ganense que estava parindo. Você poderá perguntar por que todas as outras pessoas eram brancas. Porque tudo isto estava acontecendo num hospital em Londres, não em Acra.

Tenho certeza de que os produtores daquele programa rejeitariam com indignação qualquer sugestão de que a escolha da candidata deles tenha sido influenciada, de alguma forma, pela raça. E eles podem até estar certos, no sentido de que eles não teriam tido uma reunião da sua equipe de produção para decidirem que uma mulher branca não seria um assunto adequado. Mas o fato é que essa deliberação não seria necessária atualmente, a não ser talvez em se tratando de votações de fanáticos extremistas. A raça não é mais um membro visível da sala da diretoria. Deve-se admitir esse tanto de progresso e não se deve torcer o nariz para isso. Mas um membro invisível com um voto ainda é uma ameaça mortal para a justiça. A lição para essa equipe de produção e para

25 N.E.: O Public Broadcasting Service fornece programação para 355 canais de televisão não comerciais nos Estados Unidos.

todos nós é que quando estamos confortáveis e desatentos, nós corremos o risco de cometer graves injustiças por distração.

* * *

Chinua Achebe foi professor de Línguas e Literatura da Cátedra Charles P. Stevenson Jr. no Bard College, no estado de Nova York, onde lecionou Literatura, Estudos Africanos e Estudos de Raça e Etnicidade. Recebeu seu título de bacharel pela Universidade de Londres. Um dos mais conhecidos romancistas e poetas nigerianos do mundo, sua obra mais famosa inclui *Things Fall Apart* (1958). Entre outros prêmios, recebeu o *Commonwealth Poetry Prize*, em 1974, o *Lotus Award for Afro-Asian Writers*, em 1975, a *Champion Medal*, em 1996 e o *German Booksellers Peace Prize*, em 2002. Tornou-se *Fellow* da Sociedade Real de Literatura de Londres, em 1981, *honorary fellow* da Academia Americana de Artes e Letras, em 1983, e da Academia Americana de Artes e Ciências, em 2002. Recebeu títulos de doutor honorário por mais de trinta faculdades e universidades no mundo todo. Em 1998, foi Professor da Cátedra McMillan-Stewart na Universidade de Harvard e serviu no Banco Mundial como *Presidential Fellow Lecturer*.

APÊNDICE AO CAPÍTULO 50[1]

UMA IMAGEM DA ÁFRICA: RACISMO EM *HEART OF DARKNESS,* DE JOSEPH CONRAD

Chinua Achebe

Certo dia, no outono de 1974, eu estava andando no Departamento de Inglês da Universidade de Massachusetts até um estacionamento. Era uma manhã agradável de outono, do tipo que estimulava a cordialidade com estranhos que passavam. Jovens vivazes corriam em todas as direções, muitos dos quais obviamente eram calouros no seu primeiro entusiasmo. Um homem mais velho indo na mesma direção que eu voltou-se para mim e comentou como, hoje em dia, eles entravam cedo na Universidade. Eu concordei. Depois ele me perguntou se eu também era estudante. Eu disse que não, que eu era professor. O que eu lecionava? Literatura africana. Ele disse que aquilo era engraçado, porque conhecia uma pessoa que ensinava a mesma coisa, ou talvez fosse

1 Esta é uma versão corrigida da segunda Palestra do Chanceler na Universidade de Massachusetts, em Amherst, em fevereiro de 1975, que mais tarde foi publicada no *Massachusetts Review* 18(4) Winter 1977, Amherst. N.E.: Versão reproduzida, com o consentimento do autor e da editora Doubleday, como publicada em *Hopes and Impediments: Selected Essays 1965-1987*, London: Heinemann, 1988, p. 1-13.

história africana, numa certa faculdade comunitária perto dali. Ele continuou dizendo que isso sempre o surpreendia, porque nunca tinha pensado na África como tendo esse tipo de coisa, você sabe. Nesse momento eu estava andando bem mais rápido. "Bom", eu ouvi ele dizer finalmente, atrás de mim: "Acho que terei que fazer seu curso para descobrir".

Poucas semanas depois, recebi duas cartas muito emocionantes de crianças do ensino médio em Yonkers[2], Nova York, que – Deus abençoe o professor delas – tinham acabado de ler *Things Fall Apart*. Uma delas estava especialmente feliz em aprender sobre os costumes e as superstições de uma tribo africana.

Proponho extrair destes encontros relativamente triviais conclusões um tanto pesadas que, à primeira vista, parecem relativamente fora de proporção. Mas apenas à primeira vista, espero.

O jovem de Yonkers, talvez em parte devido à idade, mas acredito que também por razões muito mais profundas e mais graves, obviamente não sabe que a vida dos seus próprios companheiros de tribo em Yonkers, Nova York, é cheia de costumes e superstições estranhos e, como todas as outras pessoas na sua cultura, ele imagina que precisa de uma viagem à África para encontrar essas coisas.

Como ele tinha minha idade, não pode ser desculpado em razão disso. A ignorância pode ser uma razão mais provável, mas, de novo, acredito que algo mais deliberado do que uma simples falta de informação estava em funcionamento. Pois aquele historiador britânico erudito e professor régio em Oxford, Hugh Trevor-Roper, também não declarou que a história africana não existia?

2 N.E.: Yonkers subúrbio rico de classe média alta a uma distância conveniente para deslocamento até a Cidade de Nova York.

Se houver algo a mais nessas declarações do que uma inexperiência da juventude, do que uma falta de conhecimento dos fatos, o que é? De maneira bem simples é o desejo – pode-se efetivamente dizer a necessidade – na psicologia ocidental de configurar a África como um contraste com a Europa, como um lugar de negações ao mesmo tempo remoto e vagamente familiar, em comparação com o qual o próprio estado de graça espiritual da Europa será óbvio.

Esta necessidade não é nova, o que deveria aliviar todos nós de uma responsabilidade considerável e talvez fazer com que nós ficássemos até mesmo dispostos a observar este fenômeno desapaixonadamente. Eu não tenho nem o desejo nem a competência para embarcar nesse exercício com as ferramentas das ciências sociais e biológicas, mas faço isso de maneira mais simples como um romancista respondendo a um famoso livro de ficção europeia: *Heart of Darkness*, de Joseph Conrad, que exibe, melhor do que qualquer outra obra que eu conheça esse desejo e essa necessidade ocidentais a que acabei de me referir. É claro que existem bibliotecas inteiras de livros dedicados à mesma finalidade, mas a maioria é tão óbvia e tão grosseira que poucas pessoas se preocupam com eles atualmente. Conrad, por outro lado, é sem dúvida alguma um dos grandes estilistas da ficção moderna e, como se não bastasse, um bom contador de estórias. Portanto, sua contribuição recai automaticamente numa classe diferente – a literatura permanente – lida, ensinada e constantemente avaliada por acadêmicos sérios. Com efeito, *Heart of Darkness* está em uma posição tão segura hoje em dia que um dos principais estudiosos de Conrad o incluiu "entre a meia dúzia das melhores novelas no idioma inglês"[3]. Voltarei a esta opinião crítica no momento oportuno porque ela pode modificar seriamente meus pressupostos

3 Albert J. Guerard, em introdução a *Heart of Darkness* (1950, p. 9).

anteriores sobre quem pode ser ou quem não pode ser culpado em algumas das questões que eu abordarei agora.

Heart of Darkness projeta a imagem da África como "o outro mundo", a antítese da Europa e, portanto, da civilização, um lugar onde a inteligência e o refinamento exaltados do homem são finalmente zombados pela bestialidade triunfante. O livro começa no tranquilo rio Tâmisa, a repousar pacificamente "no declínio do dia após longo tempo de bons serviços prestados à raça que povoava suas margens"[4]. Mas a história propriamente dita ocorrerá no rio Congo, em si, a antítese do Tâmisa. O rio Congo, com toda certeza, não é um rio emérito. Ele não prestou nenhum serviço e não desfruta de nenhuma pensão por idade avançada. Somos informados de que "subir aquele rio era como viajar para o começo do mundo".

Estaria Conrad dizendo que estes dois rios são muito dife--rentes, sendo que um deles é bom e o outro é ruim? Sim, mas esse não é o verdadeiro argumento. Não é a diferença que preocupa Conrad, mas a sugestão escondida de parentesco, de ancestralidade comum. Pois o Tâmisa também "já foi um dos lugares escuros da Terra". É claro que ele conquistou sua escuridão e agora está à luz do dia e em paz. Mas se fosse para ele visitar seu parente primitivo, o Congo, ele correria o terrível risco de ouvir ecos grotescos da sua própria escuridão e de ser vítima de uma renovação vingativa do frenesi insensível da origem.

Estes ecos sugestivos abrangem a famosa evocação de Conrad da atmosfera africana em *Heart of Darkness*. Seu método nada mais é do que uma repetição constante, pesada, falsamente ritualista de duas frases antitéticas, uma sobre o silêncio e outra sobre o frenesi. Nós podemos examinar amostras disto nas páginas 103 e 105 da edição da *New American Library*: (a) "Era o silêncio de

4 Joseph Conrad (1950, p. 66).

uma força implacável remoendo sobre uma intenção que não se pode entender" e (b) "Lento, o vapor afadigava-se a percorrer um negro e incompreensível frêmito". É claro que existe uma mudança sensata de adjetivo, de tempos em tempos, de tal forma que em vez de "inescrutável", por exemplo, você poderá ter "inenarrável", até mesmo simplesmente "misterioso" etc., etc.

Crítico inglês com olhos de águia, F. R. Leavis[5] chamou a atenção há muito tempo para a "obsessão de Conrad no mistério inexpressível e incompreensível". Essa insistência não deve ser desprezada facilmente, que muitos críticos de Conrad, como se fosse uma simples falha estilística, pois ela gera questões serosas de boa-fé artística. Enquanto um escritor finge registrar cenas, incidentes, e seu impacto está na realidade em induzir estupor hipnótico nos leitores por meio de um bombardeio de palavras emotivas e outras formas de fraude, muito mais está em jogo do que a felicidade estilística. Em geral, leitores comuns estão bem armados para detectar e resistir a essa atividade clandestina. Mas Conrad escolheu bem seu assunto – um que estava garantido de não colocá-lo em conflito com a predisposição psicológica dos seus leitores ou gerar a necessidade de ele lutar contra a resistência deles. Ele escolheu o papel do fornecedor de mitos consoladores.

Os trechos mais interessantes e reveladores em *Heart of Darkness* são, no entanto, sobre as pessoas. Eu devo implorar pela paciência do meu leitor para citar quase uma página inteira, mais ou menos da metade da história, quando representantes da Europa num vapor que desce o rio Congo encontram os moradores da África:

> Éramos vagabundos numa terra pré-histórica, numa terra com ar de planeta desconhecido. Podíamos fantasiar que éramos os primeiros homens

5 F.R. Leavis (1950, p. 177).

tomando posse de uma herança maldita às custas de angústias profundas e desmesurado esforço. Mas de repente, na luta para vencer uma curva, tínhamos visões de paredes de junco, pontiagudos telhados de capim, uma explosão de gritos, um remoinho de membros pretos, um confuso bater de mãos, de pontapés no solo, de corpos que se remexiam, de olhos fora das órbitas sob a imóvel e pesada folhagem. Lento, o vapor afadigava-se a percorrer um negro e incompreensível frêmito. O homem pré-histórico amaldiçoava-nos, fazia-nos um pedido ou dava-nos boas-vindas? – Sabe-se lá! Entre nós e a compreensão daquilo que nos cercava havia uma ruptura: deslizávamos como fantasmas, secreta e maravilhosamente espantados como homens em perfeito juízo perante um animado tumulto de manicômio. Não compreendíamos por que estávamos longe demais e não podíamos lembrar-nos de nada, porque viajávamos na noite das primeiras idades, de idades que tinham passado sem deixar mais do que um vestígio – mas nenhuma memória.

A terra não parecia terrestre. Habituamo-nos à forma algemada de um monstro vencido, mas ali – ali podia ver-se qualquer coisa monstruosa e livre. Não parecia terrestre e os homens... não, desumanos não eram. Bem pior do que isso – era a suspeita de não serem desumanos. Aos poucos se chegava a tê-la. E eles gritavam, saltavam, rodopiavam e faziam caretas que eram um horror; o que nos assustava era a sensação de terem uma humanidade – igual à sua –, a ideia de termos um parentesco remoto com aquela

> selvagem e apaixonada refrega. Feia. Muito feia, sim; mas fôssemos bastante homens e não deixaríamos de admitir intimamente que existe em nós um traço de simpatia embora diluído pela terrível franqueza daquele barulho, a obscura suspeita de conter um significado que você – tão afastado, já, da noite das primitivas idades – poderia compreender[6].

Aí está o significado de *Heart of Darkness* e a fascinação que ele causa sobre a mente ocidental: "O que o assustava era apenas a ideia da humanidade deles – assim como a sua... Feia".

Tendo nos mostrado a África profunda, então Conrad concentra sua atenção, meia página depois, num exemplo específico, dando uma das suas raras descrições de um africano que não é feito apenas de membros ou de olhos rolando:

> Mas, entretanto, eu também precisava andar em cima do selvagem que fazia de fogueiro. Era um exemplar aperfeiçoado; sabia trabalhar com uma caldeira vertical. Eu o via de cima e, palavra de honra, olhá--lo era tão edificante como ver um cão de calções e chapéu de plumas a dançar nas patas de trás. Poucos meses de aprendizagem tinham bastado àquele sujeito realmente esperto. Espreitava o manômetro e o nível da caldeira com evidente empenho e audácia – apesar disso, era um pobre-diabo, com os dentes limados, a carapinha rapada em insólitos desenhos, três tatuagens decorativas em cada face. Mais lógico seria estar em terra a bater palmas e com os pés no chão do que entregar-se àquele trabalho árduo, àquela estranha feitiçaria, e a aumentar conhecimentos[7].

6 Conrad, *Heart of Darkness* op. cit. (1950, p.105-6).

7 Ibid., p. 106.

Como todos sabem, Conrad é um romântico. Ele pode não admirar exatamente selvagens batendo palmas e os pés, mas pelo menos eles têm o mérito de estarem no lugar deles, diferentemente deste cão de calções. Conrad acha extremamente importante que as coisas estejam em seus devidos lugares. A tragédia começa quando as coisas saem do seu lugar habitual, como a Europa deixando sua fortaleza segura, do policial e do padeiro, para dar uma olhada no coração das trevas.

Antes de a história nos levar à bacia do Congo propriamente dita nós recebemos esta pequena e agradável vinheta como exemplo de coisas em seu devido lugar:

> De vez em quando um barco vindo do litoral dava a alguém um contato momentâneo com a realidade. Ele era remado por homens negros. Dava para ver de longe o branco dos seus olhos brilhantes. Eles gritavam e cantavam, seus corpos ficavam encharcados de suor, seus rostos eram como máscaras grotescas – estes camaradas tinham osso, músculo, uma vitalidade selvagem, uma energia de movimento intensa, que era tão natural e verdadeira quanto as ondas ao longo do seu litoral. Eles não queriam nenhuma desculpa por estar ali. Eles eram um grande conforto de se ver[8].

No final da história Conrad enche uma página inteira de maneira bem inesperada sobre uma mulher africana que foi obviamente algum tipo de amante do Sr. Kurtz e agora preside (se me permitirem um pouco liberdade) como um mistério formidável sobre a iminência inexorável da sua partida:

> Ela era selvagem e soberba, com olhos arregalados e era magnífica. Ela ficou nos olhando sem um rebuliço

8 Ibid., p. 78.

> e como o próprio deserto, com um ar sinistro sobre uma finalidade inescrutável.

Esta Amazona é descrita em detalhe considerável, embora de natureza previsível, por duas razões. Primeiro, ela está no lugar dela e assim pode ganhar a marca especial de aprovação de Conrad; em segundo, ela cumpre uma exigência estrutural da estória: uma contrapartida selvagem para a mulher europeia refinada, que irá se apresentar para terminar a estória:

> Aproximou-se toda de negro, pálida de rosto, a flutuar no crepúsculo. Vestia luto [...]. Agarrou-me em ambas as mãos e murmurou: – "Eu já tinha ouvido dizer que o senhor viria." [...] Tinha uma amadurecida aptidão para ser fiel, convicta e sofredora[9].

A diferença na atitude do romancista em relação a essas duas mulheres é transmitida de maneiras diretas e sutis demais para precisarem ser elaboradas. Mas talvez a diferença mais significativa seja aquela implicada na concessão que o autor faz da expressão humana para uma e na sua observação da outra. Evidentemente Conrad não pretende que as "almas rudimentares" da África tenham algum idioma. Em vez da fala elas faziam "um murmúrio violento de sons grosseiros". Elas "trocavam frases curtas e cheias de gemidos" até mesmo entre elas. Mas na maior parte do tempo elas estavam ocupadas demais com seu frenesi. Existem duas ocasiões no livro, no entanto, em que Conrad abandona até certo ponto sua prática e confere fala, até mesmo em inglês, aos selvagens. A primeira ocorre quando o canibalismo os derrota:

> "Agarra ele", berrou esse rapaz que arregalava os olhos e rangia os dentes afiados – "agarra ele e dá pra

9 Ibid.

> nós." – "Para vocês?, perguntei. Para fazerem o quê?" – "Comer!", respondeu lacônico[10].

A outra ocasião foi o famoso anúncio: "Siô Kurtz – moleu"[11].

À primeira vista estas ocorrências podem ser confundidas com atos inesperados de generosidade de Conrad. Na realidade, elas são alguns dos seus melhores ataques. No caso dos canibais os murmúrios incompreensíveis que até agora tinham funcionado como fala para eles de repente provaram ser inadequados para a finalidade de Conrad de deixar o europeu vislumbrar o desejo inexprimível no coração deles. Ponderando a necessidade de consistência no retrato dos brutos estúpidos em comparação com as vantagens sensacionais de assegurar a convicção deles por meio de evidência clara e sem ambiguidade a partir das suas próprias bocas, Conrad escolheu esta última. No que diz respeito ao anúncio da morte do Sr. Kurtz "pela cabeça negra insolente na entrada", que *finis* melhor ou mais adequado poderia ser escrito para a estória de terror daquela filha rebelde da civilização, que tinha dado sua alma deliberadamente às forças da treva e "tomado uma posição de destaque entre os demônios da terra", do que a proclamação da sua morte física pelas forças a que ele tinha se agregado?

É claro que se pode alegar que a atitude em relação ao africano em *Heart of Darkness* não seja de Conrad, mas a do seu narrador fictício, Marlow e que, longe de concordar com ela, talvez Conrad a esteja expondo com ironia e crítica. Certamente Conrad parece sofrer bastante para estabelecer camadas de isolamento entre ele próprio e o universo moral da sua estória. Ele tem, por exemplo, um narrador por trás de um narrador. O narrador primário é Marlow, mas seu relato é passado para nós através do filtro de uma segunda pessoa, oculta. Mas se a intenção de Conrad for estabelecer um

10 Ibid., p. 148.
11 Ibid. p. 153.

cordão sanitário entre ele próprio e o mal-estar moral e psicológico do seu narrador, seu cuidado me parece totalmente inútil porque ele despreza sugerir, de maneira clara e adequada, um modelo de referência alternativo pelo qual podemos julgar as ações e as opiniões das suas personagens. Conrad poderia ter tomado essa providência se ele tivesse achado que ela fosse necessária. Conrad me parece concordar com Marlow, apenas com pequenas ressalvas – um fato reforçado pelas semelhanças entre as carreiras dos dois.

Marlow se apresenta a nós não apenas como testemunha da verdade, mas como alguém com essas visões avançadas e humanas apropriadas para a tradição liberal inglesa que exigia que todo inglês decente ficasse profundamente chocado com atrocidades na Bulgária, no Congo do rei Leopoldo da Bélgica ou em qualquer lugar.

No entanto, Marlow consegue descartar bons sentimentos como esses:

> E morriam devagar – via-se bem. Não eram inimigos, nem condenados, agora não eram nada além de sombras negras de doença e fome que jaziam, numa confusão, dentro da escuridão esverdeada. Trazidos de todos os recantos da costa e a coberto da maior legalidade dos contratos, perdidos num meio adverso e alimentados de forma estranha ao seu regime, caíam doentes, faziam-se inúteis, altura em que eram autorizados a procurar de rastos o repouso[12].

O tipo de liberalismo que Marlow/Conrad adotam aqui tocou todas as mentes da época na Inglaterra, na Europa e na América. Ele assumiu formas diferentes nas mentes de pessoas diferentes, mas quase sempre conseguiam evitar a questão mais importante da igualdade entre os brancos e os negros. Aquele missionário

12 Ibid., p.82.

extraordinário, Albert Schweitzer, que sacrificou carreira brilhante na música e na teologia na Europa por uma vida de serviço aos africanos em grande medida na mesma área sobre a qual Conrad escreve, resume a ambivalência. Num comentário que tem sido citado com frequência Schweitzer diz: "O africano realmente é meu irmão, mas meu irmão mais novo". E então ele começou a construir um hospital adequado para as necessidades de irmãos mais novos com padrões de higiene que lembravam a prática médica anterior à adoção da teoria da doença de germes. Naturalmente ele se tornou uma sensação na Europa e na América. Peregrinos vinham (e eu acredito que ainda venham) em grande quantidade, mesmo após a sua morte, para testemunhar o milagre prodigioso em Lambarene[13], na margem da floresta primitiva.

No entanto, o liberalismo de Conrad não o levou tão longe quanto o de Schweitzer. Ele não usou a palavra "irmão", nem mesmo com ressalvas. O mais longe que ele chegou foi "parentesco". Quando o timoneiro de Marlow cai com uma flecha no coração, ele dá uma última olhada preocupante para o seu senhor branco:

> Ainda tenho gravado na memória o olhar íntimo e profundo que me deitou ao cair ferido – como que a reivindicar o afastado parentesco que se afirmava num supremo instante[14].

É importante observar que Conrad, tomando o máximo de cuidado com suas palavras, não está tão preocupado com o "afastado parentesco", mas com alguém *reivindicá-lo*. O negro faz uma reivindicação para o branco quase intolerável. É o estabelecimento desta reivindicação que assusta e ao mesmo tempo fascina Conrad, "a ideia da humanidade deles – como a sua [...] Feia".

13 N.E.: No Gabão.
14 Ibid., p. 124.

O propósito das minhas observações já deve estar bastante claro a essas alturas, ou seja, demonstrar que Joseph Conrad era um racista extremo. O fato de esta verdade simples ser minimizada em críticas da sua obra ocorre porque o racismo dos brancos contra a África é uma forma tão normal de pensar que suas expressões passam de forma completamente despercebida. Estudantes de *Heart of Darkness* muitas vezes poderão lhe dizer que Conrad está menos preocupado com a África do que com a deterioração de uma mente europeia causada pela solidão e pela doença. Eles lhe indicarão que, se nada mais, Conrad é menos generoso com os europeus na estória do que com os nativos, que o propósito da estória é ridicularizar a missão civilizadora da Europa na África. Um estudante de Conrad me informou na Escócia que a África é apenas um cenário para a desintegração da mente do Sr. Kurtz.

O que é parcialmente o propósito. A África como cenário e bastidor que elimina o africano como fator humano. A África como um campo de batalha metafísico desprovido de toda humanidade reconhecível, em que o europeu vagabundo entra por sua conta e risco. Será que ninguém consegue ver a arrogância absurda e perversa em reduzir a África dessa forma ao papel de sustentáculos para o colapso de uma pequena mente europeia? Mas esse não é nem mesmo o propósito. A verdadeira questão é aquela desumanização da África e dos africanos que esta atitude antiga promoveu e continua a promover no mundo.[15] A questão é se um romance que comemora esta desumanização, que despersonaliza uma parte da raça humana, pode ser chamado de uma ótima obra de arte. Minha resposta é: Não pode. Eu não duvido dos grandes talentos de Conrad. Até mesmo *Heart of Darkness* tem seus trechos e momentos memoravelmente bons:

15 N.E.: Veja, por exemplo, epidemiologia conforme realizada atualmente pela indústria global do HIV/AIDS quando focada na África., Capítulo 36, escrito por Andrew Maniotis e Charles L. Geshekter.

> Troços de rio abriam-se e logo se fechavam atrás de nós, como se a floresta avançasse lentamente para a água, disposta a barrar-nos o caminho de regresso.

Sua exploração das mentes das personagens europeias costuma ser penetrante e cheia de discernimento. Mas tudo isso foi muito mais do que plenamente debatido nos últimos cinquenta anos. No entanto, seu racismo evidente não foi abordado. E está mais do que na hora de ser!

Conrad nasceu em 1857, exatamente no ano em que os primeiros missionários anglicanos estavam chegando entre o meu próprio povo na Nigéria. Certamente não foi culpa dele o fato de ele ter vivido quando a reputação do negro estava num nível especialmente baixo. Mas mesmo depois de as devidas concessões terem sido feitas para todas as influências do preconceito contemporâneo sobre a sua sensibilidade, ainda resta na atitude de Conrad um resíduo de antipatia para com os negros que apenas a sua psicologia peculiar pode explicar. Seu próprio relato do primeiro encontro com um negro é bastante revelador:

> Certo rapagão negro enorme encontrado no Haiti estabeleceu minha ideia de raiva cega, furiosa e irracional, conforme expressa no animal humano até o final da minha vida. Eu sonhei com o negro durante vários anos depois disso[16].

Certamente Conrad tinha um problema com negros. Seu amor incomum por essa palavra em si deve ser interessante para os psicanalistas. Às vezes sua fixação na negritude é tão interessante quanto quando ele nos dá esta breve descrição: "Um vulto negro levantou-se, deu passadas com as suas grandes pernas negras, balançou os negros braços"[17] – como se pudéssemos esperar que

16 Conrad, citado em Jonah Raskin (1971, p.143).
17 Conrad, *Heart of Darkness*, op.cit., p. 142.

um vulto negro dando passadas com pernas negras balançasse braços brancos! Mas a obsessão de Conrad é implacável.

Como uma questão de interesse Conrad nos dá em *A Personal Record* o que acaba sendo uma peça companheira do rapagão negro do Haiti. Aos 16 anos de idade, Conrad deparou-se com seu primeiro inglês na Europa. Ele o chama de "meu inesquecível inglês" e o descreve da seguinte maneira:

> [suas] panturrilhas expostas ao olhar do público [...] deslumbravam o observador pelo esplendor da condição parecida com o mármore e seu tom rico de marfim jovem [...] A luz de uma satisfação impetuosa e exaltada com o mundo dos homens [...] iluminou seu rosto [...] e seus olhos triunfantes. De passagem ele deu um olhar de curiosidade gentil e um lampejo de dentes grandes, saudáveis e brilhantes [...] suas panturrilhas brancas brilhavam de maneira vigorosa[18].

Amor e ódio irracionais lutando um contra o outro no coração daquele homem talentoso e atormentado. Mas ao mesmo tempo que, na pior das hipóteses, o amor irracional pode gerar atos tolos de indiscrição, o ódio irracional pode gerar a vida da comunidade. Naturalmente, Conrad é um sonho para críticos da psicanálise. Talvez o estudo mais detalhado sobre ele neste sentido seja o realizado por Bernard C. Meyer, MD. No seu extenso livro, o Dr. Meyer segue todas as pistas possíveis (e às vezes impossíveis) para explicar Conrad. Como exemplo ele faz longas dissertações sobre a relevância do cabelo e do corte de cabelo na obra de Conrad. E ainda assim ele não poupa nenhuma palavra no que diz respeito à sua atitude diante dos negros. Nem mesmo a discussão do antissemitismo de Conrad foi o suficiente para desencadear na

18 Conrad, citado em Bernard C. Meyer (1967, p.30).

mente do Dr. Meyer essas outras ideias escuras e explosivas. O que apenas faz com que se suponha que psicanalistas ocidentais devam considerar o tipo de racismo demonstrado por Conrad como sendo absolutamente normal, apesar do trabalho profundamente importante realizado por Frantz Fanon nos hospitais psiquiátricos da Argélia francesa.

Quaisquer que fossem os problemas de Conrad, pode-se dizer que agora ele está morto em segurança. Bem verdade. Infelizmente seu coração das trevas ainda nos atormenta. Que é o motivo pelo qual um livro agressivo e deplorável pode ser descrito por um estudioso sério como "uma das seis melhores novelas na língua inglesa" e pelo qual talvez hoje ele seja o romance mais prescrito em cursos de literatura do século XX em departamentos de inglês de universidades americanas.

Existem duas bases nas quais o que eu disse até agora pode ser contestado. A primeira é que a ficção não tem nenhuma preocupação em agradar aos povos sobre os quais se está escrevendo. Eu concordo com isso. Mas não estou falando de agradar ao povo. Eu estou falando sobre um livro que exibe da forma mais vulgar preconceitos e insultos os quais uma seção da humanidade sofreu tremendas agonias e atrocidades no passado e continua a sofrer de várias maneiras e em vários locais hoje em dia. Eu estou falando de uma estória em que a própria humanidade dos negros é questionada.

Em segundo lugar, posso ser contestado com base na atualidade. Afinal de contas, Conrad efetivamente navegou descendo o Rio Congo em 1890 quando meu próprio pai ainda era um bebê de colo. Como eu poderia me apresentar mais de cinquenta anos após a sua morte e pretender contradizê-lo? Minha resposta é que como homem sensível, não aceitarei simplesmente as narrativas de qualquer viajante apenas por eu mesmo não ter

feito a viagem. Eu não confiarei nem mesmo na evidência dos próprios olhos de um homem quando suspeitar que eles sejam tão preconceituosos como os de Conrad. E por acaso nós também sabemos que, de acordo com o seu biógrafo, Bernard C. Meyer, Conrad era "notoriamente impreciso na versão da sua própria história"[19].

Mas de longe a coisa mais importante é o testemunho abundante sobre os selvagens de Conrad que poderíamos coletar se quiséssemos a partir de outras fontes e que poderia fazer com que pensássemos que estas pessoas devam ter tido outras profissões além de se misturarem na floresta maligna ou de materializarem a partir dela simplesmente para atormentarem Marlow e seu grupo desanimado. Pois, pouco depois de Conrad ter escrito seu livro, um evento de consequência muito maior estava ocorrendo no mundo das artes da Europa. É assim que Frank Willett, um historiador de arte britânico, o descreve:

> Gauguin tinha ido ao Taiti, o ato individual mais extravagante de se dirigir a uma cultura não europeia nas décadas imediatamente anteriores e posteriores a 1900, quando artistas europeus estavam ávidos por novas experiências artísticas, mas foi apenas por volta de 1904-5 que a arte africana começou a causar seu impacto distintivo. Uma obra ainda é identificável. Trata-se de uma máscara que tinha sido dada a Maurice Vlaminck em 1905. Ele registra que Derain ficou "sem palavras" e "estupefato" quando a viu, a comprou de Vlaminck e, por sua vez, a mostrou para Picasso e Matisse, que também foram muito afetados por ela. Então Ambroise Vollard a tomou

19 Ibid., p. 30.

> emprestada e a moldou em bronze [...]. A revolução da arte do século XX tinha começado![20]

A máscara em questão foi feita por outros selvagens que viviam um pouco ao norte do Rio Congo de Conrad. Eles também têm um nome: os Fang, que estão sem dúvida entre os maiores mestres do mundo da forma esculpida. O evento a que Frank Willett está se referindo marcou o começo do cubismo e da infusão de uma nova vida à arte europeia que tinha perdido totalmente a força.

O propósito de tudo isto é sugerir que o quadro que Conrad faz do povo do Congo parece excessivamente consistente no máximo da sua sujeição aos saques da Associação Internacional para a Civilização da África Central do Rei Leopoldo.

Viajantes com as mentes fechadas não podem nos falar muita coisa a não ser sobre eles próprios. Mas até mesmo aqueles que não são tacanhos, como Conrad, com xenofobia, podem ser incrivelmente cegos. Permitam-me fazer uma pequena digressão aqui. Um dos maiores e mais intrépidos viajantes de todos os tempos, Marco Polo, viajou ao Extremo Oriente a partir do Mediterrâneo no século XIII e passou vinte anos na corte de Kublai Khan, na China. Quando ele voltou a Veneza, registrou no seu livro conhecido como *A descrição do mundo* suas impressões dos povos, lugares e costumes que vira. Mas havia pelo menos duas omissões extraordinárias no seu relato. Ele não falou nada sobre a arte da impressão, que ainda era desconhecida na Europa, mas que estava em pleno desenvolvimento na China. Ou ele não a percebeu ou, se percebeu, não conseguiu ver como a Europa poderia utilizá-la. Independentemente da razão, a Europa teve que esperar mais cem anos por Gutenberg. Porém, ainda mais espetacular foi a omissão de qualquer referência à Grande Muralha da China, com uma extensão de quase 4.000 milhas e que já existia há mais de mil

20 Frank Willet (1971, p.35-6)

anos na época da sua visita. De novo, talvez ele não a tenha visto, mas a Grande Muralha da China é a única estrutura construída pelo homem que pode ser vista da lua![21] De fato, viajantes podem ser cegos.

Como eu disse antes, Conrad não deu origem à imagem da África que encontramos no seu livro. Esta era e continua a ser a imagem predominante da África na imaginação ocidental e Conrad simplesmente aplicou os dons peculiares da sua própria mente a ela. Por razões que certamente podem utilizar uma investigação psicológica atenta, o Ocidente parece sofrer profundas ansiedades no que diz respeito à precariedade da sua civilização e ter uma necessidade de apoio constante em comparação com a África. Se a Europa, avançando em termos de civilização, pudesse olhar para trás periodicamente para a África presa numa barbárie primitiva, ela poderia dizer com fé e sentimento: Lá vou eu pela graça de Deus. A África está para a Europa como o retrato está para Dorian Gray – um depósito em quem o senhor descarrega suas deformidades físicas e morais para que possa seguir adiante, ereto e imaculado. Consequentemente, a África é algo a ser evitado, assim como o retrato tinha que ser escondido para salvaguardar a integridade ameaçada do homem. Fique longe da África, senão! O Sr. Kurtz de *Heart of Darkness* deveria ter prestado atenção a esse alerta e o horror que rondava seu coração teria ficado no seu lugar, acorrentado ao seu refúgio. Mas ele tolamente se expôs à selvagem e irresistível sedução da floresta e veja! As trevas o encontraram.

Na minha ideia original deste artigo eu tinha pensado em concluí-lo de maneira agradável com uma observação adequadamente positiva em que eu iria sugerir, a partir da minha posição privilegiada nas culturas africana e ocidental, algumas vantagens que o ocidente poderia derivar da África, uma vez que ele

21 No que diz respeito à omissão da Grande Muralha da China, sou grato a "The Journey of Marco Polo", na versão recriada pelo artista Michael Foreman, publicada pela revista *Pegasus*, Nova York, 1974.

libertasse sua mente de antigos preconceitos e começasse a olhar para a África não através de uma névoa de distorções e mistificações baratas, mas de maneira muito simples como um continente de pessoas – não de anjos, mas também não de almas grosseiras – apenas pessoas, muitas vezes pessoas muito talentosas e muitas vezes notadamente bem-sucedidas no seu empreendimento com a vida e a sociedade. Mas à medida que pensei mais sobre a imagem estereotipada, sobre sua firmeza e sua difusão, sobre a tenacidade deliberada com a qual o ocidente a prende no seu coração; quando eu pensei sobre a televisão, o cinema e os jornais do ocidente, sobre livros lidos nas suas escolas e fora delas, de igrejas pregando para bancos vazios sobre a necessidade de enviar ajuda aos selvagens na África, eu percebi que não era possível ter nenhum otimismo fácil. E, em todo caso, havia alguma coisa totalmente errada em oferecer subornos ao ocidente em troca da sua boa opinião sobre a África. No fim das contas, o abandono de ideias prejudiciais deve ser sua única recompensa. Apesar de eu ter usado a palavra "deliberada" algumas vezes aqui para caracterizar a visão do ocidente em relação à África, o que está acontecendo nesta etapa pode muito bem estar mais relacionado com ato reflexo do que com malícia calculada. O que só torna a situação menos esperançosa.

O *Christian Science Monitor,* um jornal mais esclarecido que a maioria, publicou certa vez um artigo interessante escrito por seu editor de Educação sobre os graves problemas psicológicos e de aprendizado enfrentados por crianças pequenas que falam um idioma em casa e depois vão à escola onde se fala outra coisa. Foi um artigo amplo tomando como exemplos crianças que falam espanhol na América, os filhos de trabalhadores migrantes italianos na Alemanha, o fenômeno dos quatro idiomas na Malásia e assim por diante. E tudo isto enquanto o artigo fala de maneira inequívoca sobre o idioma. Mas então, do nada, aparece o seguinte:

> Em Londres existe uma enorme imigração de crianças que falam dialetos indianos ou nigerianos, ou algum outro idioma nativo[22].

Eu acredito que a introdução de "dialetos", que é tecnicamente errada neste contexto, seja quase um ato reflexo causado por um desejo instintivo do escritor de rebaixar a discussão ao nível da África e da Índia. E isto é bastante comparável ao fato de Conrad omitir o idioma das suas almas primitivas. O idioma é grande demais para estes indivíduos, então vamos lhes dar dialetos!

Em toda esta questão, muita violência inevitavelmente é feita não apenas para a imagem de pessoas desprezadas, mas até mesmo para palavras, as próprias ferramentas de um possível alívio. Observe a frase "idioma nativo" no trecho da *Science Monitor*. Certamente, o único idioma *nativo* possível em Londres é o inglês cockney. Mas o nosso escritor quer dizer outra coisa – algo apropriado aos sons que os indianos e os africanos fazem!

Embora o trabalho de desagravo que precisa ser feito possa parecer demasiado intimidador, acredito que nunca é tarde para começar. Conrad viu e condenou o mal da exploração imperial, mas estranhamente ignorava o racismo no qual ela afiava seus dentes de ferro. Mas as vítimas da difamação racista, que por muitos séculos tiveram de conviver com a desumanidade que ela torna herdeiras, sempre souberam mais do que qualquer visitante ocasional, mesmo quando ele vem carregado com os dons naturais de um Conrad.

* * *

Chinua Achebe foi professor de Línguas e Literatura da Cátedra Charles P. Stevenson Jr. no Bard College, no estado de Nova York, onde lecionou Literatura, Estudos Africanos e Estudos de Raça e Etnicidade. Recebeu seu

22 *Christian Science Monitor* (1974) 25 de novembro, Boston, p. 11.

título de bacharel pela Universidade de Londres. Um dos mais conhecidos romancistas e poetas nigerianos do mundo, sua obra mais famosa inclui *Things Fall Apart* (1958). Entre outros prêmios, recebeu o *Commonwealth Poetry Prize*, em 1974, o *Lotus Award for Afro-Asian Writers*, em 1975, a *Champion Medal*, em 1996 e o *German Booksellers Peace Prize*, em 2002. Tornou-se *Fellow* da Sociedade Real de Literatura de Londres, em 1981, *honorary fellow* da Academia Americana de Artes e Letras, em 1983, e da Academia Americana de Artes e Ciências, em 2002. Recebeu títulos de doutor honorário por mais de trinta faculdades e universidades no mundo todo. Em 1998, foi Professor da Cátedra McMillan-Stewart na Universidade de Harvard e serviu no Banco Mundial como *Presidential Fellow Lecturer*.

CAPÍTULO 51

LITERATURA AFRICANA E A CRISE NA TEORIZAÇÃO PÓS-ESTRUTURALISTA[1]

Niyi Osundare

Interrogando os interrogadores

Permitam-me começar confessando um incômodo persistente em relação ao "posteriorismo" associado à teorização contemporânea em geral: pós-estrutural, pós-modernista, pós-colonial; pós-marxista, pós-industrial, etc. Também se fala sobre a época "pós-humanista", apesar de esperarmos sinceramente que a sociedade "pós-humana" nunca chegue! Este prefixo aparentemente inofensivo, "pós", causa problemas temporais, espaciais, até mesmo epistemológicos, funciona na maioria das vezes como um conjunto

1 O assunto deste artigo foi originalmente apresentado na série de seminários Brown Bag da Universidade de Nova Orleans, Louisiana, EUA, em abril de 1992. Sou grato aos meus colegas lá pelas suas valiosas observações. N.E.: Capítulo reproduzido segundo a orientação do autor e com a permissão dos editores, Kofi Anyidoho, Abena P. A., p. 13-28, Busia e Anne V. Adams, a partir de artigos coletados de 1999 na Série de Coleção Anual da African Literature Association (ALA) n. 5, com o título *Beyond Survival: African Literature and the Search for New Life*, p. 57-73, publicado pela Africa World Press, Trenton, Nova Jersey. Em 1993, uma versão anterior foi publicada, na Nigéria, pela Spectrum Press, na série Ibadan Dialogue in Philosophy.

de falácias que nos seduzem para uma falsa consciência de que os pensamentos, ideias, ações, experiências humanas e os eventos significativos que eles geram podem sem ordenados num modelo linear do tipo "x antes de y; y depois de x", muito parecido com uma série de cenários temporais numa sucessão excessivamente determinista.

Implícita neste ordenamento linear está uma sugestão de cronologia enganosa, uma ficção de tempo e ideias que constrói a progressão como um processo em que ideias são usadas e descartadas, depois são substituídas e suplantadas por outras novas. Este método raramente olha para trás, a não ser para suas próprias justificativa e autenticação[2]. Está eivado de bravata contemporânea sobre a superioridade relativa (às vezes absoluta) de suas próprias perceptibilidade ideológica, recategorização teórica e metodologia analítica.

No entanto, o prefixo "pós" levanta questões basicamente filosóficas. Quando usado com significante temporal, adquire uma força clara, mais original do que quando é unido com o ideacional. Compare "pós-1945" com "pós-estruturalista". Apesar de ser possível indicar janeiro de 1946 como a inauguração específica e imediata da fase "pós-1945", nós teríamos dificuldade para saber especificamente quando começou o "pós-estruturalismo" – quando e onde ele nasceu, seus antepassados, seu peso de nascença, as parteiras que ajudaram, etc. É por isso que, apesar de muitos reivindicarem sua autoria original, ainda achamos difícil dizer de maneira definitiva quem foram ou são os "fundadores" do pós-estruturalismo. Existe uma nebulosidade inevitável, até mesmo uma indeterminação, sobre estas coisas que as teorias do tipo "pós" costumam admitir demasiado apressadamente.

2 Isto reflete conversas com Biodun Jeyifo e um manuscrito seu, inédito, da década de 1990, "Decolonizing Theory: Reconceptualising the New English Literatures". N.E.: Veja também o Capítulo 73, de Biodun T. Jeyifo desta antologia.

É irônico que uma teologia teórica como o pós-estruturalismo, cujo princípio mais importante é a desconstrução da dicotomia, tenha seu próprio templo instituído de acordo com um binarismo semelhante: estruturalismo *vs*. pós-estruturalismo, modernismo *vs*. pós-modernismo, etc. Pois uma das preocupações constantes do Novo Historicismo é a reconstrução da nossa visão da história não como sendo uma inevitabilidade progressiva e evolucionária, mas como uma rede multidirecional de prolongamentos interrompidos em que a causa pode ser efeito, o efeito pode ser causa, um artefato supratemporal complexo em que o presente deriva sua força do caráter não passado do passado.

A prática pós-estruturalista entende essa fluidez de tempo e de ideias, mesmo que sua teoria pareça negar isso. Mais do que qualquer outra teoria literária recente, o pós-estruturalismo deriva muitos dos seus paradigmas do "caráter não passado do passado". Num caso raramente eclético de arqueologia e de necromancia, os desconstrucionistas exumaram os ossos sagazes de Platão, Nietzsche, Schlegel, Hegel, Schopenhauer, Heidegger, Marx, Sartre, Bakhtin, etc. Por meio de terminologias (e métodos) críticos e analíticos, eles cavaram fundo até chegar às catacumbas da retórica clássica e medieval: alegorias, topos, metáfora, metonímia, hipóstase, aporia, polissemia, etc., tudo isso foi varrido e enviado em "novas" expedições pós-estruturalistas.

Portanto, existe um "esforço máximo" significativo no pós-estruturalismo, uma exploração pela selva de épocas primitivas. Contudo, até que ponto estas terminologias e estes métodos são realmente seguros de si, até mesmo nos seus novos significados e nas suas novas funções, quando a sua própria origem questiona o "caráter posterior" do "estruturalismo"? Na maioria das vezes, o vinho renovado de expressões analíticas pós-estruturalistas se sente bastante desconfortável no velho odre de vinho da sua

teoria. Portanto, o discurso literário contemporâneo está atolado em um jargão vira-lata, ritualístico, hiperprofissionalizado, preso em conclusões herméticas. Quanto mais novas as coisas parecem ser, mais velhas elas realmente são.

Até que ponto o discurso "pós-colonial" é pós-colonial?

O mundo é moldado – e frequentemente determinado – pelas palavras que usamos para expressá-lo. Ao designarmos o mundo, nós também designamos a nós próprios, evocando um construto reconhecível e tangível daquele arsenal de realidades que constituem o que chamamos de experiência humana. Nomes servem como a porta para a casa da experiência, um guia para significados ocultos nos recantos sombrios do tempo e do espaço. Nomes contam estórias, libertam ou prendem. Eles também podem funcionar como profecias que se realizam por conta própria. Nomes comprometem... o motivo pelo qual os Iorubás dizem que apenas os loucos não se importam com os nomes pelos quais são chamados, ou se recusam a ver a diferença entre os nomes que eles escolhem usar e aqueles pelos quais o mundo prefere chamá-los. As políticas de "representação" negativa, tão famosas no discurso literário contemporâneo, são tanto o produto do mal-entendido quanto do nome e da verbalização equivocados. Existem momentos em que as pessoas não precisam xingar um cachorro para enforcá-lo. O xingamento o enforca sozinho.

Conscientes da política de atribuição de nomes, muitos escritores africanos manifestaram profunda preocupação quanto ao termo "pós-colonial" aplicado à situação africana em geral e à escrita africana especificamente. Por exemplo, ao discursar na conferência da *Commonwealth* em Londres, em 1991, Ama Ata Aidoo, roteirista e romancista, desafiou a audiência com as seguintes palavras: "Pergunte a qualquer aldeã o quanto sua vida é pós-colonial". O "colonialismo", ela acrescentou, "não

foi 'posteriorizado' em lugar algum"[3]. De maneira bastante apropriada, o título do artigo de onde citamos estas palavras era "Amnésia Coletiva e o Papel do Escritor Africano".

Antes de tudo, lembremo-nos todos de fazer algumas perguntas: quem inventou ou reinventou o termo 'pós-colonial'? Quem foi o primeiro a aplicá-lo às escritas da África e de outras partes do "mundo em desenvolvimento"? Desde quando se tornou moda, teórica e criticamente correto, referir-se a estas partes do mundo usando este termo? Quais construções sociais e culturais são impulsionadas por este conceito? Como este termo nos compromete, uma vez naturalizado seu significado tão profundamente, sem que tenhamos parado para pensar sobre suas implicações? Para retomar nossa alegoria, essa terminologia nomeia a nós mesmos, mas será que sabemos o significado do seu próprio nome, sua origem o designou a nós?

É pertinente fazer estas perguntas, pois o termo "pós-colonial" não é apenas mais um construto literário e crítico para ser usado com a mesma certeza terminológica e com a mesma complacência bem aventurada com a qual usamos suas contrapartidas como "pós--estrutural", "pós-modernista", etc. Mais que outras terminologias do tipo "pós-", "pós-colonial" é uma alegoria histórica e geográfica, altamente sensível, que chama atenção significativa para toda uma época do relacionamento entre o Ocidente e o mundo em desenvolvimento, uma época que desempenhou um papel vital na institucionalização e no fortalecimento da dicotomia entre metrópole e colônia, entre centro e periferia. Estamos falando de uma alegoria que traz lembranças de canhoneiras e morteiros, conquistas e dominações, uma alegoria cujo sotaque está manchado de sangue. Estamos falando de uma terminologia cujo "nome" e

3 Citado em Firinne Chreachain (1991, p. 5-6).

significado carregado com o ônus da história e com as ansiedades da contemporaneidade.

O primeiro desses ônus tem a ver com a política da genealogia do termo "pós-colonial". Assim como várias outras frases e outros conceitos que definem a realidade africana, esta terminologia deve sua origem a Adões estrangeiros. Trata-se de mais um exemplo de "nome" inventado para designar, a partir de fora, a experência africana, nome que encontra pouca ou nenhuma aceitação entre seus referenciais africanos. Sem dúvida, este conflito entre a realidade africana e suas determinação e representação exógenas levaram Firinne N. Chreachain à seguinte conclusão sobre a conferência da *Commonwealth,* mencionada anteriormente:

> É evidente para qualquer pessoa que conheça os círculos africanistas britânicos que existe uma ampla lacuna entre perspectivas críticas dentro da África e as que prevaleceram entre os africanistas britânicos[4]. (Pois "britânico" substitui "ocidental").

As perspectivas a que se se refere Chreachain possuem um impulso semelhante à crítica de Biodun Jeyifo ao "monumento exclusiva e prescritivamente *ocidental* da Alta Teoria". Jeyifo também observa:

> O entendimento contemporâneo da teoria não apenas a torna um fenômeno exclusivamente ocidental de uma atividade muito especializada, mas também, implicitamente (e explicitamente), inscreve a visão de que a teoria não existe, que ela não pode existir fora desta órbita do Alto Cânone Ocidental[5].

Essa compreensão sobre o imperialismo da teoria não é de forma alguma uma preocupação exclusivamente africana. Numa

4 Citado em Creachain, op. cit. (1991, p. 5).

5 Jeyifo (inédito ms. p. 2).

entrevista com Gayatri Spivak, em Nova Delhi, Rashmi Bhatnager, Lola Chatterzee e Rajeshwari Sunder Rajan repreenderam seu convidado esclarecido quanto ao uso da "teoria da elite do Primeiro Mundo" sobre as literaturas das "colônias":

> Agora existe certo desconforto aqui no que diz respeito à contaminação ideológica da teoria pelas origens históricas específicas que as produzem e, portanto, no que diz respeito à implicação de utilizá--la no nosso próprio contexto. Você defenderia a dependência intelectual pós-colonial de acordo com modelos ocidentais como sendo uma necessidade histórica?[6]

É instrutivo observar que a resposta curta, misteriosa e evasiva de Spivak a esta importante questão efetivamente acaba em outra pergunta contraposta aos seus entrevistadores: "O que é uma teoria nativa"?

Por razões ideológicas e intelectuais, deve-se enfatizar que o que realmente está em questão neste argumento não é simplesmente a origem de teorias, mas sim a facilidade e a complacência com que as teorias ocidentais dominam a esfera literária e intelectual global, o modo em que elas se inscrevem como se as outras partes do mundo fossem uma *tabula rasa*. Há algo de etnocêntrico neste "universalismo", uma atitude e um comportamento que tornam o discurso literário do mundo num enorme monólogo ocidental. De várias maneiras, isto totaliza experiência literária e a forma pela qual as pessoas se relacionam com ela. Por estar localizada de maneira tão rígida num lugar, como podemos ver a Grande Máscara do mundo a partir de ângulos diferentes?

O segundo problema com o termo "pós-colonial" é sua inadequação tanto denotativa quanto descritiva. Quais são as

6 Rahimi Bhatnager, Lola Chatterzee e Rajeshwari Sunder Rajan (1990, p. 69).

designações semânticas e sociossemióticas desta palavra com--posta? transcolonial, anticolonial ou simplesmente não colonial? Em outras palavras, será que "pós-colonial" é uma expressão qualitativa ou um simples *marcador de frase temporal*?

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin (1989, p. 2) lutam corajosamente contra o monstro gerado por este termo quando afirmam em *The Empire Writes Back*, um livro muito valioso, apesar de polêmico: "Usamos o termo "pós-colonial" – para abrangermos todas as culturas afetadas pelo processo imperial desde o momento da colonização até hoje".

Esta afirmação dá ao prefixo morfênico "pós" um significado novo e confuso. O que está em funcionamento aqui é uma metonímia aberrante e geral em que a parte é pequena demais em relação ao todo que deveria representar. A lógica desta definição coloca obras tão distantes como *When Love Whispers* (1947), *The Palmwine Drinkard* (1952), *Fragments* (1969), e *I Will Marry When I Want* (1982) no mesmo saco "pós-colonial". Não há dúvida que este recipiente também é grande o suficiente para abranger as obras de D. O. Fagunwa ou a poesia de Shaaban Robert!

Mais abaixo na mesma página, a atenção volta-se da "cultura" para o lugar e os autores revelam a enorme variedade dos peixes na rede pós-colonial: África, Austrália, Bangladesh, Canadá, Caribe, Índia, Malásia, Malta, Nova Zelândia, Paquistão, Cingapura, Pacífico-Sul, Sri Lanka e os EUA. Não é necessário dizer que o que temos aqui é uma miscelânea inconsciente cujos componentes são tão grosseiros e gerais que sobra pouco espaço para as especificidades cruciais de elementos individuais. Mais importante, aplicar de maneira tão liberal o rótulo "pós-colonial" a lugares como a África e a Austrália, o Caribe e o Canadá – cujos passados coloniais são basicamente diferentes – é fundamental para disfarçar as chagas da imposição colonial onde elas são

mais profundas e duradouras. Certamente precisamos distinguir o colonialismo formal e superficial em lugares como Canadá, Austrália e Nova Zelândia do colonialismo sistemático, explorador e, sobretudo, racista nos demais países da lista.

O colonialismo é um monstro multiforme e complexo, com diversos níveis, graus e aparências. Suas mutações intricadas desafiam um nome simples, estenográfico. Suas continuidades zombam de uma nomenclatura totalizadora e abrangente. Diante da inadequação do próprio "ideal" emergente, parece irônica de Ashcroft *at al.* (1980) de que:

> a ideia de teoria literária "pós-colonial" surge a partir da incapacidade da teoria europeia de lidar de maneira adequada com as complexidades e a origem cultural variada da escrita pós-colonial[7].

Além disso, quem precisa deste rótulo sugestivo com suas próprias "noções falsas do universal"? Esse nome não foi inventado pela Teoria Ocidental como um identificador de nomenclatura conveniente sobre suas esferas de influência epistêmicas? Para reiterar nosso argumento anterior, o identificador "pós-colonial" é mais útil para aqueles que o inventaram do que para aqueles que devem usá-lo, seus *significados passivos*. Ele parece mais verdadeiro para aqueles que "posteriorizaram" o colonialismo em auditórios luxuosos e salas de seminários misteriosas, convenientemente longe do verdadeiro campo de batalha do encontro colonial.

Isto explica o problema do reconhecimento ambíguo e da representação equivocada resultante que persegue o termo "pós--colonial". Independentemente de ser usado de maneira ideacional ou temporal, o termo nos atrai para uma falsa sensação de segurança, um caráter aparentemente passado de um passado que ainda está dolorosamente presente. É de conhecimento público (não mais

7 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin (1989, p. 2).

restrito a cientistas sociais, especialmente da persuasiva economia política) que aplicar o termo "pós-colonial" à verdadeira situação na África hoje é completamente ingênuo ou majestosamente futurista, independentemente do grau de extensão metafórica que estejamos preparados para conceder a esse termo. Estamos falando de um continente com pouco controle sobre sua economia e sua política, cujas interações intracontinentais ainda estão dominadas pelos mesmos antigos idiomas coloniais – um continente tão pesadamente endividado com as agências financeiras do mundo industrializado avançado, que muitos dos seus governos estão virtualmente sob curadorias estrangeiras. Como podemos falar de maneira tão superficial, de maneira tão confiante sobre o "pós-colonialismo" de um lugar tão *neo*-colonial? Será que não deveríamos distinguir e identificar o "pós-colonialismo" do seu homônimo legítimo e útil? Nós precisamos de um novo dicionário de termos literários contemporâneos.

Portanto, o termo "pós-colonial" é mais carregado, polis--sêmico, e posicional do que seus inventores têm consciência imediata. Ele carrega uma mancha (não intencional). A palavra "pós-colonial" dota seu morfema principal ("colonial") de um privilégio comum. "Colonial" transmite a voz do começo. Trata-se da força motriz, o ponto de partida significativo.

A literatura africana, oral ou escrita, independentemente do idioma e do estilo, costuma ser apresentada como destituída de qualquer identidade, nem nome algum a não ser em referência a si. No entanto, a história frequentemente intervém com sua fluidez intrigante. Considere o exemplo da obra *Two Thousand Seasons,* de Ayi Kwei Armah, escrita no período "pós-colonial", mas cujo conteúdo e cuja política são de maneira tão agressiva pré-coloniais, ou *Things Fall Apart,* de Achebe, escrita no período colonial, mas cujo impulso narrativo cobre tanto a época colonial quanto a pré-

-colonial. De qual nome, em relação a "colonial" devemos chamar esses épicos que tiveram sucesso em várias partes da África quando a história estava no *era uma vez* e o homem branco ainda não tinha feito sua entrada triunfal? O que torna uma obra "pós-colonial": o tempo e o lugar do seu autor ou seu próprio assunto intrínseco?

Finalmente, a importação fática desse termo. Como soa, qual é a *sensação* de ser chamado de um escritor "pós-colonial"? Será que Ngugi wa Thiong'o, Achebe, Aidoo e outros deveriam se sentir felizes por terem obtido o status de "pós-coloniais"? Quando vocês me encontrarem nos corredores amanhã, será que vocês me cumprimentarão pela minha poesia "pós-colonial"? Será que há alguma outra coisa sobre a qual valha a pena falar fora do "colonialismo"? Em suma, será que existe vida além do "colonialismo"?

Silêncios não desconstruídos

Todas as teorias vazam. Suposições antigas dão lugar a outras novas. Banalidades pré-existentes se vestem com novos trajes e o que costumava ser chamado de "seis" recebe um corajoso novo batismo de "meia dúzia". O pós-estruturalismo nas suas diversas mutações e expressões é, sem dúvida alguma, um projeto grande e ambicioso. Seu fundamento na história, filosofia e linguística certamente lhe deu uma vantagem precoce rigorosa, até mesmo radical. Seus métodos inquisitivos tiraram respostas de silêncios sombrios ou fortaleceram-nas transformando-as em perguntas adicionais.

Mas, assim como Édipo, o enigma do pós-estruturalismo decorre das suas origens. Por ser uma teoria "exclusiva e prescritivamente ocidental"[8], o pós-estruturalismo erigiu o Oci--dente em uma enorme metonímia para o mundo, outra instância

8 Biodun Jeyifo, op. cit. (inédito,. p. 2).

dessa parte que se considera maior do que o todo. Como a África (e o restante do mundo em desenvolvimento) está ausente ou afastada da Teoria Mestre pós-estruturalista, a maioria dos seus projetos teóricos e conceituais provou ser grosseiramente inadequada para a análise e a compreensão de questões e processos fora da órbita ocidental. O espaço literário está inundado por uma abundância de "novas" terminologias, novos métodos e novas práticas discursivas, mas estes dificilmente são igualados por uma nova consciência sobre o mundo fora da Europa e dos Estados Unidos, por uma nova compreensão das especificidades sociais, políticas, econômicas e culturais daquelas partes do universo levados ao limite.

Em nenhum outro aspecto esta ideologia exclusivista é mais palpável do que no dialeto dos profissionais famosos da teorização contemporânea, sua preocupação com lugares comuns e exemplos ocidentais, seu cultivo de um jargão impenetrável, seu absoluto desconhecimento sobre lugares e povos fora das suas próprias localidades. Na verdade, muitos aspectos da teorização pós-estruturalista tornaram a humanização do discurso impossível, como resultado da fetichização do texto e da teoria. Os processos excessivamente abstratos, retificados da teorização contemporânea, até agora, não mostraram um meio eficiente de reconhecer, analisar e representar as especificidades urgentes e concretas do chamado mundo em desenvolvimento. Antigos preconceitos, mitos, falácias e concepções equivocadas não foram desconstruídos. Ao contrário, foram reconstruídos em modelos passageiros, formulados de acordo com uma língua ultramoderna. A força interrogativa de teorias contemporâneas tem sido rigorosamente seletiva.

Vamos ilustrar alguns dos argumentos anteriores analisando um novo livro sobre Conrad: *Heart of Darkness: Case Study in*

Contemporary Criticism.[9] Deve-se dizer a favor deste livro que ele proporciona uma ferramenta pedagógica potencialmente sólida para o estudo do livro mais famoso de Conrad. Ele é compacto, bem pesquisado, informativo, uma tentativa longamente adiada de reduzir a lacuna entre a teorização pós-estruturalista e a análise literária pós-estruturalista. Ele estuda Conrad através da diversidade de projetos contemporâneos, dedicando um capítulo para cada: Crítica Psicanalítica, Crítica Baseada na Resposta do Leitor, Crítica Feminista, Desconstrução e Novo Historicismo.

Peguei este livro com entusiasmo fervoroso, ansioso para ver o silêncio arquetípico de Conrad e suas ambivalências resolvidas, as lacunas na estória preenchidas, a antiga parábola interrogada com o arsenal da crítica revolucionária deste último quarto do século XX. Estava ansioso para ver qual prática teórica conseguiria envolver a estória, entrar no texto, iniciar um diálogo *humano* com Conrad, perguntar a ele por que não existem *seres humanos* africanos numa "estória" passada na África. Eu esperava uma cirurgia aberta pós-estruturalista da obra *Heart of Darkness,* de Conrad, mas o que obtive foi uma série complexa de fugas, ofuscações, esquecimento deliberado ou simplesmente uma conivência intelectual e racial com o romancista europeu.

Em vez de uma série de perspectivas novas e vigorosas, o que li foram as mesmas velhas senhas críticas na fraseologia pós-estruturalista sem graça: a estrutura narrativa da caixa chinesa; a divisão perigosamente tênue entre civilização (Europa) e barbárie (África); a experiência penosa da mente do europeu civilizado quando atirada ao coração das trevas africanas e um ou dois murmúrios reprimidos sobre a visão conradiana do imperialismo. Em nenhum capítulo a desumanização sistemática e penetrante dos africanos de Conrad é discutida, sequer questionada. Nossos

9 Editado por Ross Murfin (1989). N.E.: Veja o capítulo 50 e seu apêndice para as críticas influentes de Chinua Achebe ao livro *Heart of Darkness,* de Joseph Conrad.

críticos simplesmente juntam-se a Conrad numa viagem "pós--estruturalista", "pós-colonialista" rio Congo abaixo, também eles "vagabundos numa terra pré-histórica" (*HOD,* p. 50), cercados por "sombras negras" (p. 3), "ossos negros" (p. 31), canibais remando e empurrando (p. 49), horrorizados com a "lama fétida" (p. 35) do Rio Congo – a várias milhas, vários séculos de distância da "dignidade tranquila" (p. 18) do Tâmisa. Para eles também, a África não passa de um "tumulto selvagem e apaixonado" (*HOD*, p. 51)[10].

E ainda assim, um dos capítulos mais significativos deste livro trata de uma abordagem baseada na reação de um leitor ao *Heart of Darkness*. Aqui, a crítica baseada na resposta do leitor funciona através de uma autorização do leitor, tornando-o "um participante ativo, necessário e muitas vezes constrangido na formação do significado de um texto"[11]. O significado torna-se um evento através do qual o leitor passa a entender de maneira mais profunda e mais plena a arte e as pessoas que ele fabrica. Também se espera que o leitor viva através do texto, explore suas ausências, preencha suas lacunas. Portanto, o ato de ler torna-se uma arte em si mesma, um processo consciente e dinâmico de desvendamento. Este processo funciona através da colaboração ou do confronto com o texto e seu espírito original. Não é necessário dizer que esse capítulo optou pela colaboração com Conrad e sua visão, ou melhor, com o leitor ocidental de Conrad e sua visão. De que outra forma Adena Rosmarin poderia ter chegado nesta "leitura" do código de cor de Conrad:

> Apesar de ser verdade que homens escuros nessa estória tendem a se comportar de maneira mais moral e mais civilizada do que os homens brancos, praticamente todos os críticos observam, por exemplo, que os canibais

10 Todas as referências de páginas são à edição de Ross Murfin de *Heart of Darkness,* abreviado aqui como *HOD*.

11 Adena Rosmarin em Murfin (ed) (1989, p. 155).

> quase famintos a bordo mantêm seus olhos cheios de fome longe dos seus senhores – a treva continua a ser o lugar e o modo da luta terminal de Mario com Kurtz[12].

Então chega de selvagens nobres e canibais benevolentes e da sua moderação missionária! Alegrem-se, oh, antropófagos negros! Vocês são "mais morais *e* mais civilizados" do que os homens brancos na África. E vocês podem agradecer à magnanimidade de Conrad e à ingenuidade da sua crítica por isso! E para este pedaço de sabedoria incomparável Rosmarin (1989) tem a autoridade de "praticamente todos os críticos" (p. 15) como fonte de atração imediata. Será que precisamos perguntar quem são estes críticos e qual é sua identidade intelectual e racial?

Na página 156 desse livro, o autor faz uma pergunta fundamental: "Como é a experiência de ler *Heart of Darkness*"? Como eu gostaria que ela tivesse incluído os africanos no seu grupo de respondentes. Mas como é costume na maior parte do discurso ocidental sobre *Heart of Darkness*, o africano é conspícuo pela sua própria ausência. Afinal de contas, na estória de Conrad, são as florestas, os arbustos e o rio que possuem o impulso ativo e transitivo; não os africanos que, de qualquer maneira, não passam de uma multidão de "seios, braços e pernas nus e olhos esbugalhados"[13]. A reação africana só pode ser importante se, para começar, concordarmos que se trata de um ser humano. Mas se, como Conrad, acreditarmos que não se trata de um ser humano, por que gastaríamos um tempo precioso buscando a reação de um animal selvagem?

A crítica de reação do leitor que Rosmarin fez a *Heart of Darkness* é uma demonstração clara do etnocentrismo básico da maior parte da teorização pós-estruturalista, de suas várias ofuscações e armadilhas e, especificamente, da nova metafísica

12 Adena Rosmarin (1989, p. 15).

13 *Heart of Darkness*, de Conrad (Murfin, edição 1989, p. 60).

do poder e da autoridade do leitor, pois as perguntas que são eternamente deixadas sem resposta incluem: Quem é o leitor? Qual tipo de pré-texto – social, cultural, ideológico, epistêmico, etc. – ele está importando para o texto? Quais são as conspirações primordiais, inconscientes ou subconscientes com o texto? O texto é ou não é realmente o que o leitor entende?

O capítulo sobre "O Novo Historicismo e *Heart of Darkness*" começa com uma concessão cautelosa e duvidosa (a única concessão desse tipo no livro todo): "Ele [*HOD*] nos conta pouco, *talvez*, sobre povos do Congo" (Ross Murfin, 1989, p. 226, minha ênfase).

> Uma obra de arte, ele [*HOD*] é ao mesmo tempo um tipo de documento histórico. *Sem dúvida* apresenta um quadro tão *preciso* de uma África colonizada como vários outros relatos supostamente verdadeiros escritos durante o mesmo período. (Murfin, 1989, p. 226, ênfase nossa)

Pela lógica impecável desta afirmação, a ficção preconceituosa de Conrad é o fato histórico da África, um romance europeu "sobre" a África torna-se uma crônica "precisa" da África com algum outro nome. Mas existe algum método na desatinada afirmação anterior: é provável que, sendo relatos de funcionários coloniais, missionários europeus ou diversos "descobridores" e "exploradores" da treva" africana, os "relatos não-ficcionais" mencionados como texto paralelo contenham a mesma história. Mas algumas informações sobre a historiografia africana teriam instruído Murfin quanto ao tipo de "história" nesses relatos. No entanto, aqui não é o lugar de perguntar o quanto ou que tipo de história africana nosso autor conhece. Só podemos imaginar até que ponto devemos levar a sério esses críticos que começam uma "nova análise historicista" sem uma compreensão profunda e abrangente do texto e do seu contexto – críticos que praticam o "historicismo" sem história.

Para fazer justiça a Brook Thomas [na antologia de Ross Murfin (1989)], sua nova análise historicista mostra a consciência do africano em *Heart of Darkness*. Infelizmente, esta consciência vem apenas em centelhas rápidas e pálidas, sendo o canal analítico profundamente congestionado por montanhas de bagagem crítica recebida.

Por exemplo, Thomas (1989, p. 337) segue no caminho antigo e superado. Segundo ele, Conrad continua a ser o cronista da experiência humana. Os africanos, até o final do século XIX, "existem num estado anterior à história" (p. 248). Uma viagem à África é uma viagem tanto física quanto temporal às trevas. A selvageria africana é o contexto em que a civilização europeia encontra sua verdade. A África continua a ser a morada do inconsciente, contrastando fortemente com a racionalidade triunfante da Europa.

Na maioria das vezes, a leitura interrogativa de Thomas leva a uma perversidade maior. Assim como Rosmarin mencionada anteriormente, ele também concede uma medalha aos africanos que acompanham Marlow subindo o rio por se controlarem para não "matar e comer os brancos" (Thomas, 1989, p. 251) apesar de estarem famintos há muito tempo. Ainda mais intrigante é a leitura que Thomas faz do seguinte trecho que é o testamento adicional mais claro de Conrad sobre a subumanidade africana:

> A terra não parecia terrestre. Habituamo-nos à forma algemada de um monstro vencido, mas ali - ali podia ver-se qualquer coisa monstruosa e livre. Não parecia terrestre e os homens... não, desumanos não eram. Bem pior do que isso – era a suspeita de não serem desumanos[14].

14 Joseph Conrad citado por Brook Thomas (1989, p. 242).

Observe aqui as dúvidas complexas, a sintaxe de tocaia e balbuciante de uma mente que coloca a reivindicação dos africanos à humanidade num debate europeu monológico. Observe o caráter indireto tortuoso que se manifesta na escolha de duplos negativos: "o fato de eles *não* serem *desumanos*"; A palavra "humano" ocorre duas vezes neste trecho, cada vez limitada pelo prefixo negativo "des-". Na análise final, a humanidade africana é uma simples "ideia", uma "suspeita", seu relacionamento com o mundo atenua-se gradualmente num "parentesco distante" da "noite das primeiras épocas". Os africanos de Conrad "gritavam, saltavam, rodopiavam e faziam caretas que eram um horror", envolvidos numa "selvagem e apaixonada refrega", eles eram "feios". Apesar destes e de vários outros sinais textuais implícitos e explícitos que tanto prevaleceram no romance, Thomas conclui que a narrativa de Conrad "atrapalha" os preconceitos raciais do lugar comum. Ele parece ter sido enganado pelo truque sem graça da caixa narrativa chinesa pela qual expressa palavras e ideias radicalmente racistas na boca de um narrador distante, enquanto concede a seu criador, Conrad, uma indenização absoluta.

Ainda assim, Thomas reforça, em vez de desconstruir, o binarismo ontológico que confirma o maniqueísmo estudado de Conrad:

Ocidente		África
Futuro		Pré-história
Civilização Europeia		Selvageria Africana
Racional	*vs.*	Inconsciente
Idioma		Silêncio
Luz		Treva
O Ser Europeu		O Outro Africano

O último par na série é especialmente importante aqui. Pois apesar de Thomas fazer alguma tentativa de criticar a "perspectiva eurocêntrica" (p. 245) que se constrói num Ser que

afasta constantemente "o Outro", ele próprio demonstra uma incapacidade eurocêntrica de reconhecer esse "Outro", para entender sua representação equivocada. Isto ocorre parcialmente porque, assim como Conrad e seus críticos, Thomas nem conhece nem entende o "Outro" africano e, portanto, não pode simpatizar com ele como vítima de uma violência discursiva e cognitiva eurocêntrica. Pois efetivamente, a construção que Conrad faz do africano em *Heart of Darkness* é diferente do "Outro". A sensação de complementariedade que sustenta o relacionamento entre o Ser e o Outro não pode existir numa situação de negação absoluta desse Outro. Seria uma enorme caridade retratar o africano de Conrad como sendo o verdadeiro Outro do europeu, pois o que não existe não pode, a não ser por alguma licença metafórica, desejar ser o *alter ego* do que existe. Na África de Conrad, o verdadeiro fator ausente é o africano.

Uma demonstração prática e incontestável dessa desu--manização e dessa ausência é a negação de Conrad para o africano daquele atributo mais humano de todos: a linguagem. Os africanos "gritavam" e "berravam". Esses seres são tão rudimentarizados pelo romancista que seu "ruído selvagem e apaixonado" nunca alcança o nível de sublimação linguística. Realmente existe som e barulho, mas não existe nenhuma linguagem, nenhuma competência articuladora, nenhum comando discursivo. Um silêncio patológico prende os "nativos" numa armadilha na medida em que eles se tornam, de acordo com Toni Morrison, "os silenciados de Conrad" (Morrison, 1989, p. 9). Seria então que é surpreendente que, para uma definição e uma articulação da visão de mundo da África (se ele jamais receber crédito por qualquer coisa desse tipo no romance), nós tenhamos que contar com os pronunciamentos de um novo Próspero, de outro "broto da raça mais nobre"?

A verdadeira patologia aqui é a de Conrad, vítima de uma doença etnocêntrica crônica que hostiliza e denigre prontamente o que não *entende*. Para essas almas aflitas, diferença é defeito, variância é anormalidade. Como Conrad nunca entendeu nem considerou que valeria a pena entender as "peculiaridades" linguísticas dos seus africanos, qualquer linguagem que eles possuíssem não poderia ser nada mais que "um balbucio violento de sons incompreensíveis". Afinal de contas, seus africanos não falavam nem polonês, nem francês nem inglês.

E ainda assim uma ofuscação/um silêncio prevalecente e digno de perplexidade recaiu sobre este aspecto do etnocentrismo de Conrad na crítica ocidental. Por exemplo de maneira muito importante, Brook Thomas argumenta que a "linguagem é o único acesso da humanidade para a verdade" (Thomas 1989, p. 250), mas seu "novo projeto historicista" não questiona, em momento algum, a negação desse "acesso" aos africanos de Conrad.

Esta combinação de silêncio e ofuscação caracterizou o estudo de Conrad no ocidente desde o começo de *Heart of Darkness*. O estudo de caso de Ross Murfin, apesar das suas aspirações pós-estruturalistas, não é exceção. Vale a pena observar, por exemplo, que fora Brook Thomas, que citou o artigo influente e perspicaz de Chinua Achebe[15] nas suas referências, nenhum outro colaborador desse livro demonstrou qualquer consciência de uma reação africana. Até mesmo a magnanimidade de Thomas é limitada: apesar de estar listado como "Estudos Históricos Recentes de Conrad" (Thomas, 1989, p. 257) seu estudo neo-historicista não deixa escapar o mais leve traço de conteúdo do artigo de Achebe. Com este processo de "seletividade injusta" e de "visões preferidas" (Jeyifo, 1990, p. 10), críticos ocidentais do final do século XX continuaram o silenciamento e a negação dos africanos de Conrad.

15 Chinua Achebe (1989) "An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness, *in Hopes and Impediments*: Selected Essays. N.E.: Este artigo é reproduzido como Apêndice ao capítulo 50.

Críticos ocidentais contemporâneos ainda são co-peregrinos no vapor que sobe o rio Congo. Para eles, a humanidade africana continua a ser uma "ideia", uma "suspeita" frágil[16].

Seja como resultado da política da sua origem, seja como uma crise inerente nos seus modos e métodos de análise e aplicação (ou ambas coisas), as teorias pós-estruturalistas ocidentais "de vanguarda" demonstraram pouca ou nenhuma adequação para a compreensão, análise e articulação da escrita africana e seu longo e problemático contexto. Este artigo não pretende promover um ponto de vista exclusivista e essencialista de que "a nossa" literatura não pode ser entendida pela teoria "deles". Mas o universalismo etnocêntrico da prática teórica contemporânea, concretização da sua teoria em um monólogo canônico ocidental oracular, a fetichização do seu texto e o desprezo por referências de alcance mais profundo, a substituição da própria teoria pelo teoricismo masoquístico – todas essas crises produziram um tipo de conservadorismo radical, uma hegemonia anti-hegemônica que afasta a teoria ocidental das peculiaridades básicas de povos não ocidentais.

De várias maneiras, o método e a ferramenta de análise pós-estruturalista não têm a profundidade de percepção, a força moral de discernimento e a clareza de procedimento exibidas por outras teorias[17]. A desconstrução, por exemplo, confunde em vez de explicar, determina em vez de interpretar. Seu tratamento da literatura Africana demonstrou que o "novo" não é necessariamente melhor e que um projeto aparentemente "pós-colonialista" na intenção pode acabar sendo neo-colonialista, até mesmo "recolonialista", na prática.

16 Niyi Osundare, "An Empty Technology of the Text? Deconstruction and African Literature". N.E.: Inédito devido a perda e destruição após o desastre do Furacão Katrina, Nova Orleans, Louisiana, 29 de agosto de 2005. O autor comunica que ele continua a procurar uma forma de recuperar ou reconstruir os materiais perdidos.

17 Niyi Osundare, ibid.

As declarações anteriores não são outra campanha contra a teoria ou o rigor e não devem ser equivocadamente interpretadas como tais. Teorias importam. Elas fornecem um auxílio de contexto ordenado e arrumado em apoio a procedimentos metodológicos e analíticos. Elas promovem e melhoram uma reflexão global sobre questões, ao mesmo tempo em que afiam aquela capacidade de previsão e especulação que facilita o casamento da imaginação com o conhecimento. A crítica de um tipo de teoria (neste caso a variedade pós-estruturalista) não deve ser confundida com negação e rejeição de todas as teorias. Como as teorias pós-estruturalistas começaram a aceitar, graças ao Novo Historicismo, todas as teorias são posicionais, contingentes, interligadas, até partidárias. Nos seus pressupostos originais, epistemológicos e analíticos, as "principais" teorias literárias do mundo atualmente possuem caráter ocidental e oracular exclusivo. Elas ainda não demonstraram uma capacidade adequada para lidar com questões e eventos em outras partes do mundo.

Culto ao texto (ou o passaporte desconstruído da Teoria de Viagem)

Did you see the text pass this way
In coat and collar and pompous sway
A wizened Canon with the cutest creed
With a temple full of the bravest breed
Did you see the Text on the conference table
Talkative giant of a faddish fable
Pounding the podium, a moustached tyrant
How holy his sin-tax, stupendously brilliant!
When I woke up this morning the Text was in my room
I aimed at its shadow, it held my broom
It jumped into my wardrobe, turned into a hat,
Now I strut the streets with a trendy heart

It opens the door to the fastest jobs
The prettiest journals up for grabs
Arrange your jargon on a glittering rack
Your feet are firm on the tenure track
Post-day post-night
Post-history post-reason
Post-humanist post-human
Show me the post of your post-coloniality
Aporia comporia catachresis
Tantalizing razmatizzing
Meto nym nym nym logocentr tri tri tri
Show me the structure of your post-structurality
Oh for a gram of grammatology!
A sample sperm of Disseminations
The Discourse tree with fruits of Discord
And the new His-story-cism, new Her-story-cism
The madder the smatter, the harder the better
Make it new, make it arcane
The clumsier the code the sweeter the pain
It's the brave new era of the gaudy patter
Signs are here, the Word is dead:
The funeral of meaning a tropical debt
Paid in the surface of an idle game
In the dim-lit abyss of pedantic fame
War may rage, Hunger may spread
The river may die in its lowly bed
Chains may descend from every sky
The price of Freedom raised so high
Count your tropes, praise the Text
The meaningless meaning is a grand pretext
'Oppression' is merely undecidable reference
'Poverty' is slave to metaphysics of presence
The Author is dead, in unmarked grave dumped

The Reader to power with crown has rumped
The Text writes itself with a magic hand
In the curious way its priests can stand
Its shouts in French, in English it whispers
It murmurs in German in gasps and whimpers
A Kingly silence in other tongues
The youngest heir to older wrongs
I bend my knee, oh mighty Text
Spare my days of your nightly test
Assure my path to your Temple of Awe
Let me rant while my listeners snore

– Niyi Osundare

* * *

Niyi Osundare é poeta, dramaturgo, ensaísta e professor de inglês nigeriano na Universidade de Nova Orleans, na Louisiana, Estados Unidos. É bacharel pela Universidade de Ibadan, Nigéria, mestre pela Universidade de Leeds, Inglaterra. Cursou doutorado na Universidade de York, em Toronto, Canadá. Escreveu vários artigos acadêmicos e críticas, mais de quinze livros de poesia, duas antologias poéticas, quatro peças teatrais e duas coleções de artigos. Entre vários prêmios, recebeu o *Association of Nigerian Authors Poetry Prize*, o *Commonwealth Poetry Prize*, o *Noma Book Award*, o *Tchicaya U'Tamsi Award for African Poetry*, e o *Fonlon/Nichols Award* (por "excelência em criatividade literária combinada com contribuições significativas aos Direitos Humanos na África"). Por duas vezes foi ganhador do prestigioso *Cadbury/ANA Poetry Prize*. Em 2004, seu livro, *The Eye of the Earth,* foi selecionado pela editora líder Spectrum Books como "Um dos 25 Melhores Livros da Nigéria nos Últimos 25 Anos". Recebeu os títulos de doutor honorário da Université de Toulouse-Le Mirail, França, e da Universidade Franklin Pierce, em New Hampshire, Estados Unidos. Mantém uma coluna semanal de

poesia no *Sunday Tribune*, da Nigéria. É colaborador frequente para a mídia sobre assuntos culturais e sociais e colunista convidado da revista de notícias da Nigéria, *Newswatch*. Contriui ativamente para o debate público no rádio e na televisão. Teve obras executadas em todo o mundo e sua poesia, traduzida para francês, italiano, esloveno, tcheco, espanhol, holandês e coreano.

CAPÍTULO 52

POWER OF THEIR WORD: INTRODUÇÃO À PRIMEIRA CONFERÊNCIA NACIONAL SOBRE LITERATURA ORAL EM GANA[1]

Kofi Anyidoho

Power of their Word é um documento destinado a tornar-se, no longo prazo, mensageiro de um momento histórico importante. Nesta coleção de artigos sobre a literatura oral de Gana, encontramos a reunião de vozes isoladas e muitas vezes solitárias carentes por uma reorientação básica em direção à nossa história intelectual e cultural como um povo. Ele também representa a reunião de duas tradições intelectuais que até agora foram mantidas afastadas, numa relação quase antagônica por uma conspiração de fatores históricos e por personagens da nossa herança colonial.

1 Este capítulo foi escrito originalmente em dezembro de 1990 como uma Introdução a Artigos Selecionados dos Anais 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 Selecionados nunca foram publicados. A Introdução é oferecida aqui na esperança que algo da relevância da conferência e que referências à obra dos seus principais participantes, possam ser registrados para estudantes e estudiosos da Literatura Oral africana. N.E.: Os trechos finais foram editados em retrospectiva refletindo o aborto da publicação.

Power of Their Word é basicamente a descoberta de pesquisadores das nossas tradições que pelas suas vocações são, na maior parte, pessoas treinadas nas academias intelectuais do ocidente. Suas descobertas são oferecidas em homenagem à *integridade artística e intelectual* dos guardiões da arte verbal na tradição cultural africana. Em vários destes artigos, percebe-se um senso de reverência a impedir a predisposição acadêmica de recair num modo de discurso que busque exceder a força natural do sujeito de análise. Se no processo nós descobrirmos que, em alguns destes artigos, a voz do artista oral ofusca a do estudioso como intérprete, que seja. Uma quantidade significativa de colaboradores para este estudo é composta de pessoas pouco expostas ao discurso teórico dominante que orienta boa parte do estudo da literatura oral em círculos intelectuais ocidentais contemporâneos. A força intoxicante de parte desse discurso é bem conhecida por aqueles que precisam estar às voltas com ele ou sofreram suas denúncias persistentes, e às vezes histéricas, de todo o discurso anterior sobre a força da linguagem. Antes de ficarmos completamente ocupados, tentando desconstruir a força da palavra, parece fundamental que passemos algum tempo adquirindo um conhecimento íntimo do universo que os nossos artistas tradicionais procuram construir com a força da sua palavra. Muitos dos estudos individuais oferecidos aqui não possuem nenhuma ambição além de, simplesmente, apresentar e representar a tradição da melhor maneira. Os resultados costumam ser revigorantes, às vezes desafiadores.

É importante que tenhamos em mente um pouco da história intelectual da qual *Power of Their Word* pode ser visto como um importante porto de chegada e de partida. Boa parte dessa história é marcada por diversas contradições e ironias. A primeira destas contradições é o fato de que os estudiosos pioneiros do empreendimento colonialista parecem ter prestado muito mais atenção à literatura oral do que seus protegidos africanos que

os sucederam. Ainda mais notável é o fato que muitos destes estudiosos também são exatamente as mesmas pessoas cuja vida de missionários parecia ter dependido da medida em que eles conseguiam ser eficazes em neutralizare as tradições intelectuais e artísticas da África. O legado dos melhores estudos nessa tradição podem ser vistos em realizações monumentais como *Akan-Ashanti Folktales* (1930), de Rattray, e *Twi Mmebusem Mpensa-Ahansia Mmoaano – A Collection of Three Thousand and Six Hundred Tshi Proverbs* (1879), de J. G. Christaller[2].

Não temos que procurar muito para descobrir pelo menos parte da explicação sobre o motivo pelo qual os grandes exemplos estabelecidos por esses estudiosos não foram seguidos pelos africanos que eles criaram para sucedê-los. Conforme já observamos, estes eram funcionários numa história subversiva de contradições e ironias. O fato é que enquanto o Rev. Christaller estava documentando a tradição intelectual e artística Akan representada em provérbios, ao mesmo tempo ele estava pregando uma religião que subvertia essa tradição. Ele estava preocupado em oferecer aos seus dedicados alunos a luz do conhecimento que os encaminhava para longe de casa, bem distante da força do provérbio Akan. Ele os estava entregando de maneira segura para a força de um novo discurso, o discurso da redenção através da alienação e da negação próprias.

Em tempo, este programa de educação subversiva deveria ter ocorrido de maneira tão boa que até mesmo os produtos mais dotados e articulados tinham pouca coisa para articularem, a não ser nas grandes tradições intelectuais e artísticas dos seus mentores. Isso explica o motivo pelo qual até mesmo um R. E. G. Armattoe, com toda sua intensa paixão por fazer com que os

2 Esta última obra foi relançada nos Estados Unidos pela Edwin Mellen Press numa edição cara para biblioteca com tradução de Fr. Kofi Ron Lange (1990), com o título *Three Thousand Six Hundred Ghanaian Proverbs* (dos idiomas Asante e Fante).

africanos voltassem a apreciar sua própria herança intelectual, ao recordar da sua juventude, com uma nostalgia próxima de um senso irresgatável de perda, perguntou: "Será que rapazes e moças, quando ficam velhos, leem poemas de Homero em voz alta nos nossos litorais áridos"[3]? Isso explica o motivo pelo qual precisamos simpatizar com a triste confissão de Michael Dei-Anang e sua penetrante avaliação do que aconteceu com sua geração:

> Apesar de eu tentar, por meio de referências ocasionais a Gana e a suas ideias, chamar atenção para esta fonte ampla e ainda inexplorada do desenvolvimento literário, tenho certeza que isto dificilmente é adequado para estabelecer a personalidade poética dos ganenses e, na verdade, dos africanos. Existe todo o rico estoque de cultura poética na nossa música popular sobre o qual fizemos muito pouco, até agora, nas nossas obras literárias. Canções de estórias Ananse, canções de ninar nativas, cantos fúnebres e outros são um fundo rico, na verdade o paraíso do poeta, para o ganense empreendedor e voltado para a literatura.
>
> Como eu próprio fui treinado no antigo sistema escolar em que tudo que fosse africano era menosprezado como parte do sistema colonial de subjugação e controle, perdi boa parte da beleza e da qualidade da nossa poesia tradicional, mais especialmente uma vez que aprendi a me manifestar, na maior parte do tempo, num idioma estrangeiro. Mas a nova geração de ganenses não precisa passar por esta humilhação[4].

3 Veja Raphael E. G. Armattoe, "A Letter to an African Poet in 5000 A.D.", (1973, p. 5)..

4 Michael Dei-Anang (1962, p. 7).

Infelizmente, o alerta de Dei-Anang parece ter-se perdido para grande parte dos brilhantes, até mesmo talentosos, membros da geração a quem ele estava se dirigindo diretamente. Talvez muitos deles estivessem ocupados demais, a desfrutar dos vários privilégios que acompanhavam seus cargos como os herdeiros novos e "nativos" do declínio do império colonial. O império podia ter esfarelado, mas havia uma quantidade suficiente de migalhas deixadas para trás pelos soldados cristãos que se retiraram, uma quantidade suficiente de migalhas para passar a vida inteira desfrutando. E poucas pessoas estavam em melhor condição para desfrutar das migalhas deste império caído que os membros ruidosos (e talvez onívoros) da academia.

No entanto, temos que estabelecer um limite audacioso entre as várias pessoas que escolheram desfrutar de um estado de indolência e servidão intelectual e as poucas que reconheceram nos seus cargos relativamente privilegiados uma grande chance de forjarem novos começos a partir de uma distribuição antiga e desacreditada. Dei-Anang, no trecho citado anteriormente, prosseguiu homenageando as contribuições originais que estavam sendo feitas na época por J. H. Kwabena Nketia, as quais ele expandiu de maneira considerável em anos posteriores. Embora seja mais conhecido no mundo todo pelo seu estudo de etno-musicologia, sua publicação de 1955, *Funeral Dirges of the Akan People,* continua a ser um dos estudos realmente clássicos da tradição de cantos fúnebres a ter saído da África.

E precisamos ver Nketia no contexto do recém-fundado Instituto de Estudos Africanos. Trata-se de um mérito da primeira geração de estudiosos e artistas associados ao instituto e fato de muitos deles terem entendido e adotado o grande desafio que o Presidente Nkrumah lhes propusera, especialmente conforme no discurso feito na inauguração oficial do Instituto, em setembro de 1962. Ao oferecer ao Instituto não apenas seu

apoio pessoal e oficial, mas também autonomia da universidade central, o presidente deve ter dado aos pesquisadores a melhor garantia que eles poderiam ter contra sabotagem dos "acadêmicos de vanguarda" e da sua falta de apreciação profundamente trágica pelos "Estudos Africanos".

Por meio deste arranjo preventivo, foi possível garantir que, para cada passagem e cada diária feita para um voo à Biblioteca Bodleian, em Oxford, no Reino Unido, para verificar o estado de um antigo manuscrito medieval, também haveria um Land Rover e um modesto bônus disponível para uma condução rústica até a área rural de Gana a fim de documentar o repertório intelectual e artístico de um especialista oral envelhecido e doente.

Agora podemos olhar para trás com grande satisfação à medida que contemplamos os legados de Ephraim Amu, Kwabena Nketia, Mawere Opoku, Efua T. Sutherland, Joe de Graft, Kwame Daaku, Kwame Arhin, Kofi Asare Opoku, Kofi Awoonor, Jawa Apronti, entre outros[5]. Pode ser significativo o fato de vários desses pesquisadores do Instituto de Estudos Africanos de Legon serem, naquela época, ao mesmo tempo estudiosos e artistas criativos. Podemos descobrir através de um estudo profundo da tradição oral que a capacidade analítica do intelectual e a capacidade de síntese do artista não precisam operar com finalidades opostas. Em vez disso, aquela deve reforçar e esclarecer esta.

Neste ponto, devemos enfatizar o fato de que o trabalho produtivo destas e de outras pessoas da sua geração foi mais do que o resultado do esforço individual, que seus esforços individuais encontraram uma realização imediata e adequada no contexto de um ambiente econômico estimulante. Essas pessoas tiveram relativo acesso a uma infraestrutura que auxiliou o desenvolvimento dos

5 N.E.: Kofi Awoonor, Kwabena Nketia e Efua Sutherland (póstumo) contribuíram, respectivamente, com os Capítulos 58, 70 e 76 desta antologia.

seus diversos projetos. A publicação e a divulgação dos frutos do seu trabalho não sofreram algumas das várias restrições com as quais seus sucessores tiveram que lidar. Na verdade, até mesmo para as pessoas daquela geração que tentaram continuar produtivas, a falta cada vez maior de um clima apoiador tem provocado muita frustração para o trabalho delas, de forma que algumas acabaram por abandonar prematuramente a academia local. Suas perdas devem ser lamentadas para sempre, uma vez que, com o abandono delas, as pessoas que entram depois não têm a oportunidade de se beneficiar da experiência e da inspiração que suas realizações representam.

Uma consequência disto é que a situação que tínhamos anteriormente, desde a década de 1960 até o começo da década de 1970 – quando se podia gabar do Instituto de Estudos Africanos como um centro de excelência e trabalho pioneiro em pesquisa, criação artística e desempenho – essa situação não só foi interrompida, mas efetivamente revertida, de tal forma que para muitos pesquisadores e seus alunos, a única saída para uma morte intelectual silenciosa era buscar realocação em instituições estrangeiras. Mas há um preço caro a pagar para se ter o conforto relativo das academias estrangeiras. Alguns vão embora e nunca mais se ouve falar deles, a não ser em bibliografias e notas de rodapé, muitas vezes de periódicos que as bibliotecas locais não têm mais condições de disponibilizar. Alguns inevitavelmente perdem sua orientação e dedicação ao tipo de compromisso que assegurou à geração anterior de estudiosos a principal relevância do seu trabalho para os desafios intelectuais e artísticos da sua própria sociedade.

No entanto, apesar destes problemas diversos, estudiosos de Gana fizeram algum progresso na pesquisa sobre a literatura oral, sendo que alguns trabalharam corajosamente contra todas

as adversidades domésticas e outros trabalharam passando pelas dificuldades de estudos africanos conduzidos nos isolados ambientes de academias bem bancadas, porém distantes. Nós podemos mencionar a obra de E. Y. Egblewogbe sobre jogos e canções, bem como sua tese de doutorado para a Universidade de Gana sobre nomes próprios Ewe[6]. Apesar de esta última obra ser realizada principalmente como um estudo sociolinguístico, ela continua a ser uma contribuição importante para uma área de estudos da literatura oral que é central para a nossa cultura, mas provavelmente é menos significativa na cultura ocidental contemporânea. A tese de doutorado de K. E. Agovi sobre o festival Kundun dos Nzema se destaca como o único estudo de extensão plena sobre o festival de teatro em Gana[7].

Entre as obras realizadas inicialmente no âmbito dos programas de estudos de pós-graduação de instituições estrangeiras, podemos nos lembrar das obras de Sebastian Bemile, na Alemanha, sobre lendas populares Dagaare[8]; de Anyidoho em Indiana e no Texas, sobre poética oral e arte verbal Ewe[9]; de Brempong em Indiana sobre música de Gana[10] e de Yankah (1989), novamente em Indiana, sobre o provérbio Akan. O último destes recebeu bastante reconhecimento, primeiro, como vencedor do Prêmio Esther Kinsley para a melhor dissertação de doutorado na Universidade de Indiana, seguido por sua publicação numa série internacional de prestígio sobre estudos de arte verbal e, mais recentemente, sua seleção para o Ghana Book Award de 1990[11].

Um dos grandes dilemas da nova geração de estudiosos ganenses, na verdade, africanos, é ilustrado no caso da obra de Kwesi

6 E.Y. Egblewogbe (1975 e 1985).
7 Kofi E. Agovi (1979).
8 Sebastian Bemile (1983).
9 Kofi Anyidoho (1983a, 1983b). N.E.: Veja também o Capítulo 65, de Kofi Anyidoho.
10 Owusu Brempong (1986).
11 Kwesi Yankah (1989). N.E.: Veja os capítulo 3 e 61 desta antologia, ambos de Kwesi Yankah..

Yankah. É bastante irônico que o Conselho de Desenvolvimento do Livro de Gana tenha concedido sua maior honraria a um livro não apenas publicado fora de Gana, mas lançado numa edição tão exclusiva, tão cara, que nem o autor teve condições de comprar mais do que duas cópias para garantir que pelo menos uma estivesse disponível nas bibliotecas na Universidade de Gana. O fato mais triste é que este autor não está sozinho. Já passou a época em que Nketia podia ter seu *Funeral Dirges of the Akan* lançado num formato sólido e lindamente ilustrado pela Editora Achimota (1955), a um preço razoável.

Provavelmente, um dos desenvolvimentos mais estimulantes em estudos da literatura oral em Gana, na última década, tenha sido o envolvimento de estudantes da graduação e da pós-graduação nas nossas universidades e também estudantes de instituições que dão diploma, como a *School of Ghana Languages-Ajumako* e o *Advanced Teacher Training College-Winneba*. De fato, esses estudantes já fizeram um trabalho tão grande e surpreendentemente rico, em especial nos seus projetos de monografia, que é uma pena ninguém ter se preocupado, até hoje, em documentar, numa bibliografia bem organizada, este tremendo recurso. Nós devemos valorizar ainda mais as realizações destes estudantes quando percebermos que a maioria deles teve pouca ou nenhuma exposição formal anterior à literatura oral como disciplina para pesquisa acadêmica. Esperamos que agora a existência nas nossas universidades de cursos sobre literatura oral, apesar de ainda serem muito poucos, contribua em muito para ofertarem à nova geração de estudiosos uma base melhor de trabalho significativo e produtivo nessa área.

Teria sido instrutivo abordar parte da oposição e da hostilidade de alguns colegas muito cultos sofridas por por aqueles dentre nós que insistiram em lançar cursos sobre a literatura oral no currículo de uma universidade totalmente dedicada à promoção das tradições

intelectuais de outras culturas. No entanto, temos que reservar essas estórias para seções de piadas em memórias particulares. Aqueles que caluniaram nosso entusiasmo e nossa persistência viveram o suficiente para sofrer com os primeiros frutos dos nossos sonhos, como podemos ver nos artigos apresentados na Conferência de 1988 sobre literatura oral em Gana.

A publicação de *Power of Their Word* teria sido comemorada, mas apenas como uma vitória parcial, um mero cumprimento parcial dos nossos objetivos. Como já observamos, por razões brevemente mencionadas aqui e por muitas outras razões, o Instituto de Estudos Africanos, especificamente, e os de estudos africanos nas universidades de Gana, em geral, perderam o ímpeto gerado no começo do movimento de independência de Gana. A comunidade acadêmica em outros países africanos rapidamente nos alcançou e, pelo menos em alguns casos, avançaram para questões importantes, sendo que nós nem começamos a debater algumas delas. Nós esperamos ansiosamente por uma época em que possamos divulgar uma nota como a seguinte, enviada recentemente para a comunidade internacional pela Sociedade de Folclore da Nigéria (1990), no *ALA Bulletin*:

> A Sociedade de Folclore da Nigéria foi fundada em 1980 para coordenar estudos de folclore na Nigéria, estimular a pesquisa, organizar conferências, seminários e oficinas. Ela publica o *Journal of Nigerian Folklore News* e Artigos de Conferência anuais. Em 1990, a Sociedade estabeleceu um Fundo de Folclore voltado principalmente para financiar um Diretório de Folclore da Nigéria, a primeira compilação desse tipo de todo o folclore do país. A condição de membro está aberta a qualquer pessoa interessada em promover seus objetivos.

É realmente estimulante que esta Primeira Conferência Nacional Sobre Literatura Oral em Gana tenha tomado a decisão corajosa de estabelecer as bases de um grupo semelhante à Sociedade de Folclore da Nigéria. No entanto, é lamentável que a decisão não tenha sido ratificada pelo comitê eleito na conferência e que ela não tenha recebido a responsabilidade de realizar as tarefas iniciais que abririam o caminho para lançamento formal da Associação. Nós desejamos que a ocasião do lançamento formal de *Power of Their Word* também seja a ocasião para inaugurar formalmente essa associação.

Não temos a menor dúvida de que *Power of Their Word* representa uma grande revolução na nossa tentativa de nos dirigir a um esforço conjunto no estudo das tradições intelectuais do nosso povo. Os artigos coletados aqui representam uma grande variedade de interesses, mas como coleção, eles fazem uma afirmação coerente sobre os princípios básicos da arte verbal na cultura de Gana. Encontramos em todos estes estudos uma revelação da seriedade com a qual o nosso povo considera, até mesmo naqueles momentos às vezes marcados formalmente para "brincar", a força da palavra para nos desafiar a agir ou pausar e ponderar. A força da palavra para alterar nossas disposições normais em relação a nós mesmos e em relação aos outros, a força da palavra para aguçar nossas sensibilidades e para aumentar nosso desejo pela vida em toda sua plenitude, a força da palavra para provocar raiva e para trazer paz às nossas mentes e almas perturbadas. O poeta de Gana, Kobena Eyi Acquah, nos traz algo da força do poeta na sociedade tradicional quando ele o identifica como padre e profeta:

> [...] ele está entre seu povo e si mesmo ... ajudando seu povo a se reconciliar consigo mesmo, a encarar honestamente as questões e aceitar o que não se pode evitar [...] [e] à medida que o povo enfrenta

> cada abismo sucessivo na sua peregrinação nacional, à medida que a jornada se torna difícil e a visão fica embaçada, ele está pronto para lembrar o povo dos altos picos que ele já escalou e quais picos ele ainda pode superar[12].

E ainda assim, não precisamos entrar na esfera da mágica ou da Sagrada Escritura para experimentarmos as várias maneiras em que nossas vidas são moldadas pela força da palavra. O argumento é demonstrado para nós na estória de Acquah sobre o homem na Costa do Ouro que, na época da Segunda Guerra Mundial, foi levado para uma corte colonial por ter sido ouvido proclamando que Hitler provavelmente venceria a guerra. *"If I talk say Hitler go win the war, na ma mauf be gun"?* O que aconteceu foi que Hitler não venceu a guerra, mas está claro que apenas por ousar sugerir essa possibilidade com palavras, o homem trouxe grande pânico sobre as frágeis esperanças do sistema colonial que, por um momento, foi compelido, pela força da palavra, a encarar seus temores.

Perder de vista a significância da força da palavra é não entender nossa própria situação como intelectuais. É comum nos injuriarmos e ficarmos perplexos com o fato de que mesmo nossas observações mais banais podem ser vistas como uma ameaça à autoridade política, ainda mais a uma autoridade política armada. Parece que os políticos entendem a força da palavra muito melhor do que nós, acadêmicos. Pelo nosso treinamento e nossa posição como intelectuais, nós somos – ou deveríamos ser – donos da palavra. E membros da elite política sabem muito bem que várias vezes uma arma dispara apenas porque uma boca ordenou, mesmo que por controle remoto. Eles parecem valorizar, muito mais do que nós mesmos, nossa força – ou melhor, nossa força potencial –

12 Kobena Eyi Acquah (1986, p. 1001).

para moldarmos o humor, a opinião e, no fim das contas, a direção da sociedade.

Até agora, parece que nós abdicamos da nossa autoridade. Nossas vidas e mentes foram tomadas por um universo de discursos estrangeiros e hostis. Muitos de nós não conseguimos fazer o argumento mais simples sem nos referirmos a modelos de ideia formulados por outros, muitas vezes para soluções às suas próprias doenças específicas. Nós rapidamente nos refugiamos em notas de rodapé e apêndices que acabam nos afastando para modos de conhecimento que servem para confundir ainda mais as questões em vez de esclarecê-las.

Muitas das questões que debatemos e analisamos têm suas origens numa história bem mais antiga que a nossa geração. Muitos dos registros que consultamos sobre estas questões são feitos e mantidos pelas próprias forças que se impuseram a nós, preservados para seu próprio benefício e em detrimento de nós. Esses registros tendem a refletir o entendimento e a avaliação daquelas forças hostis. Enquanto isso, nosso povo também manteve seus próprios registros, em sistemas peculiares às suas práticas culturais e consistentes com suas próprias aspirações. É aqui que devemos localizar o verdadeiro valor da literatura oral: sua capacidade de nos abrir amplas áreas de conhecimento de cuja existência, até então, nem suspeitávamos. *Power of Their Word* identifica algumas destas novas áreas de conhecimento sobre nós mesmos.

O artigo de Opoku-Agyemang, "Aetiology of a Metaphor: The African Trickster and the Slave Trade", é uma abordagem original e provocante ao estudo das lendas populares. Ele enfatiza a necessidade de um estudo atento de metáforas comuns pelas quais nossa vida como sociedade é definida. A menos que façamos isto, provavelmente nos precipitaremos para entendimentos falsos

sobre nós mesmos. Podemos recordar aqui o fato de que uma das várias comissões de inquérito estabelecidas para investigar supostos casos de corrupção num governo desacreditado e derrubado no passado, efetivamente culpou a prevalência do trapaceiro Ananse ou homem-aranha, no nosso folclore, pela corrupção na nossa sociedade. Parece que membros da comissão não são os únicos a pensar isso. O artigo de Opoku-Agyemang evita cuidadosamente este tratamento funcionalista demasiado fácil dos dados do folclore ao estabelecer firmemente seu modelo interpretativo dentro das experiências sociais, psicológicas e especialmente históricas de uma sociedade sitiada. Ao fazer isso, ele pode ter resolvido o enigma persistente do aparente silêncio da sociedade africana sobre a experiência da escravidão e do comércio de escravos.

O tratamento de Opoku-Agyemang em relação ao trapaceiro como sendo "uma foto em grupo do povo que o inventou" e sua insistência na lenda popular como uma "realidade fraturada através do prisma da ideia e da imaginação", levou a uma interpretação, ao mesmo tempo, reveladora e profunda. Ela nos obriga a voltar para outros aspectos da tradição oral africana, revisar nossas suposições anteriores e buscar novos significados em harmonia com a realidade histórica. Esse artigo é um avanço bem sucedido em relação ao tratamento de Zora Hurston do trapaceiro negro americano como sendo "um herói que realiza desejos da raça"[13]. Nós sabemos que o artigo é apenas parte de um estudo maior no qual Opoku-Agyemang embarcou. Em outro lugar, ele argumenta com lógica e clareza analíticas irrefutáveis que vários dos dilemas e das ambiguidades de sociedades africanas contemporâneas podem muito bem ser rastreados até a dor persistente do comércio de escravos, definido metaforicamente como "ferida viva sob a

13 Zora Neale Hurston (1935).

colcha de retalhos de cicatrizes"[14]. Sua obra sugere fortemente que algumas das estratégias e estruturas que as sociedades foram forçadas a erigir para sobreviver à escravidão e à constante ameaça de escravização devem, necessariamente, ser exorcizadas da mente social da África para que o continente possa desenvolver uma capacidade mais saudável de reabilitação própria.

Estas observações nos levam à nossa preocupação com a relativa falta de interesse ou foco na literatura infantil e no folclore. Trata-se de uma omissão lamentável na nossa pesquisa e no nosso estudo. Apesar de podermos citar alguns estudos, como *Games and Songs*, de Egblewogbe (1975), esta área permanece muito pouco representada. É neste contexto que recebemos de bom grado as contribuições de Abu Abarry e Akosua Anyidoho sobre canção e o ato de contar estórias, respectivamente.

O título de Abarry, "The Role of Play Songs in the Moral, Social, and Emotional Development of African Children" sugere que sua preocupação é principalmente funcional, porém ele presta tanta atenção às dimensões estéticas deste gênero de folclore infantil quanto aos fatores de socialização. Nós também observamos uma progressão de formas mais simples, como canções de ninar, para as mais complexas, como canções de jogos, em que elas começam a funcionar cada vez mais como blocos de construção fundamentais, mas, de forma alguma, os únicos numa forma dramática elaborada em que o espaço e objetos começam a aparecer de maneira relativamente destacada. A estrutura bem elaborada destes jogos baseados em canções revela uma ênfase cada vez maior num sentido de obrigação social como a exigida para o trabalho em equipe, ou até mesmo a exibição de uma habilidade individual, mas com o devido respeito pelo coletivo social.

14 Kwadwo Opoku-Agyemang (1996 (2004)) "Cape Coast Castle: The Edifice and the Metaphor", um artigo que apresenta sua coleção de poemas chamada *Cape Coast Castle.*

O artigo de Akosua Anyidoho, "The Role of Story-Telling in Linguistic Development", fornece um importante modelo na clareza da sua metodologia de pesquisa e nas conclusões alcançadas. Isto nos remete àquele "mais evidente de todos os sistemas culturais – a linguagem" e encoraja uma volta a uma antiga prática cultural que parecemos ter abandonado sem avaliar devidamente as consequências para os nossos filhos e para a sociedade como um todo[15]. Como se enfatizou nesta Introdução, a linguagem é fundamental para o nosso estado de perplexidade atual como povo. O estudo de Akosua Anyidoho identifica o desenvolvimento da personalidade e o treinamento do caráter como sendo um dos propósitos da tradição de contar estórias. Nós precisamos começar a imaginar menos por que nossos filhos parecem tão perdidos. A investigação dela revela que as crianças estão perdidas para esta tradição exatamente porque seus pais erraram e arrastaram seus filhos junto com eles. Mas talvez o maior valor deste artigo seja o fato de ele nos levar além do simples lamento e colocar diante de nós um projeto para ação prática. As tradições familiares podem ter sido alteradas a ponto de não poderem ser resgatadas, mas várias das formas de vida podem ser igualmente eficazes como estruturas e veículos de socialização para a tradição de contar estórias. As escolas, a mídia de massa e eletrônica, especialmente o rádio e a televisão, tudo isso poderia ser mobilizado para o desenvolvimento construtivo. Até agora, nós só observamos sem poder fazer nada enquanto modos estrangeiros e muitas vezes violentos de conduta são impostos aos nossos filhos através destes agentes da nova vida.

O artigo de Egblewogbe, "Oral Literature and Nationalism: The Ghanaian Experience", oferece alguns argumentos bastante significativos. Ele fornece um dos exemplos mais claros do papel da literatura oral (especialmente do que a cultura popular pode desempenhar e efetivamente desempenha) na mobilização política

15 N.E.: Veja também o Capítulo 84, de Akosua Anyidoho.

e social de um povo. Também se trata de uma documentação importante da carreira de um artista individual influente. Apesar de o *borborbor* já estar no cenário nacional há bastante tempo como uma das formas mais populares de cultura popular, o artigo de Egblewogbe representa a primeira atenção acadêmica séria prestada a ele que estes editores conhecem. De um ponto de vista meramente acadêmico, o artigo faz uma tentativa razoável para colocar o papel da literatura oral e do nacionalismo dentro de um modelo teórico sociolinguístico amplo, enfatizando assim a necessidade de abordagens multidisciplinares a este campo de estudo.

O relatório de pesquisa realizado por Schott, "Oral Literature of the Builsa", ocupa um lugar especial nesta seleção de artigos. Os editores lembram que a reação ao artigo por participantes da conferência foi muito crítica, quase hostil. Não é difícil de entender a razão. À primeira vista, o artigo nos lembra de uma abordagem ao folclore provavelmente mais bem representada em *Morphology of the Folktale,* de Vladimir Propp, e em boa parte da obra de Claude Lévi-Strauss nos seus estudos de mitologia. A abordagem estruturalista já foi abandonada há muito tempo por vários estudiosos que a consideram mecânica, enfadonha, dificilmente fazendo sentido em termos da contextualização do significado. Ainda assim, este relatório oferece uma importante lembrança de que este estudo aparentemente "mecânico" costuma ser uma necessidade que não podemos nos dar ao luxo de desprezar.

A obra de Schott sugere que uma estória possa ser comparada com um carro bem feito. Nós ficamos impressionados com o seu design e ainda mais com sua capacidade notável de nos transportar rápida e suavemente a diversos destinos que desejarmos e ainda além. No entanto, a não ser que algum mecânico se dê o trabalho de desmontar nosso carro bem feito e dividi-lo nos seus componentes,

existe o risco de nunca recebermos informações importantes sobre "como um carro efetivamente funciona", além do projetista, do motorista e dos passageiros. Este relatório indica uma sofisticação importante que não temos na maioria dos primeiros estudos estruturalistas – ele cuida de fornecer detalhes importantes de informações contextuais, inclusive de público. Faz sentido que uma estória como a primeira que ele cita seja destinada "apenas a homens adultos". E nós imaginamos sobre a possível existência de estórias paralelas destinadas "apenas a mulheres adultas". Finalmente, nós chamamos a atenção para o fato de que o relatório de Schott é rico em detalhe ilustrativo de como uma metodologia de pesquisa planejada de maneira cuidadosa pode ser executada e as descobertas tornam-se úteis e acessíveis a outros estudiosos.

O pequeno artigo de Edward Sackey nos apresenta uma área cada vez mais importante em estudos literários africanos – o relacionamento entre as tradições antigas africanas da arte oral e a nova tradição da literatura escrita em idiomas europeus. Exceto pelo caso óbvio e frequentemente citado de Amos Tutuola, a maior parte do que já foi feito nesta área se concentra na poesia e até certo ponto no drama. O artigo de Sackey representa uma partida importante para um foco na ficção, especificamente no romance, nos levando além do caso bastante conhecido do "uso de provérbios em romances de Achebe", chamando a atenção para questões técnicas maiores como características de forma e estrutura. A seção sobre Ayi Kwei Armah é especialmente rica na sua revelação de novas possibilidades para interpretações da obra de Armah baseadas na sua relação com a cosmologia Akan (e outras cosmologias africanas) conforme pode ser visto na significância estrutural e temática da numerologia.

O artigo de Fui Tsikata e Kofi Anyidoho, "Copyright and the Oral Artist", nos apresenta uma importante implicação do nosso

interesse na literatura oral, uma implicação que a maioria de nós tem tendido a ignorar ou minimizar. Não podemos argumentar a favor do valor da literatura oral sem ao mesmo tempo atribuir um valor adequado à literatura oral como sendo uma mercadoria que possa ser vendida. O poeta Kwesi Brew nos alerta: "Não podemos pegar os ovos / E ignorar o pássaro que o choca". Não podemos tomar a canção e desprezar o artista que a cria. Não basta elogiar o artista em boletins ocasionais. Se valorizarmos a contribuição dos nossos artistas orais para a herança nacional, então nós precisamos reconhecer seu direito moral e jurídico a uma parte do *kenkey* nacional. Este artigo também enfatiza para nós a obra produtiva que pode ser realizada através da pesquisa colaborativa envolvendo especialistas até mesmo de campos que tradicionalmente não se considera que sejam compatíveis, neste caso direito e literatura.

Os desafios e as possibilidades revelados nestes artigos selecionados nos indica uma direção que já deveríamos estar seguindo na nossa busca pelo desenvolvimento de uma tradição de um pensamento genuinamente africano vivo para a mudança orgânica rumo a um futuro mais saudável. Infelizmente, porém inevitavelmente, estes artigos representam apenas uma parte da empolgação gerada nesta primeira conferência sobre literatura oral em Gana. Para os participantes, provavelmente a dimensão mais envolvente da conferência tenha sido representada por apresentações ao vivo de grupos de artistas orais, como a famosa Madame Afua Abasa e o Manhyia Tete Nnwonkoro Kuo. A contribuição da Madame Afua Abasa para a tradição oral e musical Akan e ganense representa um exemplo supremo da força da palavra, a palavra como um legado duradouro para a cultura e a tradição intelectual de um povo[16].

16 Veja Akosua Anyidoho (1994, p. 1995).

* * *

Kofi Anyidoho é poeta, estudioso literário e ativista cultural. É Professor de Literatura, na Universidade de Gana, em Legon, onde também foi diretor do Programa do Instituto de Humanidades Africanas do CODESRIA, diretor Ag. da Faculdade de Artes Cênicas e chefe do Departamento de Inglês. Recebeu seu diploma de doutorado em Literatura Comparativa da Universidade do Texas, em Austin, obteve o título de mestre em Folclore, da Universidade de Indiana, e o de bacharel em Inglês e Linguística, da Universidade de Gana. Já atuou em vários conselhos e comitês, inclusive no Conselho da Universidade de Gana, na Comissão Nacional Sobre Cultura, no *W.E.B. Du Bois Memorial Centre for Pan-African Culture*, no Conselho Consultivo Internacional – *Commonwealth Writers Prize* e no Comitê Executivo do CODESRIA, em Dacar. Tem sido um importante professor visitante em diversas universidades, inclusive em *El Colegio de Mexico*, *Colorado College*, *Swarthmore College*, *Bard College*, Universidade Northwestern e na Universidade de Colúmbia. Já ganhou vários prêmios pela sua poesia. Outras condecorações de destaque incluem: *Golden Jubilee Distinguished Scholar Award for Outstanding Contributions to African Literature*, da Universidade de Gana; *Julius Nyerere/Anna Julia Cooper Presidential Award for Outstanding Scholarship and Service in the African Global Community and Contributions to the Promotion and Development of Black Studies [NCBS]*; *Rockefeller Foundation Humanities Fellow*, da Universidade de Cornell; *Distinguished Membership Award*, da Associação Africana de Literatura. Já publicou sete coleções de poesia, tanto em inglês quanto em ewe, vários capítulos de livros e artigos em periódicos e editou vários livros importantes sobre literatura africana e cultura. Anyidoho já foi Presidente da Associação de Literatura Africana e *Fellow* da Academia de Artes e Ciências de Gana. Foi o primeiro a tomar posse da Cátedra Kwame Nkrumah de Estudos Africanos do Instituto de Estudos Africanos, na Universidade de Gana, em Legon.

CAPÍTULO 53

O QUE SÃO "ESTUDOS AFRICANOS"? ESTUDIOSOS AFRICANOS, AFRICANISTAS E A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

Olúfêmi Táíwò

Introdução

O conhecimento, assim como a maioria dos fenômenos do nosso mundo, é um produto. Ele está incluído nos modos de produção maiores (materiais e sociais) onde ocorre a maior parte da criação artificial. Sua produção reflete a da coisas materiais e relações sociais. Da mesma forma que falamos de modos de produção de coisas materiais e relações sociais, também podemos falar de modos de produção de conhecimento, onde os produtos podem ser mercadorias ou relações sociais[1]. A ideia de conhecimento como um produto específico de um modo de produção não é nova. A não ser nos primórdios da raça humana – quando o nosso entendimento das espécies e do mundo em que vivemos era grosseiro, a divisão do

1 Discuti isto de maneira mais detalhada em Taiwo (1993), "Colonialism and Its Aftermath: The Crisis of Knowledge Production", *Callaloo* 16 (4), p. 891-908.

trabalho era rudimentar e havia pouca ou nenhuma diferenciação social – a produção e, subsequentemente, a distribuição, o consumo e a troca de conhecimento, sempre foram organizados cuidadosamente e expressos em diversas estruturas.

Assim como os modos de produção das coisas materiais e de processos sociais, os modos de produção de conhecimento (MOPC) estão, atualmente, circunscritos por fronteiras geopolíticas. Não estou sugerindo aqui que dois ou mais países não possam compartilhar os mesmos modos de produção, inclusive a produção do conhecimento. Ao contrário: países conquistados costumam se tornar partes subordinadas de países conquistadores e a sua produtividade passa a ser incorporada à deles. Além disso, modos de produção caracterizam épocas inteiras que se definem não por fronteiras geográficas, raciais ou de outros tipos, mas pelo que, por que, por quem e como se produz. Países que sejam casos de um modo de produção tendem a compartilhar mais características em comum do que aqueles em que existam modos radicalmente diferentes de produzir coisas, relações e conhecimento. Existe um relacionamento simbiótico entre um modo de produção e um MOPC. O desenho da produção, consumo, distribuição e troca de conhecimento costuma ser determinado pelo modo de produção dominante em determinada sociedade. Portanto, considerando que o MOPC americano é um aspecto do modo de produção capitalista dominante nos Estados Unidos, não é por acidente que o conhecimento produzido naquele país incorpora diversos valores convergentes com capitalismo tardio. Apesar de a maioria dos países geralmente ter diversos modos de produção dentro das suas fronteiras, um tipo ou uma combinação de tipos predomina. Os modos de produção do conhecimento também seguem esse padrão. Por exemplo, nos Estados Unidos, apesar de regras capitalistas orientarem os processos interligados de produção do conhecimento na maior parte, existem escolas, instituições de

pesquisa, *think tanks*, organismos religiosos, órgãos de imprensa, etc., reconhecidos como sendo organizações sem fins lucrativos e que, por essa razão, ficam protegidos das pressões de transações capitalistas padrão. Certo, existem países em que se pode dizer, com justiça, que existe uma mistura de MOPCs, sendo que nenhuma delas é dominante e com todo tipo de consequências deletérias para os países em questão[2].

Neste capítulo, eu proponho analisar a produção do conhecimento nos estudos africanos entendida como uma parte integrante dos MOPCs localizados nos Estados Unidos da América e, em menor grau, no Canadá. Esta caracterização sugere, de imediato, muitos problemas que exigem esclarecimento, se não solução. Como os "estudos africanos" podem ser uma parte integrante de um modo de produção do conhecimento particular dos Estados Unidos ou do Canadá especificamente? Afinal, pode-se observar, pessoas envolvidas com estudos africanos na Nigéria, em Gana, na Suécia, no Japão, na Rússia e na China. Devemos entender os estudos africanos em cada um destes países como aspectos integrais dos seus respectivos MOPCs? Se esse for o caso, então temos que estar dispostos a identificar os "estudos africanos" americanos, os chineses, os suecos, *ad infinitum*. Aparentemente, isso é absurdo. Pois os "estudos africanos" certamente são estudos africanos independentemente de onde sejam feitos e por quem. Mas apenas se alguém adotar uma noção simplista de "estudos africanos" esta reação parecerá plausível. Num entendimento mais complexo e completo, a questão não é tão simples assim. "Estudos africanos" podem significar um ou mais dos seguintes:

1. Estudos de fenômenos africanos realizados por quem quer que deseje estudar essas coisas por qualquer razão;

2 Para detalhes de um caso desse tipo, veja Taiwo (1993) conforme citado anteriormente.

2. Estudos de qualquer coisa realizada por africanos onde quer que por acaso eles estejam;
3. Estudos de qualquer assunto informados por um ponto de vista africano, uma sensibilidade africana, etc.;
4. Estudos de fenômenos africanos realizados por africanos com a finalidade de entendimento próprio, melhoria da África e em instituições africanas.

Se o sentido for o (1), então não importa onde o estudo ocorra – desde que o assunto seja "africano", trata-se de estudos africanos. Mas então surgirá a questão de como devemos entender "africano". Se o sentido for (2), nós acabaremos com fronteiras realmente imprecisas. Pois a física, não menos que a história, será parte de estudos africanos. O sentido (3) depende da nossa capacidade de adivinhar ou definir "uma sensibilidade africana". O sentido (4) tem seu próprio conjunto de problemas. Pois quando os estudiosos africanos fazem o que é declarado no sentido (4), eles não entendem que estejam fazendo "estudos africanos". Ao contrário, eles estão fazendo história, geografia, economia e assim por diante. Nesta concepção, eles reservam "estudos africanos" para especializações interdisciplinares, multidisciplinares e transdisciplinares que costumam ser realizadas no nível da pós-graduação. Eu nunca ouvi falar de algum aluno da graduação que estivesse se especializando em estudos africanos em nenhuma universidade africana. Uma explicação para esta ausência é que no nível da graduação, *todos* os estudos realizados na África são supostamente estudos africanos. Se o sistema estiver organizado e focado de maneira adequada, estudantes em qualquer lugar supõem o entendimento próprio e o entendimento das suas comunidades imediatas – e, por extensão, de toda a humanidade – como sendo os principais objetos dos seus esforços acadêmicos nas suas diversas disciplinas.

Talvez existam outras interpretações de "estudos africanos" que tenham sido deixadas de fora da nossa taxonomia resumida. O objeto nesta seção não foi resolver a questão do que são os estudos africanos ou do que o rótulo significa. Ao contrário, trata-se de um exercício heurístico para mostrar o mérito de identificar os estudos africanos como sendo um aspecto de um modo de produção do conhecimento específico, neste caso o americano. Pois ao fazermos isso, podemos ver como as metas e preocupações gerais do modo de produção do conhecimento, do qual os estudos africanos são uma subespécie, ajusta as metas e os objetivos regionais destes últimos e como essas preocupações – diferentes como elas costumam ser das de outros MOPCs regionais e dos seus respectivos "estudos africanos" – podem nos ajudar a entender as divergências entre os estudos africanos conforme entendidos e processados nos Estados Unidos e os estudos de fenômenos africanos realizados, digamos, por nigerianos[3]. As tensões resultantes destas divergências, a suspeita e a incompreensão mútuas que se seguem a elas – especialmente à medida que esta última ocorre na conjuntura histórica atual – são o foco deste capítulo.

Estudos sobre africanos, mas não para africanos

Por produção do conhecimento em estudos africanos realizados nos Estados Unidos da América e no Canadá, eu pretendo incluir estudiosos americanos e canadenses de todas as tendências, assim como estudiosos imigrantes, de onde quer que eles tenham vindo, que tenham se estabelecido profissionalmente na América do Norte. É claro que suas atividades de produção do conhecimento são guiadas pela necessidade de conhecer a África. Ainda assim, "a necessidade de conhecer a África" em si pode ser

3 N.E.: Biodun Jeyifo realiza uma exposição e uma análise paralelas de interpretações contrastantes de "africanidade" descritas através de interpretações significativamente contrastantes de uma única obra dramática africana em casa e no exterior, no Capítulo 73.

motivada por diversos fatores. Para aqueles estudiosos que se envolvem em estudos africanos *per se* podemos citar, entre várias outras motivações, o avanço pessoal nas suas carreiras acadêmicas, interesse político, até mesmo fascínio irracional pelo assunto da África, pelos africanos e seu mundo. Para as motivações de fundações, governos e outras agências que financiam a produção do conhecimento em estudos africanos, podemos nos referir ao interesse deles em conhecerem o terreno da África para ajudar a facilitar as relações da América ou do Canadá com a África e seus habitantes, ou sua amizade com eles ou exploração deles. Para as escolas e instituições aliadas que fornecem a maior parte da estrutura material do MOPC nos estudos africanos, podemos citar seu interesse em desenvolverem conhecimento por razões desinteressadas, atraindo estudantes para elas e geralmente fornecendo educação liberal de primeira para seus matriculados.

Quaisquer que sejam suas motivações em casos específicos, pode-se supor que nos Estados Unidos da América, a estrutura, a organização e as preocupações centrais da produção do conhecimento em estudos africanos sejam decididas e guiadas pelas necessidades específicas da sociedade americana, seus acadêmicos, suas academias e outros agentes do conhecimento. Daí eu argumento: os estudos africanos podem ser, e geralmente são, *sobre* a África, mas eles definitivamente não são *para* os africanos – ou pelo menos, se forem, então isso não ocorre diretamente. Nem, claramente, os estudos africanos nos EUA são produzidos por africanos ou perto deles. Derivando uma analogia a partir de debates em estudos afro-americanos, se fosse para sujeitarmos os estudos africanos aos quatro princípios que W. E. B. DuBois identificou para um discurso teatral afro-americano dominado por brancos, os estudos africanos como disciplina só atenderiam a um critério: eles são *sobre* africanos. De acordo com Tejumola Olaniyan (1995, p.21):

> Subsequentemente, DuBois apresentou uma ideia para um contra-discurso teatral, elaborando seus quatro princípios básicos: Sobre nós; Por nós; Para nós; e Perto de nós; princípios que contestavam diretamente a moda reinante do "Teatro Negro" escrito e embalado por brancos e também a ideia de público e de sucesso teatral relacionado definido simplesmente em termos comerciais, dentro dos parâmetros asfixiantes da Broadway.

Esta conclusão fornece o pressuposto básico na qual minha tese se baseia.

Uma ilustração do argumento de que os estudos africanos são inscritos no MOPC americano e que eles servem seu propósito é a antologia *Africa and The Disciplines* (Robert H. Bates *et al.* (eds) 1993). De acordo com os seus editores, "a finalidade [deste] volume pode ser descrita... como sendo um encontro" (Bates *et al.,* 1993, p.XI). O encontro é entre uma candidata a uma indicação para o corpo docente e o "superintendente, reitor, ou chefe de departamento" que a está entrevistando. A candidata em questão "realizou a maior parte da sua pesquisa na África" (p.XII). Aqui estão as duas perguntas que a nossa candidata fictícia e, por extensão, os estudos africanos, devem responder: "Considerando que os recursos sejam escassos e que eu esteja tentando construir um departamento de economia de primeiro nível, por que eu devo investir em alguém que trabalha na África"? e "Qual foi a contribuição da pesquisa sobre a África para esta disciplina"? O resto do livro representa as respostas composta de vários segmentos a esta pergunta. Por um lado, estas duas perguntas pedem para os estudos africanos justificarem sua existência no MOPC americano e, por outro lado, as duas perguntas mostram por que as preocupações dos estudos africanos devem ser reconhecidas pelas disciplinas específicas das humanidades e das ciências sociais. Portanto, os esforços do

autor são para "rastrear o impacto da pesquisa sobre a África nas principais disciplinas" e mostrar como "o estudo da África moldou – e moldará – importantes esferas de conhecimento" (p. XI). Então os estudos africanos como um campo de estudo devem mostrar que são merecedores do investimento que os Estados Unidos são solicitados a fazerem neles e a África como continente deve mostrar que seu estudo merece o distintivo de legitimidade nas disciplinas.

Será que estas são perguntas que os estudiosos africanos se lembrariam de fazer? Será que os estudiosos africanos se sentiriam obrigados a justificar seu estudo da África? Além disso, os estudiosos africanos não concebem de maneira rotineira – se jamais conceberem – seu estudo da África como estando além dos limites das diversas disciplinas de pesquisa e letras. Para eles, a África não está se intrometendo fora das disciplinas implorando ou precisando ser reconhecida como merecedora de estudo. À medida que eu avancei no texto, eu fiquei imaginando: o que aconteceu com a boa e velha definição de uma educação liberal sólida? Por que temos que fornecer uma justificativa especial, além do que se fornece imediatamente pelas exigências de uma educação equilibrada, para estudarmos a humanidade onde quer que ela more? O objetivo do treinamento terciário nas ciências sociais e nas humanidades não é criar pessoas formadas que saibam o máximo possível sobre o máximo que houver para saber – que saibam o máximo de temas possíveis que estejam disponíveis para serem investigados[4]?

4 Outra confirmação da tese deste capítulo, que distingue implicitamente os potenciais para qualquer estudo da África a partir dos "estudos africanos", pode ser encontrada nos artigos que compõem a antologia de 1993 mencionada aqui. O título do livro deveria ter sido "Africanists and the Disciplines". Pois não existe praticamente nenhuma África no livro, apenas construções da África atendidas pelos africanistas representados lá, inclusive um caso único de promoção própria obscena realizado por Paul Collier em "Africa and the Study of Economics" (1995, p.58-82). Como resultado disso, aqueles que pegam o livro desejando encontrar qual foi a contribuição da África para as disciplinas ficarão muito decepcionados. Eles não perceberão de forma alguma como o envolvimento da África com os problemas perenes da vida enriqueceu a experiência humana e contribuiu para o discurso disciplinar. O livro demonstra os estudos africanos *par excellence*.

Eu argumentarei a seguir que é necessário reconhecer os estudos africanos como sendo um elemento integral dos modos de produção do conhecimento que caracterizam a maior parte do estudo e da pesquisa nos Estados Unidos e no Canadá, para situar de maneira precisa parte das controvérsias e peculiaridades contemporâneas que estão surgindo no campo. O fato de reconhecermos que apesar de os estudos africanos serem *sobre* a África e os africanos, eles não serem *para* os africanos, *pelos* africanos, ou *perto dos* africanos, é fundamental para desvendar os vários enigmas que os africanos enfrentam quando eles precisam trabalhar em temas africanos de dentro das estruturas materiais dos modos de produção do conhecimento americano e canadense. Se eu estiver certo, então algumas das soluções propostas para lidar com estes enigmas e dilemas não parecerão mais apropriadas, considerando-se a localização peculiarmente provincial dos estudos africanos e a origem dos seus fatores motivadores.

Eu não estou sugerindo isso porque os estudos africanos são da forma que nós os descrevemos, portanto o conhecimento produzido pelos seus trabalhadores pode não ser apropriado pelos africanos ou divulgados para eles. Meu argumento é mais modesto: eu estou dizendo que a produção de estudos africanos não é determinada por considerações do que é bom para os africanos – nem em termos de como eles estão representados na disciplina, nem em termos do que pode acabar redundando num entendimento melhor da situação deles (e sua melhoria). Se esta alegação modesta for aceita, segue-se que os estudos africanos nos Estados Unidos da América ou no Canadá são *sui generis*. Isto pode ser documentado e também é facilmente explicado. Porque os estudos africanos são moldados pelo que redunda nos interesses, nas preocupações e nas predileções de estudiosos americanos e canadenses (suas agências de financiamento, órgãos educacionais e outras instituições de produção do conhecimento). Os temas

selecionados para estudo, além dos métodos escolhidos e até mesmo os conceitos empregados para entender os fenômenos que estão sendo estudados, refletem as peculiaridades da localização deles.

"Africano" como diferente

Vamos ilustrar isso. Um culto de diferença domina o estudo africanista[5]. Temas africanos são sempre tratados de maneira diferente. Ou por causa de um desejo de excluir colegas estudiosos nativos de compartilhar a perícia sobre a África, ou por causa de uma tendência predominante a parecer original, os estudos africanos *sui generis* convergem com uma "África" *sui generis* para os quais novos conceitos, novos paradigmas e vocabulários explicativos sempre precisam ser inventados. A consequência é que quaisquer novas ideias que o estudo da África possa ter contribuído para as disciplinas definidas de maneira ampla são obscurecidas pela celebração que os africanistas fazem do seu culto de diferença e o consequente espanto de estudiosos inexperientes de esforços de aprendizado da África. Eu cito um exemplo. Em "The African Frontier for Political Science", Richard L. Sklar (1993, p.83-110) lamentou:

> Poucos africanistas na profissão da ciência política são altamente considerados pela sua capacidade de comunicarem para o cerne da sua disciplina. Em geral, os africanistas nesta disciplina são estimados principalmente pelas suas análises da experiência

5 Eu uso "africanista" para designar os produtores de conhecimento nos estudos africanos conforme especificados na introdução deste capítulo. Isto quer dizer que cidadãos africanos que sejam estudiosos também poderão cair nesta categoria de tal forma que a crítica oferecida aqui se aplique com a mesma força a todos aqueles estudiosos africanos que – às vezes por pura imitação dos seus orientadores do doutorado, ou como resultado de simples indolência, oportunismo ou insegurança – produzem conhecimento respeitando fenômenos africanos colocando em prática paradigmas africanistas definidos na América do Norte. Daí o rótulo "africanista" não ser uma falácia. Ele se refere ao conteúdo e aos pressupostos do produto, não à identidade pessoal ou cultural do produtor.

> política da África. Suas obras são lidas por aqueles que buscam conhecimento sobre a própria África, em vez de conhecimento da disciplina ou da sua teoria (Sklar, 1993, p. 83).

Por que isto ocorre? Sklar dá diversas razões. Em primeiro lugar, existe a vaidade da maioria de cientistas políticos que "ainda classificam a pesquisa sobre questões africanas como sendo uma "área de estudo" periférica que não é fundamental para o progresso científico da disciplina" (1993, p. 13-28, 84). Sua segunda razão refere-se à "relativa marginalidade da própria África em relação às principais correntes do intercâmbio econômico, científico e tecnológico entre regiões do mundo" (1993, p. 83-84)[6]. Ele conclui: "No saldo, no entanto, a marginalidade da própria África em relação à vanguarda de trocas globais é um passivo profissional" (1993, p. 85). Portanto, no que diz respeito a Sklar, a razão para os estudos africanos não imporem respeito pode ser encontrada, por um lado, nas atitudes esnobes dos seus colegas cientistas políticos e, por outro lado, na suposta marginalidade da África nos negócios mundiais. A falha ou é dos seus colegas ou da África! Eis um caso clássico de se esquivar da responsabilidade. Sklar não sabe que o problema pode efetivamente ser rastreado à forma pela qual os africanistas realizam o negócio da África na América. Eu digo isto porque contida no próprio artigo de Sklar está a semente do que se pode considerar uma resposta mais plausível ao problema que ele identificou. Ao não colocar isso em prática ele continuou no resto do seu artigo a reproduzir o estilo que tornou os estudos africanos tão figurantes, se não uma presença curiosa no mercado acadêmico. Novamente, aqui está Sklar:

6 N.E.: Sobre a falácia de tratar a África como sendo marginalizada economicamente, veja "The Use of False Concepts in the Conventional Discourse on Africa: is Africa Really Marginalised?", de Samir Amin, reproduzida como o Apêndice ao seu Capítulo 20 desta antologia.

> Será que nós, como africanistas, podemos iden-
> -tificar questões ou tendências significativas no comportamento político que sejam mais destacadas e mais desenvolvidas na África do que em outros lugares do mundo moderno? Será que podemos remover a premissa prejudicial da escolha entre valores disciplinares e culturais por meio da nossa descoberta e exposição de aspectos específicos da política africana que exigirá grande atenção por razões disciplinares? Até agora, os problemas políticos mais conhecidos e estudados de maneira mais atenta na África *não foram especificamente ou genericamente problemas africanos*. Uma lista representativa desses assuntos incluiria o estatismo parasita, o militarismo, a ditadura, a corrupção pública, a responsabilização insuficiente de oficiais públicos, a socialização política ineficaz e a incorporação diferencial de grupos étnicos resultando em conflito, entre vários outros (1993, p.85, ênfase minha).

Vamos nos concentrar momentaneamente na parte em itálico do trecho citado. Se os "problemas políticos na África não foram problemas especificamente ou genericamente africanos", então é necessário perguntar como eles têm sido estudados por africanistas. A resposta simples é que, atacados pelo culto da diferença, os africanistas estudaram problemas políticos e de outras naturezas na África como se eles fossem problemas especificamente ou genericamente africanos. A afirmação de que estes problemas não são especificamente ou genericamente africanos deve representar uma nova descoberta para o Sr. Sklar, pois ele e seus companheiros africanistas passaram suas carreiras pintando a África na caixa "diferente"! Quantos deles tentaram entender os problemas políticos na África em termos comparativos? Quantos

tentaram conscientemente identificar paralelos entre a África e a Europa, a África e a América do Norte, ou a África e a Ásia? Para citar apenas um exemplo: a maioria dos africanistas não conseguiu estender para seu estudo da África um lugar-comum na teoria política, de que Estados multinacionais são a regra no mundo e que "Estados-nações" são a exceção[7]. Ao contrário, sem exceção, os africanistas escreveram como se os "Estados multinacionais" da África fossem anômalos e como se as lutas deles para criar "identidades supranacionais" devessem ser incluídas sob o mesmo conceito de não fazer nada da "construção da nação", separados e muito diferentes de processos análogos no Canadá, na Bélgica ou na Rússia.

A consciência do Sr. Sklar da ausência de genericidade de problemas africanos era tão nova que ele não foi capaz de citar em seu artigo nenhum africanista que tivesse encontrado paralelos entre a África e a Europa, mesmo que fosse o começo da Europa moderna, antes de 1984. Ele escreve (1993, p.85): "Alguns africanistas, entre os quais o mais importante é Thomas M. Callaghy (1984), perceberam paralelos históricos entre a África atualmente e a época do absolutismo no começo da Europa moderna". E é claro que em seguida ele recomendou com nova ideia o que deveria ter sido o marco do bom estudo o tempo todo: que nosso inventário teórico deveria explicar tanto quanto possível os fenômenos empíricos. Se os africanistas seguirem este conselho até mesmo agora, depois de tanto tempo, talvez algum dia os estudos africanos possam enriquecer discursos disciplinares globais. Mas o fato de um dos principais africanistas ter levado até 1993 para descobrir que a África faz parte da humanidade comum e que ela deveria ser estudada como tal, é tanto uma acusação da teoria e das metodologias constitutivas desta disciplina quanto

7 Veja Walker Connor (1973); Olufemi Taiwo (1991).

uma confirmação da nossa tese de que os estudos africanos nos Estados Unidos e no Canadá são *sui generis*.

É esta característica que distingue os estudos africanos de estudos de outras áreas, que em outros aspectos nos proporciona boas analogias para a nossa premissa de que os estudos africanos como um produto da América do Norte foram constituídos para fins americanos e canadenses. Considere os vários Centros de Estudos Russos, ou Soviéticos e Eslavos, ou as várias instituições que costumavam se dedicar a Estudos da Europa Oriental ou aqueles que lidavam com Estudos Asiáticos – que eram ramos integrais da política externa americana durante a Guerra Fria. Teria sido ridículo para qualquer pessoa sugerir que esses centros e instituições aliadas foram estabelecidos para satisfazerem às necessidades de russos, soviéticos ou de qualquer outro povo que estivesse do outro lado da Guerra Fria, na Europa Oriental ou na Ásia. Entretanto, a problemática antagonista que movia os produtos desses institutos não impediu que europeus orientais ou asiáticos desde então tirassem proveito do conhecimento acumulado, levando-se em conta as circunstâncias alteradas atualmente. A analogia com os estudos africanos baseia-se no fato de que apesar de ter sido constituído para fins norte-americanos e de permanecer uma parte integrante do MOPC norte-americano, o conhecimento produzido dessa forma ainda pode ser apropriado por africanos para seu próprio uso, ou pode ser incorporado seletivamente aos seus respectivos modos de produção do conhecimento. Mas essas apropriações permanecem ocasionais do ponto de vista que gerou a motivação inicial para o processo que resultou nestes produtos. Portanto, alguns novos desenvolvimentos e algumas novas mudanças dentro do modo de produção do conhecimento americano – especialmente os estudos africanos – ocasionaram novas tensões e novas controvérsias entre os funcionários das instituições educacionais e de pesquisa americanas que produzem

conhecimento sobre a África. Estas tensões e suas implicações para relações sociais futuras da produção do conhecimento nos estudos africanos serão identificadas e discutidas ao longo do restante deste capítulo.

Fissuras Intercontinentais

Como eu argumentei, a produção do conhecimento nos estudos africanos é dedicada às necessidades do MOPC americano, conforme inscrito nas tradições de estudo residentes nos Estados Unidos. Como tal, deve-se esperar que a maioria de praticantes africanistas seja composta de americanos. Além disso, segundo indicado anteriormente, temas africanistas e metodologias dominantes às vezes são moldados pelas preocupações limitadas dos Estados Unidos até mesmo dentro de centros africanos de pesquisa e aprendizado. Por causa da riqueza dos Estados Unidos e do seu papel predominante em negócios mundiais, os africanistas não apenas dominam os Estudos africanos nos Estados Unidos, mas eles também exercem uma influência preponderante muito além das fronteiras americanas na determinação de critérios de legitimidade, autoridade e excelência no estudo da África no mundo todo. Esta situação pode causar problemas para africanistas além das fronteiras americanas, mas até aproximadamente uma década e meia atrás, ela não apresentava uma autorização para contestação e controvérsia dentro dos próprios Estados Unidos. As coisas mudaram recentemente. Na conjuntura histórica atual alguns novos elementos foram introduzidos que estão começando a agitar as águas plácidas dos estudos africanos. É a especificidade da conjuntura atual que provoca interesse especial. Nós começamos descrevendo-a.

As duas últimas décadas do século passado testemunharam o declínio e, em alguns casos, o colapso total, do sistema universitário e do ensino superior em vários países africanos. Conforme se

sabe muito bem, este declínio e colapso são consequências da crise política e econômica predominante no continente. Um resultado do grave declínio e do colapso virtual é a criação de um contingente africano realmente incipiente, mas cada vez maior de um professorado diaspórico estabelecido com graus diferentes de permanência e segurança em instituições educacionais norte-americanas. O contingente tem vários segmentos. Um deles é composto de estudantes africanos que vieram para a América do Norte para estudar, pretendendo originalmente voltar e construir suas vidas acadêmicas e pessoais nos seus países de origem. Mas por causa da deterioração das condições nesses países, poucas das pessoas que se formavam se convenciam de que elas poderiam fazer uma carreira acadêmica nos seus países nativos. Muitas delas ficaram no lugar e asseguraram cargos acadêmicos nos Estados Unidos e, cada vez mais, no Canadá. Temos que localizar nesta categoria aqueles formados de outros países também, por exemplo, o Canadá e o Reino Unido, que vêm aos Estados Unidos para seguirem suas carreiras acadêmicas e não voltam às terras de onde eles emigraram. Outro segmento abrange os estudiosos que estudaram em instituições americanas, canadenses ou de outros países estrangeiros e inicialmente voltaram aos seus países de origem após completarem seus estudos de maneira bem sucedida. Desde então, muitos desses estudiosos estão comprando passagens só de ida, saindo dos seus países de origem e imigrando para os Estados Unidos, inchando as categorias do professorado diaspórico. Este segmento não está limitado àqueles que estudaram além das suas fronteiras. Existem alguns que fizeram toda sua educação em instituições em países africanos, mas que foram recrutadas por instituições americanas para atenderem às exigências de diversidade.

Certamente, houve épocas no passado em que estudantes africanos formados imigravam para os Estados Unidos. E estu-

dantes ficando para trás para seguirem suas carreiras após concluírem seus estudos não são um fenômeno novo. Mas costumava acontecer que muitos dos que imigravam no passado ou tentavam se integrar no país que eles adotavam ou, conforme era mais provável, tinham esperanças de serem repatriados para a África num futuro não muito distante. O que é novo com o contingente atual do professorado diaspórico é que esperanças de qualquer repatriamento no futuro próximo são pequenas, talvez até mesmo inexistentes. Como vários deles são contratados para ensinarem temas relacionados com a África e, dessa forma, agora são contribuintes para a produção de conhecimento em estudos africanos, até mesmo quando eles se recusam a se identificarem dessa forma, nós podemos começar a ver até que ponto a nova dinâmica pode gerar.

Mas por que a infusão de mais africanos na academia norte-americana causa tensões na comunidade de estudos africanos? Em primeiro lugar, muitos dos estudiosos africanos que chegaram recentemente têm ideias muito definidas do que deveria ser o estudo da África e das suas metas e metodologias adequadas. Estas ideias geralmente não convergem com as de estudos africanos no MOPC americano que eles vieram encontrar. Independentemente de onde estes estudiosos tiverem estudado, eles foram treinados nas disciplinas tradicionais, então eles estão acostumados a se verem como cientistas políticos, sociólogos, historiadores, economistas e assim por diante em vez de como "africanistas". Nas instituições para as quais muitos voltaram temporariamente em diversos países africanos, eles tinham pertencido a departamentos organizados de acordo com estas disciplinas tradicionais. Estarem restritos a "estudos africanos" é algo com que eles têm dificuldade de se adaptar. Na verdade, eles acham a tentativa de rotulá-los como sendo "africanistas" algo confinador demais e, consequentemente, resistem a ela. Pois o que o rótulo de "africanista" faz, em parte,

é obrigá-los a pensar sobre problemas que na verdade não sejam especificamente ou genericamente africanos, de maneiras que supostamente sejam especificamente ou genericamente africanas.

Em segundo lugar, muitos destes acadêmicos são motivados por considerações mais relacionadas com as necessidades e exigências dos MOPCs que eles adquiriram e deixaram para trás na África e com as metas e os objetivos que eles definiram para eles próprios dentro dos seus locais anteriores. Ou seja, eles vêm realizar estudos africanos nos Estados Unidos com metas e objetivos determinados pelas necessidades de diferentes modos de produção do conhecimento que, portanto, provavelmente sejam diferentes dos objetivos escolásticos americanos atualmente.

Em terceiro lugar, considerando seu próprio entendimento de fenômenos africanos forjados nas disciplinas acadêmicas tradicionais, pode-se esperar que estes estudiosos sejam dissuadidos por parte da arrogância de poder expressa no comportamento de alguns africanistas que acreditam erroneamente que eles entenderam a África! Estudiosos africanos sabem da complexidade da sua realidade forjada em experiência vivida e da eficácia amadurecida das suas metodologias realizadas em envolvimento direto e sustentado com a África como objeto de estudo – metodologias que provaram ser bem sucedidas dentro do campo de testes maior das disciplinas acadêmicas definidas de maneira mais ampla e clássica. Mas estas não são as únicas causas de tensão entre africanistas e estudiosos recém-chegados.

Antes de explorarmos mais estas tensões, mais um esclarecimento preliminar deve ser feito. Apesar de o nosso foco estar nas relações entre estudiosos africanos e suas contrapartidas africanistas na conjuntura histórica atual no modo de produção do conhecimento americano, nós não discutiremos todos os aspectos destas relações. Por exemplo, o impacto de estudiosos africanos

que vêm para instituições americanas para visitas curtas ou para participarem de conferências não entra no nosso escopo. Visitas a países africanos por produtores de conhecimento norte-americanos e europeus nos estudos africanos também estão fora do nosso escopo. Geralmente suas visitas não produzem o tipo de tensões em que estamos interessados. Nós também não lidaremos com o tráfico internacional no roubo e saque de materiais de arquivo, documentos, objetos de arte e outros artefatos de diversas fontes africanas no atacado e no varejo, que faz parte da organização global da produção do conhecimento. Finalmente, a criação de relações de patrono/cliente ou de diretor/agente entre estudiosos americanos e contrapartidas africanas não será discutida.

As tensões geradas pela realocação mais ou menos permanente de estudiosos africanos da África e de outros lugares para os Estados Unidos e suas implicações para a produção do conhecimento em Estudos africanos na América do Norte são o que nos interessa. Ao mudarem fisicamente para se realocarem em espaços – para trabalharem e viverem – nos Estados Unidos, estes estudiosos conseguem alterar de várias maneiras os componentes espaciais e intelectuais do MOPC americano dos quais os estudos africanos são um ramo. Na conjuntura atual, alguns daqueles que sempre foram objetos de conhecimento e investigação – no máximo apenas facilitadores do processo de produção do conhecimento – mudaram de posição e eles próprios se tornaram sujeitos e agentes, reivindicando seus lugares ao sol intelectual[8] dentro das mesmas configurações espaciais (na universidade americana e instituições aliadas) daquelas que eram exclusivamente sujeitos. A seguir, eu

8 Uma palavra de advertência aqui. Ibrahim Abdullah observou para mim as implicações carreiristas desta forma de moldar a questão. Ou seja, alguns podem interpretar minha sugestão em termos de estudiosos africanos desejando escalar a escada acadêmica. Apesar de essa ser uma interpretação legítima, ela não é como eu quero ser entendido. A questão é se os estudiosos africanos podem ser autoridades reconhecidas com a legitimidade para decidirem os critérios de excelência, relevância e adequação, os moldadores de vocabulário e vozes de especialização, no estudo da África. É isto que quero dizer quando reivindico lugares ao sol intelectual.

apresentarei um modelo do que pode ter ocorrido no passado, depois eu irei justapor o que me parece ocorrer cada vez mais e promete ocorrer muito mais no futuro. Eu concluirei especulando sobre a direção futura da produção do conhecimento em Estudos africanos nos Estados Unidos.

Antigamente, quando estudiosos africanos que estavam trabalhando com temas africanos seguiam o padrão de repatriamento após estudarem nos Estados Unidos ou na Europa, os estudos africanos eram moldados pelas preocupações definidas pela produção do conhecimento nos Estados Unidos. Ao mesmo tempo, os africanos tinham contatos intermitentes com pessoas e eventos nos Estados Unidos e no Canadá e podiam se dar ao luxo de adotarem uma visão benigna de qualquer coisa da qual eles discordassem em termos de estudos africanos naqueles países distantes. Na década de 1970, havia vários centros de produção do conhecimento sobre fenômenos africanos em diversos países africanos. Na medida em que esses espaços materiais e intelectuais estivessem disponíveis, estudiosos africanos podiam escolher combater formulações e preconceito errôneos na ponta americana oferecendo suas próprias perspectivas sobre os assuntos relevantes. Isso não pode mais ocorrer.

O declínio e o colapso de sistemas educacionais na África ao qual fizemos alusão anteriormente levaram à emigração de vários estudiosos africanos da África e de outros locais. Consequentemente, estudiosos africanos não estão mais fisicamente afastados de qualquer coisa da qual eles discordem em estudos africanos. Mesmo que eles queiram se distanciar mentalmente dessas questões, sua presença física em espaços materiais onde ocorre a produção do conhecimento nos estudos africanos torna este divórcio impraticável. Eles não podem mais se dar ao luxo de ignorarem o erro. Eles só fazem isso correndo o

risco de parecer aprová-lo. Graças à contiguidade espacial, eles são convocados com mais frequência para responderem argumentos de que a separação espacial do passado os permitia contornar, ignorar ou permanecer inconsciente. Esta é uma fonte inescapável de tensão e é uma consequência dos novos fatores lançados pela conjuntura atual.

No passado, teria sido fácil para as relações entre os produtores de conhecimento africanistas nos estudos africanos e suas contrapartidas africanas permanecerem amistosas, cordiais, generosas e magnânimas. Isto pode ser explicado facilmente. O relacionamento baseava-se em grande parte num padrão de anfitrião-visitante e visitante-anfitrião com tudo que essas colaborações implicam em termos de reciprocidade. Sempre que os estudiosos africanos vinham chamando, independentemente do que seus anfitriões não gostassem ou sobre o comportamento deles ou sobre o que poderia tê-los deixado constrangidos com o que seus visitantes tinham a dizer, os anfitriões africanistas podiam sofrê-los momentaneamente e vice-versa. Concorrendo por concessões e oportunidades de publicação, estudiosos africanos não tinham nenhuma oportunidade de reclamarem sobre fracassarem. Como eles não estavam localizados no MOPC americano ou dentro das fronteiras do país, eles não podiam pedir a proteção que ela oferecia para tratamento justo e consideração equitativa. Em resumo, eles estavam felizes de produzirem conhecimento dentro dos seus MOPCs nativos. Essa é outra área em que mudanças qualitativas nas dimensões internacionais estão gerando novas tensões.

Nos MOPCs nativos baseados na África, a produção de conhecimento africanista não moldava seus esforços. Na verdade, "estudos africanos" designava na sua maior parte, a pesquisa e o ensino especializados, multi-, trans- e inter-disciplinares. De resto, a produção do conhecimento se desenvolvia dentro das disciplinas

tradicionais. Apesar de muitas pessoas na África buscarem proporcionar uma ou outra perspectiva especificamente africana para os problemas que elas estudavam, elas não consideravam que esses *problemas* fossem "especificamente ou genericamente africanos". Muito pelo contrário. Quando elas desenvolviam visões africanas identificadas como tais, era em grande parte para informar a comunidade acadêmica de tentativas africanas específicas de resolver o que são basicamente problemas humanos universais. Estudiosos africanos convidavam rotineiramente seus colegas investigadores no mundo inteiro para aprenderem a partir da experiência africana. Em outras palavras, o que Sklar espera que forme o futuro sistema de Estudos africanos sempre foi a moldura de referência para o estudo da África por estudiosos africanos.

Com cada vez mais estudiosos africanos aceitando cargos em academias americanas, a discussão ficou séria. Um bom exemplo disso foi a controvérsia inaugurada por Philip Curtin quando ele publicou sua obra "Ghettoizing African History"[9]. Entre outras coisas, Curtin alegava que historiadores africanos estão tirando empregos de produtores de conhecimento americanos nativos (especialmente brancos) sobre estudos africanos. Essa acusação era suficientemente ruim considerando que ele forneceu apenas sustentação incidental para sua alegação. Muito pior foi sua acusação de que porque produtores nativos estão sendo alienados dos estudos africanos, a qualidade do produto está em declínio. Muitos ficaram surpresos com as acusações de Curtin. Outros ficaram escandalizados. Vários estudiosos africanos e muitos africanistas manifestaram raiva. Mas se aceitarmos nosso pressuposto de que os estudos africanos não são para africanos, por africanos, ou perto dos africanos, é menos surpreendente descobrir

9 *The Chronicle of Higher Education*, 3 de março de 1995. Este artigo e as reações a ele agora foram reproduzidos em "The Ghettoization Debate: Africa, Africans and African Studies", *Bulletin of Association of Concerned Africa Scholars* 46 Inverno (1996).

que um dos fundadores americanos dos estudos africanos tenha se sentido obrigado a soar um alarme sobre as mudanças que tendem a ocorrer na aparência da disciplina como consequência da entrada de muitos africanos nela. Os temores que Curtin expressou têm fundamento.

De acordo com o adágio, conhecimento é poder. Na medida em que estudiosos africanos contestam com credibilidade e às vezes preocupam a sabedoria estabelecida nos estudos africanos, eles podem – e, às vezes realmente irão – minar as reivindicações de africanistas a autoridade acadêmica na produção de conhecimento sobre a África. Considerando-se as metas divergentes de estudiosos africanos e das suas contrapartidas africanistas, essas disputas tenderão a chegar ao cerne do empreendimento africanista. Além disso, estudiosos africanos estão acostumados a contestarem o que eles consideram como sendo apropriações inaceitáveis e, às vezes, não esclarecedoras da sua realidade pelas suas contrapartidas africanistas. Essas contestações só podem ameaçar aqueles cujo controle sufocante sobre o conhecimento da África na América do Norte foi firmemente estabelecido por tanto tempo. Nós devemos esperar mais controvérsias no futuro. Pois não deve haver dúvida de que existem divergências fundamentais entre os objetivos aos quais os estudos africanos servem quando são motivados pelas necessidades do MOPC americano e os objetivos que os estudiosos africanos que imigram para os Estados Unidos querem seguir nas suas atividades de produção do conhecimento. Estas não são batalhas por território, mas batalhas sobre quem deve definir a métrica para medir qualidade, quem deve determinar a adequação de temas de pesquisa e o sucesso moderado na área de produção do conhecimento sobre a África. A autoridade de quem deve prevalecer na produção do conhecimento dos estudos africanos nos Estados Unidos?

Ao realocarem para os Estados Unidos, os estudiosos africanos deixam de ser visitantes cuja presença ocasional pode ser tolerada. Agora eles estão concorrendo com seus antigos anfitriões – patrocinadores, árbitros, supervisores e outros colegas – por concessões, oportunidades de publicação e pelo respeito dos seus pares na comunidade acadêmica. Profissionalmente, é menos provável que eles sejam tão benignos quanto eles eram nas suas atitudes em relação ao que eles podem considerar como sendo erros, representações equivocadas ou distorções pelas suas contrapartidas africanistas. Na verdade, os critérios do que conta como sendo perícia nos estudos africanos, sobre a qual Curtin fez muito estardalhaço no seu ataque, estão mais aptos a se tornarem ossos de contenção agora do que em qualquer outra época. Estas contestações podem assombrar várias pessoas que procedem a partir do pressuposto errado de que todos que trabalham dentro dos estudos africanos compartilham os mesmos princípios dominantes que informam a produção do conhecimento de maneira mais geral nos Estados Unidos da América. Para valorizar a natureza do conflito, é melhor reconhecer que (diferentemente das suas contrapartidas africanistas) os estudiosos africanos residentes nos Estados Unidos obrigados a trabalharem nos estudos africanos na verdade são motivados por princípios de DuBois – em que os estudos africanos devem ser sobre, por e perto de africanos. Este reconhecimento fornece uma explicação plausível para as tensões descritas até agora.

Enquanto isso, estudiosos africanistas que podem, eles próprios, ter ignorado respostas de estudiosos africanos no passado, ou de maneiras comparativamente indiferentes apesar de benignas terem prestado pouca atenção neles, não podem mais se dar ao luxo de fazerem isso. Mesmo que os africanistas desejassem ignorar autoridades africanas, as circunstâncias mudadas não os deixariam. Respostas são mais difíceis de ignorar onde as atitudes

morais de encontros dialógicos envolvem interlocutores vivos, que respiram, imediatamente presentes. Pois a argumentação de um crítico na mesma sala de seminário exige reconhecimento e resposta. Por razões semelhantes, antipatias são mais difíceis de esconder quando a pessoa está sempre encontrando com o objeto da sua inimizade nos corredores, em seminários, conferências e colóquios. Também não se deve esquecer que os consumidores finais do conhecimento produzido não deixarão os produtores se livrarem de lidarem com respostas que eles prefeririam evitar ou ignorar. Atualmente, estudantes têm um acesso global mais fácil a materiais, especialmente os de estudiosos africanos, que antigamente nunca estavam disponíveis imediatamente e atualmente muitas vezes eles insistem que seus professores mostrem o motivo pelo qual se desprezou o material que contesta as posições sondadas como sendo definitivas. Nestas novas circunstâncias, tensões são inevitáveis. Considerando-se o que foi dito até agora, não é surpreendente que a linguagem ambígua, uma verdadeira característica de relacionamentos passados entre produtores de conhecimento africanistas e suas contrapartidas africanas, é muito mais difícil de levar a cabo hoje do que era antigamente. Já houve tempos em que estudiosos americanos nativos elogiaram algumas das suas contrapartidas africanas em público – apenas para atacá-las em particular, no conforto e na companhia dos seus colegas acadêmicos nativos. E provavelmente haja um excesso de anedotas após o jantar, contadas por africanistas respeitados e respeitáveis, das suas peregrinações e aventuras malsucedidas na África na busca do conhecimento. Muitos destes mesmos produtores são educados em público, falando sem parar sobre o quanto eles se divertiram na África, o quanto suas contrapartidas foram anfitriões generosos – variações sobre o tema de "os africanos estão entre os meus melhores amigos"[10]. Com a presença cada vez maior de estudiosos

10 Eu tenho certeza que os estudiosos africanos também realizam suas próprias variações sobre este

africanos residentes na academia americana, a linguagem ambígua tornou-se muito mais difícil de esconder.

A dificuldade não pode ser explicada apenas pela presença física de estudiosos africanos. Existem outras ramificações. Graças ao acesso mais fácil aos instrumentos materiais de produção do conhecimento sobre o lado africano do Atlântico, os estudiosos africanos agora podem participar de conversas das quais eles nunca participavam no passado e, às vezes, ouvir por trás da porta. Eu dou um exemplo porque ele tipifica o tema geral desta seção. Ler postagens na Internet pode ser muito instrutivo no que diz respeito à linguagem ambígua de alguns dos amigos em público e denegridores em particular da África. Aproximadamente 13 anos atrás, eu fiquei horrorizado de ler a seguinte postagem na rede Nuafrica na Internet:

Sinônimo: Uganda = Magendo

O autor desta postagem é uma das principais luzes dos estudos africanos nos Estados Unidos e seu nome é invocado regularmente como sendo um dos especialistas na África. Ele próprio não pode se gabar dos seus laços com a África e os africanos: ele serviu como monitor de eleição em Guiné em 1995. Se qualquer pessoa tivesse associado qualquer grupo identificável nos Estados Unidos com o tipo de atividade criminal que é "Magendo" em Uganda e tivesse considerado o grupo como sinônimo da atividade, teria havido clamores ensurdecedores para sua saída. Mas isso não aconteceu para a África e a travessura de amigos da África na academia americana. Eu nunca ouvi nenhum estudioso americano nativo de estudos africanos condenar Ralph Austen por sua difamação contra os ugandenses!

Eu já sugeri que uma forma útil de entender algumas das controvérsias e enigmas que ocorrem nos estudos africanos é

tema após suas visitas aos Estados Unidos.

reconhecer a divergência nos princípios que fundam e definem a disciplina entre africanistas e estudiosos africanos. Conforme eu também já observei, isto não é peculiar à África como um foco regional de estudo e pesquisa. A mesma coisa pode ser dita de estudos asiáticos, russos ou do Oriente Médio nos Estados Unidos. Além da análise anterior, o que este modelo faz é esclarecer nosso entendimento do motivo pelo qual existe tanta variação entre o que os estudiosos insistem que são questões de urgência e o que os estudiosos africanistas estão interessados em investigar. Geralmente existem divergências sobre o que, quando e como estudar. De novo, isto não se limita a estudos africanos. Conflitos semelhantes prevalecem em estudos de mulheres, estudos do desenvolvimento, estudos ambientais e assim por diante.

Finalmente, deve-se observar as várias ausências nos estudos africanos. Poucas pessoas negarão que a ciência política seja um componente importante dos estudos africanos, a julgar pelo seu envolvimento antigo com a África, as carreiras destacadas dos seus praticantes africanistas e a qualidade e quantidade da sua produção. Apesar disto, a ciência política permaneceu atolada nos temas padrão (alguns poderão dizer banais) que dominam a produção do conhecimento sobre a África – "tribalismo", "etnicidade", "construção da nação" e, desde a década de 1990, "patrimonialismo" e "estados fracassados". Alguém poderia pensar que se estes temas foram definidos e explorados por tanto tempo e ainda existe tão pouco esclarecimento sobre a África emanando deles, seus patrocinadores se afastariam e se voltariam para novas direções exatamente em função disso. Isto não aconteceu. As consequências não esclarecedoras destas escolhas conceituais e temáticas podem ajudar a explicar a falta de respeito da qual Sklar reclamou. Se você fosse um teórico político procurando articulações de federalismo num contexto multinacional, é pouco provável que você olhasse para a África para ter elaborações

teóricas sobre o tema. Pois, afinal de contas, a África não está cheia de tribos e seus chefes e comandantes militares? E primeiro você tem que excluir unidades nacionais ou estaduais destas tribos antes que você possa inseri-los no discurso teórico do nacionalismo, federalismo e assim por diante. Então você provavelmente passará pela África. Nesse ponto, ao construir ou representar o assunto de maneira equivocada – independentemente do motivo pelo qual essas representações equivocadas persistam – o cientista político africanista tornou seu trabalho desinteressante e irrelevante para a comunidade disciplinar maior. Considere o inverso: se você estiver procurando o esquisito, o estranho, o incomum, o singular, o natural, para inserir na sua lista de referência – eu vejo essas solicitações com bastante frequência na Internet – é provável que você espere que seu pedido seja concedido por um africanista ou equivalente. A consequência é que a comunidade acadêmica é mal-atendida exatamente por aqueles que, compreensivelmente, ela respeita para fornecer orientação e direção.

Além disso, existe muito pouco, se algum respeito e, às vezes, uma total falta de reconhecimento da capacidade de pensadores africanos por uma teorização relevante e sofisticada que promete resolver problemas que ocorram em outras partes do mundo. Quando os africanistas são questionados sobre estas omissões nos Estados Unidos e no Canadá, uma resposta padrão é a blasfêmia "os africanos não estão preparados para a teoria"[11]; ou outra variação: o desprezo de pensadores africanos como sendo "simplistas e tendenciosos"[12]. Os nomes a seguir certamente não desfrutam de nenhuma aceitação entre os africanistas: Kwame Nkrumah, Gamal Abd el Nasser, Mohammed Ben Barka, Obafemi

11 Esta foi a reação de um africanista canadense de destaque quando foi questionado por um estudante de pós-graduação africano que estava curioso em saber o motivo pelo qual os teóricos não estavam na lista de leitura para o seminário de pós-graduação que ele estava fazendo com o africanista.

12 Uma citação direta de outro africanista canadense de destaque. Aliás, dois dos autores dispensados dessa forma são Frantz Fanon e Julius Nyerere!

Awolowo, Nnamdi Azikiwe, Sekou Toure, Leopold Senghor (exceto como poeta), Albert Luthuli, Mbonu Ojike, J. E. Casely-Hayford, T. A. Wallace-Johnson, William Essuman Gwira, George Padmore, Cheikh Anta Diop, Julius Nyerere, Kofi Busia... a lista continua. É pouco provável que qualquer pessoa que se preocupe em se familiarizar com as obras de qualquer dos indivíduos que acabei de listar precise de qualquer apresentação minha[13]. Muita educação equivocada resulta destas ausências. Por exemplo, como os africanistas se preocupam com questões de tribalismo e com a problemática da construção da nação, absolutamente nenhum deles se preocupou em estudar as contribuições de um Awolowo para um entendimento dos problemas teóricos do federalismo e da criação de uma identidade supranacional a partir de um amontoado de nações que ocorre dentro de uma fronteira geopolítica comum. Para muitos deles, pode-se pensar que a melhor palavra na política nigeriana tenha sido escrita por James Coleman, Richard Sklar e seus sucessores mais jovens como Larry Diamond! Meu ponto não é impedir que as pessoas citem este ultimo, mas insistir que os estudiosos levem a sério o entendimento teórico da situação deles oferecida pelos próprios intelectuais africanos. No estudo motivado pela necessidade de expandir as fronteiras do conhecimento, a importância da minha sugestão é evidente.

Para usar outro exemplo, enquanto muitos africanistas fingem ser autoridades na inviabilidade dos pequenos estados que se proliferam na África, Nkrumah tinha escrito, ainda na década de 1960, que não haveria nenhuma esperança para o continente se ele continuasse dividido em estados minúsculos dependendo de Paris, Londres, ou Washington DC, para seus orçamentos nacionais, com seus líderes tornando-se marionetes nas mãos dos Poderes. Normalmente, alguém teria pensado que um interesse legítimo no que a África pode ensinar à América sobre as questões

13 Para aqueles que se familiarizarem, por favor veja Taiwo (2004a); (2004b).

de pluralismo, direitos, democracia consensual, comunidade, liberdade e assim por diante, teria gerado um envolvimento mais sério com as contribuições africanas ao conhecimento em vez de uma preocupação com questões que excitam mais do que esclarecem. Então aqui está a fonte de contestações futuras na academia americana na esfera de produção do conhecimento nos estudos africanos.

Nós devemos esperar que os estudiosos africanos residentes nos Estados Unidos e no Canadá levantem questões confusas sobre a legitimidade de determinados temas, questionem a integridade de determinadas metodologias, reconfigurem os critérios de especialização nesta área e, acima de tudo, exijam um pouco mais de respeito pela complexidade da vida e do pensamento na África. Se essas exigências podem ser atendidas ou não no modelo existente dos estudos africanos é uma questão que eu prefiro deixar aberta por enquanto. O que não se pode contestar é que, considerando-se o que se discutiu neste artigo, a estrada adiante promete ser dura e traiçoeira.

* * *

Olúfêmi Táíwò é professor de Filosofia e Estudos Africanos Globais e diretor do Programa de Estudos Africanos Globais na Universidade de Seattle, no estado de Washington, Estados Unidos. Em 2008, foi professor visitante no Scranton College, da Universidade Feminina Ewha, em Seul, Coreia. Educado na Nigéria e no Canadá, obteve os títulos de bacharel (1978) e de mestre (1981) pela Universidade de Ife, agora chamada Universidade Obafemi Awolowo, em Ilé-Ifè, Nigéria. Obteve ainda os diplomas de mestrado (1982) e de doutorado (1986) da Universidade de Toronto, Canadá. Lecionou na Universidade Obafemi Awolowo, de 1986 a 1990, e na Universidade de Loyola, em Chicago, de 1991 a 2001. Foi *Postdoctoral and Teaching Fellow* da Fundação Ford no

Instituto de Estudos Negros Americanos e Africanos Carter G. Woodson, da Universidade de Virgínia, em Charlottesville (2000); Professor Visitante no Institut für Afrikastudien, Universitat Bayreuth, na Alemanha (1999); *Visiting Distinguished Minority Fellow* na Universidade de Wisconsin, em Eau Claire, (1997); *Rockefeller Postdoctoral Fellow*, no Centro de Estudos e Pesquisa Africana na Universidade de Cornell, em Ithaca (1990); *Staff Development Fellow*, Programa de Vínculo Canadá--Nigéria em Estudos Femininos, no Instituto para o Estudo de Mulheres, Universidade Mount Saint Vincent e Centro de Estudos Internacionais, na Universidade Dalhousie, ambos em Halifax, no Canadá (1988). É o autor de *Legal Naturalism: A Marxist Theory of Law* (Cornell University Press, 1996) e de *How Colonialism Preempted Modernity in Africa* (Indiana University Press 2010).

CAPÍTULO 54

A VOZ AFRICANA EM ESTUDOS AFRICANOS HOJE[1]

Emmanuel Akyeampong

Na próxima meia hora, oferecerei reflexões muito pessoais sobre o estado dos estudos africanos e da história africana, tanto na África quanto na América do Norte. Assim como os organizadores desta conferência, tenho estado intensamente ocupado em encontrar a voz africana na história do continente: a minha, como autor e africano, e a dos povos que estudei e sobre os quais escrevi. No último ano, mais ou menos, fui um dos líderes da criação do programa de estudos africanos na Universidade de Harvard, com o apoio da sua equipe de administração. Os desafios deste empreendimento me obrigaram a interrogar, de maneira crítica, os paradigmas epistemológicos, o lugar do estudo do idioma, o trabalho de campo e a pesquisa no exterior e a utilidade de um título em estudos africanos. Enquanto me preparava para esta palestra, ao ler obras conhecidas e publicações

1 N.E.: Apresentado como Palestra de Abertura para a Conferência sobre "Ouvir (Novamente) o Passado Africano" no Smith College, Massachusetts, EUA, em 24 de outubro de 2003. Ela aparece aqui na íntegra, apenas um pouco editada.

mais recentes sobre a historiografia africana e o estado de estudos africanos na África, na Europa (especialmente no Reino Unido) e nos Estados Unidos, chamou-me a atenção o medo constante de marginalização que tem caracterizado nosso campo, após seu desenvolvimento inicial nas décadas de 1950 e 1960. Isto fica mais evidente em críticas africanistas. O que também chama atenção é a preocupação de historiadores e estudiosos africanos de que o nosso trabalho permaneça irrelevante para os desafios contemporâneos de sociedades africanas – desenvolvimento econômico, governo sadio, relações entre o estado e a sociedade civil, sexo, doença e saúde, sustentabilidade ambiental – e exclua as massas como atores históricos. Estudiosos, tanto africanistas quanto africanos, identificaram preocupações epistemológicas importantes e sugeriram meios de repará-las. Porém, estamos reunidos aqui hoje (novamente), procurando a voz africana tanto no passado quanto no presente da África.

Pessoalmente, lembro de como a ignorância pode ser uma bênção e como perseverei no desejo de me tornar um historiador da África, ao longo das décadas de 1980 e 1990. Se eu tivesse acesso a publicações atuais sobre o campo, na década de 1980, na Universidade de Gana, talvez eu tivesse escolhido outra carreira profissional. Afinal, quem estaria disposto a entrar num campo ameaçado de marginalização e que estivesse passando por uma crise de relevância? Eu entrei na Universidade de Gana como estudante de graduação em 1980. As economias africanas já estavam com problemas e os frequentes embates entre estudantes universitários e governos, os fechamentos de universidades que deles resultavam e a angústia do emprego após a formatura eram lembretes constantes da mudança na economia política. O declínio econômico também tinha feito a economia se desviar em direção a profissões específicas e o grupo do meu ano de formatura tinha começado a questionar a utilidade da história – no nosso caso,

da história africana – como atividade profissional. Vários dos meus colegas de curso entraram para o Ministério de Relações Exteriores após a formatura e o serviço militar obrigatório. Eu me acovardei no último minuto. Uma paixão pela história e uma preferência pela vida acadêmica me colocaram num caminho diferente. Segui para os Estados Unidos para fazer pós-graduação em história. Matriculei-me no mestrado em história europeia na Universidade de Wake Forest, em 1988, uma universidade sobre a qual eu nunca tinha ouvido falar em Gana e obtive um doutorado em história africana pela Universidade de Virgínia, em 1993, outra universidade que só fiquei conhecendo depois de chegar aos Estados Unidos.

Minha jornada para o exterior tornou-se necessária pelo fato de que tinha se tornado cada vez mais difícil para o Departamento de História na Universidade de Gana realizar programas de pós-graduação. Os registros do Departamento de História e do Instituto de Estudos Africanos na Universidade de Gana me informaram que historiadores importantes como Ivor Wilks, John Fage, John Hunwick, K. Y. Daaku e Adu Boahen foram centrais para o estabelecimento da disciplina nas décadas de 1950 e 1960. Wilks e Hunwick seguiram para a Universidade Northwestern para torná-la um dos principais centros para o estudo da África Ocidental; Fage emprestou mais tarde sua presença distinta ao Centro de Estudos da África Ocidental da Universidade de Birmingham e Daaku morreu em 1980, antes de minha entrada em Legon. Boahen, o ultimo dos grandes nomes, estava de licença sabática no começo da década de 1980 e pediu demissão da Universidade em meados dessa mesma década. Eu não tive a oportunidade de ter aulas com nenhum desses estudiosos, apesar de ter trabalhado como professor assistente de Boahen.

Ponderei minhas opções para um programa de doutorado, no final de 1988, uma época em que os centros de estudos africanos

estabelecidos nos Estados Unidos estavam passando por uma grande redução. Todas as principais universidades de estudos africanos[2] tinham deixado de ser como antigamente: a Universidade de Boston, a Universidade de Wisconsin, em Madison, a Universidade Northwestern e a UCLA. Minhas escolhas preferidas eram o bastião de estudos de Gana, a Universidade Northwestern ou a Universidade Johns Hopkins, onde Philip Curtin tinha aberto um negócio. Tanto Wilks quanto Curtin estavam prestes a se aposentar. Eles me aconselharam a procurar outro lugar. Consciente da minha incapacidade de lidar com o clima frio e procurando um orientador acadêmico que se comprometesse a me dar um treinamento excelente, eu me decidi por Joseph Miller e a Universidade de Virgínia. Retrospectivamente, fiz a melhor escolha possível. Como fui seu primeiro estudante de pós-graduação em história africana, Miller se aplicou à tarefa de transferir conhecimento com zelo e propósito. Aprendi as ferramentas para reconstruir o começo da história africana, às voltas com teorias de história e antropologia, analisei a relevância e os métodos de fontes orais e me familiarizei com a literatura sobre a escravidão e o comércio de escravos. Eu tinha que me manter atualizado, uma vez que tínhamos sessões individuais fora das aulas formais! Para a África moderna, fui confiado a Jeanne Toungara e ao cientista político Robert Fatton. Meu problema como ganista, subordinado a um estudioso da África Central, era que eu pouco poderia explorar e aproveitar da pesquisa continuada que havia. Miller queria que eu encontrasse a minha própria voz e observou que eu tinha um treinamento que me deveria tornar versátil. Ainda assim, ele me lembrou rapidamente, enquanto estava rascunhando capítulos da minha dissertação, que eu estava escrevendo como um estudante de pós-

2 N.E.: Tomado emprestado aqui do rótulo padrão "Ivy League" para as universidades mais antigas e mais bem dotadas dos Estados Unidos (cujos muros externos são completamente cobertos por heras, uma vinha que cresce lentamente, o que indica um espaço bem cuidado, a assinatura arquitetônica clássica de prestígio acadêmico rico, em climas temperados).

-graduação americano, não como um ganense. Como ele sabia disso? Como doutorando do *Commonwealth Center for Cultural and Literary Change* na Universidade de Virginia, eu tinha absorvido inconscientemente o discurso pós-modernista na minha escrita. Eu me afastei de um estilo de análise centrado no discurso e esse intercâmbio com Miller permaneceu comigo. Como um jovem historiador praticante, meu antigo mentor na Universidade de Gana, Isaac Tuffuoh, estabeleceu uma rotina pela qual eu lhe fornecia reproduções de impressos dos meus artigos em cada visita a Gana e passava no seu escritório, mais ou menos uma semana depois, para uma discussão animada do meu trabalho. Sir Isaac, como ele era carinhosamente chamado, tinha uma das mentes mais aguçadas. Portanto, muito cedo em minha carreira, lutei para escrever ao mesmo tempo para dois públicos: um ocidental e outro ganense ou africano.

Num artigo recente e importante sobre as perspectivas para estudos africanos no século XXI na África, no Reino Unido e nos Estados Unidos, Colin Bundy (2002) enfatizou a pressão vinda de dois grupos de fatores, um conjuntural e outro epistemológico, sobre estudos africanos. Talvez o fim da Guerra Fria e a nova geopolítica da década de 1990 tenham representado os fatores conjunturais mais básicos. Com estes vieram um apoio cada vez menor aos estudos africanos dentro da academia e temores pronunciados de marginalização. Epistemologicamente, as próprias bases do estudo da África foram questionadas de várias maneiras. A falibilidade de paradigmas teóricos frustrou especialmente cientistas sociais à medida que realidades africanas desafiaram um modelo teórico após o outro. Africanistas como Gavin Kitching deixaram o campo por acharem o campo de estudos africanos deprimente, especialmente o que estava acontecendo com povos africanos e sua "incapacidade de explicar isso de maneira adequada, quanto

mais fazer alguma coisa a respeito"[3]. O luxo de optar por sair, como Ndaywel E Nziem observou no seu artigo de 1986, está disponível para o africanista, mas não para estudiosos africanos[4]. Eu voltarei à questão da teorização de dentro para fora porque ela é fundamental para encontrar a voz africana.

Uma segunda questão epistemológica lida com o aumento da teoria do discurso – pós-estruturalismo, pós-modernismo e pós-colonialismo. Apesar de estas perspectivas terem trazido importantes ideias ao estudo de identidade, agência e subjetividades, numa época de apoio financeiro cada vez menor para os estudos africanos e diante de dificuldades para conduzir trabalho de campo, ela produziram alguns dos mais superficiais estudos sobre a África, aqueles que buscam refúgios detrás de elegantes teorias[5].

A terceira questão epistemológica é a da autoridade autoral: quem fala em nome da África? Ou, como Jewsiewicki e Newbury colocaram no volume editado por eles de 1986, "Qual história para qual África?" Africanos e africanistas já bateram de frente sobre a questão de voz ou representação e sobre o contexto no qual o conhecimento é construído. Dois incidentes se destacam na minha mente, sendo que eles ocorreram nos meus anos como membro regular da *African Studies Association* nos Estados Unidos. O primeiro foi um painel sobre HIV-AIDS na África Central e do Sul na conferência anual de 1993, realizada em Boston. Essa conferência e esse painel me revelaram quantos acadêmicos africanos tinham fixado residência nos Estados Unidos. O painel era formado por mulheres acadêmicas brancas, que claramente tinham escrito artigos voltados para um público americano. Esses artigos

3 Gavin Kitching (2000). Veja também a matéria de capa de Danny Postel (2003) em *The Chronicle of Higher Education*, 28 de março.

4 N.E.: Ndaywel E Nziem (1986). Olufemi Taiwo discute profundamente estes e outros contrastes entre estudiosos africanistas e africanos no Capítulo 53.

5 N.E.: Veja também as famosas reflexes de Niyi Osundare sobre este tema, reproduzidas aqui como o Capítulo 51.

continham pressupostos, evidência anedótica e conjecturas. Elas não esperavam que o público incluísse vários africanos vindos dos seus países de pesquisa. Chegou o momento para questões e uma pergunta após a outra feita por vários africanos na plateia levaram uma apresentadora após o outro a qualificarem os argumentos que tinham feito em suas apresentações[6]. Para mim, a ASA ganhou um novo fôlego após 1993. O segundo incidente relaciona-se à conferência anual da ASA, em Orlando, em 1995, quando, em circunstâncias bastante estranhas, Philip Curtin foi processado por suas declarações impolidas sobre africanos em estudos africanos nos Estados Unidos e a transformação do campo num gueto[7]. O primeiro incidente a que me referi teve um efeito salutar sobre os estudos africanos nos Estados Unidos. Eu continuo constrangido com a denúncia de Curtin, ainda que tenha sido ele a se expor.

Estes fatores conjunturais e epistemológicos que Bundy enfatizou e que os meus exemplos ilustraram não são totalmente novos. Os fatores conjunturais lidam com o contexto da economia política – tanto nacional quanto internacional – no qual o estudo da África é realizado. Na Conferência de Edimburgo sobre estudos africanos, em novembro de 1974, na qual Basil Davidson foi homenageado, africanistas britânicos fizeram a previsão sombria de que, considerando os desenvolvimentos na economia política e na educação africanas, decisões sobre os estudos africanos no futuro breve poderiam ser tomadas no Ocidente em vez de na África. Em meados da década de 1980, os próprios africanistas britânicos estavam pessimistas sobre as perspectivas dos estudos africanos no Reino Unido devido aos grandes cortes no financiamento para a área, durante o governo de Thatcher[8]. Os estudos africanos em

6 N.E.: Veja o Capítulo 36, de Andrew Maniotis e Charles Geshekter, o Capítulo 37, de Elizabeth Ely e o Capítulo 56, de Eileen Stillwaggon, para diversas críticas do discurso ortodoxo sobre o HIV/AIDS na África.

7 N.E.: Veja também Olufemi Taiwo, Capítulo 53.

8 Veja Michael Twaddle (1986), que resumiu as descobertas de um colóquio sobre "The State of

universidades africanas, especialmente a história africana, por outro lado, parecia bastante vivo na década de 1970, apesar de os paradigmas nacionalistas restritos terem produzido histórias partidárias e terem erguido muros entre os historiadores africanos e muitos dos compatriotas africanistas. Essas tensões estão evidentes na antologia editada por Jewsiewicki e Newbury (1986), *African Historiographies*, quando se comparam os artigos historiográficos escritos por africanos e africanistas sobre os mesmos países[9]. Mas condições de universidade diminuíram ao longo da década de 1980 e, na década de 1990, a previsão sombria dos africanistas britânicos na Conferência de Edimburgo tinha virado realidade.

Encontrar a voz africana tornou-se uma grande preocupação de vários acadêmicos africanos residentes nos Estados Unidos. Acadêmicos africanos como eu obtiveram doutorado e treinamento especializado nas instituições americanas de primeira linha e seguiram carreiras tornadas possíveis por cargos em universidades americanas. Uma leitura atenta dos principais periódicos na história africana – *JAH*, *IJAHS*[10], *History in Africa* – mostra como poucas contribuições vêm de estudiosos residentes na África, na última ou nas duas últimas décadas, com a notável exceção da África do Sul. *JAH*, o principal periódico de história africana, ainda não incluiu um editor africano e, de preferência, alguém que seja filiado a uma instituição africana. Minhas visitas anuais a Gana revelam um departamento de história, em Legon, mais fraco a cada visita. Salários baixos, pouca ou nenhuma verba de pesquisa e a falta de acesso à literatura atual desmotivaram o estudo em países africanos. Os estudiosos africanos voltam-se

African Studies", patrocinado pela Royal African Society.

9 Bogumil Jewsiewicki e David Newbury, eds. (1986). Vários dos capítulos nesse volume foram discutidos na Conferência Anual da Associação Canadense de Estudos Africanos na cidade de Quebec em 1983.

10 N.E.: Siglas do *Journal of American History* e do *International Journal for African Historical Studies*, respectivamente.

para periódicos locais, uma vez que eles não conseguem vestir sua obra com teoria ou discurso que estejam na moda. A conversa nos estudos africanos tornou-se cada vez mais um caminho com poucas respostas do continente africano. A voz africana está se tornando gradualmente diaspórica, com estudiosos africanos residentes na Europa ou na América do Norte sendo seus representantes vocais. A quantidade de estudantes nativos nas várias aulas de idiomas africanos ou em tutoriais lecionados em Harvard, neste ano, enfatiza a presença africana cada vez maior nos Estados Unidos, desde o começo da década de 1980. Eleitores afro-americanos permanecem importantes onde houver questões africanas, muito interessados no bom governo e na política da África e considerados por governos africanos como possíveis investidores em economias africanas. Um bom exemplo do interesse afro-americano é o *African Presidential Archives and Research Center,* na Universidade de Boston, administrado pelo Embaixador Charles Stith, ex--embaixador dos Estados Unidos na Tanzânia. As políticas de Dupla Cidadania e do Banco de Habilidades de Gana representam programas para incorporar africanos da diáspora em esforços de desenvolvimento de Gana.

Mas será que estudiosos africanos na diáspora representam a voz africana? Um painel especial foi realizado na última ASA, em Washington, D.C., para discutir a obra de Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women*[11]. Fortes críticas de um membro após o outro me fizeram comprar o livro. Por não falar Iorubá, não posso consubstanciar sua evidência e seus argumentos linguísticos em relação à inexistência de "gênero" como categoria analítica na terra Iorubá pré-colonial ou anterior ao século XIX. Mas seu prefácio e sua introdução chamavam a atenção para questões de grande preocupação para vários estudiosos africanos. Estas desapareceram na crítica à sua obra no painel da ASA. Minha leitura subsequente

11 Oyeronke Oyewumi (1997).

do livro revelou que a autora tinha criticado severamente a obra de vários dos especialistas em Iorubá presentes naquele painel. Eu entendi o antagonismo deles. Oyewumi acusa que em "estudos africanos, tanto historicamente quanto atualmente, a criação, a constituição e a produção de conhecimento permaneceram privilégio do ocidente". Esses "esquemas e teorias conceituais ocidentais tornaram-se tão disseminados que quase todos os estudos, até mesmo realizados por africanos, os utiliza sem questionar"[12]. Na opinião de Oyewumi, como conceitos e formulações teóricas estão vinculados à cultura, quando estudiosos africanos (tanto aqueles treinados no ocidente quanto na África) procuram elucidar e validar a especificidade da experiência africana, "eles o fazem dentro dos modelos de categorias de conhecimento derivadas da Europa".

Minha esposa administra uma pequena empresa em Gana especializada em equipamentos para embalagem e processamento agrícola. Ela é uma estudante atenta de economia política e, na última primavera[13], ficou muito ansiosa pelo nosso jantar com um colega meu especialista em economia política africana. Minha esposa queria respostas ou soluções para problemas econômicos africanos. Meu colega ofereceu modelos e sugeriu, para decepção da minha esposa, que o objetivo dos economistas políticos não era necessariamente encontrar soluções específicas. Enquanto voltávamos para casa, minha esposa questionou a utilidade de modelos que não resolviam problemas. Vários africanos manifestaram críticas semelhantes. Colaboradores africanos da antologia organizada por Jewsiewicki e Newbury (1986), *African Historiographies*, se preocupavam com conferências de africanistas onde modelos conceituais ocupam um lugar maior do que uma busca por soluções para os problemas próximos (Ndaywel E.

12 Oyeronke Oyewumi (1997, p. x).

13 N.E.: Referindo-se ao trimestre de março a maio de 2002.

Nziem). Os historiadores congoleses, Mumbanza Mwa Bawele e Sabakinu Kivulu, lamentam:

> "nosso discurso atual é estrangeiro em relação à sociedade sobre a qual falamos. Ele é ignorado tanto pelas massas quanto pelas elites intelectuais, políticas e econômicas. Na verdade, trata-se de história para os historiadores, para os especialistas. E falta comprometimento".

Será que esta situação deriva do fato de que estudiosos africanos estão utilizando modelos conceituais derivados de culturas europeias, como Oyewumi alega? Mas a própria Oyewumi, um produto de uma educação americana, parece ter se elevado acima dos paradigmas de sexo ocidentais nos quais ela lecionava para oferecer uma crítica provocadora dessa abordagem heurística. Autarquia para estudiosos africanos seria suicídio intelectual.

Muitos africanos e africanistas concordam com a necessidade de estudar a África a partir de uma perspectiva interna, sem, contudo, esquecer que a África faz parte de um mundo maior. Como David Newbury observou:

> Estudos africanos nos Estados Unidos claramente fracassaram numa das suas funções mais impor-tantes: a de proporcionar ao público em geral um entendimento mais rico e pleno de culturas não ocidentais. Isto dá causa para investigar os verdadeiros princípios de estudos africanistas – será que este desenvolvimento foi simplesmente um produto das mudanças de percepções de necessidades dos Estados Unidos e da Europa, ou será que isto realmente está relacionado com as realidades da África[14]?

14 David Newbury (1986, p. 152).

Um dos principais problemas nos estudos africanos é que eles foram moldados por ou em reação a grandes forças conjunturais da economia política (nacional e internacional). Assim, estudos africanos surgiram nos Estados Unidos nas décadas de 1950 e 1960 a partir do contexto Pós-Segunda Guerra Mundial da política da Guerra Fria, da descolonização africana e de um desejo oficial dos Estados Unidos de saber mais sobre a África. A seca no Sahel da década de 1970, a crise do petróleo na mesma década e economias africanas destruídas e endividadas emprestaram uma tendência desenvolvimentista aos estudos africanos nas décadas de 1970 e 1980. Agências de financiamento como a Fundação de Desenvolvimento Africano, no começo da década de 1990, solicitaram que eu trouxesse meu estudo de doutorado da história social do álcool em Gana para o presente e realizasse um *workshop* sobre Álcool e Uso e Abuso de Drogas enquanto eu estivesse em Gana como parte da transferência de conhecimento. Na era pós-Guerra Fria, nós estamos preocupados com questões de marginalização.

Mas o estudo da África, como nos lembra Jane Guyer,

> "parece de tempos em tempos que poderia ser eliminado e reabsorvido nas disciplinas que o compõem (ou agora em Estudos Internacionais). Mas no prazo maior esse cenário prova ter sido o produto de uma fase passageira ou de um ponto de vista específico".

A sobrevivência, como continua Guyer, tem-se devido, em grande parte, à originalidade da África, à força intelectual e o comprometimento dos praticantes de estudos africanos e a vínculos persistentes das disciplinas e agências de financiamento [...].[15] O desafio, na minha opinião, é como combinar abordagens relevantes

15 Jane I. Guyer (1996, p. 3).

para a África e reveladoras da sua originalidade num contexto em que boa parte do financiamento para estudos africanos é obtida externamente. Também acredito que existe uma dimensão universal para uma educação universitária, que uma universidade é mais do que uma instituição cultural. Habilidades obtidas por uma educação universitária devem poder ser empregadas em outros lugares e os estudiosos devem envolver culturas diferentes com uma consciência da necessidade de revelar o que vem em toda uma bagagem cultural. Dado o estado da educação universitária na África, é preciso que os africanistas nos Estados Unidos e na Europa tentem reviver estudos africanos na África por meio de vínculos e oportunidades institucionais para os africanos treinarem no exterior. Os urgentes desafios políticos, econômicos, sociais, ambientais e epidemiológicos da África parecem ter tornado a ideia do conhecimento abstrato uma anomalia. Precisamos achar soluções para os problemas africanos, caso contrário o conhecimento torna-se irrelevante. Os estudos africanos serão fortalecidos através de inovações na sua epistemologia, de uma abordagem prática que busca soluções para problemas africanos. Então, talvez, agências de financiamento iriam rever a utilidade do campo e seu relacionamento com os praticantes. Na história africana, essas inovações epistemológicas nos direcionaram para perspectivas mais ricas e mais inclusivas da mudança histórica.O painel *People's History* do *Workshop* de História, na África do Sul, realizado a partir da década de 1980, é um exemplo importante. O florescimento atual de histórias orais africanas e da história de subjetividades transformou pessoas comuns em atores históricos e tanto a micro-história quanto a história do cotidiano estão esclarecendo processos históricos maiores de maneiras instrutivas[16].

16 Veja, por exemplo, Luise White, Stephan F. Miescher, e David Cohen (eds) (2001) e Andreas Eckert e Adam Jones (2002).

Permitam-me concluir tecendo alguns breves comentários sobre os esforços atuais para construir um programa de estudos da África em Harvard. Fui nomeado chefe do comitê sobre estudos africanos enquanto estava licenciado, em março de 2002, durante uma época difícil em Harvard, quando o novo presidente, Larry Summers, parecia ter começado com o pé esquerdo seu relacionamento com membros do corpo docente em estudos africanos e afro-americanos. A imprensa teve um dia cheio e Anthony Appiah e Cornel West foram embora para Princeton. Henry Louis Gates Jr. ponderou, durante um ano, uma oferta de Princeton e a administração de Harvard também estava determinada a adquiri-lo. Quando me perguntaram a minha visão para os estudos africanos para os próximos cinco anos, redigi duas propostas, que considerei como sendo blocos de construção para um centro de estudos africanos ou programa da África no futuro breve. A primeira delas foi o estabelecimento de um programa de idiomas africanos[17]. Argumentei sobre a centralidade do idioma e do trabalho de campo para uma perspectiva centrada na África da maneira que treinamos estudantes e realizamos pesquisa e como isto nos permitiria teorizar de dentro para fora em vez de fora para dentro. A segunda foi um documento chamado "Africa Initiative", um esboço de programa de pesquisa interinstitucional que reunia as humanidades, as ciências sociais e as ciências naturais em torno de cinco temas que captavam tanto os desafios quanto a capacidade inovadora de sociedades, economias e culturas africanas. O reitor, o diretor e o presidente da Faculdade de Artes e Ciências gostaram dessa visão e a Iniciativa recebeu recursos da Diretoria para o planejamento. A implementação do programa de idiomas africanos teria envolvido mudanças de infraestrutura para o comitê coordenador sobre estudos africanos que a universidade

17 N.E.: Sobre a relevância de estudar formalmente os idiomas nativos da África veja também o Capítulo 84, de Akosua L. Anyidoho, e o Capítulo 85, de Ngũgĩ wa Thiong'o.

não estava disposta a realizar na época. Eu fui motivado a discutir minha visão com Skip Gates quando ele cogitou uma visão semelhante. Das conversas saiu um novo Departamento de Estudos Africanos e Afro-americanos, que também abriga o novo Programa de Idiomas Africanos. Neste ano, sete idiomas africanos estão sendo lecionados em Harvard e nós fizemos três nomeações seniores em estudos africanos enquanto, paralelamente, buscamos um antropólogo sênior, um cientista político júnior e um linguista júnior. A razão para esta parceria foi intelectual, uma resposta a grandes mudanças nos estudos africanos e afro-americanos. Acatando a proposta para estreitar laços com universidades africanas, Harvard assinou, em julho de 2003, um acordo com a Universidade de Gana, concedendo a estudantes ganenses *status* especial no campus americano para um período de teste de cinco anos. Isto colocou em prática um programa de doutorado do tipo sanduíche que ajudei Legon a desenvolver em 2001-2002. Harvard pretende apoiar o treinamento de estudantes de doutorado da Universidade de Gana. Nós abrimos caminho adiante com nossos planos para estudo no exterior na África. A África está firme no radar de Harvard.

Eu também estou aprendendo importantes lições políticas. Uma delas é que parcerias francas e um relacionamento com estudos afro-americanos baseados no campo de estudos da diáspora são estratégias importante. Uma segunda lição, apesar da minha reticência inicial e continua, é o fato de que os estudiosos africanos e os africanistas não devem temer se tornarem intelectuais públicos – lidar com questões contemporâneas e problemas de formas acessíveis ao público em geral é fundamental para o crescimento e a perenidade do campo. Em terceiro lugar, talvez nós tenhamos que nos tornar ativistas estudiosos. A produção do conhecimento é um fator de economias sólidas[18].

18 N.E.: Veja Toyin Fayola, Capítulo 2 desta antologia.

As fracas economias da África minaram suas universidades e sistemas educacionais pré-universitários. Nós temos que ser proativos na busca de recursos e verbas para sistemas educacionais africanos, mesmo quando o benefício imediato para as agências de financiamento não for aparente. Os estudos africanos nos Estados Unidos não poderão permanecer fortes diante de um declínio dos estudos africanos na África. É importante que desenterremos a voz africana novamente. Os africanistas e os africanos precisam se unir nesta causa. Eu desejo grande sucesso a este Projeto de Cinco Faculdades[19] na produção do conhecimento histórico.

* * *

Emmanuel Akyeampong é diretor de Estudos Africanos e Americanos Negros na Universidade de Harvard, departamento que ajudou a estabelecer, juntamente com Henry Louis Gates Jr. Entrou para o Departamento de História de Harvard depois de receber seu título de doutorado em História Africana da Universidade da Virgínia, em 1993. Recebeu seu diploma de mestre pela Universidade de Wake Forest, na Carolina do Norte, e de bacharel em História e no Estudo de Religiões da Universidade de Gana, em Legon. As publicações de Akyeampong tornaram-se marcos na literatura sobre a história social da África, inclusive seu primeiro livro publicado em 1996, o amplamente aclamado *Drink, Power and Cultural Change: A Social History of Alcohol in Ghana, c. 1800 to Present Times*. Editou *Themes in West Africa's History,* publicado em 2005. Foi o *Zora Neale Hurston Fellow* de 1993 no Instituto de Estudo Avançado e Pesquisa nas Humanidades Africanas na Universidade Northwestern. É *Corresponding Fellow* da Sociedade Histórica Real de Londres e *Fellow* da Academia de Artes e Ciências de Gana. Em Harvard, Akyeampong é professor associado do Weatherhead Center for International Affairs

19 N.E.: O ano de 2003 marcou o lançamento do programa de Estudiosos Africanos de Cinco Faculdades, envolvendo um consórcio de faculdades de Massachusetts: Mount Holyoke, Smith, Amherst, Hampshire e a Universidade de Massachusetts, em Amherst.

e membro do conselho do Instituto Du Bois. Desde a década de 1990, através da Rádio Pública Nacional e de palestras como convidado em universidades, ele tem apresentado ao público americano realidades sociais e econômicas contemporâneas de Gana e o impacto histórico do comércio transatlântico de escravos na África Ocidental. Desde 2001, Akyeampong tem dado aulas em Haia, na Holanda e em Durban, na África do Sul, para combater o racismo e a xenofobia.

CAPÍTULO 55

A ÁFRICA NA SOCIOLOGIA AMERICANA: INVISIBILIDADE, OPORTUNIDADE E OBRIGAÇÃO[1]

F. Nii-Amoo Dodoo

Nicola Beisel[2]

O estudo da sociedade africana subsaariana pareceria caído no ostracismo dos corredores da sociologia americana. Os salões da sua associação nacional, a *American Sociological Association*, têm subseções para o estudo de populações asiáticas/asiático-americanas e latinas, mas não para o estudo da África. O estudo sobre os africanos supostamente pode se encaixar na seção de Minorias Raciais e Étnicas, Economia Política do Sistema Mundial, Migração Internacional, População ou outras seções semelhantemente substantivas, mas se poderia pensar que a mesma coisa seria verdade para o estudo asiático/asiático-americano e latino. Este silêncio assustador sobre a África

1 Este capítulo é uma versão editada do artigo com o mesmo título publicado em *Social Forces*, Vol. 84, N. 1, p. 595-600.

2 Os autores reconhecem e são gratos pelos comentários úteis de Jonathan Glassman, John Hagan e Sarah Ladipo Manyika e Kiet Bang pelo seu auxílio com buscas em bibliotecas.

também ecoa nos discursos contínuos nos principais periódicos da disciplina, o *American Sociological Review* (*ASR*) e o *American Journal of Sociology* (*AJS*), onde discussões sobre o continente são praticamente inexistentes. Ele provoca a questão talvez já batida: "O que saberíamos sobre a África se tudo o que tivéssemos lido, desde 1990, fosse nossos principais periódicos"?

Nossa contagem nos últimos 15 anos indica que estes dois periódicos de prestígio publicaram juntos apenas *três* artigos – dois no *ASR* e um no *AJS* – que se concentraram apenas na África. Dois desses artigos, escritos pelos mesmos coautores, analisam o fenômeno de golpes militares (Jenkins e Kposowa, 1990; Kposowa e Jenkins, 1993), enquanto o terceiro investiga como "sistemas globais de produção cultural" moldam e, talvez, distorcem nosso entendimento de comunidades africanas (Griswold, 1992, p. 709). Para uma disciplina em que a desigualdade, a marginalização, a globalização e coisas semelhantes permanecem princípios centrais, a exclusão da África – possivelmente o continente mais desfavorável e, ainda assim, aquele onde a humanidade se originou – constitui um ato *importante* de omissão[3] e que tem consequências para a sociedade africana, a americana e, no final das contas, a global.

Entre as ciências sociais praticadas na América do Norte, a sociologia é quase singular no seu silêncio sobre a África. A ciência política, a economia e a antropologia têm um interesse muito mais desenvolvido no continente, conforme evidenciado pelo volume apoiado pelo Social Science Research Council e pela Ford Foundation, *Africa and the Disciplines* (Bates, Mudimbe e O'Barr, 1993)[4]. Neste capítulo, primeiro tentaremos explicar o motivo

3 Não se supõe aqui que esta exclusão seja um ato de comissão.

4 Contagens grosseiras da intersecção do respectivo campo disciplinar com a África nos resumos da ciência social produziram o dobro de contagens para a Psicologia e a Economia do que para a Sociologia e quase 4 vezes mais para a Antropologia.

N.E.: Para diversas críticas da antropologia, veja Maxwell Owusu (Capítulo 5), Kate Crehan (Capítulo 6), Fred Cooper e Randall Packard (Capítulos 21 e 22) e James Ferguson (Capítulo 30) desta antologia.

pelo qual a sociologia americana excluiu a África da sua visão; em segundo lugar, discutiremos o que a sociologia como disciplina poderia ganhar voltando seu olhar para esse continente e, em terceiro lugar, iremos sugerir como a sociologia pode facilitar uma conversa sobre a África tanto com o público em geral quanto entre nós mesmos como pesquisadores e teóricos. Uma advertência para os leitores: somos tendenciosos na nossa discussão em relação às literaturas que conhecemos melhor, ou seja, aquelas relacionadas a gênero, sexualidade e reprodução.

A sociologia, no entanto, reflete a sociedade americana no seu tratamento da África[5]. Conforme Zald (1991) observou, a sociologia é uma disciplina quase humanista no sentido de a nossa pesquisa ser parcialmente motivada pelas questões sociais que chamam a nossa atenção[6]. Mas, enquanto alguns dos nossos colegas fizeram um trabalho excelente sobre questões que a África estava enfrentando, uma sociologia motivada pelas preocupações do público americano e da imprensa americana provavelmente continuará a desprezar o continente. O General Romeo Dallaire, que liderou as forças de paz das Nações Unidas em Ruanda durante o genocídio e implorou por ajuda para interromper o massacre, argumentou que as vidas de africanos não têm muito valor para o mundo ocidental (Dallaire, 2004). Não é surpreendente que a África pareça estar entrando na consciência americana em determinadas esferas específicas e que muitas vezes se sobrepõem.

5 N.E.: Max Assimeng amplia o escopo da sociologia para incluir os textos não discursivos de líderes de opinião de Gana e ativistas anticoloniais no final do século XIX e começo do século XX que estavam definindo questões sociais, analisando e transformando problemáticas da sua própria sociedade, no Capítulo 7 desta antologia.

6 N.E.: Os fatores motivadores que impulsionam a produção de conhecimento sobre a África são abordados de maneira mais geral e mais histórica por Frederick Cooper e Randall Packard nos Capítulos 21 e 22 e por Mamadou Diouf no Capítulo 29 desta antologia. E no Capítulo 53, Olufemi Taiwo explora os contrastes de foco entre estudos da África baseados na América do Norte vs. teoria e pesquisa sobre a África geradas de dentro da África para fora.

Uma imagem a retrata como um local romantizado, de cultura rica, quase congelado no passado e refletido nos programas de paisagens e vida selvagem em alguns canais de televisão e outras fontes de mídia. Outra é sobre a África problemática, evidenciada pela indisposição econômica, pelo conflito político e pelo desespero demográfico visto nas imagens de fome profunda, crime desenfreado e doença ampla. Uma terceira abrange os relatórios sensacionalistas que frequentemente entram nos noticiários ocidentais e que certamente, mesmo que não intencionalmente, causam ridículo e perpetuam a infantilização do continente: de presidentes que enxergam fantasmas nos seus palácios[7]; de reis com trinta e poucos anos casando-se com mais de dez mulheres[8]; e de vacas assassinas presas e aprisionadas pela polícia[9]. Então, faltam relatos positivos de ocorrências diárias no continente, de progresso social e econômico ou, até mesmo, os desdobramentos corriqueiros da vida "comum" no seu contexto. Na verdade, o artigo de Griswold (1992) no *ASR* fala da distorção inerente na romantização da vila africana[10].

É pouco provável que a África seja a única região do mundo ignorada pela sociologia americana. Ainda assim, uma afirmação de que a África é ainda mais desprezada do que a Ásia ou a América Latina não é absurda: o *ASR* e o *AJS* publicaram, respectivamente, 15 e 23 artigos que se concentraram exclusivamente na América Latina e na Ásia, ao longo do mesmo período de 15 anos. Nós entendemos que este desprezo se deve, em parte, à natureza da nossa disciplina. O foco dos sociólogos americanos nos Estados Unidos talvez seja esperado, mas trata-se de um paroquialismo que

7 Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/Africa/4348037.stm>.

8 Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/hi/Africa/4215761.stm>.

9 Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/Africa/4080010.stm>.

10 N.E.: No Capítulo 15, desta antologia, Kojo Amanor discute impactos negativos sobre as políticas atuais de posse de terra que derivam da romantização e da essencialização de estruturas políticas africanas.

não podemos mais consentir e não devemos mais tolerar. Os Estados Unidos são uma superpotência mundial e uma responsabilidade aparente dos sociólogos americanos seria estudar e entender as sociedades que o país afetou.

Uma análise dos primeiros dez anos do *AJS* torna claro que os fundadores da nossa disciplina consideraram que o propósito da sociologia abrangesse o entendimento e a solução dos problemas da sociedade americana. Este foco em problemas sociais americanos é uma razão central pela qual a disciplina, conforme praticada aqui, muitas vezes foi indiferente a problemas que causam sofrimento ao resto do mundo. Enquanto toda a sociologia dificilmente esteja concentrada nos Estados Unidos de hoje, diversos observadores perceberam que a sociologia acadêmica como disciplina está dividida em várias áreas de especialidade diferentes que não concordam com princípios de excelência em pesquisa sociológica (Stinchcombe, 1994). Algumas áreas da disciplina são impulsionadas por problemas sociais contemporâneos enquanto outras são impulsionadas pela construção da teoria, ou pelo menos estão subordinadas a ela. Enquanto algumas áreas da disciplina se concentraram, pelo menos em alguns momentos, em questões externas aos Estados Unidos, aqueles que estudam a África (e a Ásia e a América Latina) mais frequentemente encontram suas obras delegadas a "estudos de área"[11].

Por que a sociologia americana de vanguarda deve incluir estudos de área? Sociólogos que estudam história (uma parte da disciplina subordinada à tarefa da construção da teoria) argumentariam que estudar um contexto histórico diferente coloca em total evidência pressupostos sobre como a sociedade funciona. É claro que para aqueles cujo trabalho se concentra no que Tilly (1984) chamou de "grandes estruturas e processos", só se pode

11 N.E.: Veja Pearl Robinson (2003).

obter variação em resultados a serem explicados por comparações históricas ou entre nações. No mínimo a África fornece um contexto que desafia e confunde os modelos que desenvolvemos analisando os Estados Unidos contemporâneos.

Tome, por exemplo, a pesquisa sobre "o Estado". Como Burawoy (2005) observou em seu discurso presidencial da ASA, a globalização está causando estragos na unidade básica de análise da sociologia, o Estado-Nação. Mas claramente o Estado-Nação precisa ser repensado se alguém olhar para a África, um continente em que os Estados foram, primeiro, o produto de divisões coloniais e então, depois da independência, tornaram-se clientes das superpotências da Guerra Fria. Com o fim desta e a retirada de seus antigos patrões, algumas "nações africanas" são sociedades sem Estado em que o conflito étnico tornou-se genocida e em que a ausência do Estado pode provocar um terreno fértil para o terrorismo[12].

Ao pensarmos sobre as ideias proporcionadas pelo foco na África, nós nos voltamos para a questão de como o estudo de problemas sociais americanos contemporâneos se beneficiaria dele[13]. Observando a pesquisa sociológica existente sobre a instituição do casamento, o argumento de Waite e Gallagher (2000) de que ele deveria ser estimulado nos Estados Unidos porque aumenta a expectativa de vida de homens (e em menor grau, de mulheres), certamente deu origem a um debate público interessante.

Nos Estados Unidos, mulheres pobres adiam cada vez mais o casamento (ou o evitam totalmente), valorizam muito a maternidade e mantêm controle dos seus filhos. Refletir sobre o

12 N.E.: Mahmood Mamdani associa o contexto histórico da crise de Ruanda da década de 1990 às suas origens no colonialismo belga, no Capítulo 10 desta antologia.

13 N.E.: Para uma elaboração maior deste papel para um futuro renascimento do estudo das humanidades africanas, veja também o Capítulo 2, de Toyin Falola nesta antologia.

que sabemos do contexto africano, no entanto, pode nos levar a pensar de maneira diferente sobre o significado do casamento. Em boa parte da África, o casamento é praticamente universal, as mulheres têm pouco controle sobre a sexualidade dentro ou fora do casamento e a entrada num matrimônio, efetivamente, aumenta o risco de infecção por HIV para as mulheres (Watkins, 2003). Na verdade, o Embaixador Stephen Lewis, Enviado Especial da ONU para HIV/AIDS na África, relata que as taxas de prevalência do HIV em mulheres casadas são maiores do que em mulheres solteiras e sexualmente ativas (Lewis, 2005). Isto leva a questões importantes sobre a força da mulher e sobre os significados culturais vinculados a recursos, especialmente as condições nas quais as mulheres controlam sua sexualidade e sua capacidade reprodutiva (Beisel e Kay, 2004)[14].

Também é plausível que a investigação da África atual provoque uma reconsideração de explicações históricas da sociedade ocidental. Por exemplo, Dodoo e DeRose (2005) argumentam que uma compreensão do relacionamento entre os sexos e o comportamento africano em termos de fertilidade pode perfeitamente levar a reconsiderar modelos de transição demográfica. Nós poderemos especular, por exemplo, sobre o que se implica pelas descobertas sobre a diferença na força dos sexos na África (Dodoo, 1998) pelo que conhecemos das transições de fertilidade mais antigas e mais estabelecidas, como as de dois séculos atrás na Europa Ocidental e na América do Norte. De maneira interessante, apesar de todos os relatos do que parece ter sido uma era extremamente patriarcal no que hoje é o Ocidente, houve uma tentativa muito pequena de entender o papel do gênero em transições demográficas ocidentais.

14 N.E.: Veja uma contestação detalhada aos pressupostos básicos e às estatísticas conclusivas que vinculam de maneira singular normas sociais africanas com doenças crônicas e taxa de mortalidade elevada, pelo microbiólogo celular Andrew Maniotis e pelo historiador político africano Charles Geshekter, no Capítulo 36.

Será que as reversões de fluxo de riqueza intergeracionais, que acompanharam a Revolução Industrial, e suas leis concomitantes, que regularam o trabalho infantil e a escolaridade, provocam uma baixa da preferência reprodutiva dos homens num período em que as mulheres trabalhavam relativamente menos fora de casa? Ou será que o gênero foi irrelevante nos contextos da Europa e da América do Norte porque as preferências de fertilidade dos homens e das mulheres estavam mais de acordo do que eles estão na África subsaariana[15]? Diferentemente da África subsaariana, os solos mais ricos na Europa e na América do Norte, supostamente, fez com que a fertilidade viesse em "segundo lugar, atrás de garantir o encontro (casamento) certo ao proibir as atividades sexuais das mulheres fora do casamento e ao manter uma herança incontestável ao identificar e ao tornar a ilegitimidade um anátema" (Caldwell, 1990, p. 123; Goody, 1973)[16].

Será que a África também pode se beneficiar do envolvimento do continente pela sociologia americana? Nós destacamos um exemplo de uma situação onde isso pode acontecer. Reminiscente da literatura mais antiga sobre a alta taxa de fertilidade da África subsaariana, em que existem muitas referências aos relatos frequentes das mulheres sobre sua falta de controle sobre sua própria fertilidade, hoje existem diversos relatos de mulheres que indicam uma incapacidade de recusarem sexo com cônjuges ou negociarem o uso do preservativo com parceiros homens. Isto ocorre mesmo quando as mulheres acham que seus parceiros têm uma infecção sexualmente transmitida. Não seria absurdo insinuar que diferenças de força entre os sexos e talvez até mesmo a conduta

15 N.E.: No Capítulo 38 desta antologia, Akosua Adomako Ampofo critica a metodologia e pressupostos padrão envolvendo ao se rastrear diferenciais de sexo entre escolhas de fertilidade de casais (pesquisas KAP).

16 N.E.: Para uma contestação detalhada do vínculo que Caldwell faz entre epidemia crônica e mortalidade precoce na África a anomalias em atitudes sexuais exclusivas dos africanos, veja o Capítulo 56, de Stillwaggon neste volume. Veja também Stillwaggon (1998, 2000, 2003, 2006) e Lauer (2007).

do casamento, estão no cerne deste fenômeno, o que significa que uma investigação sociológica destas poderá resultar num retorno maior do que as abordagens atuais estão produzindo. A sociologia americana, com seu rico conjunto de ferramentas em termos de sociologia do sexo, da desigualdade e da família, definitivamente poderia contribuir neste sentido.

Através de tudo isto, parece haver pouco interesse por parte de demógrafos imparciais – e devemos observar que a demografia abrange o sub-campo que mais incluiu a África, ainda que frequentemente estudando o continente a partir de uma perspectiva não teórica e não contextual de "problemas sociais" – em explorarem as noções básicas de sexo, masculinidades, feminilidades e força. Todos estes assuntos são elementos básicos de pesquisa sociológica e da disciplina como um todo. Ironicamente, eles também são os precursores, se não forem causas "originais", dos resultados problematizados nos quais os sociólogos africanistas (inclusive os demógrafos) parecem interessados. A epidemia de HIV/AIDS, o problema "do dia" da sociedade, atrai uma quantidade considerável de verba vinda de partes bem-intencionadas interessadas em atenuar, se não reverter, o avanço da doença. Uma questão válida está relacionada com se as soluções que emanam da abordagem focada no resultado alcançam as metas desejadas ou não. Em outras palavras, será que uma pesquisa que exclui a consideração das diferenças de força entre os gêneros em decisões sexuais, por exemplo, fornece respostas válidas para um problema que possa estar inextricavelmente vinculado ao comportamento sexual? Provavelmente não.

Não é como se não houvesse absolutamente reconhecimento das desigualdades de força entre os gêneros que sustentam o comportamento sexual africano e que colocam em risco a sexualidade e a fertilidade de mulheres africanas. Na verdade,

o remédio ocidental tradicional para muitos destes problemas "sexuais" envolve esforços para diminuir as lacunas em termos de escolaridade e oportunidades ocupacionais. Ainda assim, apesar de serem importantes para diversos objetivos individuais e sociais, não se sabe se estes investimentos atenderão o objetivo principal de reduzir a vulnerabilidade sexual das mulheres, se as raízes culturais entrincheiradas da força masculina ou do patriarcado superam estas políticas ou não. A implicação é que uma intervenção mais eficaz está na mudança do contrato cultural, que parece ser um pré-requisito para reduzir a lacuna entre os gêneros na força sexual[17]. Claramente, nós precisamos entender melhor as questões contextuais.

Então o que fazer para estimularmos o estudo sobre este continente ignorado? Aqui vão algumas ideias. Podemos começar pedindo aos editores e aos críticos dos nossos periódicos para considerarem o trabalho sobre a África como sendo central à disciplina. Também é fundamental nós estimularmos o estudo da África em todos os níveis da academia, ou seja, tanto no ensino e na pesquisa quanto nos níveis da graduação e da pós-graduação. Nós devemos exigir que nossos colaboradores ou sócios (na América do Norte ou na África) sejam críticos em relação ao ponto em que eles estejam dispostos a interrogar a validade intelectual das nossas posturas até mesmo – e talvez especialmente – quando somos investigadores principais em empreendimentos colaborativos. Ainda com relação a isso, nós podemos avançar mais o desenvolvimento de instituições que promovem capacidades de pesquisa independentes e capacidades de pesquisa críticas sobre

17 Nós dificilmente estamos sugerindo que acabamos com os objetivos necessários de igualdade sexual na educação, afinal todos estes são fundamentais para obter toda uma grande quantidade de objetivos nacionais e individuais. O ponto aqui é que apenas esperar a igualdade educacional para traduzi-la para uma capacidade aprimorada de negociar a igualdade sexual e reprodutiva pode ser otimista demais. N.E.: Veja o Capítulo 56, de Eileen Stillwaggon, op cit. e o Capítulo 36, de Maniotis e Geshekter, op cit., para críticas adicionais da abordagem de modificação do comportamento para a solução das epidemias fatais crônicas atuais, a deterioração da imunidade e a mortalidade precoce.

o continente que, por sua vez, facilitarão o desenvolvimento de colaborações de pesquisa.

Qual é a obrigação da sociologia? A sociologia americana pode e deve assumir a liderança aqui. Afinal de contas, alguns poderiam afirmar que é o problema do desenvolvimento africano – claramente um dilema ao longo do último meio século para o FMI, o Banco Mundial e agências globais – o que faz com que os nacionalistas argumentem que esses órgãos auspiciosos não são mais do que atores de uma conspiração para continuar a subdesenvolver a África pela extração de seus diamantes, seu ouro, seu urânio e outras matérias-primas[18]. A sociologia tem um papel a desempenhar aqui porque o desenvolvimento econômico é um processo social. O dilema do desenvolvimento africano não é apenas sobre limitação de recursos, a espoliação estrangeira e a ausência de capacidade científica (talvez associada com a evasão de cérebros) nos campos técnico e comercial – tudo isso são formas diversar pelas quais gargalos de desenvolvimento foram articulados[19]. Supostamente, o desenvolvimento ainda é mais um problema de como a organização de sociedades africanas promove ou atrapalha o crescimento e de como os próprios africanos reproduzem a desigualdade[20]. Perguntas sobre como a desigualdade sexual impede o desenvolvimento ou como a discriminação baseada na etnia e o paternalismo provocam a corrupção não devem ser deixadas para as outras ciências sociais. A sociologia deve sair do campo e se juntar ao motim. Nós temos muito para contribuir.

18 No Capítulo 20 e no seu Apêndice, Samir Amin aponta o subdesenvolvimento da África como sendo central, não periférico, para a ordem econômica global. Claude Ake estuda a ciência social como sendo uma das instituições do neoimperialismo no Capítulo 1 desta antologia.

19 Pode-se argumentar que países como a Nigéria, independentemente da sua evasão de cérebros, ainda têm uma quantidade suficiente de médicos, enfermeiras, cientistas, engenheiros e outros profissionais para ter provocado um desenvolvimento muito maior do que eles alcançaram.

20 N.E.: Peter Ekeh analisou isto na sua influente teoria dos "dois públicos" de sociedades pós-coloniais no Capítulo 11 e Kwame A Ninsin detalha o investimento político histórico na manutenção da economia "informal" disfuncional de Gana no Capítulo 14 do Volume I desta antologia.

* * *

Francis Nii-Amoo Dodoo foi nomeado tanto diretor do Instituto Regional de Estudos da População da Universidade de Gana (RIPS) e professor de Sociologia e Demografia na Universidade do Estados da Pensilvânia nos Estados Unidos. É bacharel e mestre em Economia, pela Universidade do Estado de Washington, e mestre e doutor *Grand Medal* em Demografia pela Universidade da Pensilvânia. Lecionou na Universidade de Vanderbilt, em Nashville, Tennessee. Na Universidade de Tulane, em Nova Orleans, foi diretor fundador de Estudos Africanos e da Diáspora. Na Universidade de Maryland, foi diretor fundador do Departamento de Estudos Negros Americanos e um afiliado do Centro de Pesquisa de População de Maryland. De 1998 a 2000, foi Bolsista Sênior do Conselho de População e Diretor do Centro de Pesquisa de População Africana e Saúde (APHRC) em Nairóbi, Quênia. Suas pesquisas foram apoiadas pelos Institutos Nacionais de Saúde (NIH), pela Fundação William e Flora Hewlett, pela Fundação John D. Rockefeller e pela Comissão Europeia. Atuou como consultor e conselheiro do Instituto Nacional de Saúde Infantil e Desenvolvimento Humano (NICHD), do USAID, do Conselho Nacional de Pesquisa da Academia Nacional Americana de Ciências, do Conselho Internacional de População, do Centro de Pesquisa de População Africana e Saúde (APHRC), da Divisão de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável da UNECA, do Banco de Desenvolvimento Africano (ADB), do Centro Internacional de Pesquisa sobre Mulheres e do Instituto Alan Guttmacher. Foi um dos primeiros ganhadores de uma *Grand Medal* em 2006 pelas suas contribuições ao país.

Nicola Beisel é professora associada de Sociologia e Estudos Sexuais na Universidade Northwestern. Recebeu seu título de doutorado pela Universidade de Michigan, em 1990. Sua obra analisa o relacionamento entre a reprodução de filhos e a reprodução de estruturas de desigualdade social. Seu primeiro livro *Imperiled Innocents: Anthony Comstock and Family Reproduction in Victorian America* foi ganhador da *Distinguished*

Scholarship Award, em 1998, do *Sociology of Sex and Gender* e da *Collective Behavior and Social Movement* da Associação Sociológica Americana. Investiga o motivo pelo qual leis que proíbem o controle de natalidade e a obscenidade foram patrocinados e apoiados por homens de classe superior no século XIX. Atualmente, sua obra sobre *Unspeakable Questions: The Racial Terrain of American Abortion Politics* tem sido apoiada por bolsas de estudo da Fundação John Simon Guggenheim e do Centro Nacional de Humanidades.

CAPÍTULO 56

METÁFORAS RACIAIS: OS ANTECEDENTES DE ESTRATÉGIAS DE MODIFICAÇÃO DO COMPORTAMENTO PARA COMBATER A AIDS NA ÁFRICA[1]

Eileen Stillwaggon

Desde 1995, pelo menos três estudos notáveis não encontraram forte apoio empírico para a noção de que os níveis africanos de HIV poderiam ser explicados principalmente por fatores comportamentais. O Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/AIDS (UNAIDS) patrocinou uma pesquisa de fatores de risco comportamentais para a transmissão do HIV que durou sete anos. Esse estudo concluiu que seus "resultados são totalmente incompatíveis com a visão predominante apenas alguns anos atrás, de que a pandemia do HIV na África tinha sido fomentada pela promiscuidade extrema" (Cleland e Ferry, 1995, p. 211). Em 1999, a UNAIDS publicou uma pesquisa em quatro cidades africanas

1 N.E.: Este capítulo é revisado com a permissão da autora a partir de "Racial Metaphors: Interpreting Sex and AIDS in Africa", onde apareceu, originalmente, em 2003 no periódico *Development and Change*, vol. 34, n. 5, p. 809-832.

que não encontrou nenhuma correlação entre diversas medidas de troca de parceiros sexuais e a predominância de taxas de HIV (UNAIDS, 1999). Em 2006, o *Lancet* publicou uma análise de dados de uma pesquisa feita em 59 países que demonstrou que, para a maioria das categorias de comportamento sexual arriscado, esses comportamentos são mais comuns em países industrializados do que na África (Wellings *et al.* 2006)[2].

O predomínio do paradigma comportamental apesar da ausência de evidência empírica deriva, em grande parte, da influência esmagadora de estereótipos ocidentais dos africanos como um caso especial. Noções persistentes de diferença racial permearam a literatura da ciência social sobre a AIDS na África, especialmente nos primeiros 15 anos da epidemia. Ninguém usou a palavra "raça", mas ela entrou no discurso como "cultura". O predomínio do HIV é atribuído a características culturais supostamente comuns a 700 milhões de pessoas de centenas de grupos de idiomas e grupos étnicos. Esta zona cultural supostamente homogênea coincide nas suas fronteiras com uma região identificada na visão ocidental com a negritude. Noções de raça e diferença racial não podem ser separadas de nenhum discurso ocidental que trate a cultura africana como um "todo contínuo" (Caldwell e Caldwell, 1987, p. 410), como descrito na literatura comportamental.

Estereótipos de vários séculos que enfatizam a sexualidade exótica e excepcional sobrecarregam a tentativa de entender a intensidade da epidemia de HIV/AIDS na África subsaariana. Pressupostos ocidentais sobre a sexualidade africana distorceram a pesquisa precoce sobre o contexto social da AIDS na África e limitou o âmbito de políticas preventivas. A explicação para a AIDS na África surgiu a partir de uma caracterização de africanos como sendo o "Outro" social, muito diferente dos europeus em termos

2 Estudos comparativos sobre comportamento sexual merecem mais atenção, mas isso está além do escopo deste capítulo.

de cultura e de normas sociais. Isso foi agravado pela tendência de escritas acadêmicas e jornalísticas sobre a África, a consistirem de um "repertório de fatos incríveis" (Coetzee, 1988, p. 13). A descrição de africanos como sendo um caso especial contribuiu para a ênfase em pesquisa e política sobre comportamento em vez de na ecologia da doença em populações pobres.

O discurso da AIDS na África na maioria dos periódicos e livros acadêmicos e em documentos de política não tem sido crítico dos seus pressupostos e suas fontes, e a descrição muitas vezes não está sendo distinguível de noções populares do que "todo mundo sabe" sobre os africanos. Este capítulo analisa obras amplamente citadas que moldaram o debate da AIDS na África e as influências culturais que permeiam essa pesquisa[3]. Descrições ocidentais de uma "África" exótica e excepcional sustentaram um paradigma comportamental que dominou a pesquisa da ciência social e a política sobre AIDS para países pobres.

A seguir, eu analiso algumas palavras-chave sobre preferência de fertilidade e sobre a AIDS na África que influenciaram muitas pesquisas e políticas subsequentes. A herança intelectual e cultural embutida nessas obras determinou as perguntas que elas fizeram e os fatos que elas buscaram, assim como a interpretação que elas deram aos fatos. Ao criticar estas obras, eu lido especificamente com o uso da metáfora para filtrar e distorcer observações que não são sustentadas com dados. O impacto dessas obras sobre a pesquisa posterior de ciência social e sobre a política será abordada resumidamente em seções subsequentes.

3 Gunnar Myrdal (1944, p. 92) observou que influências culturais "fazem as perguntas que fazemos ... tendências em pesquisa ... não são avaliações vinculadas a uma pesquisa, mas elas permeiam a pesquisa... em todas as etapas, desde seu planejamento até sua apresentação" (ibid., p. 1043). Na década de 1980, foi amplamente reconhecido que a ciência, de acordo com Stephen Jay Gould (1981, p. 21-2) "é uma atividade com imbricações sociais" e que a cultura "influencia o que vemos e como vemos". Na década de 1990, os pós-modernistas contestaram até mesmo a possibilidade de explicação social (Bonnell e Hunt, 1999, p. 3). Apesar de esse debate cultural ter se alastrado por meio século, ele tem estado ausente na maior parte da literatura sobre a AIDS dos últimos 20 anos.

Epidemiologia e HIV/AIDS

Nos Estados Unidos e na Europa, o HIV se espalhou rapidamente na década de 1980 entre homens que transam com homens, usuários de drogas que compartilham agulhas e hemofílicos. Considerando-se os níveis epidêmicos de outras doenças sexualmente transmitidas (DSTs) na população heterossexual, foi previsto que o HIV também se espalharia pelas populações heterossexuais que não usassem drogas. A prevalência nacional do HIV, no entanto, não é maior do que 1% da população adulta em países industrializados. Entre pessoas que, fora isso, são saudáveis, o HIV tem taxas de transmissão muito baixas no contato heterossexual e uma epidemia heterossexual ainda não se desenvolveu, apesar de agora o HIV estar aumentando entre mulheres pobres. Entre pessoas que, fora isso, são saudáveis e bem nutridas em países industrializados, a transmissão heterossexual do HIV é relativamente rara – cerca de uma vez a cada 1000 contatos entre uma mulher infectada pelo HIV e um homem HIV-negativo e cerca de uma vez a cada 300 contatos entre um homem infectado pelo HIV e uma mulher HIV-negativa (Banco Mundial, 1997, p. 59).

A África, a Ásia e a América Latina têm epidemias heterossexuais de AIDS muito graves: 70% das pessoas do mundo todo infectadas pelo HIV vivem na África subsaariana e estima-se que 90% da transmissão do HIV naquela região resulte de contato heterossexual ou da mãe para o bebê. Para formular uma política de prevenção para países pobres, nós precisamos entender as forças que fomentam a transmissão heterossexual do HIV na África subsaariana, assim como em populações semelhantemente pobres da Ásia e das Américas.

A epidemiologia de vanguarda já reconheceu há muito tempo o papel de fatores anfitriões, inclusive a pobreza, na promoção

da transmissão de doenças e a característica que distingue de maneira mais ampla a África subsaariana da Europa e da América do Norte é a pobreza disseminada. Assim como outras doenças infecciosas, o HIV é mais facilmente transmitido a pessoas cujos sistemas imunológicos estejam comprometidos pelos efeitos da pobreza. Para entender a disseminação heterossexual do HIV entre pessoas vivendo com uma infraestrutura abaixo do padrão em economias pobres, temos que levar em consideração não apenas comportamentos sexuais e os fatores sociais e econômicos que influenciam o comportamento, mas também os fatores biológicos que aumentam o risco de infecção com cada exposição, independentemente da quantidade de contatos sexuais[4].

Por que a epidemiologia de vanguarda teve uma influência tão pequena no discurso sobre a AIDS?

Quando se busca uma explicação para a disseminação acelerada do HIV na África subsaariana, os co-fatores epidemiológicos padrão na transmissão da doença (desnutrição, carga de parasitas, falta de acesso ao tratamento de saúde, etc.) costumam ser ignorados. Considerando-se que o HIV é transmitido sexualmente, alguma ênfase no comportamento é adequada e existem algumas razões válidas pelas quais as primeiras políticas se concentraram no comportamento sexual[5]. O paradigma do comportamento, no entanto, postula taxas épicas de troca de parceiros sexuais na África

4 Para uma discussão profunda do impacto da pobreza, da nutrição inadequada de proteína-energia, da deficiência de micronutrientes, da parasitose e da falta de acesso ao tratamento para DSTs de co-fator sobre a reação imunológica e sobre a transmissão sexual do HIV, veja Stillwaggon (1998, 2000, 2002, 2006).

5 Em primeiro lugar, em países industrializados, programas de modificação de comportamento conseguiram com muito sucesso tornar mais lenta a disseminação do HIV. Em segundo lugar, no começo da epidemia, agências de controle da população, cujo foco é comportamental, estavam entre as poucas organizações a abordarem a crise de AIDS que estava surgindo. Em terceiro lugar, uma ênfase comportamental parecia oferecer uma solução rápida. Legisladores e analistas preocupados e com compaixão viam a distribuição de preservativos e a educação sobre a AIDS como sendo as barreiras mais rápidas que eles poderiam colocar entre pessoas infectadas pelo HIV e as HIV-negativas.

para as quais falta sustentação empírica. Vários livros de editoras com boa reputação, artigos em periódicos acadêmicos estabelecidos e publicações de organizações internacionais voltaram ao mesmo tema, sem avaliarem a racionalidade de um modelo que atribuía taxas de HIV na África que eram de 25 a 1.000 vezes maiores do que no resto do mundo a diferenças de comportamento. O paradigma comportamental não apenas distorce um entendimento das causas de taxas elevadas do HIV em populações pobres, mas também limita as opções de política à modificação definitiva de comportamento.

Princípios científicos sociais do modelo comportamental da AIDS na África

A segurança com a qual os cientistas sociais e os legisladores, assim como o público em geral, se referem ao impacto de taxas elevadas de troca de parceiros sexuais sobre a AIDS na África sugeriria uma riqueza de dados vindos de uma ampla variedade de fontes. Na verdade, a maioria das afirmações sobre a sexualidade africana cita as mesmas fontes, que se baseiam em relatórios etnográficos de confiabilidade variada, muitos dos quais são do começo do século XX. Os artigos mais citados na literatura da ciência social e da política sobre a epidemia de AIDS na África foram publicados em 1987 e 1989 por John Caldwell e Pat Caldwell, da Universidade Nacional da Austrália (sendo que o último artigo foi escrito em conjunto com Pat Quiggin). Estes dois artigos foram citados por outros autores mais de 200 vezes de 1988 a 2001 nos periódicos pesquisados pelo *Social Science Citation Index* e repetidas vezes em livros influentes e em documentos de política de organizações internacionais. Dos diversos livros, capítulos de livros, relatórios de campo e artigos escritos pelos Caldwells, sozinhos ou com outros autores, estes dois artigos desempenham um papel central na literatura sobre a AIDS na África e, por esse motivo, justificam uma análise maior.

Os Caldwells passaram muitos anos realizando uma pesquisa sobre a fertilidade na África. O objetivo declarado do artigo de 1987 foi explicar como visões religiosas "africanas" evitam os objetivos de programas de controle populacional[6]. Eles escrevem: "Este artigo argumenta que estes sistemas baseados em linhagens são tão coerentes que eles oferecerão maior resistência ao sucesso de programas de planejamento familiar do que foi encontrado em outros lugares" (Caldwell e Caldwell, 1987, p. 410). O artigo deles de 1987, juntamente com Pat Quiggin, usa os argumentos desenvolvidos na obra de 1987 dos Caldwells sobre a fertilidade africana para explicar "The Social Context of AIDS in Sub-Saharan Africa". No artigo de 1989, Caldwell *et al.* oferecem repetidas vezes o alerta de que seus dados são muito limitados, esparsos ou dizem respeito apenas a uma região limitada (p. 194 duas vezes, 198, 199, 206, 210, 212, 214, 215, entre outras)[7]. Entretanto, eles propõem uma visão muito ampla da África como um todo como sendo uma "civilização alternativa – muito diferente no seu funcionamento, inclusive nos seus padrões de comportamento sexual" (Caldwell *et al.*, 1989, p. 185)[8].

6 De acordo com os autores, boa parte do apoio financeiro para o artigo deles de 1987 veio do Conselho Populacional. "Este artigo deriva mais da própria experiência de pesquisa dos autores, especialmente em projetos de pesquisa realizados em Gana em 1962-1964, na Nigéria em 1969, no Quênia em 1969--70, na Nigéria em 1971-72, e no trabalho de campo do *Changing African Family Project* realizado na Nigéria durante 1973 e em outras partes da África em anos subsequentes (todos financiados pelo Conselho Populacional), e no *Nigerian Family Study* de 1974-75 e 1977 (financiado pelo Conselho Populacional e pela Universidade Nacional Australiana)" (Caldwell e Caldwell 1987, p. 434, Notas). Entre 1968 e o ano 2000, 35 artigos escritos por um dos Caldwell ou por ambos foram publicados em periódicos produzidos pelo Conselho Populacional, sendo 20 deles no *Population and Development Review* e 15 no *Studies in Family Planning*.

7 Os artigos de 1987 e 1989 baseiam-se no relatório deles de 1985 para o Banco Mundial (Caldwell e Caldwell 1985). O artigo de 1987 afirma: "Toda a variedade de provas que sustenta o argumento mais teórico desenvolvido neste artigo está apresentada num relatório que os autores preparam para o Banco Mundial (1987, p. 434, Notas), um alerta repetido em duas notas de fim. O relatório de 1985, no entanto, contém basicamente o mesmo material.

8 "Essa pesquisa social [para conter a AIDS] provavelmente revelará uma sociedade coerente – na verdade, uma civilização alternativa – com funcionamento muito diferente, inclusive seus padrões de comportamento sexual, do que pessoas de fora que receitam curas e até mesmo oferecendo simpatia e apoio costumam perceber" (Caldwell *et al.,* 1989, p. 185).

O tema fundamental dos artigos de 1987 e 1989, também repetidos em obras posteriores, é que a sexualidade africana é um caso especial. Basicamente, Caldwell *et al*. argumentam que uma visão de mundo religiosa domina as escolhas que as pessoas africanas fazem no que diz respeito à fertilidade, que esta visão de mundo é quase universal na África subsaariana, que ela enfraquece laços conjugais em favor da linhagem (por causa do culto aos ancestrais) e, portanto, que ela é responsável por taxas elevadas de troca de parceiros e, consequentemente, pelas taxas mais elevadas de transmissão do HIV na região.

Caldwell e Caldwell utilizam uma metáfora básica para transmitirem sua ideia de que a escolhas de fertilidade africana dos dias atuais derivam de uma visão de mundo religiosa que remonta à origem da humanidade. Eles propõem "um foco na África como sendo o domínio do *Homo ancestralis* ... [para] explicarem muitas anomalias africanas" (Caldwell e Caldwell 1987, p. 410). Qualquer que seja a intenção deles ao utilizarem a classificação de espécies separadas do *Homo ancestralis* para se referirem aos africanos, a metáfora inevitavelmente traz consigo a bagagem intelectual da ciência racial do século XIX[9]. A metáfora é especialmente eficaz num debate de comportamento sexual porque muito da literatura sobre diferença racial do século XIX e do começo do século XX

9 A metáfora deriva de *Homo hierarchichus* (Dumont 1966/1980), de Louis Dumont, para caracterizar o patriarcado eurasiano. Essa abordagem foi criticada por Montagu (1952, p. 7n), citando Weidenreich: "elevar as diferenças entre grupos raciais à classificação de diferenças específicas ao dar a esses grupos nomes específicos não passa de uma tentativa de exagerar as dessemelhanças pela aplicação de um truque taxonômico" (Weidenreich, 1946, p. 2). Apesar de talvez de maneira não intencional, a metáfora de Caldwell as distingue não apenas da visão bíblica e cristã, em que todas as pessoas são reconhecidas como sendo filhos de Adão, ou seja, de uma criação (Stepan, 1982, p. 1), mas também da taxonomia de Lineu, em que todas as raças são subconjuntos da única espécie, *Homo Sapiens*. Lineu efetivamente achava que as diferenças entre pessoas mereciam alguma codificação e observou que o *Homo sapiens europaeus* é sagaz, inventivo e governado por costumes, enquanto o *Homo sapiens afer* é negligente e governado por capricho (Linne, 1758, p. 21-2, minha tradução). A construção de Caldwell faz a quebra específica no Homo. Biólogos modernos distinguem o *Homo habilis* e o *Homo neanderthalensis* do *Homo sapiens* e dos humanos modernos, os *Homo sapiens sapiens*.

se concentrava na sexualidade dos africanos (veja Dubow, 1995; Gould, 1981; Stepan, 1982, 1990). A ciência racial e estereótipos raciais populares enfatizavam diferenças sexuais entre as raças e a representação de diferenças fisiológicas na descrição de africanos na arte era um pilar importante que sustentava a visão popular dos africanos como sendo exóticos, estranhos e até mesmo perturbadores (Gilman, 1985a, 1985b, 1990, 1992).

Tanto o artigo de Caldwell de 1987 quanto o de 1989 começam com a metáfora do *Homo ancestralis*. Apesar de não se estenderem sobre o tema do *Homo ancestralis*, eles apresentaram a imagem do primitivo como sendo a referência para tudo a seguir. Eles repetem a metáfora no começo do artigo de 1989, situando assim sua análise da AIDS africana num contexto social já caracterizado como sendo primitivo. A premissa da sua interpretação tanto da preferência pela fertilidade (1987) quanto da prevalência do HIV (1989) é que os africanos são tão diferentes, seus sistemas de crenças são tão antigos, que eles são difíceis de entender para a mente ocidental (leia-se racional e "moderna"). As centenas de obras que citam Caldwell e Caldwell (1987) e Caldwell *et al.* (1989) não costumam repetir a metáfora explicitamente, mas no entanto, elas costumam passar adiante de maneira distinta o tema de uma "sexualidade africana" uniforme em todo o continente, sendo que ela é não histórica e exótica.

O uso da metáfora na ciência

O uso da metáfora e da analogia é comum na ciência e não é completamente inadequado. A metáfora, no entanto, não é simplesmente uma imagem que resume fatos, mas age como um filtro para escolher fatos. É a metáfora que nos ajuda a enxergar semelhanças que a metáfora ajuda a constituir e ela também exclui a evidência contraditória: "Semelhança não é algo que se encontre, mas algo que se deve estabelecer" (Fish, 1983, p. 277).

Da mesma maneira, eu argumentaria que Caldwell *et al.* constroem a dessemelhança entre a África e o resto do mundo, ao omitirem aspectos comuns entre povos e desprezando universalidades. Para construir uma dessemelhança fundamental entre povos de diferentes regiões do mundo, a metáfora deve excluir a maioria dos fatos (características humanas comuns).

Como as variações do idioma são tão importantes, o papel da metáfora na ciência e nas ciências sociais merecem atenção especial. Max Black argumenta que a metáfora "seleciona, enfatiza, suprime e organiza" dados para confirmá-la (Black, 1979, p. 28--9). Com a metáfora do *Homo ancestralis*, informações do contexto dos primeiros hominídeos são projetadas nos africanos modernos por implicação. Essa projeção interage com a concepção que se tem dos africanos modernos ou age sobre eles. A noção de Black de metáforas enfáticas ou fortes é semelhante à "metáfora generativa" de Donald Schon[10]. As metáforas generativas simplificam situações sociais complexas, muitas vezes reduzindo essas complexidades a dualismos normativos, como saúde /doença (Schon, 1979, p. 266). Schon argumenta que metáforas definem o estabelecimento do problema e consequentemente limitam as direções da sua solução (ibid., p. 255). A metáfora é eficaz porque "tudo que se sabe sobre [o assunto da metáfora] é potencialmente utilizado [...] Nesse sentido, há uma grande economia e grande alavancagem neste tipo específico de re-descrição" (Schon, 1979, p. 259).

Como a metáfora é metafísica, ou meta-fato, uma das suas características mais importantes é que ela não pode ser falsificada. A metáfora sugere uma cultura africana tão diferente daquela da Eurásia que ela justifica uma classificação de espécies separada.

10 Nem todas as metáforas são generativas. Elas podem ser simplesmente maneiras mais interessantes de descrever assuntos de acordo com a visão de comparação. "Ela usava uma mascara de indiferença" é sugestivo, mas não necessariamente generativo. Schon diria que no que diz respeito a bairros pobres como sendo azarados é uma metáfora generativa porque supõe a natureza do problema e sugere soluções.

Assim como a metáfora generativa de Schon, "tudo que se sabe" (ou se imagina) sobre os primeiros humanos pode ser utilizado, mesmo que de maneira subconsciente, apesar de os Caldwells estarem discutindo os africanos na década de 1980. Sem dúvida eles viam isto como sendo um dispositivo estilístico e insistiram (corretamente) que eles nunca *disseram* que os africanos são uma espécie diferente e que eles nunca afirmaram explicitamente a visão de que os africanos apresentam um desenvolvimento atrasado na sua preferência de fertilidade. Daí a metáfora não poder ser falsificada, mas ela conseguiu realizar a tarefa de caracterizar os africanos como sendo drasticamente diferentes, anteriores ao dilúvio e sexualmente excepcionais. Por não ser falsificável, a evidência contraditória (que é abundante nos artigos dos Caldwells) não altera a imagem ou suas conclusões.

O legado da ciência racial

A metáfora do *Homo ancestralis* é, de fato, econômica nas múltiplas formas em que ela evoca construtos da ciência racial do século XIX e do começo do século XX[11]. É útil analisar algumas das noções de ciência racial[12], porque seus métodos e conceitos influenciam a vanguarda da ciência social atualmente (Dubow, 1995, p. 1). A compreensão da história intelectual racista afeta a direção da pesquisa da ciência social e a variedade de alternativas de políticas que podem ser consideradas. O peso de teorias passadas na mente popular e nas imagens da ciência é traiçoeiro e difícil de combater porque boa parte do estereótipo racial está nos "pressupostos não declarados e nas respostas impensadas" (ibid., p. 7), em vez de em postulados explícitos. Estudiosos que rejeitariam inequivocamente a validade da ciência racial usam

11 Apesar de eles utilizarem os construtos da ciência racial, eu não estou afirmando que eles fazem isso numa imitação consciente da ciência racial.

12 Eu me refiro a ciência, em vez de pseudociência, que pode parecer preferível, porque a ciência racial era considerada de vanguarda na época.

inconscientemente metáforas e linguagem sugestiva que evocam esses estereótipos. Esta seção oferece um levantamento resumido de algumas das construções anteriores de raça que reapareceram na literatura sobre a AIDS, em construtos e conceitos de taxonomia, recapitulação, desenvolvimento atrasado, mentalidade pré-lógica e de grupo e excepcionalismo sexual. Para avaliar o impacto da metáfora do *Homo ancestralis* e da descrição dos africanos como sendo singulares, é necessário mostrar os paralelos entre esta imagem muito eficaz e a história de ideias ocidentais sobre os africanos. Exatamente por causa dessa história, a imagem do *Homo ancestralis* é tanto lembrada quanto facilmente aceita pelos vários estudiosos que citam estas obras de Caldwell.

No século XIX, teóricos da raça, inclusive cientistas de vanguarda, romperam com a visão aceita de uma criação e sustentaram que os africanos eram uma espécie geneticamente distinta dos europeus. Vários cientistas tentaram provar diferenças genéticas entre as raças medindo a capacidade craniana, a extensão do maxilar e outras características físicas. Quando a craniometria e outras medidas físicas provaram ser inúteis, eles tentaram estabelecer diferenças qualitativas em processos cognitivos e perceptivos. Até mesmo vários que aceitavam que os africanos e os europeus descendiam de um ancestral comum sustentavam que a diferenciação das raças tinha ocorrido numa época antes de a inteligência humana ter evoluído plenamente. Então as raças apresentariam diferenças de inteligência determinadas pelas suas evoluções separadas. A precisão menor desta teoria provou ser uma vantagem uma vez que, apesar de ser mais difícil de verificar, ela também era mais difícil de falsificar (Dubow, 1995, p. 202). A metáfora do *Homo ancestralis* postula uma sociedade africana isolada da Eurásia desde o começo do desenvolvimento humano e que evoluiu, apesar de lentamente, de acordo com um modelo cultural separado.

Uma noção do começo do século XX na ciência racial, chamada de *recapitulação*, argumentava que as raças diferentes representam etapas da evolução humana. Os recapitulacionistas usavam tanto características físicas quanto psicológicas como evidência de que os europeus eram a etapa mais elevada do processo de desenvolvimento e que os africanos eram uma forma primitiva e ancestral de desenvolvimento humano. Dudley Kidd, por exemplo, em *Savage Childhood* (1906) e *Kafir Socialism* (1908), baseou-se muito na literatura sobre a eugenia para derivar sua noção de "desenvolvimento atrasado" dos africanos (Dubow 1995:199). No *The Essential Kafir,* Kidd (1904) avalia as "Características Mentais" de africanos: "Todo o equipamento mental de uma mente Kafir é diferente daquele de um europeu..."[13]

Os Caldwells utilizam uma concepção recapitulacionista do desenvolvimento de culturas, argumentando que "o culto dos ancestrais não é exclusivo da África subsaariana. Ele pode muito bem ter sido a religião original da maior parte da humanidade" (Caldwell e Caldwell, 1987, p. 409). A descrição da sociedade africana é incisivamente não histórica. Os africanos aparecem na narrativa como adeptos de uma cultura que foi superada em outro lugar pelo patriarcado da Eurásia obcecado com o controle da sexualidade feminina[14]. Eles afirmam que, ao longo de todo o continente, os africanos preservam uma visão do sexo perdida no mundo da Eurásia do qual a África estava isolada tanto pela geografia quanto pelo tempo.

13 "[...] As coisas mais incompatíveis parecem ser capazes de viverem juntas em harmonia e paz no rio lodoso e turvo dos seus pensamentos. . . Suas concepções de causa e efeito são confusas, sem esperanças e [...] sua religião é uma massa confusa de culto aos antepassados juntamente com o pavor da magia" (Kidd, 1904, p. 277).

14 Eles usam repetidamente a referência ao patriarcado da Eurásia como sendo um ataque preventivo à crítica (1989, p. 185, 186, 193, 194). Num artigo de 1991, Caldwell *et al.* (1991) responderam à crítica ponderada da obra deles por Le Blanc *et al.* (1991) ao construir de maneira equivocada o que os críticos dizem e ao afirmar que quaisquer críticas estejam sob o domínio do patriarcado da Eurásia (Caldwell *et al.,* 1991, p. 507).

No começo do século XX, à medida que os campos da antropologia e da psicologia começavam a encontrar cada vez mais pontos em comum, a medida de diferenças raciais se concentrava no entendimento da "mentalidade primitiva". Lévy--Bruhl argumentou, em *How Natives Think* (1926) que as ideias de "nativos" tinham que ser entendidas como sendo "representações coletivas", ou seja, o pensamento deles só podia ser analisado no nível do grupo, em vez de como o pensamento independente de indivíduos. Ele descreve os processos mentais de africanos como sendo basicamente místicos, emocionais ou "pré-lógicos" (Dubow 1995, p. 203). Apesar de Lévy-Bruhl ter sido desacreditado sob várias alegações, suas ideias encontram expressão na literatura sobre a AIDS na África. Caldwell *et al.* (1991) citam Little (1973) como tendo "concluído que a África tem uma visão diferente de relações sexuais" (1989, p. 195). Esta "África" sem fronteiras e sem pessoas é visivelmente semelhante à concepção de Lévy-Bruhl de "mentalidade nativa" que só poderia ser entendida no nível do grupo.

A imagem de afro-americanos que prevalecia nos Estados Unidos refletia a visão europeia contemporânea de africanos. Robert Bennett Bean, chefe do Departamento de Anatomia na Universidade de Virgínia (1916-42), escreveu "O Negro [possui] [...] uma instabilidade de caráter relacionada à falta de autocontrole, especialmente no que diz respeito à relação sexual" (Bean, 1906). O mesmo tipo de excepcionalização inadequada dos africanos que caracterizou as teorias de diferença racial do século XIX e do século XX continuou a render frutos no século XX e até o presente na literatura sobre a AIDS na África.

A ciência racial, o darwinismo social, a eugenia e teorias de higiene social tiveram funções políticas e acadêmicas e foram sustentadas tanto por conservadores quanto por reformadores.

Os conservadores argumentaram a favor de leis de pobreza duras e os reformadores dependiam de teorias de higiene social para promover o controle populacional entre os pobres. De maneira semelhante, a metáfora do *Homo ancestralis*, assim como ocorre com todas as metáforas na ciência, define os parâmetros de opções de pesquisa e política (contextualização do problema de Schon). Ao sistematizar a AIDS na África como sendo algo que resulta de uma sexualidade exótica e excepcional, ela limitou o escopo de pesquisa aceitável ao comportamento sexual (e fenômenos que influenciam a troca de parceiros, como relações de migração e sexuais) e circunscreveu as ações tomadas para lidar com a epidemia (solução do problema). Uma política, por exemplo, não reflete descobertas de pesquisas amplas vinculando a transmissão do HIV e a infecção por parasita, desnutrição e outras condições biológicas[15].

A metáfora vs. dados: *Homo ancestralis* e africanos modernos

Uma metáfora tem força sugestiva e é mais flexível do que uma afirmação factual, uma vez que começa com uma imagem, mas depende do "deslocamento conceitual" para manter a analogia. Primeiro se considera que a diferença entre culturas africanas e europeias "seja considerada como sendo *semelhante* a distinções entre espécies biológicas" (Lang, 1997, p. 19) e que depois ela assuma a força de uma afirmação literal[16]. O uso da palavra *Ancestralis* na metáfora do *Homo ancestralis* faz com que os dois artigos tenham uma imagem inescapável de um humano ou hominídeo precoce, apesar de Caldwell *et al*. estarem escrevendo

15 Para um resumo da pesquisa sobre sinergias biológicas na transmissão do HIV, veja Stillwaggon (2006).

16 Berel Lang não estava se referindo à metáfora de Caldwell, mas aplicar a designação de racismo metafísico dada por Lang parece adequado. Lang caracteriza o racismo metafísico como não se baseando em características genéticas ou até mesmo na homogeneidade cultural, que poderia ser falsificada e usa outra metáfora muito evocativa, "a guerra biológica por outros meios", para descrever essas obras (Lang 1997, p. 17).

sobre africanos modernos. Por ser metafato, variações e mudanças entre sociedades africanas ao longo do tempo não são consideradas importantes.

Funedi (1997) critica com habilidade a natureza não histórica da análise de Caldwell, mas a metáfora do *Homo ancestralis* é mais do que não histórica. A metáfora realiza o que Turbayne chama de *sort-crossing*, quando "o uso de uma metáfora envolve a desculpa de que alguma coisa ocorre quando ela não ocorre de fato" (Turbayne, 1963, p. 13). Claramente, a própria força desta metáfora está no seu caráter sugestivo, pois ela evoca a imagem de africanos do século XX funcionando num mundo cultural que os europeus e asiáticos tinham deixado nos recessos distantes do nosso passado comum, há tanto tempo que temos que nos referir a isso em itálico e em Latim.

Outro aspecto desta descrição de fertilidade e sexualidade "africanas" é sua polaridade ou sua dicotomia, como costuma ocorrer com metáforas generativas (Schon, 1979, p. 266). O racialismo do século XIX descrevia consistentemente os africanos como sendo antitéticos em relação aos europeus e aplicava especificamente essa dicotomização à sexualidade (Gilman, 1992, p. 175; Stepan, 1990, p. 42). Caldwell e Caldwell afirmam que a África sozinha contesta o modelo desenvolvimentista de mudança de fertilidade utilizado em estudos do Banco Mundial e das Nações Unidas (Caldwell e Caldwell, 1987, p. 414). Nesse modelo, uma transição demográfica em direção a menores taxas de mortalidade e de natalidade acompanha o crescimento econômico, um padrão que foi observado em várias partes do mundo. Em vez disso, Caldwell e Caldwell postulam a questão da fertilidade como sendo uma dicotomia entre a África e o resto do mundo. Como prova do comportamento anômalo da África, eles argumentam que vários países africanos tinham rendas e níveis educacionais e de

urbanização maiores do que na Índia e ainda assim não alcançavam as diminuições nas taxas de fertilidade que a Índia alcançou na década de 1970. Eles não mencionaram, no entanto, que o governo indiano realizou uma campanha de esterilização forçada (1985, p. 1; 1987, p. 414-5)[17].

Para sustentar a hipótese deles de que uma visão religiosa antiga determina as decisões dos africanos modernos no que diz respeito à fertilidade e a parceiros sexuais, Caldwell *et al*. oferecem evidência do contexto econômico e social da África moderna. Para fazerem isso, eles precisam adaptar e distorcer dados e rejeitar outros para que eles se encaixem na metáfora do *Homo ancestralis* (veja Stepan, 1990, para o uso de metáfora para criar um novo conhecimento e suprimir conhecimento).

Adaptando Dados. Os Caldwells começam a partir da posição de que a preferência de fertilidade africana é anômala (Caldwell e Caldwell, 1987, p. 410) e determinada por um sistema de crença religiosa de culto aos ancestrais. No entanto, seus exemplos mostram repetidas vezes razões econômicas pragmáticas para a alta taxa de fertilidade africana, inclusive a mortalidade infantil elevada, a importância do tamanho da família na realocação de terra da vila, a insegurança econômica de mulheres sem filhos e um fluxo de riqueza entre gerações de baixo para cima. Entretanto, eles descartam as escolhas econômicas racionais que as pessoas fazem diante desses fatores e atribuem uma fertilidade maior ao culto aos ancestrais.

Distorcendo Dados. A caracterização que eles fazem de africanos como sendo movidos pelo medo de espíritos ancestrais

17 Em um artigo de 2002, os Caldwells, enquanto reconhecem o papel dos fatores econômicos na transição da fertilidade, reiteram a visão dicotômica da África vs. o resto do mundo. Ao se referirem aos países asiáticos que vivenciaram um declínio da taxa de fecundidade antes dos países africanos com índices de desenvolvimento humano similares, eles comentam: "Esta descoberta apenas acrescenta outro item à lista daqueles que isolam a África subsaariana" (Caldwell e Caldwell 2002, p. 77).

impede que os Caldwells reconheçam preocupações de saúde importantes expressas por mulheres que eles entrevistaram. Assim como Lévy-Bruhl, eles sustentam que os processos mentais das mulheres são "pré-lógicos". Eles relatam que as mulheres reclamavam de um excesso de sangramento com dispositivos intrauterinos (DIUs), um problema especialmente grave para mulheres em países pobres em que muitas delas, se não a maioria, já são anêmicas. Mas os Caldwells concluem: "Não pode haver muita dúvida de que os elementos dominantes nestas reações sejam uma apreensão geral de contracepção em vez do caso específico contra qualquer método individual: os medos estão relacionados com a mancha de maldade que se liga ao controle inovador da fertilidade" (Caldwell e Caldwell, 1987, p. 425). Eles distorcem as preocupações razoáveis das mulheres para encaixarem sua imagem de um povo primitivo governado pelo "culto aos ancestrais juntamente com um temor da magia", conforme Kidd descreveu a religião "Kafir" (Kidd, p. 1904, p. 277).

Para sustentar o argumento deles de que taxas elevadas de atividade sexual antes do casamento estão entre os elementos do "contexto social da AIDS na África subsaariana", eles citam Laughlin e Laughlin (1973) no que diz respeito ao "Ugandan So: 'Um homem pode ter tantos contatos sexuais antes do casamento quanto ele desejar. No entanto, o limite máximo entre os nossos informantes foi seis, com a quantidade mais frequente sendo um ou dois'[...]" (Caldwell *et al.,* 1989, p. 211). Uma frequência sexual modal de um ou dois contatos sexuais antes do casamento não pode explicar uma epidemia heterossexual como a de Uganda. Mas a sequência de cláusulas na frase citada enfatiza a noção de ausência de limites, em vez da realidade de poucos contatos entre os entrevistados, transmitindo a imagem de licenciosidade sexual.

Rejeitando dados. A construção de Caldwell/Quiggin de africanos como sendo completamente diferentes de não africanos exige que eles rejeitem informações sobre o resto do mundo que demonstrem os aspectos comuns entre os povos, inclusive as semelhanças das respostas das pessoas a questões de fertilidade. Por exemplo, a pressão familiar sobre esposas jovens para gerar filhos e um padrão duplo no que diz respeito ao sexo (Caldwell e Caldwell, 1987, p. 426) não são exclusivos da África. Para mostrarem que uma concepção opressora e religiosa de fertilidade distingue os africanos, eles relatam longamente que os africanos referem-se aos filhos como sendo uma bênção de Deus (1985, p. 8-19; 1987, p. 415). Até mesmo um levantamento muito superficial de cartões de parabéns pelo nascimento de um filho em outras regiões do mundo descobriria que uma grande proporção refere-se ao filho como sendo uma bênção de Deus. Na maioria das culturas, talvez em todas elas, os filhos são vistos como sendo uma bênção e a infertilidade como sendo uma desventura.

No relatório deles para o Banco Mundial em 1985, Caldwell e Caldwell dão um exemplo que deve mostrar até que ponto os africanos se preocupam com a fertilidade de maneira excepcional (citando Southwold, eles dizem "histérica", p. 15). Eles citam Fortes (1959): "Se, como ocorre com muita frequência, uma jovem esposa perder seus bebês um após o outro por aborto natural ou no começo da infância, ela torna-se cronicamente miserável e jogada fora e seu marido também, por sinal" (Caldwell e Caldwell, 1985, p. 14-15). Será que existe alguma sociedade em que uma mulher não tenda a se tornar deprimida nessas circunstâncias e seu marido também? Os Caldwells (1985, 1987, 1989 e outros) oferecem dados etnográficos abundantes. Eles contribuem para absorverem estórias, mas eles não justificam uma cultura pan-africana de fertilidade tão distinta de todos os outros lugares que ela explica

a prevalência do HIV na África subsaariana conforme reivindicam aqueles que citam os Caldwells na literatura sobre AIDS.

Alguém poderia pensar que os Caldwells estejam escrevendo com ironia, como na sátira clássica da antropologia por Horace Miner, "Body Ritual Among the Nacirema" (1956), em que ele descreve práticas comuns de higiene nos Estados Unidos (como escovar os dentes) como se elas fossem realmente exóticas. Mas está claro que os Caldwells e outros que seguem pelo mesmo caminho estejam bastante sérios quando eles relatam práticas e emoções que dão a volta ao mundo como se elas fossem exclusivamente africanas e depois atribuem a epidemia de AIDS à idiossincrasia cultural africana. Estes exemplos fazem parte da construção de africanos como sendo o "Outro" e mantêm o mito de africanos hiper-sexualizados com uma preferência de fertilidade ilógica cujo comportamento anômalo só pode ser transformado por agentes externos. Eles são descritos como "sociedades sem tempo" para as quais todas as fontes de mudança são exógenas (Lutz e Collins, 1993, p. 108), realizadores de rituais, "vivendo no mundo sagrado (alguns diriam supersticioso)" (ibid., p. 90)[18].

Num artigo de 1993, os Caldwells alteram radicalmente sua metodologia e suas conclusões. Aprimorando a obra de Bongaarts *et al.* (1989) e de Moses *et al.* (1990), entre outros, e sem desmentir suas próprias obras anteriores, eles concluem que diferenças de comportamento sexual apenas não conseguem explicar adequadamente diferenciais em taxas de HIV e AIDS na África. Em vez disso, a transmissão do HIV em áreas de prevalência

18 Lutz e Collins (1993) estavam criticando a descrição da *National Geographic* para culturas mundiais. É um resultado infeliz de uma abordagem antropológica que, no estudo de humanos, as diferenças, em vez dos aspectos comuns, são enfatizadas. Como economista, eu tenho consciência de que o ponto mais forte da minha disciplina também é seu principal defeito. Os economistas generalizam sobre as escolhas que as pessoas fazem quando estão diante do problema da escassez. Nós supomos que todas as pessoas são basicamente iguais e esse é um bom ponto de partida. Ao fazerem essas generalizações, no entanto, a economia geralmente tem sido culpada de desprezar as diferenças de poder que limitam escolhas para algumas pessoas.

elevada da África subsaariana é motivada em grande parte pela alta incidência de doença genital ulcerativa, que é promovida pela falta de circuncisão masculina, pela falta de acesso a serviços de tratamento de saúde e acesso limitado à água para a higiene pessoal (Caldwell e Caldwell, 1993). Entretanto, num artigo no ano 2000, John Caldwell volta à sua fórmula de 1987 e 1989. Ele pergunta: "Exatamente, até que ponto a África é diferente?" (Caldwell, 2000, p. 119) e tenta explicar o motivo pelo qual abordagens de mudança de comportamento foram tão pouco tentadas e fracassaram tanto na África (ibid. p. 118). Ele lista: 1) níveis mais elevados de atividade sexual fora do casamento; 2) níveis elevados de prostituição; 3) níveis resultantes de DSTs; 4) falta de tratamento para DSTs e 5) nível baixo de uso de preservativo, como sendo as razões para a prevalência elevada do HIV na África. Ele acrescenta a falta da circuncisão masculina na África Oriental e do Sul (Caldwell, 2000, p. 120). Infelizmente, a obra a que mais se refere na literatura de política não é a contribuição útil de 1993 de Caldwell, mas sim suas afirmações do excepcionalismo sexual africano, fundamentado na construção deles do *Homo ancestralis* nos artigos de 1987 e 1989, motivado pela sua intenção de explicarem a "resistência africana" a projetos de controle populacional.

Uma vez que a prevalência do HIV na África tivesse sido "explicada" com esses modelos hipotéticos, ou seja, uma vez que a metáfora tivesse sido aceita ou naturalizada, o trabalho de lidar com a pandemia pareceria direto. Análises subsequentes começaram a partir do pressuposto de que, na África, "ter vários parceiros sexuais é uma prática cultural comum (Rushing, 1995, p. 60). Então, a tarefa da ciência social era investigar os fatores econômicos, jurídicos e de outros tipos que interagiam com aquela suposta norma cultural. A ausência de dados comparativos correlacionando a prevalência do HIV com taxas de troca de parceiros sexuais aparentemente foi desprezada. O uso de

linguagem sugestiva transmitia a mensagem desejada sem precisar fornecer prova. Parte do discurso é caracterizado por níveis de insinuação que não costumam ser vistos na obra acadêmica.

Reflexões do paradigma de Caldwell no discurso de AIDS

Existem três tipos de obras que apresentam a influência das preconcepções sobre africanos e sobre a AIDS discutidas anteriormente. No primeiro grupo estão obras fortemente influenciadas pela metáfora de Caldwell/Quiggin e que repetem explicitamente a afirmação de que níveis extraordinários de sexo com diversos parceiros são a principal causa da gravidade da epidemia de AIDS na África. Obras no segundo grupo, muitas vezes citando os Caldwells, supõem que o comportamento seja o principal determinante de níveis mais elevados de transmissão do HIV e abordam algum aspecto de formação de uma rede sexual. O terceiro grupo inclui documentos de política que talvez não afirmem explicitamente que o comportamento seja o fator principal, mas promove apenas a modificação do comportamento para a prevenção do HIV e que, portanto, deve ser visto como aceitando implicitamente a primazia de diferenças de atividade sexual para explicar diferenças em taxas de HIV. Alguns exemplos de cada categoria serão analisados a seguir.

Obras sobre taxas mais elevadas de sexo com diversos parceiros na África

William Rushing fornece uma boa ilustração da forma pela qual o argumento hipotético de Caldwell/Quiggin pode ser usado num esquema de pirâmide de estudos da sexualidade africana. Em *The AIDS Epidemic: Social Dimensions of an Infectious Disease* (1995), Rushing cita Caldwell *et al.* (1989) como prova de que: "Estudos etnográficos não deixam nenhuma dúvida de que ter múltiplos parceiros sexuais é uma prática cultural comum em vários grupos

na África (Caldwell *et al.*, 1989, p. 205-216 [...])" (Rushing, 1995, p. 60), convertendo a hipótese deles em fato comprovado. Rushing depende fortemente de Caldwell *et al.* (1989), mas ele tira todas as frases qualificadoras e ele usa a obra de Tony Barnett e Piers Blaikie de maneira seletiva, quase cirúrgica (veja abaixo) para sustentar sua descrição de uma cultura pan-africana do sexo como mercadoria.

Rushing argumenta que "uma das principais razões para o padrão do HIV-AIDS na África" é a forma pela qual "a expressão sexual é estruturada [...] em sociedades ou 'tribos' africanas" (Rushing, 1995, p. 60). Rushing utiliza a construção de Caldwell de uma sexualidade pan-africana: "Determinadas características culturais são comuns à maioria dos grupos tribais africanos, inclusive o significado social de sexo e a forma pela qual ele se manifesta" (ibid, p. 61), novamente citando Caldwell *et al.* (1989). A primeira característica cultural comum que Rushing afirma é que a poligamia produz laços conjugais fracos (cita Caldwell *et al.,* 1989) e, portanto, o sexo fora do casamento é comum, normal e até mesmo esperado (novamente citando Caldwell *et al.,* 1989). A segunda característica cultural pan-africana, de acordo com Rushing, é que "a maioria dos africanos [...] começa a vida sexual de maneira mais informal e tem mais parceiros sexuais do que os ocidentais" (Rushing, 1995, p. 62), apesar de essa afirmação ser feita sem nenhum dado ou citações. Ele continua: "As crenças e as normas culturais efetivamente mais relacionadas ao sexo são o elemento transacional em relações sexuais, uma ideologia sexual masculina e crenças positivas em relação ao sexo" (ibid) e ele argumenta que: "Éticas sexuais tradicionais são semelhantes às que regulamentam outros serviços, especificamente, a ética da troca (Caldwell *et al.,* 1989, p. 194, 209, 218). Relações sexuais são caracterizadas por um "elemento transacional" (Caldwell *et al.,* 1989, p. 202-205), que é especialmente explícito no casamento

tradicional" (Rushing, 1995, p. 63). Rushing não apresenta isto como sendo uma característica humana universal, como psicólogos transacionais ou microeconomistas poderão fazer, ou como uma característica universal de relações heterossexuais como algumas feministas poderão fazer, mas como sendo uma característica africana. Basicamente, Rushing reivindica de maneira muito explícita que todo o sexo na África, mas não em outros lugares, é prostituição.

Muitas das afirmações incondicionais de Rushing não têm citações. Outras são afirmações gerais, como, "Sem dúvidas, a prostituição está disseminada em cidades africanas" (ibid, p. 71) com citações às mesmas poucas fontes, inclusive Little (1973) e Caldwell *et al*. (1989). Ele conclui que a transmissão do HIV na África e entre *gays* no Ocidente depende de "sexo em que múltiplos parceiros são comuns. Em cada caso, portanto, o ambiente – o comportamento da população anfitriã – é responsável, em grande parte, pela prevalência elevada do HIV-AIDS e da sua distribuição entre homens e mulheres" (Rushing 1995, p. 85).

Rushing e outros que enfatizam um "elemento transacional" veem mensagens na cultura "africana" de atitudes sexuais pan-africanas, mas eles parecem desconhecer mensagens semelhantes em culturas não africanas. Uma característica da cultura "africana" listada em várias obras como contribuindo para a disseminação do HIV é a dependência de mulheres jovens de "velhos ricos", que sem dúvida ocorre. Mas insinuar que a transformação do sexo em mercadoria seja peculiar à África é ingênuo. O sexo transacional não é a regra em nenhum lugar, mas sua existência em países ricos é desprezada, apesar de ser debatida abertamente. A revista de beleza americana, *Allure*, voltada para adolescentes e moças, publicou um artigo de capa chamado "Tricks for Treats", que era um manual de instruções para garantir presentes caros de homens ricos através do sexo (Bachrach, 2002). Será que a circulação mensal

de um milhão de revistas da *Allure* sinaliza que o sexo transacional é a regra nos Estados Unidos? Revistas para adolescentes, mulheres e homens nos Estados Unidos publicam frequentemente artigos sobre sexo não monogâmico e fora do casamento. Muitas vezes o título é um chamariz e o artigo transmite uma mensagem ambígua, parecida com o que vários africanos fazem ao misturarem ousadia e conservadorismo nas suas afirmações sobre sexo e sexualidade.

Outra visão cultural "africana" que Rushing relatou, mas que os Caldwells e muitos outros também relataram, é uma "ideologia sexual masculina", a noção de que os homens devem ter várias parceiras sexuais para ficarem satisfeitos. Ainda assim, eles não percebem nos seus próprios países as mensagens abundantes nesse sentido. A publicidade e o cinema costumam perpetuar a noção de que os homens têm ou precisam de uma quantidade praticamente ilimitada de encontros sexuais antes do casamento ou fora dele. Um comercial americano de cerveja mostra os números de um odômetro girando na mente de um homem enquanto ele tenta contabilizar seus contatos sexuais anteriores. Este é o tipo de mensagem que seria facilmente desprezada porque é apenas barulho de fundo na própria cultura de uma pessoa, mas parece tão óbvia quando expressa no contexto cultural de outra terra. Artefatos culturais, como a música de blues americana, "You Got to Have More than One Woman (if you're gonna *get along*)", gravada por Tim Hardin em 1967, são prova insuficiente de que a poligamia está disseminada nos Estados Unidos. Qualquer pessoa que estiver procurando sexo livre com diversos parceiros encontrará "dados" na África subsaariana, assim como qualquer censor da publicidade, do cinema, das revistas e da música americanos ou franceses podem encontrar prova ampla da "decadência ocidental" generalizada, se isso for o que se busca. Com esses dados, no entanto, nós não estamos mais próximos de entender uma epidemia generalizada de HIV numa região, mas não na outra.

As obras dos Caldwell são referências padrão para estudos de sexualidade africana e seu uso não crítico é comum, assim como um artigo escrito por Philipson e Posner (1995). Os autores admitem que não são especialistas em África, mas teóricos da escolha racional que tinham aplicado seu método à epidemia de AIDS nos Estados Unidos. Sua metodologia é interessante e algumas das suas recomendações de política para a África são adequadas, como educar as mulheres e ter como alvo as DST's. Mas com base de muito poucas informações sobre a África, eles declaram: "Agora nós explicamos o curso da doença na África e as diferenças da experiência nos Estados Unidos" (Philipson e Posner, 1995, p. 836). Como economistas da escolha racional cuja obra se concentra nos Estados Unidos, onde eles obtiveram suas informações sobre o curso do HIV na África? Das 37 notas de rodapé (excluindo notas ou referências puramente explicativas para conjuntos de dados), nove referem-se às obras de Caldwell/Quiggin; oito, a si próprios, e três, a Barnett e Blaikie. Seria reconfortante pensar que ninguém presta atenção a panfletos não sustentados sobre a sexualidade africana, mas os autores expressam seu agradecimento pelos comentários úteis de "participantes num seminário no Banco Mundial, onde uma versão anterior deste artigo foi apresentada" (ibid, p. 845).

Assim como em tantas outras obras sobre este assunto, o uso da linguagem é muito importante para transmitir uma impressão sobre a sexualidade africana, em vez de quantificar sua contribuição para a transmissão do HIV. Uma forma é usar uma afirmação categórica no texto que é modificada numa nota de fim. Philipson e Posner afirmam: "Outro fator que contribui para o ápice posterior da doença na África é a maior prevalência de prostituição feminina lá do que na Europa e na América do Norte" (ibid, p. 838). Esta afirmação é seguida de uma nota de fim que afirma em parte: "Não conhecemos nenhum censo mundial confiável de prostitutas. Portanto, a afirmação no texto é hipotética, mas ela parece ser bem

sustentada. Veja especialmente Caldwell e Caldwell, [...] Barnett e Blaikie, [...]" (Philipson e Posner, 1995, p. 846 n. 22).

Passando da prostituição formal para outras formas de interação sexual, os autores afirmam: "A frequência do sexo fora do casamento na África parece ser muito elevada de acordo com padrões mundiais" (ibid, p. 840). A citação para isso é Caldwell *et al.* (1989). *A frequência parece ser elevada* não é uma frase que costuma ser usada em análises estatísticas sobre outras partes do mundo, pelo menos não naquelas que são ouvidas no Banco Mundial e são publicadas em periódicos acadêmicos estabelecidos. E os autores desenvolvem a partir daí. Tendo "estabelecido" a prevalência da prostituição, eles a usam para explicar a proporção entre homens e mulheres e a prevalência geral do HIV, considerando apenas fatores comportamentais. Uma leitura mais ampla da literatura teria revelado as razões biológicas pelas quais as mulheres são mais vulneráveis à transmissão do que os homens em relações heterossexuais, que certamente é uma variável importante para explicar a proporção entre homens e mulheres.

A intenção dos autores certamente não é perpetuar estereótipos raciais. Muitos ocidentais têm poucas informações corretas sobre a África e eles dependem de especialistas cujas visões parecem plausíveis porque ressoam na mente ocidental. Por padrões convencionais, os Caldwells são considerados especialistas porque eles publicaram uma grande quantidade de artigos e a grande quantidade de citações em cada artigo faz com que o argumento deles pareça ser bem fundamentado, ou pelo menos intimidante. Citar os Caldwells tornou-se *pro forma* na década de 1990 e na década de 2000, apesar de parte da evidência deles datar da década de 1920. Os mesmos relatórios etnográficos aparecem em vários artigos. Várias das obras que eles citam são da época colonial. Alguns têm valor acadêmico duvidoso e vários deles

não fornecem dados relevantes para a hipótese deles[19]. Apesar da grande quantidade de citações, autores subsequentes devem analisar de maneira crítica a alegação do excepcionalismo africano.

Nicholas Ford é outro autor que argumentou explicitamente que a diferença nas taxas de sexo com múltiplos parceiros é a variável crucial para explicar o "padrão global de transmissão do HIV/AIDS" (Ford, 1994, p. 84). Ele afirma que: "A transmissão do HIV tem sido muito mais rápida em sociedades onde existem níveis elevados de interação sexual sem proteção com prostitutas, que têm muitos parceiros sexuais, do que em sociedades onde a maioria das pessoas tem poucos ou uma quantidade moderada de parceiros ao longo da vida" (ibid, p. 88). Essa afirmação poderia ser uma hipótese com uma condição *ceteris paribus*: com tudo mais constante, dois países fora isso idênticos (em distribuição de renda, relações entre os sexos, padrões de migração, nutrição, acesso ao tratamento de saúde, etc.) serão diferentes nas suas taxas de HIV de acordo com a diferença nas suas taxas de troca de parceiros sexuais. Como uma hipótese a ser testada a afirmação funciona. Mas Ford não oferece nenhum dado para mostrar que países com taxas mais elevadas de HIV têm níveis mais elevados de sexo sem proteção com múltiplos parceiros. Em vez de dados, ele oferece especulação e generalizações, como: "em algumas partes da África, da Ásia e da América Latina pode-se esperar que a mudança social acelerada tenha tido um impacto sobre padrões de interação sexual" e "Costuma-se sustentar que um dos efeitos da modernização na África tenha sido o desmantelamento de vários dos limites

19 O relatório de 1985 para o Banco Mundial fornece "a variedade completa de provas" (Caldwell e Caldwell, 1987, p. 434, notas) para o artigo de 1987 que, por sua vez, eles citam como sendo a base da obra de 1989 (Caldwell et al, 1989, p. 185). As obras citadas no relatório de 1985 incluem aproximadamente 25 de 1920 a 1960, 17 da década de 1960, 30 da década de 1970, além de mais 25 a partir de uma coletânea de obras anteriores realizada em 1973, 30 da década de 1980 e 42 citações das suas próprias obras. Em 1985, quando os Caldwell citaram relatórios de campo do começo da década de 1970, eles eram praticamente contemporâneos. Autores que citam os Caldwell no final da década de 1990 ou agora estão usando dados com pelo menos 30 anos de idade.

tradicionais à atividade sexual antes do casamento" (ibid, p. 88). Essas afirmações provavelmente são verdadeiras, apesar de ele não oferecer nenhuma prova, mas elas dificilmente são uma base para a política de saúde, uma vez que o desmantelamento de vários dos limites tradicionais à atividade sexual antes do casamento nos Estados Unidos e na Europa não levou a uma epidemia heterossexual de HIV. Finalmente, ele oferece a Tailândia como estudo de caso de HIV/AIDS no mundo em desenvolvimento como um todo. Ele não menciona que a Tailândia é um caso altamente idiossincrático. A extensão do uso de drogas intravenosas e a existência de uma indústria do sexo voltada para a exportação tornam a Tailândia bastante irrelevante para se derivar conclusões sobre a AIDS na África ou na América Latina[20].

O Fundo de População das Nações Unidas publicou um *AIDS Update 1999* em que o maior de vários quadros de texto tinha o título de "Promiscuity and the Primacy of Cultural Factors: A Lethal Mixture in Africa" (UNFPA, 1999, p. 6). O UNFPA estava promovendo o paradigma da "promiscuidade", apesar do relatório da OMS de 1995 e do estudo do UNAIDS de 1999 que rejeitavam qualquer base empírica para o argumento (Cleland e Ferry, 1995; UNAIDS, 1999).

A mídia também continua a perpetuar uma imagem não sustentada, mas potente, de um vigoroso ancestral africano a caminho da perdição por causa do comportamento sexual. Um artigo sobre a AIDS na África do Sul na revista *The Economist* apresenta o truque tão comum ao escrever sobre a África, que talvez seu autor não tenha percebido. O artigo começa com uma breve anedota sobre um caminhoneiro na fronteira entre o Zimbábue e a África

20 A América Latina pode, no entanto, começar a se assemelhar ao caso tailandês. Intervenções feitas pelo governo da Tailândia resultaram numa mudança no turismo sexual, em particular o infantil, para a América Latina. O uso de drogas também é mais comum em alguns países latinos do que na África e fornece outra fonte de risco para a região. (Stillwaggon, 2000).

do Sul. Atrasos na fronteira obrigam os caminhoneiros a passarem a noite e é mais barato ficar com uma prostituta do que pagar por um quarto de hotel. Relatou-se que um caminhoneiro disse, na frente dos seus amigos (apresentando um possível preconceito na sua estimativa), que ele dorme com trinta mulheres por mês. Depois o artigo noticia a extensão da epidemia de AIDS na África do Sul. Em nenhum momento ele fornece dados sobre práticas sexuais das pessoas que não são caminhoneiros, suas esposas, ou seus parceiros sexuais comerciais. Ele não menciona mais por que o HIV é tão predominante, então ele não argumenta explicitamente que taxas mais elevadas de múltiplos parceiros sejam adequadas para explicar a epidemia de HIV na África subsaariana. Mas ele certamente deixa a impressão de que ter 360 parceiras por ano seja a verdadeira África do Sul e conclui que, além de retrovirais, "a outra forma de reduzir a AIDS é convencer as pessoas a dormir menos por aí e usar mais preservativos" (*The Economist,* 2000).

Obras influentes no paradigma comportamental

Noções ocidentais da hiper-sexualidade africana permeiam o discurso de AIDS e essas noções foram reforçadas pela grande dependência da hipótese de Caldwell/Quiggin, como nas obras anteriores, que em grande parte não têm variação. Por causa desse pano de fundo, a linguagem imprecisa pode perpetuar noções de excepcionalismo africano, até mesmo em obras que não promovam essa visão internacionalmente, que constituem a segunda categoria no paradigma comportamental. Esta seção discute dois exemplos de obras influentes que observam uma rede mais complexa de fatores sociais e econômicos que influenciam o comportamento. Eu escolhi intencionalmente obras de estudiosos cujas contribuições são importantes para mostrar como essa linguagem pode ter consequências não intencionais.

A maior parte do livro de Tony Barnett e Piers Blaikie *AIDS in Africa: Its Present and Future Impact* (1992) se concentra nos efeitos sociais e econômicos da AIDS na África. Um capítulo, no entanto, tenta explicar as causas sociais e econômicas da disseminação acelerada do HIV numa região de Uganda por meio de um modelo hipotético de formação de uma rede sexual que depende da premissa do sexo transacional. Os autores oferecem um argumento socioeconômico matizado e reconhecimento de que comportamentos que eles postulam em Uganda são vistos em outros lugares do mundo. Como a obra de Barnett e Blaikie costuma ser citada e citada de maneira equivocada como prova de taxas elevadas de sexos com múltiplos parceiros, é importante observar que eles apenas ofereceram um cenário hipotético para forças econômicas que impulsionaram a epidemia.

A explicação deles deve envolver duas etapas: a primeira é estabelecer que havia condições econômicas que poderiam ter provocado uma epidemia de HIV através de uma mudança de comportamento. Essa parte teórica é feita de maneira eficaz, mostrando a diferença de força econômica que poderia promover o uso do sexo como uma mercadoria para sobrevivência. A segunda etapa, no entanto, seria mostrar que essa mudança de comportamento efetivamente ocorreu num grau suficiente para provocar a epidemia através de uma taxa média elevada de troca de parceiros e grande variância nas taxas de trocas de parceiros. Esses dados não estão disponíveis, então eles fornecem quatro anedotas como argumento. Mas as anedotas oferecidas não conseguem substituir os dados que faltam porque elas não explicam como uma epidemia de HIV de tamanha magnitude poderia ter resultado das situações descritas. Numa das anedotas, "Zeinab, trinta anos, administra uma hospedaria ao lado da alfândega. Ela tem um companheiro, que contribui para sua família, mas ela não considera isto como sendo um relacionamento permanente" (Barnett e

Blaikie, 1992, p. 82). É difícil ver como isso é diferente de "Cathy, trinta anos, trabalha para uma editora em Manhattan. Ela tem um namorado que mora com ela, mas não acha que eles se casarão". O que nós estabelecemos sobre uma epidemia heterossexual de HIV com estas informações? Mas autores posteriores tratam a hipótese de Barnett e Blaikie como sendo um fato comprovado (veja Philipson e Posner, 1995; Rushing, 1995).

Uma referência escassa a fatores não comportamentais e o uso seletivo da linguagem fazem com que a sexualidade africana pareça mais diferente da sexualidade ocidental do que de fato ela é. Ao escrever sobre o efeito do HIV sobre a fertilidade na África subsaariana, Simon Gregson utiliza um modelo amplamente usado de fertilidade. Ele observa uma fraqueza do modelo – de que a idade no primeiro casamento supostamente coincide com a primeira exposição à relação sexual – e afirma: "Em várias sociedades da África subsaariana isto representa uma simplificação insustentável" (Gregson, 1994, p. 657). Isso certamente é verdade, mas também é verdade na América do Norte, na América Latina e na Europa. Ele continua: "uniões sexuais de longo prazo muitas vezes assumem várias formas diferentes e oficiais" (ibid). A linguagem impõe a noção de que os africanos são um caso especial, apesar de certamente essa não ter sido a intenção do autor. O problema aqui, assim como em tantas obras sobre a sexualidade africana, não é que a afirmação esteja incorreta, mas que ela está correta para a maioria das regiões do mundo e então ela não explica uma epidemia heterossexual de AIDS na África.

Este, na verdade, é o principal problema com o discurso sobre a AIDS na África de um ponto de vista pragmático. Argumentos descaradamente raciais na literatura acadêmica são relativamente raros e afirmações descaradas de que diferenças nas taxas de sexo com múltiplos parceiros explicam de maneira adequada diferenças

em taxas de HIV estão se tornando menos comuns. Muito mais comuns são obras que começam a partir de um pressuposto comportamental tácito de natureza comparativa, sem fornecerem dados comparativos para sustentarem esse paradigma e sem abordar outras explicações possíveis para a intensidade da epidemia de AIDS africana, para a qual temos dados melhores. As obras contêm uma quantidade grande demais de afirmações que não são sustentadas que chamam a atenção para supostas diferenças de comportamento que ressoam na mente ocidental. Elas desviam a atenção das diferenças gritantes de nutrição, água limpa, descarte de lixo e acesso ao tratamento de saúde entre países ricos e pobres que são fatores críticos na transmissão de doenças, mas são menos apelativos e carecem do selo de confirmação cultural de estereótipos racionais.

Traduzindo um paradigma em política

A terceira categoria de obras no paradigma comportamental abrange documentos de política que, apesar de poderem reconhecer fatores sociais e econômicos, oferecem apenas soluções comportamentais. Conforme Schon (1979) explicou, o papel crucial da metáfora generativa é configurar o problema. Esta etapa vem antes da solução de problemas dentro dos parâmetros estabelecidos pelo paradigma e a definem.

Um dos documentos de política mais importantes da década de 1990 sobre HIV/AIDS é *Confronting AIDS: Public Priorities in a Global Epidemic* (1997), do Banco Mundial. Apesar de o livro mencionar diversos fatores que influenciam a transmissão do HIV, seu plano geral deriva do paradigma comportamental. Ao discutir o comportamento sexual como determinante da prevalência do HIV, *Confronting AIDS* cita Caldwell *et al.* (1989). Ele também menciona o levantamento da OMS de fatores de risco comportamentais, sem mencionar que ele refutava de maneira ressoante a explicação

comportamental de diferenciais na disseminação do HIV (Cleland e Ferry, 1995). *Confronting AIDS* baseia suas recomendações de política em 31 estudos de eficácia de custo para a prevenção do HIV. Dos 22 estudos relacionados no Apêndice A de *Confronting AIDS*, 18 são sobre o uso de preservativos, um é sobre o compartilhamento de agulhas e três lidam com o tratamento de DST's. De nove intervenções experimentais noticiadas no Apêndice B, cinco lidam com profissionais do sexo e com pessoas que compartilham agulhas; três são intervenções no nível da população para o tratamento de DST's sintomáticas, a venda social de preservativos e a oferta segura de sangue. Apenas um é um modelo de tratamento de mães com o AZT para prevenir a transmissão vertical e esse estudo, ao contrário dos outros, é apenas hipotético. Nenhum dos estudos de eficácia de custo lida com a saúde em geral, a nutrição ou outras variáveis associadas com a transmissão de doenças infecciosas, apesar de o corpo do relatório mencionar esses fatores. O foco resultante de *Confronting AIDS* – adaptar o comportamento de profissionais do sexo e de usuários de drogas injetáveis – deve ser muito útil para países de renda média ou com economias em transição com epidemias nascentes ou concentradas. Na verdade, *Confronting AIDS* é um bom recurso para vários aspectos de questões econômicas relacionadas com a AIDS, mas sua abordagem e suas conclusões são inadequadas para a maior parte da África e de outras regiões com pobreza extrema e epidemia generalizada.

As organizações dos Estados Unidos e outras agências de ajuda bilateral cujo propósito declarado é o desenvolvimento humano e a redução da pobreza ainda não abordaram o contexto socio-econômico em que a AIDS surgiu. A Organização Internacional do Trabalho e várias outras organizações promovem intervenções no local de trabalho para prevenir o HIV, mas essas intervenções vão pouco além de distribuição de preservativos no local de trabalho. Mudar o local de trabalho, o trabalho, quem é contratado

e a remuneração pelo trabalho são todos componentes possíveis de uma estratégia de local de trabalho para a prevenção do HIV, mas eles não são considerados numa política que se concentra estreitamente no último momento possível para prevenir o HIV. Vários relatórios de organizações internacionais e de empresas de consultoria reformulam estimativas de custo para a distribuição de preservativos e programas de educação de pares que medem insumos, mas não resultados e não abordam as condições sociais e econômicas que levam a comportamentos que eles estão tentando modificar[21].

Conclusão

Este capítulo deu alguns exemplos de metáforas raciais e outra linguagem evocativa que moldou o discurso da AIDS na África desde seu início e estabeleceu um paradigma de modificação comportamental como sendo a base da política de AIDS. A ciência racial desacreditada cultivou sua cabeça feia na forma de uma metáfora com poderes generativos formidáveis, trazida consigo por visões raciais ocidentais profundamente arraigadas que supõem comportamentos sexuais excepcionais pelos africanos. Uma explicação estreitamente comportamental para diferenças na prevalência de taxas de HIV domina a literatura sobre AIDS, às vezes explicitamente, mas com mais frequência implicitamente, ao não considerar outros fatores geralmente incluídas em estudos epidemiológicos.

A aceitação do paradigma comportamental é facilitada pelo fato de que a pesquisa ocidental sobre a África, especialmente no que diz respeito à sexualidade e a outros aspectos da vida cultural e social, não é exigido para se adequar a padrões convencionais para evidência no trabalho acadêmico. Parece que afirmações que

21 Para estratégias de desenvolvimento para a prevenção do HIV, veja Stillwaggon (2006).

exigiriam documentação no trabalho acadêmico sobre pessoas em outras partes do mundo podem ser publicadas sem apoio quando feitas sobre os africanos. O preconceito racial em padrões de evidência é um problema antigo que tem consequências letais no discurso de AIDS. O que distingue a maioria dos africanos, asiáticos e latino-americanos da maioria dos europeus e norte-americanos não é o comportamento extraordinário, mas a pobreza. A prevenção eficaz depende de reconhecer os aspectos realmente comuns entre pessoas, assim como as diferenças reais. O paradigma comportamental e seu pressuposto de excepcionalismo africano determinam em grande parte as perguntas que podem ser feitas e as soluções que podem ser propostas na pesquisa de AIDS e na política de prevenção à AIDS para a África e outras populações profundamente pobres. Conforme Kuhn observou:

> "pode-se assumir que uma das coisas que uma comunidade científica adquire com um paradigma é um critério para escolher problemas que, apesar de o paradigma ser aceito como verdadeiro, tenha soluções. Em grande medida estes são os únicos problemas que a comunidade admitirá como sendo científicos ou motivará seus membros a realizar" (Kuhn 1970, p. 37).

Ao aceitar o paradigma errado, o discurso de AIDS deixou de fazer as perguntas certas e nós perdemos bem mais do que duas décadas para entendermos a complexidade da AIDS, especialmente entre pessoas pobres e desnutridas.

* * *

Eileen Stillwaggon é professora de economia do Gettysburg College, na Pensilvânia, Estados Unidos. Recebeu os títulos de bacharelado da Faculdade de Serviço Exterior Edmund Walsh, da Universidade

de Georgetown e de economia da Universidade de Cambridge. Possui mestrado e doutorado em economia da Universidade Americana em Washington DC. Autora do livro *AIDS and the Ecology of Poverty* (Oxford University Press, 2006) e possui muitas publicações sobre [HIV/AIDS em nações em desenvolvimento tanto em periódicos acadêmicos quanto na mídia popular. Também escreveu o livro de 1998, *Stunted Lives, Stagnant Economies: Poverty, Disease, and Underdevelopment*, sobre a interação entre saúde ruim e pobreza na Ásia, África e América Latina. Lecionou em universidades na Tanzânia, no Zimbábue, na Argentina e no Equador e realizou pesquisas nesses países e em outros lugares, inclusive na África do Sul, Botswana, Zâmbia, Maláui, Swazilânda, Lituânia, República Dominicana e na Reserva Indígena Ute, em Utah. Sua obra mais recente integra informações biológicas sobre infecções cofatoriais numa análise econômica da disseminação do HIV em populações pobres. Ela incorpora descobertas científicas sobre o papel da malária, helmintos transmitidos pelo solo, esquistossomose, desnutrição e outras condições endêmicas. Seu trabalho atual envolve a modelagem de sistemas complexos de dinâmicas de doenças para criar políticas eficazes de saúde e desenvolvimento. É funcionária e membro do conselho da Rede Econômica de AIDS Internacional.

CAPÍTULO 57

ALTERIDADE NO DISCURSO DA FILOSOFIA AFRICANA: UMA AUSÊNCIA ESQUECIDA[1]

T. Carlos Jacques

La communauté est le régime ontologique singulier
dans lequel l'autre et le même sont le semblable.
– Jean-Luc Nancy, *La communauté désoeuvrée*

John S. Mbiti, em sua obra frequentemente citada, *African Religions and Philosophy*, disse que, ao falar sobre sua individualidade, o africano só poderia dizer "eu sou, porque nós somos e como nós somos, então eu sou"[2]. Esta afirmação capta de maneira muito sucinta o que muitos autores africanos consideraram uma característica fundamental da sociedade africana tradicional, especificamente, o fato de ela ser coletivista ou pública. Esta noção está na base de boa parte do pensamento

1 A versão original deste capítulo foi proferida na Conferência "Constructions of the Other in Inter-African Relations" realizada entre 4 e 6 de dezembro de 2006 em Marrakech, Marrocos, organizada pelo Institut des Etudes Africaines, Université Mohamed V, em Rabat.

2 John S. Mbiti (1989, p. 106).

político africano do século XX, estimulando argumentos a favor do socialismo africano e de estados unipartidários. Recentemente, ela foi reabilitada para defender o comunitarismo moral e a política apartidária. A história dessa concepção de vida africana remonta além dos debates políticos aos quais ela deu vida e suas consequências ultrapassam a filosofia política africana. Mas é com a política que nós devemos nos ocupar. Nossa preocupação será, em primeiro lugar, identificar o pressuposto coletivista de boa parte do pensamento nacionalista pós-independência africano e mostrar que este pressuposto permanece bem presente no pensamento político africano mais recente, especificamente, na defesa que Kwesi Wiredu faz do governo apartidário para sociedades africanas. Em segundo lugar, independentemente de como ele tiver sido utilizado na justificação de ideais políticos, argumentarei que o "coletivismo" desempenha esse papel ao excluir indivíduos ou grupos que não se encaixam, por qualquer razão, na norma pública. Esta exclusão não é acidental. Ao contrário, ela é fundamental para o significado e para a saúde de afirmações sobre a existência pública africana. Mas existe um preço a pagar por essa visão da África, ou seja, que todas as diferenças entre os africanos são desprezadas ou negadas. Qualquer pluralidade que exista é marginalizada, obscurecida ou dispensada como sendo anômala, ou é condenada como consequência da influência ou da invasão estrangeira. Se a alteridade[3] resistir a essas estratégias conceituais de exclusão, então sua rejeição torna-se normativa. O *outro* deve ser procurado e removido.

3 O termo "alteridade" será usado neste artigo no sentido de que a identidade de alguma coisa depende do que é diferente dela. Espero que as implicações desta ideia para discussões de identidade africana sejam esclarecidas no artigo.

A especulação dos primeiros nacionalistas sobre o governo pré-colonial

Assim como ocorre com imensa parte do pensamento moderno da África, seu pensamento político é assombrado pelas questões de identidade e autodefinição. Nesse sentido, esse pensamento político pode ser entendido mormente como uma reação a discursos e práticas coloniais europeias. Diante de afirmações europeias sobre o primitivismo e a selvageria africanos, o governo arbitrário, o despotismo e a escravidão, os africanos reagiram com seus próprios relatos e suas próprias narrativas das suas sociedades[4]. Aqui, escritores e líderes nacionalistas da África pós-independência fizeram contribuições fundamentais para a construção de outra África[5].

A partir do trabalho deles, aprendemos que a África tradicional era profundamente coletivista e que, na época pré-colonial, as sociedades não eram marcadas por divisões de classe ou por conflito[6]. A igualdade e a solidariedade caracterizavam relações sociais e isto decorria da ausência da propriedade privada[7]:

> "Não existe nenhum relacionamento de senhor e servo na vida econômica e precisa haver pouca ou nenhuma discussão sobre a divisão do trabalho. Quando as pessoas crescem elas ficam sabendo o que se espera delas e quais são os limites das suas obrigações"[8].

4 Nenhum exemplo dessa literatura europeia, na esfera da filosofia, pode superar a descrição que Hegel fez da África. Veja G. W. F. Hegel (1956 [1802], p. 91-99).

5 Estes são indivíduos que Wiredu descreveu de maneira adequada como sendo os "reis-filósofos da África". Veja Kwasi Wiredu (1996, p. 145).

6 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 64); S.M. Molema (1975, p. 36); Kwame Nkrumah (1964, p. 69); Julius Nyerere (1996, p. 296-300).

7 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 61-2); Julius Nyerere (1996).

8 Jomo Kenyatta (1975, p. 32).

Eram sociedades unidas, harmoniosas e tolerantes, que viviam em relativa paz consigo mesmas e com outras[9]. "Na nossa sociedade africana tradicional, nós éramos indivíduos dentro de uma comunidade"[10]. De acordo com Léopold Senghor, "o mundo africano negro é o de unidade"[11].

A harmonia social na África tradicional se expressou, em geral, na maneira pela qual os africanos pensavam e se comportavam, além da forma pela qual eles organizavam sua vida política. Ao falar sobre "maneiras de pensar dos Gikuyu", Jomo Kenyatta disse que eles não podiam conceber que o indivíduo fosse um ser isolado[12]. Qualquer singularidade que pertencesse ao indivíduo era secundária para seus diversos laços sociais, como "o fato de um homem ou uma mulher se sentir honrado por ser chamado de pai, tio ou tia de alguém"[13]. Conforme Kenyatta nos conta, "o panorama dos Gikuyu é basicamente social"[14]. E isto até o ponto em que não apenas o individualismo e o egoísmo são formas de vida moralmente repreensíveis[15], mas em que até mesmo atividades quotidianas como "comer, beber, trabalhar e dormir eram feitas coletivamente"[16].

Politicamente, este mesmo comunalismo ficava evidente em formas democráticas de poder, um poder exercido através da tomada consensual de decisões[17]:

> Nas nossas sociedades originais, nós operávamos por consenso. Uma questão era debatida num conclave solene até o momento em que se pudesse alcançar

9 Jomo Kenyatta (1975, p. 26); Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 61-2); Sekou Toure (1975, p. 495).
10 Julius Nyerere (1975, p. 297).
11 Leopold Sedar Senghor (1964, p. 279).
12 Jomo Kenyatta (1975, p. 31).
13 Jomo Kenyatta (1975, p. 31).
14 Jomo Kenyatta (1975, p. 32).
15 Jomo Kenyatta (1975, p. 21).
16 Jomo Kenyatta (1975, p. 21).
17 Jomo Kenyatta (1975, p. 19); Julius Nyerere (1975, p. 478).

> a concordância geral. Então a decisão tornava-se obrigatória para todas as partes e era um grande pecado contra a sociedade qualquer um daqueles que estivesse inteirado da decisão continuar sua polêmica contra ela[18].

O que quer que os europeus tenham trazido para a África na sua "missão civilizadora", não foi democracia pois, conforme Julius Nyerere afirma, a democracia estava "enraizada no nosso passado – na sociedade tradicional que nos produziu"[19]. Na verdade, o que a Europa efetivamente trouxe com suas formas coloniais de administração política e exploração econômica foi a destruição da cultura política tradicional da África e sua coesão fundamental e sustentadora[20].

> Antigamente, o africano nunca tinha almejado a posse de riqueza pessoal com a finalidade de dominar qualquer um dos seus colegas. Ele nunca tinha tido trabalhadores ou "mãos de fábrica" para fazerem seu trabalho para ele. Mas então vieram os capitalistas estrangeiros. Eles eram ricos e poderosos e o africano naturalmente começou a querer ficar rico também[21].

Como consequência da violência da Europa, o africano abandonou sua forma de viver, seu passado e assim tornou-se perdido para si próprio e para os outros.

Nas mentes de líderes nacionalistas da África, o remédio para esta crise estava na resposta a perguntas muito precisas. "O que é a África? O que a África deveria ser"[22]? Em outras palavras, a

18 Kenneth Kaunda (1975, p. 476).
19 Julius Nyerere (1975, p. 299).
20 Jomo Kenyatta (1975, p. 19, 26).
21 Julius Nyerere (1975, p. 297).
22 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 61).

"África precisa ser definida"[23] se ela quiser se renovar. No entanto, a demanda por uma definição própria não seria entendida de uma forma imitativa, como por exemplo, lutando para se tornar como as antigas forças coloniais. A Europa não poderia ser o ideal[24]. Se fosse para ser, então a crise de identidade africana e a dependência resultante da Europa continuariam, tornando dessa forma a independência política da África uma ilusão[25]. Os africanos precisam, acima de tudo, "retornar às fontes", para utilizar a expressão de Amilcar Cabral[26], ou seja, eles precisam se encontrar em relação ao que eles tinham sido antes da chegada dos europeus e basicamente ao que eles continuavam a ser. O trabalho exigido era de lembrança, uma lembrança das tradições de igualdade comunal e democracia[27].

E ainda assim nenhum destes líderes ou escritores defendeu uma volta literal ao passado, pela simples razão de que isso era impossível. A África pós-colonial não era mais o que a África pré-colonial tinha sido. Agentes e forças antigamente desconhecidos tinham sido colocados em movimento. Conflitos de classe, étnicos e ideológicos e suas expressões políticas tinham derrubado a harmonia da comunidade tradicional. O retorno às fontes, portanto, exigia não apenas um ato de lembrança, mas também um ato de reabilitação e isto num contexto de estados-nações com métodos políticos modernos. Então a tarefa dos líderes africanos era criar *nações africanas*, ou seja, nações modernas equipadas com as formas e os meios da modernidade, mas enraizadas numa tradição reconcebida e retrabalhada. Em outras palavras, os nacionalistas africanos queriam criar novamente o antigo comunalismo da África, mas agora no sistema do mundo moderno. Portanto, as

23 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 61).
24 Ndabaningi Sithole (1975, p. 53).
25 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 64); Kwame Nkrumah (1975, p. 78-9).
26 Amilcar Cabral (1973).
27 Sekou Toure (1975, p. 491).

identidades e lealdades da África teriam que ir além dos limites de família, clã e tribo, para abrangerem novas identidades nacionais. E muitos defenderam que o meio pelo qual este objetivo poderia ser alcançado seria o estado unipartidário[28].

As razões oferecidas a favor do governo unipartidário foram muitas e de diferentes tipos. Politicamente, as novas nações africanas enfrentavam inimigos externos em formas de neocolonialismo, assim como divergência interna. Consequentemente, um partido único poderia unificar a nação ao superar as divisões internas que poderiam ser exploradas de fora para dentro, ou manipuladas de dentro para fora para atender interesses particulares ou locais. Com a independência assegurada, o único agente político legítimo então poderia se dedicar à tarefa mais urgente que ele teria diante de si, ou seja, a reconstrução e o desenvolvimento da sociedade africana[29]. Além disso, as vantagens dos sistemas multipartidários eram em grande parte ilusórias, pois serviam mais para esconder o conflito de classes e a opressão do que para dar voz às pessoas. Em outras palavras, eles ofereciam àquelas populações sujeitas a eles mais o espetáculo da democracia do que sua verdade. O partido único enraizado em toda a nação e a representando manifestaria de maneira muito melhor os desejos e as necessidades dela do que qualquer governo multipartidário rotativo, de "troca da guarda"[30]. Também foi sugerido que historicamente os estados unipartidários do continente foram o resultado de batalhas de libertação nacional, batalhas que contavam com o apoio maciço de povos africanos e para quem o governo multipartidário fazia pouco sentido[31].

No entanto, o que no final das contas sustentou a apologia ao governo unipartidário foi algo que foi além e muito mais profundo

28 Kenneth Kaunda (1975, p. 469-476); Kwame Nkrumah (1975, p. 100-1); Julius Nyerere (1975, p. 478--80); SekouToure (1975, p. 484-96).

29 Kenneth Kaunda (1975, p. 469); Ndabaningi Sithole (1975, p. 459); Sekou Toure (1975, p. 495).

30 Julius Nyerere (1975, p. 478-80); Kwame Nkrumah (1975, p. 100-1); Sekou Toure (1975, p. 488).

31 Kenneth Kaunda (1975, p. 475-6).

do que qualquer consideração política ou histórica. Conforme já se observou, a crise da África foi diagnosticada pelos seus líderes como sendo uma crise de identidade. E acreditava-se que nada fosse mais ameaçador para essa identidade do que a falta de unidade e o conflito. O passado da África oferecia o exemplo a ser seguido, o exemplo da solidariedade coletiva e, ao mesmo tempo, revelava que a origem das divisões sociais e políticas do continente estava no que era estrangeiro às tradições africanas. Portanto, seria obrigação desses mesmos líderes criarem uma nova unidade, uma unidade *nacional* que serviria como berço para um comunalismo moderno, capaz de lidar com os desafios do presente e, ao mesmo tempo, enraizando sua legitimidade no passado tradicional da África[32].

Talvez não se encontre outra defesa mais eloquente do governo unipartidário do que a feita por Sekou Toure. A política, de acordo com Toure, "é a ciência de atender permanentemente a causa coletiva ao desenvolvê-la continuamente e ao salvaguardar seus interesses"[33]. E isto pode ser mais bem realizado através de uma "direção unitária"[34], unipartidária que traduza a unidade consciente das pessoas numa resolução e numa ação unânimes[35]. Toure chamou esta forma de governo de "comunocrática"[36]. E sua maior virtude seria dar à luz e alimentar a paz que a África tinha perdido.

> Apesar de os homens poderem estar unidos nos seus interesses básicos, na prática eles estão sujeitos a várias contradições que os colocam em oposição uns aos outros. Apenas a organização racional da sua existência social pode remover progressiva e

32 Kwame Nkrumah (1975, p. 70, 78-9).
33 Sekou Toure (1975, p. 486).
34 Sekou Toure (1975, p. 489).
35 Sekou Toure (1975, p. 495).
36 Sekou Toure (1975, p. 487).

> finalmente as bases para todas as contradições, as razões para toda a oposição, ao substituir uma concepção, uma determinação e uma ação coletivas, sempre tendendo para uma harmonia social que refletirá maior justiça social, maior solidariedade e um humanismo mais rico[37].

Kwasi Wiredu sobre a democracia consensual africana

> A experiência africana contemporânea é marcada por uma determinada anomalia intelectual. O africano atualmente, via de regra, vive num fluxo cultural caracterizado por uma interação confusa entre uma herança cultural nativa e um legado cultural estrangeiro de origem colonial. Implicada nos alcances mais profundos deste amálgama cultural está a superimposição de concepções ocidentais ... sobre o pensamento e a conduta africanos. As questões envolvidas aqui são da maior urgência existencial, pois muitas das instabilidades das sociedades africanas contemporâneas podem ser rastreadas para esta circunstância[38].

As palavras são as do filósofo africano contemporâneo Kwasi Wiredu e elas diagnosticam as doenças modernas da África de forma muito semelhante aos primeiros nacionalistas. A crise de identidade continua e a solução só pode estar num esforço de definição própria que volte às tradições da África. Politicamente, isto implica a recusa a simplesmente importar modelos políticos estrangeiros, sejam eles da variedade colonial[39], ou uma democracia

37 Sekou Toure (1975, p. 485-6).

38 Kwasi Wiredu (1996, p. 61).

39 Para uma justificativa recente e relativamente infame para a recolonização da África, veja Robert D. Kaplan (1994).

multipartidária ocidental. Para Wiredu, a tarefa política crucial para os africanos é imaginar um tipo de política que reaja ao mundo moderno, mas que ao mesmo tempo reflita o que há de melhor no passado na África[40]. Esta preocupação leva Wiredu à ideia de que a maioria das sociedades africanas tradicionais era governada por democracias consensuais em que os partidos políticos estavam ausentes e que esta forma original de política africana pode ser restaurada e, portanto, contribuir para superar os infortúnios políticos da África e sua crise de identidade mais profunda[41].

Wiredu está convencido de que a tomada de decisões na vida africana e no governo tradicionais foi desprezada pelo consenso[42]. E apesar de esta afirmação talvez não ser verdadeira para todas as sociedades do continente, a evidência sugere que ela era disseminada e isto como questão de princípio[43]. O consenso neste caso não implica concordância sobre o que é verdadeiro ou falso, nem está relacionado com o que deve ser feito ou não[44]. Ele só precisa estar relacionado com o que deve ser feito[45]. Às vezes poderão surgir diferenças de opinião, profundamente sentidas, que frustrem a mediação. E em situações deste tipo, o consenso só pode ser assegurado por "uma suspensão voluntária do desacordo, possibilitando ações concordadas sem necessariamente uma concordância de ideias"[46]. Em outras palavras, o consenso exige a aceitação da decisão da maioria pela "minoria residual" como sendo o que é prático ou viável, um acordo possibilitado pela "paciência

40 Kwasi Wiredu (1996, p. 171).

41 Wiredu desenvolve seu argumento a favor desta forma tradicional de governo ao longo de vários artigos. E apesar de haver pequenas variações na argumentação, eu tentarei sintetizar as diferentes discussões numa única apresentação geral baseado no fato de Wiredu sustentar as mesmas considerações básicas ao longo das suas diferentes escritas sobre a questão.

42 Kwasi Wiredu (1996, p. 82).

43 Kwasi Wiredu (1996, p. 143, 182).

44 Kwasi Wiredu (2001 [1998], p. 173). N.E.: Este artigo está reproduzido como o Capítulo 60 nesta coletânea.

45 Kwasi Wiredu (1996, p. 174-5; 2001, p. 173).

46 Kwasi Wiredu (1996, p. 183).

e capacidade de persuasão das pessoas certas", assim como o ato de evitar qualquer exclusão sistemática de grupos identificáveis que, portanto, ganhariam um status marginal ou minoritário permanente[47]. O fato de essa exclusão ou esse domínio poder ser evitado depende de um desejo de consenso ou uma fé no mesmo, um consenso que reflita uma forma de vida comunitária[48].

O que caracteriza o comunalismo africano, de acordo com Wiredu, é a deferência ao bem comum[49]. O reconhecimento dos africanos de que o consenso pressupõe a possibilidade de diferenças de opinião, mas eles sustentam que essas diferenças podem ser reconciliadas porque "no final das contas todos os indivíduos compartilham um interesse comum e isto constitui a base central para a possibilidade de resolver conflitos"[50]. Em outras palavras, é a crença na existência de um bem comum ou um interesse comum que define o comunalismo africano e do qual surge o consenso como um valor humano e político.

Então é baseado no princípio e na prática da tomada de decisões consensual que, por sua vez, Wiredu defende a noção de que as sociedades africanas tradicionais eram governadas de maneira democrática. O consenso, como valor político, implica que todos que são afetados por uma decisão política devem participar de alguma forma na tomada dessa decisão, ou através de negociação direta ou representada[51]. Wiredu fala aqui de uma forma dupla de representação como necessária para garantir este direito. O indivíduo ou cidadão tem o direito de ser representado em qualquer órgão governante da sociedade, além de ter uma voz

47 Kwasi Wiredu (1996, p. 183).
48 Kwasi Wiredu (1996, p. 183; 2001, p. 174).
49 Kwasi Wiredu (1996, p. 173).
50 Kwasi Wiredu (1996, p. 173) Ibid.
51 Existem semelhanças aqui com a elaboração teórica de Habermas da democracia de procedimento. Veja, por exemplo: Jurgen Habermas, "Three Normative Models of Democracy" e "On the Internal Relation Between the Rule of Law and Democracy" (1998).

no conteúdo das decisões tomadas pelos seus representantes[52]. O tipo de democracia que tudo isto sugere então é uma democracia participativa em que partidos políticos não são apenas redundantes, mas também incompatíveis com os valores manifestados aqui. Para Wiredu, a democracia consensual da África é apartidária[53].

Governo apartidário e unipartidário

Wiredu encontra evidência para suas afirmações sobre a política africana tradicional e seu comunalismo inerente na história dos povos Akan e mais especificamente na do reino Ashanti. Ele também sustenta, no entanto, que um sistema de valores comunal possa ser encontrado na maioria das sociedades africanas[54]. Portanto, a tese de Wiredu deveria ser avaliada em comparação com a evidência histórica. Mas um trabalho deste tipo iria além da competência deste autor e, consequentemente, eu deixo isso para os outros[55]. Então, quaisquer argumentos que sejam apresentados aqui contra Wiredu terão que procurar evidência contrária em outro lugar.

Se fosse para começarmos com considerações que levantassem dúvidas sobre as afirmações de Wiredu, em vez de refutá-las, então poderíamos começar com a seguinte. Wiredu está com alguma dificuldade de enfatizar que sua própria defesa da democracia apartidária tem pouca relação com as apologias dos nacionalistas africanos pós-independência do governo unipartidário[56]. No entanto, ele reconhece o valor do seu trabalho teórico e elogia seus

52 Kwasi Wiredu (1996, p. 7).

53 Kwasi Wiredu (1996, p. 179; 2001, p. 181). Wiredu não é o único escritor africano a defender a ideia de uma democracia consensual apartidária como sendo a que reflete as tradições políticas africanas e que melhor responde às necessidades políticas atuais da África. Veja Kwame Gyekye (1997); Ndabaningi Sithole (1975, p. 7); Francis M. Deng (2004); Joe Teffo (2004); Edward Wamala (2004).

54 Kwasi Wiredu (1996, p. 71-4, 106, 127).

55 No entanto, eu não posso hesitar em citar pelo menos dois autores cuja obra efetivamente contesta a interpretação de Wiredu e outras semelhantes do passado africano. Veja Nana Arhin Brempong (2000); V.G. Simiyu (1987).

56 Kwasi Wiredu (1996, p. 143, 179; 2001, p. 183).

esforços, com os quais ele concorda, para imaginarem um estado africano moderno baseado na própria especificidade cultural e histórica da África[57]. Wiredu só pode lamentar que os defensores africanos da democracia multipartidária não consigam fazer a mesma coisa, perpetuando assim atitudes neocoloniais[58]. Mas, de acordo com Wiredu, a interpretação dos nacionalistas da política tradicional da África como sendo compatível com a monopolização do poder por um único partido era falsa e ingênua[59]. No entanto, até que ponto o governo apartidário de Wiredu é distinto do governo unipartidário?

Tanto Wiredu quanto os nacionalistas procuram traduzir política tradicional numa forma moderna que, consequentemente, preservará as virtudes do sistema de valores comunal mais antigo e da política democrática específica da África e simultaneamente fornecerá uma variedade de reações especificamente africanas a questões e problemas modernos[60]. E se alguém observar de maneira suficientemente atenta as razões proferidas a favor deste empreendimento, descobrem-se argumentos comuns. Wiredu descreve a democracia multipartidária como sendo divisiva[61], como sendo um tipo de falta de cooperação institucionalizada e[62], portanto, contrária ao espírito africano do comunalismo[63] e à filosofia de governo inerente ao estadismo africano tradicional[64]. Ele é, muito simplesmente, não africano[65]. Nenhuma destas afirmações podem ser consideradas originais na sua rejeição do poder político multipartidário, com base no que já se viu das

57 Kwasi Wiredu (1996, p. 143, 145-6).
58 Kwasi Wiredu (1996, p. 143).
59 Kwasi Wiredu (1996).
60 Kwasi Wiredu (1996, p. 183; 2001, p. 179).
61 Kwasi Wiredu (1996, p. 179).
62 Kwasi Wiredu (2001, p. 178).
63 Kwasi Wiredu (2001, p. 178).
64 Kwasi Wiredu (1996, p. 143).
65 Kwasi Wiredu (2001, p. 177).

razões dadas para rejeitar a mesma coisa nas escritas nacionalistas. Então onde está a diferença entre os nacionalistas e Wiredu? Todos pareceriam insistir na questão do governo unipartidário versus apartidário. Mas esta é realmente uma diferença muito tênue.

A justificativa de Wiredu para a política apartidária baseia-se no seu entendimento de que a política partidária sempre é caracterizada por conflito, de que um partido político inevitavelmente representa interesses sectários ou partidários, dessa forma arriscando interesses comuns mais amplos e, no caso da África, minando o entendimento coletivo básico de interesses que estimula a sociedade tradicional africana. Porém aqui novamente, os nacionalistas concordariam com Wiredu. Mas então eles consideram seus próprios partidos políticos como sendo algo mais do que partidos. Isto nos obriga a reconhecermos, ou pelo menos a considerarmos a possibilidade, de que quando estes escritores mais velhos falassem do poder exercido por um único partido, que eles não tivessem em mente os partidos políticos tradicionais, por exemplo, das democracias liberais e representativas da Europa.

A defesa nacionalista do governo unipartidário estava voltada para preservar ou reabilitar formas africanas tradicionais de comunalismo e democracia. Então o partido único nunca foi concebido de acordo com um partido político europeu. Ao contrário, ele foi entendido como sendo um movimento, primeiro reflexivo das aspirações por independência de povos africanos e, depois, como o veículo para a afirmação e o desenvolvimento nacionais. O partido não passava de um fórum para a expressão política de todo um povo, "um sistema para as atividades variadas" de cidadãos[66] e, portanto, o meio, o meio *moderno*, de dar vida nova ao comunalismo tradicional e à democracia[67]. Por sua vez e

66 Sekou Toure (1975, p. 487).

67 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 65); Kenneth Kaunda (1975, p. 470-1); Julius Nyerere (1975, p. 479-80); Sekou Toure (1975, p. 487).

como consequência disso, o partido único não deveria se impor pela força ou pela repressão. Ele deveria ser *de facto* a única voz governante, não *de jure*, expressando da melhor forma as ambições comuns da nação[68]. Um "movimento nacionalista aberto a todos, identificado com toda a nação, não tem nada a temer em função do descontentamento de qualquer seção excluída da sociedade, pois então não existe nenhuma seção dessas na sociedade"[69]. Um caráter jurídico poderia ser até mesmo recusado para o partido[70]. De acordo com o princípio de que "*tudo se origina das pessoas para voltar para elas*", o partido como movimento nunca foi visto como sendo qualquer coisa além da expressão da unidade dos povos[71]. "O conceito de unidade popular, entendido como sendo uma força ativa, exige uma direção unitária que, independentemente dos setores que se considerem, deve descambar para aqueles que tenham o apoio das pessoas, quer dizer, aqueles que elas elegeram livremente"[72]. Na época, o partido único dos nacionalistas africanos não era um partido político tradicional. Na verdade, eu argumentaria que, a não ser pelo nome, ele é idêntico à ordem política apartidária de Wiredu.

Ainda assim, o que se deve entender da ameaça do totalitarismo (em retrospecto, talvez, não tão visível imediatamente) que parece acompanhar os argumentos nacionalistas a favor de estados unipartidários? Wiredu não está correto em afirmar que os nacionalistas eram insinceros, ignorando como ignoraram tantos dos riscos políticos potenciais que podiam derivar do seu pensamento político e que, tragicamente, se tornariam realidade na África pós-colonial? Isso pareceria inegavelmente verdadeiro[73].

68 Kenneth Kaunda (1975, p. 476).
69 Julius Nyerere (1975, p. 480).
70 Sekou Toure (1975, p. 495).
71 Sekou Toure (1975, p. 491).
72 Sekou Toure (1975, p. 489).
73 Os próprios nacionalistas africanos, no entanto, estavam conscientes do problema. Veja Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 66); Kenneth Kaunda (1975, p. 475).

Mas será que a ingenuidade dos nacionalistas também não pode ser encontrada no estado apartidário de Wiredu? Alguns historiadores da política africana tradicional observaram a natureza autoritária de vários regimes políticos africanos tradicionais. E pelo menos um escritor já sugeriu que formas de governo Akan eram totalitárias[74]. Mas novamente, a questão histórica deve ser deixada de lado. O que eu realmente quero sugerir, no entanto, é que a ingenuidade nesta disputa deve ser encontrada nas posições dos dois partidos e que ela está num nível mais profundo do que os argumentos sobre quantos partidos políticos devem ter permissão para concorrer ao poder.

Um tema recorrente em toda esta literatura é a ideia de que a *unidade* seja distintivamente africana, enquanto a divisão seja estrangeira, algo trazido com o colonialismo e que destrói a tradição africana. Se escritores nacionalistas pudessem afirmar que "a ideia de uma oposição institucional é estrangeira à tradição africana"[75] e que é a tarefa de uma "democracia nacional" superar "os antagonismos pequenos e irracionais, que dividem toda sociedade"[76], escritores contemporâneos como Wiredu conseguem descartar a democracia multipartidária alegando que ela é divisiva[77], historicamente estrangeira, um "epifenômeno do colonialismo"[78], ou de maneira mais forçosa, como no caso do escritor ganense Kwame Gyekye, que se a política autoritária e tomadas de poder ilegítimas forem a ordem do dia na África, "dificilmente pode-se dizer que elas derivem de tradições africanas"[79]. Ainda assim, quando as origens do bem e do mal são identificadas de maneira tão clara com povos e culturas específicos, pode-se perdoar a

74 Kwame Arhin (Nana Arhin Brempong) (2000, p. 73-4).
75 Kenneth Kaunda (1975, p. 476).
76 Sekou Toure (1975, p. 493).
77 Kwasi Wiredu (1996, p. 179).
78 Kwasi Wiredu (2001, p. 177).
79 Kwame Gyekye (1997, p. 135).

suspeita de alguém de que o que estamos fazendo aqui não é a verdade histórica, mas mito.

Na crítica que Paulin Hountondji fez de *Consciencism*, de Kwame Nkrumah, ele conclui afirmando que a ideologia que o líder ganense tentou construir para derrotar a desunidade da África foi baseada numa ilusão, a de que na África pré-colonial não existiam conflitos ideológicos e de que essa antiga unidade deve se tornar o objetivo pelo qual líderes africanos contemporâneos devem lutar[80]. Ele chamou este erro de *ilusão unanimista*[81], pressupondo como faz que a unanimidade entre os africanos era tanto um fato antes do colonialismo quanto um objetivo a ser buscado após a independência. Eu acredito que Hountondji esteja correto de chamar isto de uma ilusão e eu posso acrescentar que, além disso, é exatamente esta mesma ilusão que inspira o trabalho de Wiredu. Novamente, eu não posso argumentar a favor da precisão histórica da afirmação de Hountondji[82]. O que eu efetivamente quero mostrar, no entanto, é a natureza, a possível origem e as consequências deste mito de unidade africana[83].

80 Paulin Hountondji (1996, p. 154).

81 Paulin Hountondji (1996).

82 Para uma defesa precoce da democracia multipartidária e seus pressupostos sociológicos no contexto da África pós-colonial, veja: K.A. Busia (1975). Eu acredito que a grande virtude da defesa de Busia esteja no seu reconhecimento de que tanto o conflito quanto a cooperação são intrínsecos à vida humana, de que a África contemporânea não é mais a sociedade uniforme que ela supostamente foi, se ela jamais tiver sido, antes do advento do governo colonial, de que a democracia multipartidária é um meio institucionalizado de regular legalmente conflitos de interesse numa sociedade plural e de que, portanto, o modelo ocidental de democracia pode ser tão válido para sociedades africanas atuais quanto as lições do passado africano. "Ideias democráticas ocidentais são fios na textura da democracia que estão sendo tecidos na África" (Busia, 1975, p. 453). Para um entendimento muito semelhante da natureza da democracia, veja Claude Lefort (1986) e (1988).

83 Pode-se contestar que a defesa de Wiredu do comunalismo e da democracia africanos tradicionais não pressuponha essa unanimidade. Ele afirma mais de uma vez que o valor de consenso que reflete os sistemas sociais e políticos tradicionais do continente não supõe crenças compartilhadas ou comuns. O objetivo do consenso manifesta a crença básica inerente à sociedade africana tradicional, ou seja, de que interesses individuais básicos são compartilhados ou comuns. Politicamente, então o consenso apenas leva a um acordo entre possíveis meios conflitantes para atender interesses. Por razões políticas, um único meio é escolhido para se alcançar determinado fim, independentemente de desacordos cognitivos ou morais persistentes. Kwasi Wiredu (1996, p. 173-5, 183-6 e 2001, p. 173-4). Então, a ideia de Wiredu de comunalismo africano pareceria atacar a ilusão unanimista de Hountondji.

Nós aprendemos com Claude Levi-Strauss que o "mito" é aquilo pelo qual os eventos tornam-se fixos, ganham forma[84]. Ao contrário da história, a mitologia é estática, congelando a passagem do tempo em grades fechadas e categóricas de significado[85]. Os conceitos de unanimidade, comunidade, solidariedade, consenso e outros semelhantes, através dos quais sociedades africanas foram teoricizadas por escritores africanos, são profundamente mitológicos, no sentido de projetarem para um passado pré-colonial uma África sem história, sem fissuras ou conflitos, eternizadas numa harmonia social abençoada. De acordo com Wiredu, este passado compartilhado permanece vivo, mesmo que somente no subconsciente da maioria dos africanos e tudo que se exige de líderes e pensadores africanos atuais é um esforço arqueológico de escavação por baixo da pluralidade cultural e social poluída da África contemporânea para desenterrar a voz autêntica da África[86].

Se Wiredu conseguir apelar para a autoridade antropológica para sua leitura do passado africano[87], nós aprenderemos alguma coisa sobre a origem deste mito. Foi o paradigma etnológico do esquema conceitual ocidental moderno, tão bem criticamente analisado por escritores como Hountondji e V.Y. Mudimbe, que

Uma leitura mais atenta da sua obra, no entanto, torna as coisas menos claras. O meio para o consenso é a persuasão racional, de acordo com Wiredu. Mas indivíduos entram num diálogo racional porque existe uma disposição compartilhada para o consenso, uma disposição compartilhada que só se pode entender se houver uma crença compartilhada na ideia de que existe um bem humano comum e que vale a pena todo mundo procurá-lo. O consenso, como objetivo de negociação política, é uma ideia forte demais para ser sustentada apenas pela crença no valor de acordo sobre questões práticas. O acordo intrínseco ao conceito de Wiredu de consenso exige, portanto, um acordo muito maior sobre questões morais e cognitivas. E isto fica evidente, e necessariamente, na identificação que Wiredu faz da África como sendo mais ou menos culturalmente homogênea e na sua afirmação de que os africanos compartilham interesses comuns. Ele não dá argumentos para nenhuma dessas afirmações. Então quais razões nós temos para aceitá-las? (Para uma crítica semelhante de Wiredu, veja Emmanuel Chukwudi Eze (1997). Novamente, a questão aponta na direção do mito.

84 Claude Levi Strauss (1987, p. 172-3, 184-5, 190-1).

85 Claude Levi-Strauss (1987, p. 145; 1978, p. 40-1).

86 Kwasi Wiredu (1996, p. 178, 180-1).

87 Este apelo é muito mais importante para o argumento dele do que qualquer evidência histórica possível que ele cite em seu favor. E ele cita muito pouca evidência desse tipo.

é em grande parte responsável pela construção da imagem da África como sendo homogênea em termos culturais e sociais[88]. De maneira ainda mais significativa, no contexto de entender sociedades e a política africanas, esta mesma etnologia europeia é marcada por uma consciência de comunidade perdida. Jean-Luc Nancy, no seu estudo da ideia moderna de comunidade, afirma que a experiência da dissolução ou da destruição da comunidade foi uma das testemunhas mais importantes e dolorosas do advento da modernidade[89]. A obra de Jean-Jacques Rousseau talvez seja a primeira a testemunhar este senso de perda e até o nosso próprio tempo, a história tem sido pensada parcialmente em comparação com o pano de fundo de uma comunidade perdida e de comunidade redescoberta e recriada[90].

Seria difícil de subestimar a importância que essa visão tem tido no pensamento europeu e sobre o pensamento que a Europa influenciou. A comunidade despedaçada seria conceitualizada e teorizada em vários contextos e em tipos diferentes de maneiras. Mas em todas estas ocorrências, sempre era uma questão de uma época passada perdida, de uma época em que comunidades eram unidas por relações de intimidade e harmonia e onde suas representações, seus símbolos, seus ritos, suas instituições, etc., refletiram um quadro vívido e consistente desta mesma unidade[91]. A comunidade não era apenas a consequência da comunicação entre seus membros individuais. De maneira muito mais profunda, foi a comunhão orgânica entre seus membros e sua natureza, sua essência. A identidade da comunidade foi difundida por todos os seus membros constituintes e, por sua vez, estes se identificaram com a comunidade e através dela[92].

88 Paulin Hountondji (1996); V.Y. Mudimbe (1988).
89 Jean-Luc Nancy (2004, p. 11).
90 Jean-Luc Nancy (2004, p. 29).
91 Jean-Luc Nancy (2004, p. 30).
92 Jean-Luc Nancy (2004, p. 30).

A etnologia ocidental é tanto inconcebível quanto incom-
-preensível se ela não for colocada diante do pano de fundo da consciência mitológica da comunidade perdida, a mesma consciência que também alimentou, eu acredito, reflexões africanas sobre o comunalismo original do continente. E o fato de o mito funcionar nessa obra está evidente mais uma vez nas escritas de Wiredu. Sua crença de que o consenso estava na base da tomada de decisões em sociedades africanas como uma questão de princípio e de que esse ideal normativo estava, ele próprio, enraizado num sistema de valores comunal africano, costuma ser classificado por Wiredu como nem sempre estando claro em todas as instituições ou práticas africanas[93]. No entanto, quando este fracasso não é atribuído à intervenção europeia, ele então é apresentado como sendo o resultado de contingências, fraquezas momentâneas e não indicativo em si de limitações ou rejeições de princípio[94]. Muita coisa recai nas perversões acidentais de princípio: autoritarismo, governo hierárquico por idade ou sexo, escravidão, assassinatos rituais, para citar apenas aquelas práticas que Wiredu mencionou[95]. Com pouco argumento, ele considera estes abusos em sociedades Akan e africanas como sendo "deformidades não apenas de prática, mas também de princípio"[96]. Mas qual é a justificativa para essa afirmação? Nenhuma ocorrerá, pelo menos não de maneira explícita, porque o que já se supõe implicitamente e o que carrega um peso normativo ao longo de todo o argumento de Wiredu é o mito de uma comunidade africana primitiva.

O mito de comunidade perdida também pressupõe a ideia de uma comunidade definida de maneira exaustiva por uma única qualidade por uma quantidade finita de qualidades. Então, os membros desta comunidade pertenceriam a ela enquanto possuíssem essas mesmas

93 Kwasi Wiredu (1996, p. 173, 182).
94 Kwasi Wiredu (1996, p. 169-171) e (2001, p. 174).
95 Kwasi Wiredu (1996, p. 169-170, 200-1).
96 Kwasi Wiredu (1996, p. 201).

características. Daí seguiria que a restauração da comunidade exigiria ou a recuperação dessas qualidades e sua imposição aos membros da comunidade, ou a imposição do reconhecimento daquelas qualidades em que, de fato, elas já estejam exemplificadas. Em qualquer um dos dois casos, uma comunidade deste tipo é inerente a si própria no sentido de que cada um dos seus membros individuais consegue identificar o outro na mesma comunidade e através da comunidade e juntamente com esses outros para construir uma identidade comum[97]. Seguindo Nancy, no entanto, isto não é nada menos do que totalitarismo, a manifestação final de uma coletividade perfeitamente sem costura e translúcida[98], um corpo tornado ainda mais perfeito através da exclusão necessária de todos aqueles que são diferentes, que não conseguem incorporar a essência da comunidade. Uma conclusão apavorante então se segue: o mito acaba em morte, pois enquanto estão vivos, os indivíduos que constituem a comunidade nunca podem ser ou se tornar perfeitamente imanentes, ou seja, plenamente conhecíveis uns para os outros, uma vez que aqueles que são excluídos nunca podem se tornar radicalmente diferentes[99].

A autoridade política totalitária busca sua legitimidade em algum tipo de pureza (histórica, cultural, social, racial, etc.), mas esta pureza é uma mentira instável, pois ela só pode ser afirmada ao negar diferenças humanas, pluralidade, enquanto ao mesmo tempo pressupõe exatamente essa mesma pluralidade em comparação com a qual ela se define. Então a violência é a possibilidade sempre presente para a confirmação da verdade desse regime político, a violência que pareceria levar, *in extremis*, à destruição exatamente da ordem que a violência pretendia preservar[100].

97 Aqui eu estou seguindo a exposição de Todd May (1997, p. 28) da obra de Nancy.

98 Jean-Luc Nancy (2004, p. 15-6).

99 Jean-Luc Nancy (2004, p. 35-6).

100 A obra de Hanna Arendt (1973) e Giorgio Agamben (1997) sobre o totalitarismo é especialmente esclarecedora nesse sentido.

É um exagero falar de totalitarismo em relação aos nacio-
-nalistas da África e aos defensores mais contemporâneos do comunalismo africano? Eu acredito que não e eu não sou de forma alguma o primeiro a fazer isso. Se isso é aparentemente mais claro nas escritas, por exemplo, de Joseph Ki-Zerbo, quando ele descreve o partido do governo como sendo uma "estrutura transcendental" cujo objetivo é "a integração de todas as forças vivas do país, para perceber um propósito comum e ideias comuns"[101], ou de Sekou Toure quando ele afirma que um homem "cuja vida é apenas transitória, só pode justificar sua existência ao trabalhar de maneira positiva e consciente como uma força ativa na máquina humana, que é eterna"[102], a mesma lógica básica, entretanto, ainda está presente nos argumentos mais recentes a favor de uma democracia especificamente *africana*.

Para ser capaz de recuar deste abismo, é necessário abrir mão do mito da unidade comunal da África e reconhecer que qualquer identidade que possa ser-lhe atribuída será uma entrelaçada com diferenças, uma identidade definida pela alteridade. Se pudermos falar de comunidade neste contexto e de um tipo de política natural dela, será uma comunidades que os indivíduos aprendem quem são através dos outros, como refletindo momentos da comunidade. Uma comunidade deste tipo, por definição, não terá limites fixos. Ela será aberta, nunca um *projeto* a ser produzido ou um tipo de *coisa* a ser realizada[103]. E a tarefa da política então não será encontrar – nem redescobrir, nem implementar – uma comunhão perdida, mas sim "inscrever o compartilhamento de comunidade"[104].

101 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 65).

102 Sekou Toure (1975, p. 484).

103 Para análises de comunidade e política semelhantes às de Nancy, veja: Girogio Agamben (1990), Hanna Arendt (1958) e Maurice Blanchot (1983).

104 Jean-Luc Nancy (2004, p. 100). O trabalho final sobre este artigo tornou-se possível por um subsídio de pesquisa da Universidade Al Akhawayn.

* * *

T. Carlos Jacques é professor assistente de filosofia na Universidade Al Akhawayn, em Ifrane, Marrocos, desde 2003. Exerceu o cargo de professor associado de filosofia na Universidade Lusófona, em Lisboa, Portugal, e ocupou um cargo na Universidade Independente, também em Lisboa (2000-2003). Suas responsabilidades acadêmicas incluem a formação política para o Conselho Científico da Universidade e é organizador frequente de conferências de várias disciplinas, de aconselhamento ao estudante internacional e de supervisão na pós-graduação. Na década de 1990, foi professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Gana, em Legon. Jacques recebeu uma dúzia de concorridas bolsas de estudo ao longo do seu treinamento filosófico no Canadá e possui títulos de bacharel pela Universidade de Toronto, de mestrado pela Universidade de Ottawa e doutorado pela Universidade de York. Sua tese de doutorado atraiu o prêmio anual de melhor tese de 1992 em York. Recebeu várias bolsas de pesquisa e de pós-doutorado do Conselho de Ciências Sociais e Pesquisa do Canadá e da Universidade de Al Akhawayn. Publicou artigos e livros em inglês, português e francês sobre epistemologia na tradição hermenêutica, concentrando-se nos trabalhos de Feyerabend e Foucault. Suas áreas de especialização incluem a filosofia africana, o pensamento europeu pós-colonial e a política de interpretação entre culturas.

APÊNDICE AO CAPÍTULO 57

JACQUES SOBRE WIREDU

Helen Lauer

Neste apêndice, comparamos a representação que faz Carlos Jacques da visão de Kwasi Wiredu com algumas das observações publicadas pelo próprio Wiredu. Neste capítulo Jacques argumentou que Wiredu confunde "mito" com "verdade histórica" e que uma imagem "romantizada e ilusória" da sociedade africana pré-colonial como sendo "comunal ou coletivista [...] inspira a obra de Wiredu"[1]. Jacques não encontra nenhuma grande diferença entre as razões de Wiredu para rejeitar a política multipartidária e a defesa ideológica dos primeiros nacionalistas africanos[2] do governo unipartidário, em que a política eleitoral era retratada como sendo não-africana e antitética ao sistema de valores comunais tradicional. De acordo com Jacques, eles propuseram que a ressurreição da identidade africana dependia de um retorno à harmonia africana básica, original e da unidade que tinha sido

1 Todas as citações de Jacques referem-se a trechos no Capítulo 57 desta antologia.

2 Jacques identifica as visões de Wiredu sobre sistemas políticos apartidários com as filosofias políticas de Cabral, Ki-Zerbo, Kenyatta, Kaunda, Nyerere, Toure e Sithole, cujas visões sobre a identidade africana ele trata em conjunto.

destruída pelo colonialismo. Jacques afirma: "exceto pelo nome, as estruturas políticas unipartidárias e apartidárias são idênticas". E como a história mostra que o mito da unidade africana perdida foi usado como uma justificativa retórica para suprimir a associação política e a liberdade de imprensa, Jacques considera os dois modelos como sendo veículos igualmente perigosos de tirania através da "exclusão de indivíduos ou grupos que não se encaixam na norma comunal".

Aqui nós testaremos brevemente pontos essenciais desta interpretação em comparação com parte da evidência das visões e argumentos de Wiredu diretamente disponíveis nas suas obras publicadas e palestras mais recentes.

Fontes

Nas notas de rodapé abundantes de Jacques (103), ele conta com dois textos de Wiredu:

I. O terço final do seu livro *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (1996, p.145-190).

II. Um artigo influente chamado "Society and Democracy in Africa", conforme reproduzido numa antologia editada por Teodros Kiros (2001)[3].

As ideias de Wiredu sobre a política apartidária na África são descritas de maneira mais ampla em dois artigos menos divulgados, mas muito eficazes, que evidentemente não estavam

3 Este artigo foi reproduzido por T. Kiros em 2001 a partir de um artigo de 1999 com o mesmo título no periódico New Political Science vol. 21 n. 1:33-44. Esta é a versão reproduzida, nesta antologia, como o Capítulo 60. O artigo foi chamado inicialmente de "The State, Civil Society and Democracy in Africa" e foi lido pela primeira vez num colóquio internacional e interdisciplinar na Universidade de Abidjan-Cocody, Costa do Marfim, de 13 a 18 de julho de 1998. Primeiro ele foi publicado com este título numa edição especial dos procedimentos do colóquio em Quest. An International Journal of Philosophy como vol. XII no. 1, junho de 1998, p.241-252. Então neste apêndice às vezes ele é citado como (1998/1999/2001). As referências de página serão dadas tanto à publicação de 1998 quanto à de 1999.

disponíveis para Jacques quando ele desenvolveu esta crítica: (III) "Tradition, Democracy and Political Legitimacy in Contemporary Africa", em *Rewriting Africa: Toward Renaissance or Collapse?* Centro Japonês para Estudos de Área JCAS Simpósio série n. 14, Osaka, Japão: Museu Nacional de Etnologia (2001), p. 161-172, citado neste apêndice como (2001a) e (IV) "Democracy by Consensus: Some Conceptual Considerations," no periódico sul-africano *Philosophical Papers* (vol. 30, n. 3, p. 227-244, novembro de 2001) citado como (2001b). Wiredu esclareceu mais alguns argumentos feitos nestes artigos sobre a política consensual durante duas palestras influentes e discussões subsequentes de 15 a 17 de abril de 2009[4]. Sua visão não mudou.

Nenhum partido ≠ Partido único

Em todos estes artigos, Wiredu deprecia repetidamente e explicitamente a política unipartidária e as folhas de figo ideológicas usadas pelos primeiros nacionalistas para encobrirem sua fortaleza bruta sobre o poder ao suprimirem a oposição ao partido político (1998, p.251; 1999, p.41; 2001a, 163-167; 2001b, p.240). Novamente na publicação (1998/1999/2001) que Jacques cita repetidas vezes, Wiredu distinguiu explicitamente sua visão apartidária da supressão unipartidária da liberdade de imprensa e de associação política que tornam a diversidade de opinião política articulada e tornam possível a formação do partido.

> Para concluir esta defesa de um sistema de política apartidário, eu gostaria de me dissociar de qualquer desejo secreto por um sistema unipartidário. Isto é especialmente necessário uma vez que se sabe que alguns políticos usam o estandarte da ideia da ausência de partidos. A diferença fundamental

4 No 7º Faculty of Arts Colloquium realizado na Universidade de Gana, "The Humanities and the Idea of National Identity", que será publicado em breve nos Procedimentos daquele Colóquio.

> [...] é que o [sistema apartidário] inclui a liberdade de associação política, enquanto o [sistema unipartidário] a execra (1999, p.43; 1998, p.251).

Wiredu também discute longamente o perigo de "estados unipartidários" serem criados "*de facto* [...] por aqueles que buscam o poder de maneira ambiciosa [...] disfarçados com uma retórica apartidária" (2001b, p.240). Num determinado ponto Wiredu descreve sistemas unipartidários como sendo piores ainda do que sistemas multipartidários, uma vez que nessa última cena eleitoral "[...] existe pelo menos uma aparência, apesar de muitas vezes ser só uma aparência, de liberdade de imprensa. Na era não lamentada do sistema unipartidário, não existia nem mesmo uma aparência de liberdade de imprensa" (2001a, p.67).

Indo além na defesa das próprias grandes preocupações de Jacques sobre os potenciais para minar a legitimidade política na África (2001a, p.166), Wiredu esclarece a tentação atual de confundir as simulações de libertação democrática para os africanos com as farsas de "donos do poder pseudodemocráticos" contemporâneos que manipulam o "governo majoritário" e "simulam o consentimento popular" para se adequarem aos interesses dos seus "apoiadores bem-financiados" (2001a, p.168). Nos seus argumentos a favor da política apartidária, Wiredu efetivamente descreve com mais detalhes do que Jacques as ameaças ao processo político construtivo postulado pela "trapaça do partido único" (2001b, p.242).

Realismo histórico

Em todos os seus textos, Wiredu não retrata nada como uma sociedade Akan antiga harmoniosa e ele também não parece exagerar líderes tradicionais como sendo uniformemente superiores (2001a: 163) àqueles conhecidos nos tempos modernos,

uma vez que ele se refere tanto a exemplos despóticos quanto não-despóticos de governo tradicional (2001a, p. 163). Então não é óbvio o que provoca a impressão de Wiredu romantizar líderes nativos. Ao contrário, ele elogia as estruturas e a dinâmica tradicionais da política consensual que possibilitou a derrubada de chefes com desempenho ruim ou excessivamente carismáticos (1998, p. 249; 1999, p. 41).

Em muitos pontos, na sua obra escrita e em conversas, Wiredu destaca o comunitarismo tradicional Akan como uma estrutura existente em *nome* de indivíduos", projetada "para ser uma forma de desenvolver os interesses distintos dos indivíduos" para distingui-lo do "coletivismo totalitário"[5] que floresce ao abandonar e marginalizar as necessidades e os interesses diferentes dos indivíduos (1998, p. 242; 1999, p. 34).

Então de fato Wiredu concorda explicitamente com – na verdade ele descreve de maneira ainda mais detalhada – os perigos que Jacques percebe como sendo inerentes na retórica dos primeiros nacionalistas africanos que se identificam de uma forma ou de outra com o pensamento tradicional africano. Em *Cultural Universals and Particulars,* Wiredu comentou sobre os contrastes e as comparações entre os principais ativistas políticos da África do século XX, não *en masse,* mas à medida que estes pensadores individuais funcionavam em contextos sociais e globais diferentes (por exemplo, 1996, p. 145-148, 151, *et passim*).

Considerações pragmáticas

Wiredu analisa a lógica, a estrutura e a tática da política multipartidária como sendo divisiva e inerentemente auto-derrotista no longo prazo. Ele ilustra considerações muito práticas de como a campanha eleitoral no contexto moderno

5 Enfatizado por Wiredu numa conversa, em 18 de abril de 2009.

efetivamente rouba os africanos da sua franquia. Por exemplo, idiomas cosmopolitas usados pela mídia da África Ocidental não podem transmitir mensagens de campanha para os povos amplos que nem ouvem nem lêem francês ou inglês (2001a, p.167). E ele analisa como a campanha eleitoral no seu ápice nos exemplos dos Estados Unidos e do Reino Unido resulta num governo de maioria destrutivo, ignóbil, do tipo o vencedor leva tudo. Ele explica como nestes casos a democracia foi reduzida a oligarquia, uma degeneração com a qual economias africanas lutando para se desenvolverem contra as pressões do neocolonialismo não podem lidar muito (2001b, p. 167-168).

Nenhuma destas razões tem a ver com restaurar a identidade dos africanos através da restituição de uma unidade africana miticamente perdida. Ao contrário, Wiredu afirma:

> Não se pode nem imaginar que essas sociedades africanas tradicionais que em tempos históricos operavam um estado consensual sejam chamadas de paradigmas de harmonia contínua. (2001b, p. 244)

Wiredu observa que a diversidade e a divergência de visões são características não apenas de sociedades africanas atuais, mas também de culturas políticas africanas historicamente[6]:

> Na política africana pré-colonial consensual havia vários pontos de desacordo e conflito. Famílias reais poderiam abrigar graves rivalidades na busca de sucessão. O povo poderia reagir negativamente às políticas de um Conselho de Estado... de maneira bastante demonstrativa. O próprio Conselho poderia ser um cenário de forte desacordo. Mas essas

6 Uma excelente exposição das estruturas que protegem o discurso livre na sociedade Akan tradicional e o impacto destas dinâmicas sobre a vida pública contemporânea, aparece no Capítulo 61, de Kwesi Yankah.

> circunstâncias são do que o consenso é feito. Se todos os interessados tivessem sempre a mesma mente, na verdade não haveria nenhuma necessidade de um Conselho e não seria necessário buscar o consenso. (1998, p. 246; 1999, p. 38)

De acordo com estes poucos trechos, pelo menos, parece claro que o ceticismo de Wiredu sobre o caráter prático da política eleitoral na África é inspirado não por quaisquer ilusões sobre uma harmonia perdida e uma unidade intrínseca a culturas políticas passadas. Ao contrário, ele parece motivado pelo que ele descreve como sendo a complexidade e a textura multiétnica "variegada" de sociedades africanas contemporâneas.

Consenso decisório como compatível com conflitos de opinião

Em todos os textos publicados citados aqui, Wiredu se preocupou em delinear vários sentidos de consenso, para esclarecer como os acordos exigidos para a tomada de decisões não levam a absolutamente nenhuma supressão de crenças e valores divergentes. Idosos no conselho podem entrar num acordo sobre questões práticas de determinar "o que deve ser feito", sem abrirem mão das suas diferenças de opinião "sobre o que é verdadeiro ou falso" e o que eles pensam, variadamente, que *deveria* ser feito (1998, p. 242; 1999, p. 35). Portanto, Wiredu distingue repetidamente "consenso sobre questões normativas e cognitivas" de "consenso decisório" (1998, p. 243; 1999, p. 33; 2001a, p. 169; 2001b, p. 235-237; e na sua influente palestra de 15 de abril de 2009)[7].

7 Veja nota de rodapé n. 4.

Conclusão

Estas observações pretendem esclarecer que a interpretação precisa é fundamental para qualquer crítica acadêmica confiável. Para explorar e confrontar um ponto de vista produtivamente, é necessário se definir aqui se as críticas que o artigo faz são totalmente pertinentes. É claro que nada neste apêndice estabelece se Wiredu está certo ou errado sobre a política multipartidária. Também não se definiu aqui se as críticas que o artigo faz são totalmente pertinentes. Foram levantadas questões que exigem maior exploração e debate. Esta é a natureza e o processo do estudo das humanidades.

A razão deste apêndice é mostrar até que ponto é crítico formar uma versão precisa do argumento e da posição de um autor antes de avaliá-lo ou atacá-lo. Se a pessoa não conseguir estabelecer muito bem suas visões, uma crítica que, caso contrário, seria grande pode desviar a atenção do leitor e perder toda sua força por estar voltada para o alvo errado[8]. Por esta razão é fundamental acessar todos os materiais publicados relevantes de um pensador antes de finalizar seu julgamento sobre suas visões. Muitas vezes, publicações fundamentais são difíceis de resgatar, em cujo caso se o sujeito estiver vivo vale a pena tentar solicitar materiais inacessíveis para ele diretamente "online". Não se pode pressupor, mas espera-se que você tente permitir que se o autor quiser ajudá-lo, ele esclareça e até mesmo forneça materiais que talvez você não conheça. A tecnologia da Internet mudou os critérios pelos quais se avalia o discurso crítico.

8 A partir das considerações brevemente esboçadas apresentadas aqui, pode-se argumentar que Jacques tenha transformado em adversário alguém cuja obra, se lida de maneira mais abrangente, parece estender o projeto digno de elogios do próprio Jacques de expor abusos passados e presentes de retórica nacionalista e democrática africanas. Infelizmente, devido a limitações de tempo, o Dr. Jacques não teve sua devida oportunidade de responder antes que este volume precise ser impresso. O autor pede perdão e indulgência, com a intenção de esclarecer um ponto puramente pedagógico.

SEÇÃO VII

DEBATENDO DEMOCRACIA, COMUNIDADE E DIREITO

CAPÍTULO 58

DEMOCRACIA E A DEMOCRACIA DELES: NOSSA PARTE DO DISCURSO

Kofi Awoonor

Cultura democrática: uma fortuna roubada

O mantra político mais recente vindo do ocidente cristão é "democracia" e o coro enfatizante que o acompanha é "governo, bom governo". Ele se tornou ensurdecedor, uma cacofonia barulhenta e repetitiva que cada ex-escravizador e cada estado imperial ensaia, nos seus negócios com o resto do mundo, para berrar mais alto do que o outro sua pregação àqueles de nós cujas nações supostamente nunca foram abençoadas com a arte do governo até a chegada dos navios europeus no nosso litoral.

Tudo começou na Grécia, aquelas ilhas pitorescas no mar Egeu de onde os estudantes partiram para o Egito. O fato de as pirâmides terem sido construídas mais de mil anos antes do nascimento de Pitágoras não foi capaz de impedir que este matemático fundamental se apropriasse da teoria da hipotenusa.

O que a Grécia devia ao Egito poderia ter sido restituído ao Egito e à África se sua glória não tivesse sido apropriada como o capital intelectual e cultural original a partir do qual a civilização europeia seria construída. Sem pedir desculpas, a Grécia inventou o fogo como o artifício de melhoria atribuído a um deus antigo, Prometeu, a divindade que supostamente trouxe não apenas a luz, mas no contexto mais elaborado do mito e da sua construção, aquele fenômeno social que nenhuma outra raça tinha: CIVILIZAÇÃO.

Foi esta Grécia[1], esta plagiadora magnífica, que também supostamente *inventou* a democracia. Os romanos, ao saírem da barbárie na qual a Grécia de Esparta afundou o mundo pelo fogo e pela espada, impuseram a ele um regime de terror mais devastador e pelo seu programa imperial (de acordo com os estudiosos europeus) expandiu os parâmetros de democracia e ao mesmo tempo a perverteu de maneira perniciosa pela mera ferocidade da sua brutalidade. Mas Roma era apenas uma extensão política e cultural da Grécia. Foi à Grécia que se atribuiu a tradição democrática que ainda impressiona de maneira reverente o ocidente, apesar de ela estar atolada em síndromes antidemocráticas. O Grande Parlamento de Atenas, que já foi controlado magicamente por um homem como Demóstenes, não era acessível nem a mulheres nem a escravos nem aos pobres. Ele não era simplesmente o fórum para membros da aristocracia, mas certamente a participação como membro dele estava restrita àqueles cujo *pedigree* era formado na riqueza. Platão chegou inclusive a banir algumas categorias de cidadãos da sua obra *República*.

Democracias e a expansão do império

Quando a democracia atacou o resto do mundo, ele ainda não tinha emergido do feudalismo de uma Europa governada por

1 N.E.: Veja o Capítulo 60, de Kwasi Wiredu, desta antologia, sobre tradições democráticas nativas na África.

monarcas e uma classe aristocrática, reis e rainhas no auge que mal tinham parado de lutar uns contra os outros. Os estados imperiais que dividiram a África em 1886 depois de mais de três séculos de saques a esse continente, mal tinham abandonado hábitos atrozes de guerra, uma barbárie tendenciosa que aniquilou as raças "inferiores" do mundo para obterem lucro. As reivindicações para a construção de um império incluíram a necessidade de levar a arte do governo para as terras distantes e selvagens, um grande álibi que acompanhou a mentira igualmente esquálida de que os agentes dos impérios também eram portadores de civilização e cristianismo a esses lugares deploráveis. Não havia nenhuma ironia no fato de o deus grego pagão Prometeu conspirar com o filho do carpinteiro de Nazaré com a finalidade de dominar o resto do mundo. Todo o empreendimento colonial foi construído a duras penas em torno de valores humanos. Ele foi o produto direto das necessidades econômicas do plano da Europa na época em que esse plano deu à luz o comércio transatlântico de escravos.

No fim da Segunda Guerra Mundial, em que milhares de africanos morreram na Ásia, no norte da África e na Europa, ficou claro que as próprias instituições democráticas da Europa tinham sido plenamente testadas na prova de fogo de outra rodada de carnificina que a Europa conhecia muito bem. No entanto, a maioria das suas instituições políticas foi deixada intacta. Os reis, as rainhas e diversos conjuntos de soberanos, duques e aqueles homens e mulheres em cujas veias corria sangue azul, permaneceram, até hoje, os verdadeiros zeladores e supervisores das instituições de poder e da riqueza que as acompanha.

Quando os agitadores coloniais pediram liberdade, as democracias imperiais os acusaram de comunismo e de causar transtornos. Eles foram castigados como um bando de vândalos que não valorizavam os benefícios do império, do cristianismo e

que não tinham bravura quando eram explorados. Gandhi, o faquir seminu, foi acusado de planejar a liquidação do império britânico; Kenyatta era um líder de uma gangue atávica de selvagens africanos mergulhados em sangue e juramentos pagãos. Nkrumah era um agente soviético virulento, enquanto Nyerere, Kaunda, Mugabe, Obote e todos os combatentes da liberdade africana eram personagens maléficos a serviço de Satã e de Moscou. Mandela, de acordo com Margaret Thatcher, era um terrorista.

A luta anticolonial, conforme Nkrumah disse certa vez, não era um mar de rosas. Prisões, câmaras de tortura, exílio, importunação pela polícia e todo tipo de perseguição eram o destino de todos aqueles que lutavam pela liberdade, sem exceção. Enquanto todas as nações europeias que tinham colônias reivindicavam instituições democráticas e se gabavam delas, era evidente que seus governantes, escritores e pensadores não sabiam que povos distantes sobre os quais eles exerciam poder absoluto de vida e morte compartilhavam uma humanidade em comum.

Quando os procuradores e os guardas pretorianos nos postos avançados imperiais começaram a sucumbir sob o peso da agitação, de greves de fome, motins e colapsos da "lei e da ordem", a independência africana foi apresentada como se tivesse sido a intenção original desde o começo do império. As vítimas de opressão que tinham sofrido as humilhações da prisão e outros tratamentos desumanos surgiram como os governantes destas novas nações que tinham acabado de se formar. Estes amálgamas desordenados de nações pequenas e mais velhas moldadas por forças históricas sob o comando do explorador colonial eram muito diferentes daqueles que moldaram estados imperiais europeus.

O falecido Nyerere contou a história de como o governador o chamou e perguntou, "Nyerere, onde está sua oposição"? Um Nyerere confuso imaginou em voz alta para o governador colonial

um pouco perplexo como ele podia organizar, ao mesmo tempo, seu próprio lado vencedor e a oposição.

Quando as nações recentemente libertadas insistiram em moldar sozinhas estados unipartidários, todos os seus líderes foram punidos como psicopatas incorrigíveis, esquecendo convenientemente que o colonialismo era uma imposição unilateral de uma força estrangeira sobre povos nativos, guarnecido por tropas mercenárias de tribos estrangeiras. Foi brutal. Em nenhum lugar a prática do colonialismo "ensinou" a arte do governo democrático da qual a Europa e seus primos americanos tanto se vangloriam. Os africanos, não deixados exatamente aos seus próprios recursos, experimentaram diversos projetos de governo, inclusive o grotesco Império da África Central, onde um completo bufão chamado Bokassa foi ajudado pela França a se coroar imperador, juntamente com uma Josefina africana. Não se sabe ao certo se a França sob Giscard d'Estaing auxiliou na mímica de *vaudeville* por mero cinismo ou por crueldade básica. Mais tarde foi revelado que o presidente francês estava empenhado em receber presentes de diamantes do imperador africano!

Quando o vírus da democratização foi desatado no começo da década de 1990, imediatamente após o colapso da União Soviética, ficou claro que as antigas potências coloniais mantiveram para si próprias zonas de conveniência que as permitiram promover e sustentar fantoches criminosos, enquanto continuavam a pregar a democracia de todos os palanques do mundo. A França manteve Eyadema, um ditador sangrento cujas mãos já estavam sujas com o sangue dos patriotas argelinos. Seu governo foi responsável por mais de 20.000 assassinatos ao longo dos 30 anos em que ele governou o Togo, até sua morte em fevereiro de 2005. Antes de o seu corpo ser enterrado, a França proclamou apoio ao seu filho de 32 anos de idade para quem seu pai já tinha preparado

uma Constituição, após uma eleição injusta que foi amplamente manipulada a favor do jovem Príncipe.

Em Gana, o regime militar de 1982 preparou uma Constituição que deu origem à Quarta República de 1992. O mistério é que este documento não elogiou de forma alguma os sistemas políticos tradicionais que deram à África Ocidental sua reputação como a sede duradoura de instituições políticas africanas originais que refletiram um anexo básico a um conjunto singular de ideias democráticas. A ordem governamental tradicional baseou-se nos conceitos de eleger governantes, obter o consenso através do equilíbrio de visões opostas em salas de conferência, definindo receitas para comandar o bem-estar social de todos os cidadãos. Direitos e obrigações funcionavam num relacionamento de dependência mútua, apesar de as obrigações desfrutarem primazia numa matriz complexa que fornecia os produtos e os serviços para sustentar a comunidade. A atual Constituição de Gana é uma mistura de governo presidencial americano aliado a uma confusa expressão do gênio da Constituição britânica não escrita.

A expectativa de que uma nação que já passou por muitas revoltas políticas usará as experiências adquiridas para projetar uma Constituição que atenda às necessidades de descentralização – um projeto que já foi instituído desde o fim da década de 1980 para assegurar que as comunidades de base (geralmente chamadas de "cidadãos comuns") desfrutassem de apoio para "gerenciar seus próprios negócios" – não se materializou. A Constituição de 1992 perdeu uma chance de ouro de desmistificar o projeto colonial de poder centralizado que desde então proporcionou muito espaço para políticos charlatões e racistas não descritos se sentarem no país e fazerem seu excremento nele.

Totalitarismo no cerne de democracias modernas

Uma olhada atenta nos estados europeus modernos revelará que absolutamente cada um deles é um estado de polícia coberto com as túnicas brilhantes e a parafernália cerimonial do constitucionalismo. Tome o exemplo do Reino Unido. A repressão sangrenta imposta aos irlandeses desde a época de Cromwell e seus aliados foi repetida até o Levante de Páscoa de 1916. Não devemos nos esquecer da fome de batata que os ingleses exacerbaram na Irlanda, levando à morte de centenas de milhares de pessoas ou à emigração delas para o Novo Mundo. Os "problemas" recentes (*sic*) em que o exército britânico matou crianças e mulheres irlandesas em represália contra nacionalistas republicanos que estavam lutando para completarem a tarefa da liberdade e da unificação irlandesas é o resultado lógico de uma história brutal do governo britânico. O uso de emergências, ordens de atirar para matar, prisões e tortura refletem as realidades da conduta do estado democrático britânico.

Em 1968, numa tarde agradável de outono, eu decidi dar uma caminhada na vila de Stony Brook, Long Island, EUA. Um curioso antigo assentamento Quaker, Stony Brook era uma vila de livro de fotografia no extremo do Condado de Suffolk, escondida entre campos e alamedas de pinheiros, arbustos, vidoeiros, bordo canadense e várias árvores finas e oscilantes e cereais em fazendas que aparecem de vez em quando. Estava ávido por uma caminhada, tendo desenvolvido esse hábito em Londres, quando minha bolsa de estudos tinha acabado e, como autêntico africano, comecei a viagem a pé. Como se diz na minha vila, "a estrada longa não atravessa a cidade". As pessoas da minha vila nunca tinham ouvido falar de rodovias que zunem através de cidades e outros assentamentos sem terem nenhuma relação com eles.

Estava uma tarde maravilhosa, o outono estava presente nas árvores marrons e o ar estava refrescante. Minha caminhada me levou à periferia da vila, passando por cabanas charmosas com as clássicas cercas de madeira. De vez em quando eu ouvia um cachorro latir, via uma cortina se abrir discretamente e depois fechar novamente, acompanhada por um murmúrio de vozes que não davam para identificar. Minha caminhada estava num ritmo tão acelerado quanto seria a caminhada de qualquer rapaz num lindo campo aberto numa nova terra.

À medida que minha caminhada começou a adquirir uma excursão estimulante e que os meus pulmões estavam ficando cheios com o ar limpo do interior no extremo da histórica Long Island, de repente ouvi o gemido baixo de uma sirene ao longe. Eu me virei para olhar. Num piscar de olhos, três carros de polícia tinham me cercado. Parei. Eles queriam saber quem eu era, de onde estava vindo e aonde estava indo. Respondi às perguntas da maneira mais calma que consegui. Fui convidado a pegar carona num dos carros de patrulha de volta para a Universidade onde eu vivia. Por sorte nos encontramos com um colega do departamento de inglês que explicou aos meus "captores" quem eu era. As últimas palavras deles foram que eles tinham recebido na estação por volta de três chamadas – todas de senhoras idosas – dizendo que havia um ladrão negro examinando as casas da vizinhança para um possível ataque a elas de noite.

Fica evidente a partir desta narrativa que, em várias das chamadas democracias, nós somos confrontados não apenas com sistemas totalitários, mas também com uma espécie de racismo virulento que prescreve um tratamento não muito amistoso e humano para aqueles com pigmentos diferentes. Recentemente, estas "democracias" parecem obcecadas por uma mentalidade de sítio que sugere que o resto do mundo, especialmente suas "partes

mais escuras", estava todo em alto mar vindo para a Europa. Os espanhóis e os britânicos acreditam como um artigo de fé que os exércitos muçulmanos, propensos a causarem dano físico proposital sob o estandarte da Estrela e da Lua Crescente do islamismo com a liderança de Bin Laden, estejam marchando em direção a todas as capitais do mundo livre e civilizado.

Em nome do combate ao terror, conceitos jurídicos de justiça estabelecidos há muito tempo foram suspensos tanto na Europa quanto na América. Verdadeiros campos de tortura foram estabelecidos na ilha cubana de Guantánamo e em várias cidades europeias onde os chamados suspeitos do terror são sujeitos a um tratamento degradante e subumano: a tortura é uma rotina na prisão iraquiana de Abu Ghraib e em outros centros de detenção secretos no mundo todo sob o controle direto dos Estados Unidos.

A corrupção é endêmica à política multipartidária[2]

Vamos confessar e admitir que o idealismo democrático ocidental foi maciça e extensivamente minado por uma cultura entrincheirada de corrupção que é uma parte endêmica do sistema de partido político. Partidos governantes na Alemanha, nos Estados Unidos, no Japão, na Itália, na Coreia do Sul e em outros lugares em que a democracia é supostamente firme, estão todos atolados em corrupção. Duas eleições americanas recentes que colocaram George W. Bush no poder foram decididamente manipuladas a seu favor na Flórida e em outros estados. Nos Estados Unidos, a candidatura a prefeito ou presidente exige um grande cofre de campanha. Isto certamente gera corrupção que, por sua vez, atrapalha a ideia de democracia, especialmente em países em desenvolvimento. O custo para o candidato de uma eleição democrática aumentou em Gana. A ordem política no país agora é

2 N.E.: O Capítulo 60 contém a crítica de Kwasi Wiredu da política eleitoral multipartidária.

minimizada pela corrupção plena do processo eleitoral alimentado por grandes quantias distribuídas aos eleitores em vilas distantes.

Existe uma imoralidade básica que sustenta esta corrupção endêmica: os fins justificam os meios. Enquanto o objetivo for o poder, todas as restrições morais são removidas no caminho para obter poder. No que diz respeito ao caso de Gana, nossos mentores "democráticos" continuam em silêncio. Seus próprios sistemas são mais profundamente corruptos em comparação com os nossos, onde o dinheiro não é tão abundante, mas onde a pobreza governa de maneira soberana.

Em fevereiro de 2006, o líder da maioria republicana no Congresso dos Estados Unidos, o Sr. Delay, foi destituído da legislatura porque chefiava uma rede corrupta envolvida em conduta corporativa ilegal. Quando o Promotor Público do Condado de Travis, Ronnie Earle, entrou na justiça para punir a conduta ilegal desse legislador, ele declarou: "A luta da nossa geração de americanos [...] é resgatar a democracia do dinheiro que a capturou [...] A questão que temos diante de nós é o papel de grandes concentrações de dinheiro na democracia, independentemente de ser nas mãos de indivíduos ou de empresas". As "novas democracias" do mundo em desenvolvimento, inclusive Gana, não estão isentas deste vírus[3].

Em janeiro de 2006, uma organização palestina militante chamada Hamas convenientemente consignada por Israel e seus aliados no ocidente para o braço terrorista do movimento de independência palestino, ganhou uma eleição reconhecida como livre e justa. Ela derrotou a Fatah, a organização de Arafat que tinha liderado a luta contra Israel. De repente, os apóstolos e promotores do ideal democrático oscilaram para um ataque conjunto ao

3 N.E.: O Capítulo 63, de Kwame A. Ninsin, reflete as dificuldades de Gana neste sentido. Veja também a discussão de Samir Amin no Capítulo 20.

Hamas, disputando sua legitimidade para ser um sócio crível no chamado Mapa Rodoviário que supostamente ainda estava sendo implementado pela administração neofascista de Ariel Sharon.

A democracia social está florescendo em toda a América Latina

Existe uma nova revolução de esquerda varrendo a América Latina, especialmente sua zona sul-americana. Um coronel das Forças Armadas da Venezuela, que certa vez lançou um golpe de estado fracassado após um período na prisão, surgiu como o presidente de uma coalizão de esquerda. Ele deriva sua legitimidade apenas de uma eleição popular. Por vários anos, a administração americana sob George W. Bush, com a CIA no leme, entrou em velocidade total para desestabilizar o governo de Hugo Chávez. A razão para isto é clara. Chávez – após a delegação histórica bolivariana para a libertação do que José Martí, o lutador pela liberdade de Cuba, chamado de "nossa América" – começou um processo de desmantelamento do poder da oligarquia venezuelana e o maquinário opressor da ambição capitalista que se apropria rotineiramente dos lucros de recursos nacionais. A revolução socialista de Chávez, inspirada pelo exemplo cubano, tem como sua principal intenção a redistribuição da riqueza nacional, construindo um novo regime de correção social completa para fornecer tratamento de saúde, educação e comida para os pobres.

Este desenvolvimento causou um arrepio nas colunas do governo de direita dos Estados Unidos e seus colaboradores venezuelanos. No começo de 2005, Evo Morales, um descendente de índios americanos, venceu as eleições na Bolívia. A característica mais espetacular da vitória de Morales é o fato de ele ser o primeiro filho não europeu a tomar o poder no país mais pobre da América do Sul. Novamente, a reação de Washington, D. C. foi o pânico. Morales foi eleito com uma plataforma de povos indígenas da

América do Sul que estão recuperando seu patrimônio depois de uma terrível história de 500 anos de carnificina, genocídio e saques pelos conquistadores espanhóis, uma história atualmente reforçada pelo *imperium* americano.

Fora esta grande mudança política para a esquerda para corrigir a doença perpétua da pobreza da América Latina, o projeto esquerdista que Fidel Castro enfatizou no trabalho do chileno José Martí, a ascensão do mecânico brasileiro Lula, de Kirschner na Argentina e de regimes de esquerda no Uruguai, Paraguai e Chile, indicaram que um novo vento está soprando na América Latina. Todos estes despertaram um medo e uma raiva profundos em Washington. A relevância é que todos estes líderes estão contestando o poder hegemônico dos Estados Unidos que, desde seu surgimento como um estado "democrático", continuou o saque e a opressão sistêmicos da América Latina que a Espanha iniciou no século XVI. Cada país da América Latina, apesar do esforço hercúleo exigido para eliminar a gema espanhola do passado, acabou de joelhos na barriga da fera americana – perpetuamente pobre e desmoralizada.

A luta da América Latina é uma luta histórica que ganhou ímpeto, especialmente nas duas últimas décadas, quando as potências imperialistas aceleraram e santificaram sua vantagem histórica como saqueadores. O maquinário capitalista foi readaptado sob a rubrica da globalização. Elas definiram o mundo pós-soviético como sendo a era do triunfo do capitalismo. Alguns até afirmaram que isso marca o final tanto da história quanto da ideologia.

Atualmente, as democracias estabelecidas estão se realinhando sob a bandeira da globalização e do combate ao terrorismo. Este realinhamento está atraindo os estados da Europa Oriental que se desmantelaram após o colapso da União Soviética, os programas

socialistas que garantiram serviços sociais para as grandes massas do seu povo. A promessa democrática que foi balançada diante destes estados como uma pré-condição para a incorporação deles à União Europeia representa o convite mais evidente para a traição do povo pela direita histórica. É instrutivo observar que esta mesma direita outrora era aliada da máquina nazista sob Adolph Hitler em cada uma das nações da Europa Oriental.

Intrusões extrativas das democracias na África

Para nós na África, existe um vínculo claro entre o sucesso econômico das democracias do mundo atualmente e o fato histórico do saque que reduziu a África a um estado de pobreza sufocante. Aqueles que vieram a nós em navios saquearam nossos territórios a canhonaços e levaram embora nossos jovens para um trabalho escravo brutal a partir do qual eles acumularam uma vasta riqueza para construir ruas pavimentadas e palácios. Agora eles nos dizem que, como cidadãos do mundo, nós temos que continuar a trabalhar para uma riqueza mundial em que a parte que nos cabe permanece lamentavelmente pequena. Eles pregam que a globalização deve ser acompanhada pelo governo democrático equipado com uma assembleia multipartidária.

A África fez um retorno parcial ao estado da natureza de Hobbes. A vida do africano, jogada numa condição de anarquia violenta como resultado da pobreza que fomenta guerras civis, está nos espasmos da fome, da guerra civil, da AIDS, do genocídio, do roubo político na forma de regimes criminais, alguns deles no abraço apertado dos mestres do mundo. O que torna todo o cenário contemporâneo mais patético é o fato não ambíguo e a manifestação do neocolonialismo, o fenômeno que Nkrumah descreveu como um estado de tutela no qual a antiga colônia é mantida pelo seu mestre colonizador que agora não tem nenhuma responsabilidade em relação a ela. O que substituiu a responsabilidade colonial

para fornecer pelo menos um conjunto lamentável de escolas ou hospitais é a indústria da caridade vestida com traje de doador. Até mesmo para esta caridade, a nova colônia precisa dançar conforme as músicas tocadas pelas instituições arrogantes de poder, o FMI e o Banco Mundial. Em relacionamento satélite está um exército de benfeitores, as chamadas ONGs que distribuem sua própria variedade de caridade projetada para entrincheirar a cultura de dependência alimentada desde a chegada dos colonialistas e dos seus aliados missionários.

O Sr. George W. Bush apresentou proposta, decididamente apoiada pelo Sr. Tony Blair, da Grã-Bretanha e pelo Sr. John Howard, da Austrália de que o objetivo deles é espalhar a democracia pelo mundo todo. Trata-se de uma pré-condição e do coassociado que acompanha na guerra contra o terrorismo. Para obter isso, o Iraque foi invadido. Para isto e para punir alguém pelo 11 de Setembro, o Afeganistão foi reduzido a entulho. Ao promover este grande projeto, o estadismo da Palestina foi suspenso, enquanto Israel foi estimulado a matar e ferir pessoas e a destruir habitações lamentáveis em que os palestinos penaram por mais de 50 anos como refugiados.

É apenas na África que a luta pela liberdade – que começou logo que os navios europeus atracaram no nosso litoral – foi suspensa. Nossos líderes – fracos, principalmente cachorros de corrida corruptos – preferem dançar pelas migalhas que caem das mesas dos seus mestres em diversas conferências para as quais eles são convidados para emprestarem cor à reunião. Então você vê estes bufões exibindo seus sorrisos negros proverbiais em cúpulas do G8 e em outras reuniões desse tipo onde eles não têm permissão nem para saberem a pauta completa.

O aumento da esquerda num realinhamento legítimo de forças para correção plena em todas as questões que afetam os

pobres atualmente não interessa a África. Nem mesmo a África do Sul do grande Nelson Mandela, que nasceu a partir de uma luta continental por liberdade, reage remotamente aos imperativos de liberdade plena impostos a ela na forma da terrível pobreza deixada pelas desigualdades do *apartheid* de direita e neofascista. Nem mesmo a significância moral da visita do Presidente da Bolívia à África do Sul, considerando o clima político predominante naquele país e em todo o continente atualmente, interessa ao regime pós-*-apartheid* que despedaçou o projeto socialista que o definiu.

Entretanto, a visita de Morales à África do Sul deve nos lembrar que nós, o povo nativo, temos uma reivindicação aos nossos recursos, uma reivindicação de uma vida de dignidade, boa saúde, educação e respeito próprio. A crítica dos verdadeiros criminosos da história diante do tribunal da consciência humana e a rejeição da cultura da subserviência, da dependência e da mendicância, continuam a ser o único caminho que sobrou para a África. A necessidade desta tarefa histórica está na nova geração africana que é lenta para perceber sua obrigação militante de realizar a libertação africana final e verdadeira.

* * *

Kofi Awoonor é professor de inglês e leciona escrita criativa na Universidade de Gana, em Legon. Enquanto fazia mestrado em literatura na University College, em Londres, recebeu a Bolsa Longman. Obteve o doutorado da Universidade Estadual de Nova York, em Stony Brook. Em 1975, voltou a Gana depois de estudar e lecionar nos Estados Unidos e tornou-se chefe do departamento de inglês na Universidade da Costa do Cabo. Em 1979, ganhou o Prêmio Nacional do Conselho do Livro para poesia. Em 1985, foi nomeado embaixador de Gana no Brasil, e em 1989, foi o embaixador de Gana em Cuba. Atuou também como representante de Gana nas Nações Unidas e chefiou o Comitê Especial das Nações Unidas

contra o *Apartheid*. Como poeta e escritor de ficção, sua obra inspira-se originalmente e permanece influenciada pelo papel da sua avó como cantora tradicional fúnebre na comunidade Ewe. Seu primeiro volume de poesia, *Rediscovery* (1964), foi seguido por *Night of My Blood* (1971) e *Ride Me, Memory* (1973). Awoonor publicou seu primeiro romance em 1971, com o título *This Earth, My Brother...* e, em 1974, publicou traduções da poesia ewe em *Guardians of the Sacred Word*. Parte das suas obras poéticas e narrativas subsequentes, inclusive *The House by the Sea* (1978) e *Until the Morning After: Collected Poems* (1987), traz relatos das suas experiências como prisioneiro político na prisão de Ussher Fort, em Gana, em 1976. Seu romance mais recente, *Comes the Voyager at Last* (1992) é um conto mítico da volta de um escravo do Novo Mundo para sua terra natal. Awoonor também escreveu livros de comentário político: *The Ghana Revolution: A Background Account from a Personal Perspective* (1984) e *Ghana: A Political History from Pre-European to Modern Times* (1990). Antes de estudar no Reino Unido, Awoonor tinha administrado a Ghana Film Corporation e fundado a Ghana Play House. Durante estada na Inglaterra escreveu várias peças de rádio para a BBC.

CAPÍTULO 59

SALVANDO O SURREAL PROCESSO DEMOCRÁTICO DE GANA

Assibi O. Abudu

Novas democracias no contexto global

A democracia surreal de Gana é partidária nas eleições nacionais, mas apartidária nas eleições legislativas distritais. Isto ignora gravemente duas realidades importantes: (a) já culturalmente comunais, fatores adicionais tornaram os ganenses irreversivelmente politizados e (b) a nova experiência democrática opera dentro do paradigma de antagonismos da política partidária. Entretanto, Gana pode evitar rebeliões sociopolíticas recentes na África ao misturar os aspectos positivos da política partidária em todos os níveis de governo com os aspectos consensuais da democracia tradicional. Para deixar de ser um exercício cosmético sazonal, recursos humanos e não humanos adequados devem ser injetados em processos eleitorais atualmente com poucos recursos: educação do eleitor, a imprensa, estruturas dos partidos políticos e um ponto de partida para todos os partidos políticos. Enquanto

isso, apenas melhorias disseminadas de bem-estar material podem tornar um sistema de governo democrático (ou *qualquer* outro) autossustentável – esse é o verdadeiro teste decisivo do bom governo.

Gana é um de vários países africanos e outros do Terceiro Mundo que estão lutando para colocar em prática uma versão cosmética da democracia europeia e de instituições relacionadas impostas. Por exemplo, a primeira eleição de Gana, no dia 8 de fevereiro de 1951, disputada por dois partidos políticos, foi muito superficial e não foi nenhuma aula de democracia. Gana tinha na época 663.059 eleitores. Essa introdução à democracia administrada pelos britânicos criou a primeira Assembleia Legislativa com 75 membros eleitos, três membros *ex officio* designados pela autoridade colonial e seis membros especiais representando interesses comerciais e mineradores.[1] Compare esta orquestração com o primeiro estabelecimento de parlamentos no Reino Unido (na segunda metade do século XIII), nos Estados Unidos (1776) e na França (1789). Instituições democráticas estabelecidas pelos europeus no Terceiro Mundo hoje são cosméticas porque (diferentemente das suas origens) nenhuma evoluiu como parte da cultura do povo. Elas foram impostas ao longo dos últimos quinhentos anos, depois que a primeira visita de Cristóvão Colombo ao Caribe em 1492 abriu o resto do mundo para a Europa.

Sendo culturalmente agressivos e predadores, os europeus usaram a conquista não provocada para expandirem sua hegemonia cada vez maior sobre estes lugares e agora dominam a maioria dos aspectos da vida na Terra. Por exemplo, na América do Norte, América do Sul e Australásia, eles substituíram de maneira eficaz povos nativos cujos descendentes que sobraram estão isolados em

1 Friedrich Ebert Stiftung & Comissão Eleitoral de Gana, Eleição de 1996.

condições muitas vezes piores do que em zoológicos. Na maioria das outras áreas aborígines que os europeus colonizaram por períodos variados, eles impuseram suas instituições de idioma, valores, governo, gestão econômica, educação, religião e esportes. Em todos os aspectos da vida social críticos para a sobrevivência humana, ou os europeus suplantaram alternativas locais muito superiores, antigas e testadas pelo tempo ou as tornaram gravemente irrelevantes para as condições locais. Pela primeira vez na história registrada, um grupo de pessoas, um ramo da árvore genealógica indo-europeia, agora domina a Terra e a organiza principalmente para atender seus próprios interesses paroquiais ou coletivos. Como resultado disso, a maioria dos países que não são euro-americanos, especialmente aqueles a que chamamos de "em desenvolvimento" – apesar de na verdade eles estarem "em subdesenvolvimento" – foi obrigada a ser obediente e a ser um participante periférico numa ordem mundial criada pela Europa e pela América. Como resultado disso, representantes da maioria das nações africanas e outras economicamente pobres participam de reuniões internacionais principalmente de forma decorativa. Com uma previsibilidade que não varia, os países mais ricos e mais poderosos da Europa e da América usam estes fóruns para extraírem mais benefícios materiais em detrimento destes países mais pobres.

Esta ordem mundial "daqueles que têm" explorando "aqueles que não têm" resulta do fato de que a cultura europeia funciona num paradigma de soma zero. Principalmente por razões hedonistas, esta visão de mundo enfatiza a aquisição diligente e insaciável de riqueza material, através de canais ilimitados: comércio, produção, setores de pesquisa acadêmica e científica, evangelismo, tráfico de drogas e de armas, mercado de esportes para espectadores, corrupção administrativa, espionagem, crime, serviços mercenários, etc. Os participantes automaticamente

tornam-se adversários mútuos e muitas vezes atacam uns aos outros. O paralelo mais próximo desta forma de empregar a criatividade e o empreendedorismo é alimentar vários cachorros em uma mesma tigela. Numa hierarquia social, os mais fortes garantem que encherão a barriga primeiro, enquanto os últimos a comer são os mais fracos do bando. No entanto, diferentemente destas criaturas, seres humanos que operam num paradigma de soma zero nunca ficam saciados. Eles continuam consumindo e acumulando indefinidamente, acreditando que os itens que uma pessoa não conseguir usar imediatamente serão úteis em algum momento.

A Bíblia cristã provavelmente estava descrevendo este ambiente de sobrevivência dos mais aptos em que o vencedor leva tudo como um mundo onde aqueles que já têm ficam com mais, enquanto aqueles que não têm praticamente nada a perder dão o pouco que ainda têm. Através de diversas formas de conquista e domínio, esta é a cultura que os indo-europeus exportaram para o mundo todo e isso regula a maior parte do comportamento humano hoje. De maneira semelhante, outros grupos da mesma árvore genealógica indo-europeia exportaram o sistema de castas que seus descendentes na Índia sustentam até hoje. No nível internacional, este paradigma de soma zero alimenta nações na aquisição sem fim de superioridade militar, principalmente para conquistar e dominar os outros.

Culturas de soma zero e seu impacto global

O objetivo em todos os casos é o poder ou a autoridade sobre coisas e outras pessoas. Uma pessoa pode adquirir primeiro tanto dinheiro, terra ou alguma riqueza material quanto sua inventividade ou empreendedorismo permitir. Algumas pessoas, como acontece no socialismo, comunismo ou golpes de estado começam com a aquisição do poder político. Qualquer que seja o tipo de poder que

seja o ponto de partida depois é usado em rodadas intermináveis para obter mais do outro e vice-versa até que uma pessoa se torna muito poderosa, tanto em termos materiais quanto políticos. De uma perspectiva funcionalista, a política é um negócio. Ela permite que aqueles que ganharem uma eleição cresçam de farrapos a riquezas ou da grama à graça. No mundo todo, chefes de estado, primeiros-ministros, parlamentares e diversos titulares de cargos políticos fazem todo o possível para ficarem no emprego. O vínculo inseparável entre negócios e política faz com que a democracia europeia e o chamado "capitalismo de empresa privada" sejam duas faces da mesma moeda. É importante ter em mente este vínculo se a pessoa quiser entender a nova democracia euro-americana conforme praticada por pessoas de culturas euro-americanas e suas variedades cosméticas exportadas pela força não democrática para países africanos e outros do Terceiro Mundo. Na teoria, a principal característica democrática da democracia no estilo euro--americano é o direito dos adultos votarem periodicamente através de eleições. Na prática, no entanto, cada uma destas democracias é uma oligarquia. No nível internacional, o análogo desta oligarquia é todo sistema das Nações Unidas, cujo Conselho de Segurança é usado como meio para os euro-americanos dominarem o mundo. Consequentemente, todas as decisões fundamentais sobre gestão socioeconômica resultam de acordos feitos em causa própria realizados num sigilo não transparente entre membros de um grupo de elite. Conforme pesquisas de opinião e demonstrações de rua populares confirmam às vezes, muitas decisões desta oligarquia seriam rejeitadas por referendos populares de acordo com as exigências da verdadeira vigilância democrática. Neste sentido, a Suíça parece a nação europeia mais próxima de ser mais democrática do que oligárquica. Enquanto isso, existem diferenças suficientes entre democracias euro-americanas para tornar cada uma delas singular. Cada uma delas reflete de maneira distinta uma

cultura nacional dominante que resulta de acordos que evoluíram ao longo de vários séculos de conflito entre classes socioeconômicas antagônicas, guerras predatórias, rebeliões sociais e, às vezes, revoluções. Na verdade, através de canais judiciais e legislativos, um processo contínuo que define cada uma destas versões da democracia europeia continua até hoje. É por isso que nenhuma nação da Europa ou das Américas trocaria sua versão pela de outra e essa é, em parte, a razão pela qual membros da União Europeia tiveram muita dificuldade para projetarem sua Constituição.

O paradigma de soma zero da cultura europeia molda as pessoas de tal forma que elas sejam muito competitivas, indi--vidualistas e até mesmo narcisistas. Ao contrário, as culturas da maioria dos povos nativos ou aborígines enfatizam a cooperação e a acomodação, até mesmo com o ambiente físico. É este paradigma social simbiótico e não agressivo que torna as vítimas da colonização presas fáceis à conquista, ao domínio e à exploração de diversas maneiras que continuam com aparências diferentes até hoje pelos povos culturalmente mais agressivos e predadores de origens indo-europeias.

A longa história do colonialismo europeu causou a evolução de governos, economias e valores sociais dualistas praticamente em todos os países do Terceiro Mundo. O setor moderno está sediado no ambiente urbano. "Modernidade" denota a sede e a fonte de todas as formas eficazes de poder econômicas, políticas, comerciais e de outros tipos durante a era colonial, conforme tem sido sustentado ao longo de todo o período pós-independência. Aqueles que exercem este poder são os nativos de elite treinados por europeus ou europeizados que substituíram a autoridade colonial europeia anterior.[2] Como resultado disso, as elites políticas africanas contemporâneas são as principais beneficiárias de uma

2 N.E.: Veja o Capítulo 11, de Peter Ekeh e a crítica de Eghosa Osaghae da tese dos dois públicos de Ekeh no Capítulo 12 desta antologia.

mistura de colonialismo local e colonialismo europeu contínuo através das atividades de diversos órgãos especializados das Nações Unidas, como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI) e uma galáxia de instituições oficiais e não governamentais estrangeiras, cada qual lutando para atingir objetivos econômicos, comerciais, políticos, sociais e outros em detrimento das aspirações legítimas da maior parte da população local.

O setor tradicional na maioria dos países do Terceiro Mundo abrange basicamente a maioria analfabeta, ignorante, pobre e impotente da população que desfruta de níveis muito inferiores de serviços e de infraestrutura modernas. As últimas cinco décadas de dificuldade econômica cada vez mais intensa e de crises relacionadas fizeram com que muitas destas pessoas procurassem remédios através de combinações de fatalismo antigo e esperança com aparência moderna: loterias estatais e privadas, milagres ilusórios conforme prometidos por uma blitz de novas seitas cristãs e propaganda enganosa perpetradas por políticos buscando votos. Portanto, observou-se que a maioria dos problemas políticos e econômicos de países do Terceiro Mundo, inclusive Gana, surge do seu legado dos europeus impondo à força instituições estrangeiras a anfitriões passivo-agressivos em termos culturais. De maneira semelhante a transplantes de órgãos em mamíferos e enxertos em vegetais, a falta de afinidade genética cria síndromes que acabam rejeitando a intrusão de tecido celular estrangeiro. Casos disso incluem guerras civis recentes na Costa do Marfim, em Serra Leoa, na Libéria, na República Democrática do Congo, no Sudão e em todos lugares em que grupos nativos resistentes escolheram recuar para dentro do mato para votarem pela bala em vez de pelo voto.

Desde que Gana tornou-se independente da Grã-Bretanha em 1957, a insatisfação dentro das Forças Armadas nacionais levou a várias experiências inconstitucionais de governo. Cada

líder afirmava que tornaria a nação mais democrática e próspera. Para evitar fazer uma digressão para uma análise detalhada de polêmicas, esta discussão simplesmente irá supor a coerência e a legitimidade destes objetivos declarados de maneira fraca. Apesar destes objetivos grandiosos, a prática de governo ao longo dos últimos 40 anos tem sido direcionada por condições materiais cada vez piores. À medida que condições materiais para a maioria da população pioraram após a independência a partir de 1957, a corrupção, o nepotismo, a camaradagem e outros aspectos adversos do tribalismo se intensificaram.

Se um país economicamente conturbado como Gana desejar salvar algum valor redimido da nova democracia que está sendo colocada em prática espontaneamente, primeiro precisa haver um reconhecimento sóbrio destes e de outros problemas graves da nova área de responsabilidade política. Apenas diagnósticos corretos levam a curas eficazes. A nova democracia é estrangeira para aproximadamente 90% da população de Gana. Não sendo nem holísticos nem evoluídos de maneira orgânica como um desenvolvimento de dentro da cultura nativa, os rituais, procedimentos e documentos do novo governo centralizado só não são estrangeiros para uma elite que não constitui mais do que 2% da população. Este pequeno grupo é composto principalmente dos próprios beneficiários do governo relacionados com o emprego, incluindo advogados, ativistas de partidos políticos, estudiosos de ciência política ou áreas relacionadas em universidades locais, funcionários públicos civis formados nestas universidades e oficiais relativamente antigos na Comissão Eleitoral Nacional.

Enquanto isso, de maneira semelhante a dirigir um carro mal projetado numa estrada mal projetada, toda a nação está literalmente presa com esta instituição muito cara. Nenhuma tentativa que este autor conheça jamais foi feita para estimar seu custo, nem para atualizar as despesas que esta instituição acumula

e nenhuma tentativa foi feita para fornecer recursos adequados para sua implementação. Na verdade, em anos recentes Gana tem contado com doadores estrangeiros para financiar a maioria dos custos das eleições presidenciais e parlamentares periódicas da nação. Esta fase do nosso processo de governo é provavelmente a menos custosa dos vários fios na tapeçaria democrática e a mais fácil de colocar em prática. Portanto, se um país não puder financiar uma eleição nacional que acontece uma vez a cada quatro anos, ele também não poderá arcar com os enormes custos da educação cívica, nem das reformas e da coordenação necessárias das funções legislativas, executivas e judiciais do governo nacional. Também não há muita instrução sobre a nova democracia nos currículos de todo o espectro educacional nacional. Uma exceção existe por propósitos puramente acadêmicos, na forma de cursos específicos de ciência política nos níveis médio e superior de educação, que alcança apenas uma pequena fração dos cidadãos do país. Obviamente, a educação cívica deve ser reintroduzida em todo o sistema educacional. Ao mesmo tempo, a mídia de massa (tanto eletrônica quanto impressa), órgãos religiosos e todos os outros canais disponíveis de educação em massa deve estar envolvida numa campanha sustentada, de saturação de massa para educar o público sobre o governo democrático. Até hoje, a maioria das informações sobre o governo nacional está disponível apenas em inglês. Então isto definitivamente precisa ser corrigido para que informações sobre o processo democrático tornem-se disponíveis em alguns dos nossos idiomas locais.

Instituições democráticas nativas

A única democracia verdadeira da qual a maioria dos ganenses nas suas respectivas comunidades étnicas jamais desfrutou ou entendeu é a forma tradicional de governo que levou vários milênios para evoluir. Mencionado na nossa discussão como "democracia

nativa", este sistema transparente e responsável funcionava de maneira eficaz. Seus defeitos surgiram a partir do uso inadequado para domínio e exploração durante o colonialismo britânico e pelos governos durante o período após a independência em 1957 até hoje. Sua força básica está na sua natureza consensual, justa e holística[3]. Como todo mundo no grupo étnico foi criado nesta forma de governo democrático, era uma parte natural da vida social, econômica e cultural diária. Ao contrário, a nova democracia é tenazmente antagônica. Deixado sozinho, este processo democrático inerentemente divisivo só pode piorar condições que já estavam se degenerando de duas maneiras.

A primeira seria reviver animosidades étnicas ou tribais antigas e injetar mais veneno em antigas rivalidades. Em segundo lugar, por ser um negócio, a nova democracia tem uma tendência a evoluir através da cleptocracia em direção à plutocracia. Num país pobre em que a maior parte da sua população é analfabeta e desconhece atividades estatais centrais, o potencial para conflito civil é enorme[4]. É preciso muita visão, disposição política nacional e ação deliberada para empurrar o sistema cada vez mais em direção a um modelo político mais consensual. Assim como qualquer outro país, Gana precisa desenvolver sua própria democracia singular ao combinar os elementos positivos da versão europeia que lhe foi imposta com os da variedade nativa nacional.

3 N.E.: No que diz respeito à democracia consensual nativa da cultura Akan explicitamente comparada com democracias eleitorais multipartidárias estrangeiras, veja o Capítulo 60, de Kwasi Wiredu. O Capítulo 61, de Kwesi Yanka, e o Capítulo 62, de S. K. B. Asante, fornecem uma retrospectiva adicional e uma visão contemporânea de prioridades democráticas sociais do governo tradicional, a seguir neste volume. O Capítulo 42, de Addo-Fening, apresenta os detalhes históricos em torno do começo da corrupção na instituição. Para uma visão crítica da franquia tradicional no estado moderno de Gana, veja o Capítulo 63, de Kwame Ninsin.

4 N.E.: Discussão deste potencial é o foco do Capítulo 63, de Kwame Ninsin neste volume. Veja também o Capítulo 10, de Mahmood Mamdani, para uma análise histórica da contribuição europeia para episódios pós-coloniais específicos dos conflitos étnicos mais devastadores da África.

Análise de trechos específicos de legislação

Gana usou as eleições distritais de novembro de 1988 e as seguintes em 1994 e 2002 para colocar em prática sua experiência atual com o projeto de aumentar a participação popular no governo[5]. Esta política tornou-se válida no Instrumento de Governo Local (Urbano, Zonal, Conselho Municipal e Estabelecimento do Comitê de Unidade), de 1991. O que era realmente novo com esta lei era um esforço calculado para incorporar a participação popular na tomada de decisões, no planejamento e no monitoramento de projetos e outros aspectos do governo[6]. Em termos conceituais, todos estes esforços foram na direção certa. Entretanto, o novo sistema foi projetado e imposto pela elite política e burocrática na capital da nação, de uma forma típica e consistente tanto com as tradições coloniais quanto autocráticas pós-independência. Nenhum insumo significativo foi buscado através do debate público, partidos políticos, organizações da sociedade civil (OSCs), a imprensa e, de maneira mais importante, seus beneficiários pretendidos, a massa de pessoas vivendo no nível popular. Sem nenhum orçamento adequado, o governo simplesmente supôs que, apesar de não ter verbas, os esforços de estruturas formais como a Comissão Eleitoral (EC), a Comissão Nacional para Educação Cívica (NCCE), unidades administrativas do governo nos níveis distrital e subdistrital, OSCs, a imprensa e partidos políticos ajudariam neste processo de educar a população.

A Constituição da República de Gana de 1992 estabeleceu o tom[7]. Depois dela, a Lei do Governo Local (1993) foi além ao estabelecer Assembleias Distritais, como o equivalente popular

5 W. H. Yeboah (n.d.) "Grassroots Participation", em *Formative Period of Decentralization in Ghana: An Evaluation*, (ed) S. A. Nkrumah, A Report on the Third Annual Seminar on Decentralization in Ghana, Ministério de Governo Local e Embaixada da República da França, em Legon.

6 N.E.: Para uma avaliação do impacto da descentralização do Serviço de Educação de Gana no século XX, veja o Capítulo 35, de Judith Sawyer.

7 N.E.: O Capítulo 68 desta antologia reproduz algumas seções relevantes da Constituição de 1992.

do executivo e da administração nacionais. Disponível apenas em inglês, como acontece consistentemente com todos os materiais críticos sobre estas questões, este pedaço de legislação é um documento relativamente grosso com vários conjuntos de listas de verificação de relevância óbvia para oficiais com a competência técnica relevante. Enquanto isso, esta lei e o artigo 248 (1) e (2) da Constituição nacional de 1992 são ingênuos e erroneamente inovadores ao exigir que candidatos buscando eleição para assembleias distritais ou unidades inferiores do governo local devam ser símbolos apartidários e partidários ou se beneficiem materialmente do apoio de qualquer partido político[8]. Este aspecto apartidário ignora os seguintes fatos importantes: os ganenses são tribais ou comunais em termos culturais. Portanto, confrontar de maneira autoagressiva o *status quo* e tomar espontaneamente a iniciativa individualista são atitudes estrangeiras e geralmente suspeitas nas mentes da maioria dos ganenses. Ainda assim, o estilo da nova democracia é basicamente antagônico. Ele é realizado no mundo todo através de partidos políticos rivais. A democracia é muito cara para implementar e a maioria dos ganenses é pobre demais como indivíduos para financiar campanhas eleitorais do setor privado ou a partir de iniciativas de vilas e cidades.

Experiências repetidas, às vezes terríveis, ao longo de cinquenta anos de governos militares e civis anteriores deixaram a maioria dos ganenses decepcionada com a personalidade política *como tal* e cada vez mais cínica quanto à agressividade de políticos individuais agindo de maneira autônoma na fase nacional. O apoio aberto de um partido político provavelmente melhorará a credibilidade de um candidato.

Condições materiais cada vez piores contribuíram para tornar a maioria dos cidadãos muito politizada. Eles enxergam

8 N.E.: A legislação constitucional e a lei do governo local que inibe o papel de chefes no governo também são analisadas por S. K. B. Asante no Capítulo 62.

motivos políticos em cada movimento em cada nível de governo da nação. Independentemente de qualquer coisa que um candidato a uma eleição puder reivindicar, as pessoas não o ouvem como um indivíduo falando suas próprias opiniões e sua visão. Elas vincularão sua tribo, sua profissão, sua classe econômica ou qualquer outro fator social com um preconceito político que, por sua vez, o vincula a um partido político específico. Por esta razão, mesmo que ela seja bem intencionada, essa legislação que permite a política partidária para eleições presidenciais e parlamentares, mas não no nível popular é tão gravemente errada e ingênua quanto a imposição de controles de preço. Mercados paralelos ou negros tornam-se inevitáveis. Consequentemente, não é surpreendente que em Gana esta lei seja desdenhada de maneira descarada por todos os partidos políticos e seus candidatos.

Obstáculos ao processo democrático eficaz no ambiente sociopolítico mais amplo

No Nível Nacional. Como a nova democracia é muito cara para ser colocada em prática, atualmente Gana não está conseguindo organizar e financiar de maneira adequada os seguintes componentes fundamentais do processo democrático eleitoral: uma campanha eficaz e sustentada para a educação do eleitor; a logística para eleições presidenciais e parlamentares realizadas a cada quatro anos e referendos que poderão ser necessários entre uma eleição e outra. Por exemplo, novas políticas com efeitos potencialmente drásticos sobre o bem-estar nacional talvez tenham que ser colocadas em prática, mas precisem de um fórum mais inclusivo nacionalmente do que o parlamento para sua consideração. Geralmente como instruções ou precondições para auxílio material do Banco Mundial, FMI ou países doadores estrangeiros, questões desta natureza não podem esperar para serem parte de debates políticos durante o conjunto seguinte

de eleições nacionais. Exemplos recentes de destaque em Gana incluem a adoção unilateral imediatamente após as eleições do ano 2000 pela administração atual do Novo Partido Patriótico (NPP) da Iniciativa de País Pobre e Altamente Endividado do FMI (IPPAE), a privatização de algumas empresas estatais etc.

De várias outras maneiras, restrições a recursos humanos, capacidades financeiras e outras capacidades materiais desaceleram o processo democrático e a tornam cada vez mais irrelevantes para o propósito de melhorar o bem-estar material e geral da população. Distorções históricas graves em distribuição regional da confusão nacional exacerbam as tensões polarizadas já existentes baseadas em conflitos de interesse relacionados com grupos étnicos, regionais, sexuais e de idade. Quando essas bombas-relógio sociais são ignoradas, elas continuam armadas e nunca são neutralizadas sozinhas até explodirem. A maior parte da mídia de comunicação de massa (rádio, a imprensa, TV etc.) e organizações da sociedade civil estão sediadas nos centros urbanos. Consequentemente, elas se concentram mais em questões nacionais e eleições do que nas preocupações que incomodam as pessoas nas regiões mais amplas do país. Obviamente, esta cobertura limitada torna estas estruturas praticamente ineficazes para transmitir as necessidades e a delegação da maioria das pessoas cujas lutas continuam fora dos centros urbanos. Fora o partido político no poder, outras quase não conseguem se manter além dos seus quartéis generais. Incapazes de sustentarem estruturas adequadas em níveis mais baixos, é apenas logo antes de eleições que eles se apressam para atender a exigências jurídicas mínimas para evitar serem desqualificados de participação eleitoral. Como resultado, partidos de oposição não sustentam nenhum programa para educar eleitores nos níveis populares sobre questões atualmente sendo discutidas no Parlamento e outros fóruns nacionais, muito menos aquelas no nível internacional que

afetaram o bem-estar local. Eles não podem pagar pela produção e a divulgação de materiais educacionais de relevância cívica para a população. Cidadãos médios não têm nenhum escritório próximo onde eles possam adquirir informações ou assistência cívica para aprimorar sua participação e confiança no processo democrático. Por lei seu legislador distrital e seu representante no parlamento são obrigados a interagir com eles, educar e receber *feedback* do povo. Mas a cidadania abrangendo o povo não tem nenhuma ideia de como se envolver na política representativa com estes oficiais uma vez que eles tenham sido eleitos ou nomeados. Os únicos pontos de vista divulgados sobre negócios atuais de importância nacional tendem a ser aqueles do governo no poder, com seu monopólio sobre a transmissão de rádio, diversas estruturas e diversos recursos públicos. Pontos de vista de outros partidos políticos são isolados em espaços distorcidos de entrevistas no rádio nas capitais, cobertos para atender os patrocinadores comerciais das estações de rádio. Debates nacionais normalmente significativos esperam para irem ao ar naqueles breves períodos em que a elite em campanha está buscando votos pouco antes de eleições próximas.

No Nível do Cidadão Médio. Na vida quotidiana, vários fatores adversos restringem ou incapacitam a participação da maioria dos cidadãos na democracia cosmética e voltada para a eleição de Gana: Uma taxa de analfabetismo de mais de 70% significa que a maioria da população sofre de níveis profundos de ignorância. Portanto, essas pessoas imediatamente tornam-se vítimas de informações erradas ou de ausência de informações. Uma mistura de níveis cada vez piores de pobreza, altos custos de oportunidade de ir votar, a ausência ocasional de clareza sobre procedimentos antes da eleição (por exemplo, registro de eleitores, datas para eleições e localização de estações eleitorais), desconhecimento ou confusão em relação às questões, irrelevância do processo, fazem com que os eleitores

sejam resignados e fatalistas. Uma elite ditatorial opressora que fala inglês domina o discurso em esferas políticas, econômicas, sociais, religiosas, intelectuais e outras funcionais, ameaçando as massas de acordo com o paradigma de "Nós temos a teoria; não nos confunda com os fatos"!

Especialmente em áreas rurais, o cidadão médio é anunciado e intimidado a uma aceitação sem questionamento de quaisquer políticas e condições que lhes sejam impostas[9]. Esta tradição da capital nacional impor soluções ao povo se intensificou durante o período pós-independência, através de uma união de interesses entre a elite urbana e a comunidade "doadora" estrangeira.

As eleições nacionais sazonais de Gana são ocasiões festivas. Em toda a nação, partidos políticos criam uma atmosfera de carnaval que atrai multidões para seus comícios. Um estudo recente organizado por Kwame Boafo-Arthur e Nicholas Amponsah estimou a frequência de plataforma no nível popular em aproximadamente 52,4%[10]. Estes estudiosos acreditam que isto revela um forte desejo de inclusão no processo democrático. Ainda assim, a interpretação deles pode não ser a única forma de entender os dados. A participação numa democracia envolve muito mais do que frequência em comícios de partidos políticos. Como a maioria das pessoas não entende a democracia baseada na eleição, o comportamento delas pode surgir a partir de outros fatores, inclusive o fato de que os ganenses adoram o entretenimento e frequentemente participam de ocasiões festivas. O mais recente deste gênero numa vida de outra forma tediosa por acaso é um comício de partido político. Mais cedo no dia, este evento era proclamado por música e anúncios sobre o comício que estava por

9 N.E.: Veja o Capítulo 56, de Eileen Stillwaggon para uma análise da representação errônea imposta da ciência racialista pela esfera científica global, em que as pessoas estão lutando contra a mortalidade elevada e o ambiente doente de pobreza entrincheirada sob as desculpas incriminadoras de políticas de mudança de comportamento para combater o HIV/AIDS.

10 Veja Kwame Boafo-Arthur, Nicholas Amponsah (eds) (2003).

acontecer eram divulgados com um som alto e indistinto em trios elétricos mobilizados pelo partido político organizador. A multidão teria sido tão grande quanto se o evento fosse a celebração de um casamento, um funeral, uma convenção relacionada com a Igreja, competição esportiva ou qualquer outra distração. O desemprego e o subemprego são muito altos em toda a nação e a participação nesses entretenimentos bem-vindos costuma ser facilitada por partidos políticos que fornecem transporte gratuito para o local. Fora o efeito catártico destas festas, partidos políticos distribuem camisetas gratuitas e outros presentes que significam muito para os pobres. Outro bônus é ter a oportunidade de ver e até mesmo se encontrar com personalidades famosas sobre quem, de outra forma, eles só ouviriam falar. Exceto nas eleições presidenciais e parlamentares de 1979 – os eventos mais democráticos em tempos recentes – as eleições no país geralmente apresentaram: discursos e mensagens dos candidatos que estavam concorrendo focados em personalidades, fatores étnicos, fidelidades entre benfeitores e clientes e o uso de depoimentos de chefes para influenciar o comportamento do eleitor. O partido político no poder rapidamente organiza projetos de infraestrutura simbólicos na localidade para ganhar votos. É claro quem já está no cargo leva uma tremenda vantagem eleitoral neste sentido. Eleições se degeneram em leilões em que os candidatos vencedores tendem a ser aqueles que distribuem mais dinheiro e outros presentes a chefes locais, chefes de família e outros indivíduos.

A política é um negócio no mundo todo. Os vencedores devem encontrar maneiras de pagar dívidas que financiaram os leilões por votos anteriores. Eles também devem se tornar ricos o suficiente para se envolverem em todo tipo de negócios, inclusive disputar com sucesso eleições futuras. Praticamente em todos os países do mundo, este vínculo inseparável entre política e negócio na democracia euro-americana inevitavelmente multiplica e

aprofunda a corrupção. Os únicos outros rivais possíveis para obter lucros rápidos são o tráfico de drogas ou armas ou a fundação de uma igreja.

Recomendações finais

Independentemente de como ela possa ser definida, qualquer democracia será sustentável se a maioria da população realmente sentir que suas instituições de governo – os poderes executivo, legislativo e judiciário – são genuinamente fáceis de entender, transparentes, honestos e responsáveis. A democracia nativa de Gana pré-colonial passou nestes testes[11]. No entanto, ao usá-la para o domínio e a exploração coloniais, o governo britânico e os governos pós-independência subsequentes corromperam algumas das suas virtudes. Entretanto, o sistema não perdeu seus elementos consensuais básicos.

Há menos de sessenta anos, os britânicos iniciaram apressadamente uma democracia superficial em Gana. Desde sua independência em 1957, Gana tem experimentado diversas formas de governo. Entretanto, para cultivar sua própria democracia, a nação deve levar em conta os princípios a seguir. A democracia, tanto quanto qualquer outro sistema de governo, é mais uma viagem do que um destino. A única maneira de reforçar que a maioria dos viajantes sustentem o esforço é através de melhorias sistemáticas nos seus padrões de vida que o cidadão médio realmente pode sentir. Caso contrário, Gana estará fomentando sua própria versão de explosões socioeconômicas que recentemente chocaram vários países africanos ao longo das duas últimas décadas.

A Constituição de Gana precisa ser emendada, para criar uma separação clara de poder entre os três respectivos ramos do governo. Por exemplo, isto está atualmente ausente quando alguns membros

11 N.E.: Veja o Capítulo 60, de Kwasi Wiredu.

do parlamento (ou seja, a legislatura) também são ministros de Estado (ou seja, parte do executivo) ou onde o Ministro da Justiça (ou seja, parte do executivo) também é o Procurador Geral (ou seja, parte do judiciário). Um órgão independente deveria ser nomeado e ter amplo poder para investigar corrupção ou abuso de poder e ter a capacidade de processar qualquer detentor de cargo público, até o presidente no poder. Em algumas ocasiões, a Constituição nacional dá ao presidente poder demais. De acordo com Emmanuel Gyimah-Boadi (1999), diretor do Centro de Gana para Desenvolvimento Democrático, o excesso de poder é o que "um bom presidente não precisa e é perigoso demais para um presidente ruim ter".

Gana deve combinar os aspectos positivos dos nossos dois tipos de democracia: a importada e a nativa. Se for projetado adequadamente, um sistema de representação proporcional ou até mesmo de rotação regional da presidência seria mais racional do que a abordagem cosmética atual, de soma zero, predadora, ou do tipo o vencedor leva tudo que cria atitudes arrogantes expressas na observação, "a oposição pode ter sua voz, mas o governo fará do seu jeito".

A política partidária deve ser abertamente permitida para eleições em todos os níveis de governo. Até mesmo em golpes de estado, qualquer detentor de um cargo político, não importa de maneira tão elevada ou tão baixa, é ou eleito ou nomeado para ajudar a realizar as aspirações partidárias de um aglomerado de eleitores a quem ele deve prestar contas, ou ele corre o risco de ser substituído.

Metas e referências conscientes e transparentes devem ser usadas para assegurar igualdade na distribuição da riqueza nacional e oportunidades financiadas pelo estado, para ajudar a reconciliar em vez de polarizar diferenças regionais ou étnicas, de sexo, faixa etária e outras diferenças. A nação precisa colocar em prática seriamente o Artigo 35 (5) (b), Capítulo 6 da Constituição

da República de Gana de 1992, que obriga o Estado a "alcançar um equilíbrio razoável regional e de sexo no recrutamento e em nomeações para cargos públicos". Atualmente, uma mistura de desonestidade intelectual ou até mesmo de terrorismo, conspiração silenciosa ou até mesmo paranoia, impede uma análise pública justa e uma discussão de desequilíbrios regionais e étnicos evidentes no desfrute da divisão nacional. Esta é uma receita não saudável para um possível levante sociopolítico.

A não ser que seja afirmado claramente na plataforma ou no manifesto, o partido no poder deve evitar golpes de estado pela porta dos fundos (uma prática favorita da comunidade doadora) ao buscar um novo mandato para cada nova política que potencialmente puder iniciar ou impulsionar declínios drásticos de bem-estar material para a maioria da população. Consequentemente, para sustentar o processo democrático, fóruns públicos regulares entre eleições devem ser criados para que os partidos políticos, organizações da sociedade civil, organizações não governamentais e o público em geral possam analisar e debater questões tópicas específicas que tenham um impacto significativo sobre o bem-estar nacional. Nas condições econômicas horríveis que prevalecem na maior parte dos países de Terceiro Mundo, isto poderia ser a coisa mais a próxima de realizar pesquisas cujos resultados o governo deveria considerar seriamente ao se orientar, como sendo a manifestação mais próxima da vontade coletiva do seu eleitorado.

Também se deve considerar de maneira igualmente séria as seguintes reformas que criariam a igualdade na política. Deveria ser promulgada uma legislação relevante que restringisse campanhas de partidos políticos a períodos específicos agendados em fóruns específicos, como televisão, rádio, em estádios e espaços abertos relevantes (como podem ser necessários em áreas rurais) aos quais,

de maneira semelhante a reuniões municipais, todos os candidatos a uma eleição próxima devem comparecer. No mesmo período alocado, os candidatos devem apresentar os programas dos seus respectivos partidos políticos. Cada partido deve ter assegurada a mesma alocação de espaço em locais públicos específicos para exibir propaganda impressa. Estas inovações ambientalmente benéficas: (I) reduziriam drasticamente os custos de campanha de partidos políticos; e (II) tirariam do sistema atual sua síndrome sazonal de hipocrisia, enganação do eleitor, leilão e as práticas corruptas subsequentes que ocorrem como consequência de solicitar votos.

E finalmente, deveria haver uma legislação dando conta que, a não ser em emergências, uma moratória de sessenta dias (o período para que eleições complementares preencham assentos vagos no parlamento) seja imposta à implementação de projetos públicos antes de uma eleição próxima, para impedir que os governos no poder encenem obras públicas como forma de comprarem votos.

* * *

Assibi O. Abudu lecionou economia em várias universidades americanas na década de 1960 e recebeu o título de bacharel *cum laude* em economia e ciência política pela Universidade de Minnesota. Cursou mestrado em economia na Universidade de Indiana e doutorado em economia na UCLA. Atualmente, é consultor em economia aplicada ao desenvolvimento e vive em Acra. Também é escritor de livros didáticos nas áreas de economia e educação cívica, autoajuda e manuais de estilo de vida saudável, além de outras obras de interesse do público em geral. Atualmente, leciona no Instituto de Gestão & Administração Pública de Gana (GIMPA), no National Banking College, em Acra, e é professor convidado da Universidade de Nova York (NYU) em Gana. Durante a década de 1970 e o começo da década de 1980, ajudou a projetar planos econômicos nacionais e a colocar em prática um programa de desenvolvimento

agrícola regional em Gana. Ao longo da década de 1970, participou de conferências internacionais importantes da UNCTAD, do IFAD, do G-24 e do Comitê de Desenvolvimento do Banco Mundial.

CAPÍTULO 60

ESTADO, SOCIEDADE CIVIL E DEMOCRACIA NA ÁFRICA[1]

Kwasi Wiredu

Sociedade civil, comunalismo e consenso

Uma forma em que o colonialismo prejudicou a África foi através da ruptura que ele causou na integração do aspecto civil com o político da sua vida social. Essa integração era um dos pontos fortes da sociedade tradicional. Com efeito, na vida tradicional a distinção entre o estado e a sociedade civil era em grande parte irrelevante. No entanto, essa ausência de costura não se completou, pois ainda era possível na época tradicional distinguir entre sociedades organizadas como estados e aquelas que não tinham nenhum aparato estatal. Os Zulus da África do

1 Este artigo foi originalmente apresentado no Colóquio Interdisciplinar Internacional "State and Civil Society in Africa", realizado em Abidjan, na Costa do Marfim, entre os dias 13 e 18 de julho de 1998. Ele foi incluído com o título atual nos Procedimentos daquele colóquio, que foram publicados em *Quest* (Zâmbia), Vol. XII, N. 1, junho de 1998, p. 241-252, uma edição especial dos Procedimentos do Colóquio, com o mesmo título. O autor e os editores estendem sua gratidão ao Taylor and Francis Group pela permissão generosa de reproduzir aqui a versão publicada com o título "Society and Democracy in Africa", em *New Political Science* (1999), vol. 21, n. 1, p. 33-44.

Sul são um exemplo da primeira classe de sociedades, enquanto os Tallensis de Gana são um exemplo da segunda classe.

Uma coisa que se pode aprender com sociedades não estatais é que a organização política não é inevitável para todas as comunidades humanas. Por outro lado, precisa haver determinado mínimo de ordem em qualquer comunidade humana. Essa ordem precisa ser pelo menos comunicativa, porque a comunicação é a característica mais básica de uma pessoa normal. E ela precisa ser moral, porque não pode haver uma ordem de relações humanas sem alguns princípios para harmonizar interesses humanos. De todos esses princípios, aqueles de moralidade pura – ou seja, aqueles que exigem do indivíduo uma consideração imparcial pelos interesses de outros motivado por determinado mínimo de altruísmo – são os mais indispensáveis. Sem um pouco de moralidade não se poderia ter nenhum pouco de civilidade.

Mas moralidade e comunicação fornecem apenas uma estrutura para uma ordem social. Sociedades tradicionais, como as modernas, apresentavam diversas formas de associação – ocupacionais, recreativas e, na maioria dos casos, políticas. Mas do ponto de vista da maneira em que estas formas de relações civis estavam conectadas com o aspecto político, existe um contraste muito significativo entre a era tradicional e a moderna, um contraste que sustenta desafios sérios a pensadores africanos contemporâneos. Muitas, possivelmente todas as sociedades africanas tradicionais eram comunalistas, mas no mundo contemporâneo todas estão visivelmente sob o impacto de processos sociais, como a industrialização, que têm uma tendência individualista.

Uma sociedade comunalista é uma em que vínculos familiares estendidos desempenham um papel dominante em relações sociais. A menor configuração familiar à qual qualquer jovem

adulto pertence com um senso de pertencimento vigoroso já é uma sociedade significativa. Para tomar um caso matrilinear – sendo que a alternativa patrilinear deriva por modificações apropriadas – ele consistiria da mãe e dos irmãos de uma pessoa, dos irmãos da sua mãe e dos filhos das filhas delas, tendo no topo uma avó. Se esta matriarca imediata tiver sido moderadamente fértil, isto fornecerá um domínio amplo de relações humanas em que um senso de obrigações e direitos e de reciprocidade é desenvolvido de acordo com sentimentos naturais de simpatia e solidariedade. Esta unidade – ainda adotando o ângulo matrilinear – vincula-se, através dos irmãos da avó e dos filhos das suas filhas, com uma ampla rede de unidades familiares análogas que, em determinada cidade, constitui uma linhagem. Por um tipo de transbordamento natural, o senso de simpatia e solidariedade facilmente adquire um âmbito comunitário. Nesta escala de extensão inevitavelmente existe determinada diminuição no senso de pertencimento e solidariedade, mas ela é forte o suficiente para dar ao indivíduo uma sensação sólida de segurança. Conforme qualquer pessoa pode verificar, esta sensação de segurança se perde facilmente no ambiente relativamente não comunalista de uma cidade moderna, com consequências desestabilizadoras para mentes individuais e para o equilíbrio social. Medido em comparação com as condições emocionalmente sem vitalidade de boa parte da vida urbana, torna-se fácil de perceber o papel da solidariedade familiar na manutenção da força moral na vida rural tradicional. Na verdade, o senso de pertencimento comunal é tão forte no ambiente tradicional que o próprio senso de individualismo de uma pessoa é contextualizado não apenas para o fato da comunidade, mas também para os seus valores; para que uma pessoa, para tudo que diz respeito, não seja apenas um indivíduo nascido da linhagem humana, mas também um indivíduo dessa descrição cujos hábitos

estabelecidos revelam sensibilidade para os valores básicos da comunidade.

O etos de uma sociedade comunalista sustenta uma relação importante com a ética da comunidade humana como tal. O imperativo básico da ética é ajustar seus interesses aos interesses dos outros mesmo com o possível custo de alguma negação própria. O princípio do ajuste é um princípio como a regra de ouro, desde que seja formulado com muito mais rigor do que habitualmente é dedicado a ele. Mas esse princípio de moralidade pura, apesar de indispensável, é inadequado para a regulamentação de todos os aspectos das relações humanas. Como nós devemos ordenar a perpetuação das espécies, a restauração do incentivo diante da adversidade, a utilização de recursos humanos em produção, a construção de projetos públicos ou as especificidades de uma pausa recreativa do trabalho árduo? Na melhor das formulações, a regra de ouro ainda não profere nenhum preceito orientador aqui. É um fato de simples observação que as culturas do mundo exibem uma grande diversidade de escolhas em todas estas questões, todas compatíveis com a regra de ouro.

O princípio por trás das escolhas de uma cultura comunalista, no entanto, não é apenas compatível com a regra de ouro, mas também é análogo a ela. Impõe-se que os indivíduos nessas culturas pensem em termos não do que eles podem ganhar com a sociedade deles, mas o que a sociedade pode ganhar com eles, para que, no entanto, todos possam prosperar. Em outras palavras, os interesses do indivíduo deverão ser ajustados aos da sociedade, não vice-versa. Encontramos exatamente o mesmo panorama no lema da motivação moral: estar pronto para reduzir seus interesses para que eles possam se harmonizar com o interesse comum. Este não é um princípio da abnegação de interesses individuais, porque ele se aplica a todos os indivíduos e, como resultado disso, qualquer

indivíduo específico deve ser mais frequentemente um beneficiário da paciência dos outros do que um sacrificador do interesse próprio. Exatamente a mesma coisa ocorre com o imperativo comunalista.

Considere a prática de ajuda mútua na agricultura tradicional. Ela não é ditada pela regra de ouro. Sociedades que não têm essa prática não são imorais por causa disso. Mas o princípio por trás da prática está em busca da harmonia de interesses humanos para a vantagem da sociedade em geral. Várias práticas de uma sociedade comunalista são dessa motivação civil e não têm necessariamente nenhum vínculo com a regulamentação estatal. O ponto interessante para nós aqui, no entanto, é que no ambiente tradicional o próprio estado pode ser visto como sendo uma organização especial para a busca da ajuda mútua e seu princípio inerente utiliza a mesma analogia a princípios morais que a das instituições civis e das práticas do comunalismo tradicional. Mas existe outra razão para a aparente naturalidade do estado no contexto tradicional: o governo foi formado de acordo com a representação de laços familiares. Conselhos de governo consistiam de chefes de linhagem e de um governante "natural" selecionado a partir de uma linhagem real. A continuidade dos negócios do estado com o funcionamento dos outros setores da cultura tradicional era quase completa.

Existe, ligada à continuidade do civil com o político na vida tradicional, uma consideração muito crucial para a nossa discussão. Ela diz respeito à difusão do consenso como um modo de tomada de decisões em grupo. Sabe-se muito bem que africanos tradicionais geralmente, se talvez não universalmente, valorizavam tanto o consenso em deliberações sobre projetos interpessoais que seus idosos "sentavam embaixo das grandes árvores e conversavam até chegarem a um acordo". O acordo aqui não precisa ser construído como unanimidade sobre o que é verdadeiro ou falso ou até mesmo sobre o que deveria ou não deveria ser feito. Ele só precisa ser sobre

o que deve ser feito. Pessoas que discordam sobre os dois primeiros tipos de questões ainda podem concordar com o que deve ser feito por virtude de um acordo. Não existe acordo em relação ao que é ou deveria ser. Mas pessoas razoáveis com crenças divergentes sobre essas questões, precisando entretanto agir juntas, mutuamente podam suas reservas para poderem evitar a imobilização. Nós percebemos em funcionamento aqui o mesmo fenômeno do ajuste de interesses sobre o qual comentamos anteriormente, apesar de aqui os interesses serem tanto práticos quanto possivelmente intelectuais. Consenso, a não ser no caso limitador da unanimidade total, é um negócio de acordo e o acordo é determinado ajuste dos interesses de indivíduos (na forma de convicções distintas sobre o que deve ser feito) à necessidade comum para que algo seja feito.

Como alguns comentaristas estão aptos a perceberem a defesa do consenso como sendo um tipo de demanda por conformidade, pode ser útil enfatizar que a sugestão não é que qualquer pessoa tenha um direito de exigir consenso de qualquer outra pessoa. Essa exigência seria contraditória em relação à própria essência da busca pelo consenso. Alguém pode dissertar, num fórum de discussão racional, sobre as vantagens do consenso como sendo um modo de tomada de decisões. Mas esse caso é simplesmente submetido à avaliação livre de outros, assim como em qualquer diálogo legítimo. Além disso, provavelmente é repetitivo que o consenso, como fator de tomada de decisões na ação social, não leve à unanimidade ou ao acordo na crença intelectual ou ética. A ideia é simplesmente que, apesar de qualquer diversidade dessa crença, uma disposição a ceder para chegar a um entendimento sobre o que deve ser feito, facilitaria a harmonia na ação de grupo. Além disso, sugere-se que na esfera política esse espírito de cessão possa se manifestar em instituições diferentes daquelas conhecidas em algumas das democracias mais glorificadas do mundo atualmente.

Alguém poderá se arriscar a especular que a busca pelo consenso deve vir facilmente para a consciência comunalista, pois o que está envolvido é o mesmo ajuste de interesses do indivíduo àqueles da comunidade a quem essa consciência é sincronizada como uma questão de cultura. Pode-se especular também que nessa cultura a crença no consenso seria transferida para a esfera da tomada de decisões políticas. Aliás, a realidade coincide com a especulação no caso de vários estados históricos africanos. Isto, no entanto, parece ter sido uma eventualidade em vez de uma harmonia necessária, pois alguns estados africanos despóticos, tão comunalistas quanto quaisquer outros, também são conhecidos. Mas isto não deveria surpreender excessivamente, pois se sabe que culturas humanas exibem quase tantas inconsistências quanto consistências de tendência.

Em qualquer caso, como é racional aprender a partir de exemplos melhores, nós nos concentraremos a seguir no modelo de governo por consenso na nossa linhagem. Meu argumento será que o governo consensual na nossa tradição era basicamente democrático; que a forma majoritária de democracia vista nos sistemas multipartidários na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos é drasticamente antitética tanto para as nossas próprias tradições da democracia quanto as complexidades da nossa situação contemporânea e que, apesar de a base familiar dos nossos sistemas políticos antigos não poder ser reinvocada atualmente, ainda é uma proposição prática tentar transformar uma forma apartidária contemporânea de governo baseada no princípio do consenso. Desta forma talvez nós possamos ter a esperança de restaurarmos a continuidade perdida entre o estado e a sociedade civil na África.

Democracia, consenso e sociedade civil

Democracia é governo por consentimento. Mas o consentimento pode ser obtido de diversas formas. Você pode obter o

consentimento de pessoas para alguma coisa ao drogá-las, enganá-las, hipnotizá-las, suborná-las, fazer-lhes lavagem cerebral ou convencê-las. Eu acredito que a última seja a única técnica legítima para se obter o consentimento. Portanto, a afirmação misteriosa de que a democracia é governo por consentimento deve ser entendida como contemplando apenas o consentimento por meios legítimos. Os procedimentos modernos de eleições gerais nas formas multipartidárias associados com democracias existentes são em grande parte considerados como sendo não apenas como meios legítimos de buscar o consentimento dos governados, mas também os únicos meios legítimos. É claro que a segunda parte desta afirmação é falsa. Em grande parte, ela define o fim pelo meio. Para ver sua falsidade, lembre-se de que uma democracia direta, por exemplo, é, por definição, uma em que não existem eleições. Da primeira parte, mais moderada, especificamente, a afirmação de que eleições gerais multipartidárias são um meio legítimo de buscar consentimento, o que precisa ser dito não é tão direto, mas vamos aceitar, por enquanto, que esteja correto. Ainda assim, considerando-se o que acabou de ser dito, isto não sustenta a tendência a supor que se um sistema de governo, como os de determinadas sociedades africanas tradicionais, não usa um arranjo eleitoral desse tipo, então ele necessariamente não é democrático.

No entanto, além de tudo isso, deve-se observar que até mesmo a representação assegurada de maneira mais virtuosa é apenas metade da batalha da democracia ganha. As eleições realizadas da melhor maneira apenas fazem com que você consiga o pessoal de representação. Mas o objetivo do exercício é vincular os governados com as deliberações e as decisões do órgão de governo. Portanto, os representantes são instrumentos de mediação. Eles precisam descobrir os desejos dos seus eleitores e devem colocá-los em prática de uma forma eficaz de acordo com as deliberações

do órgão de governo. A eficácia aqui deverá ser julgada por até que ponto os desejos em questão são contabilizados em decisões. Dos dois lados do vínculo existem grandes complicações práticas e, de fato, teóricas também. Para que se escolham representantes por algum sistema de votação, existem tanto problemas matemáticos quanto éticos a serem considerados. Será que uma maioria simples é uma quantidade legitimadora? De qualquer maneira, como as unidades de representação devem ser mapeadas? Não se pode fingir que as democracias da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos, por exemplo, tenham alcançado qualquer perfeição nestas questões, apesar de as da Europa, especialmente da Bélgica e da Suíça, levarem a sério de maneira mais clara por causa da maior prevalência de faccionalismo religioso e ideológico.

Suponha estes problemas a serem resolvidos de alguma forma tolerável. Como os representantes mantêm contato com as opiniões e os desejos de seus eleitores "à medida que eles evoluem em relação ao fluxo de eventos? E como eles explicam o destino dessas opiniões no processo de tomada de decisões? Além disso, a conveniência de um mecanismo para a avaliação do desempenho e a revisão do *status* dos representantes não pode ser ignorada. Não está claro até que ponto as democracias multipartidárias modernas resolveram ou abordaram ou até mesmo reconheceram estes problemas.

Estas democracias também não inspiram confiança pela forma em que diferentes pontos de vista são tratados nos processos de implementação de tomada de decisões e de política. De fato, diferentes pontos de vista não são ignorados. Nos Estados Unidos, por exemplo, existe um sistema de comitês em que deputados dos partidos de oposição desempenham papéis muito importantes na formação de políticas. Além disso, existe um sistema de "freios e contrapesos" que restringe as atividades

executivas do Presidente. As "verificações", na verdade, às vezes podem se tornar desequilibradas como quando a presidência está nas mãos de um partido e o Senado e a Câmara dos Deputados, nas mãos de outro partido cujo desejo ou, pelo menos a designação, é fazer oposição. Não raro, a oposição torna-se obstrução, dando origem a um fenômeno chamado de impasse em que o governo é incapaz de realizar com êxito quaisquer políticas significativas. Em democracias modernas africanas a oposição significa obstrução com uma frequência ainda maior, apesar de governos serem capazes de agir para o bem ou muitas vezes para o mal porque eles não costumam, ou por temperamento ou pela constituição, prestar atenção na oposição.

Para voltar aos Estados Unidos, sua democracia pode ser chamada corretamente de *majoritária*. O presidente é eleito, a não ser por uma improvável complicação no Colégio Eleitoral, por uma maioria simples e a formação de uma administração, juntamente com poderes enormes, está nas suas mãos. Na medida em que a direção em que estes poderes são exercidos é contrária ao desejo daqueles que pertencem ao partido de oposição ou simpatizam com ele, que muitas vezes são tão numerosos quanto aqueles que estão do lado do governo, existe uma relativa negação dos direitos de cidadão de uma parte da população. Agora o governo torna-se, praticamente, governo com o consentimento apenas da maioria. Certamente, esta negação dos direitos de cidadão é o resultado de uma cláusula constitucional geralmente aceita, de tal forma que o que temos aqui é uma desarmonia pré-estabelecida. Mas isto não faz nada para aliviar as frustrações da oposição, extravasadas em todo tipo de esquemas contra a administração, apenas evitando, ainda bem, um golpe armado. Não é necessário dizer que estas atividades são combatidas em espécie pelo outro lado.

Algumas pessoas, que não estejam impregnadas de uma cultura de conflito, podem muito bem pensar que deveria ser possível os seres humanos ordenarem o negócio do governo de uma forma mais humana e racional. Certamente é improvável que elas fiquem impressionadas com a observação perspicaz trivial de que as virtudes da democracia multipartidária são fáceis de menosprezar, mas difíceis de reproduzir em qualquer sistema alternativo. No entanto, se esses críticos forem africanos, eles enfrentam um constrangimento evidente, pois sabe-se que na África dissensões políticas partidárias levam a golpes de estado. Até mesmo quando não existem golpes de estado esses conflitos levaram a morte e destruição numa escala inacreditável, ou contribuíram para elas. Ainda assim, esses críticos africanos podem refletir que o conflito político partidário é historicamente estrangeiro para a África. A afirmação não é que o conflito político seja estrangeiro à África, que seria absurdamente falso, mas apenas que o conflito que emana das atividades dessas formas especiais de organização chamadas de partidos políticos não se originou na África. Trata-se de um epifenômeno do colonialismo, que é responsável em parte pela descontinuidade entre o estado e a sociedade civil na África de hoje em dia.

Na política africana pré-colonial do tipo consensual havia diversos pontos de discórdia e conflito. Famílias reais poderiam guardar graves rivalidades na busca pela sucessão. O povo podia reagir de maneira antagônica às políticas de um Conselho de Estado e expressar suas repreensões de maneira bem demonstrativa. Além disso, o próprio Conselho poderia ser palco de uma discórdia aguda. Mas é dessas circunstâncias que o consenso é feito. Se todos os envolvidos tivessem sempre uma única mente, efetivamente não haveria a necessidade de um Conselho e não haveria a necessidade de buscar o consenso. Portanto o consenso, informalmente, prova ser um caso que confirma o adágio de que muito de tudo é ruim.

É claro que nem todos os desacordos podem ser resolvidos num consenso em todas as circunstâncias. É preciso ter uma disposição para o consenso em primeiro lugar. Os idosos africanos que se sentavam embaixo de uma árvore e falavam até que se chegasse a um acordo sobre o que deveria ser feito certamente tinham esse tipo de disposição. Mas trata-se de uma disposição preciosa e ela costuma estar ausente no coração humano ou está localizada apenas na metade dele. É quase certo que ela esteja ausente ou exista apenas pela metade na motivação por trás de um partido político, que é a obtenção do poder de governo. Certamente, isto só é possível sob uma constituição com a cláusula de que o partido que, dentro de uma definição especificada, vencer uma eleição geral tem o direito de formar o governo.

Agora, vencer uma eleição sob condições multipartidárias significa ganhar de outros partidos: a não ser que a multiplicidade de partidos divida as lealdades dos eleitores a tal ponto que os resultados não sejam propícios – uma situação que, paradoxalmente, pode induzir a uma disposição limitada ao consenso – quando um partido vence e toma o poder, outros partidos perdem e saem do poder ou continuam fora dele. Mas pense no que significa estar fora do poder. A não ser no caso em que as ideias do partido derrotado são apenas trivialmente diferentes daquelas do partido vencedor, isto significa que, pela duração relevante, elas não serão consideradas na formação da política de governo. De fato, isso não seria um segredo para eles, uma vez que tudo isso está pré-ordenado na Constituição. Mas o leitor poderá querer lembrar as infelicidades psicológicas que esta situação traz para os derrotados e suas consequências sobre as quais se comentou anteriormente. Aqui vamos observar a psicologia dos vencedores também. Sabe-se que eles não escondem sua alegria com a oportunidade de colocar em prática seus caprichos ou programas, se tiverem algum, em detrimento, o tanto quanto for possível, daqueles dos perdedores.

Mas essa atitude é a quintessência da falta de cooperação, levando a uma abordagem antagônica à política com suas múltiplas severidades. Também é quintessencialmente antitético para o espírito do comunalismo, cujo princípio, conforme sugerido anteriormente, é o ajuste dos interesses do indivíduo aos interesses dos outros na sociedade. Em termos políticos isto significa ajustar os interesses de alguém na implementação de determinados programas aos interesses dos outros na implementação de outros programas. Considerando que todos estes não podem ser implementados ao mesmo tempo, um espírito de cooperação exigiria, no mínimo, um acordo, que é o começo do consenso e também, talvez, da sabedoria.

Deve-se observar que tornar um acordo fora de moda não é um processo mecânico, mas um que exige deliberação, ou seja, debate racional. Vemos aqui a grande importância da deliberação num sistema consensual, que alguns dos nossos idosos antigos percebiam de maneira mais clara e praticavam de maneira mais dedicada do que nós parecemos fazer. Nem sempre a deliberação precisa levar apenas a um acordo. Lembre-se, um acordo pressupõe a sobrevivência de discordâncias sobre o que é o caso ou deve ser. Portanto, o consenso não precisa ser necessariamente um fim de todo o debate. Como o debate sobre um assunto pode abranger todo tipo de outros assuntos, questões resolvidas por acordo anterior são alvos legítimos para a consciência do debate. Mas isto significa apenas que a busca pelo consenso na ação social é um negócio contínuo. Ainda assim, se o debate for sério e racional, às vezes ele pode levar à persuasão, de tal forma que exista não apenas acordo sobre o que deve ser feito, mas também sobre o que é o caso ou deveria ser. Em qualquer um dos casos, o resultado é cooperação em vez de concorrência antagônica.

Conforme vimos anteriormente, a cooperação não vem facilmente para os partidos políticos. Uma associação política, no entanto, não precisa ter essa resistência. Uma associação deste tipo é simplesmente um grupo de pessoas com mentes parecidas sobre o que é melhor para o país delas se juntando para explorar ideias e estabelecer um mecanismo de persuasão para a atrair a maior quantidade possível de pessoas para o ponto de vista delas. Objetivo? Encontrar maneiras, eleitorais ou não, de influenciar a composição do governo e a direção das suas decisões. Se órgãos políticos com essa descrição funcionarem sob uma Constituição em que ganhar determinada quantidade de assentos ou votos numa eleição geral não der a um grupo o direito de formar um governo em detrimento de outros grupos, então condições que levem à cooperação, ao acordo e, consequentemente, ao consenso devem estar próximas. Nessa distribuição as eleições nem precisam ser oficialmente disputadas por associações, com a presença delas numa assembleia eleita sendo sentida pelas persuasões dos eleitos. Pode-se esperar racionalmente que numa assembleia composta desta maneira, as deliberações sejam, num sentido profundo, apartidárias.

Um sistema do tipo abordado apenas brevemente pode ser chamado corretamente de apartidário, não por proibir partidos políticos, mas porque esses partidos não formam a base do governo. Eles deixam, de fato e até mesmo na lógica, de ter qualquer relevância num ambiente consensual. Neste sentido, esse sistema tem uma semelhança importante com um sistema africano tradicional consensual. Nessa tradição, a base do governo não era os partidos, mas sim as linhagens. Conselhos locais e, numa segunda fase, nacionais consistiam principalmente de chefes de linhagens. Num sentido relativamente ameno, pode-se dizer que estes chefes de linhagem tenham sido eleitos pelo fato de uma personagem impopular ter pouca chance de se tornar um chefe

de linhagem. Mas se uma pessoa fosse a mais velha em termos de idade e fosse forte em termos de sabedoria, eloquência e lógica prática, consultas tinham pouco atraso e o *status* era conferido. Estes critérios eram claros e geralmente reconhecidos. Para todos os efeitos, um chefe de linhagem era líder e representante da sua linhagem por consentimento comum.

Provavelmente seja desnecessário nesta fase enfatizar que no Conselho as decisões eram tomadas por consenso. Desta forma, pode-se dizer que as diversas linhagens eram vinculadas a decisões governamentais por uma cadeia de consentimento. Mas alguém falando do ponto de vista da democracia moderna poderá questionar se o sistema é genuinamente democrático. Desse ponto de vista, pode parecer que a forma de selecionar chefes de linhagem estava muito longe de ser uma eleição verdadeira, invalidando todo o sistema, no que diz respeito à democracia. Se pelo menos algumas vez o ataque é a melhor defesa, alguém poderá devolver a pergunta a quem a fez e exigir prova da legitimidade de eleições modernas como sendo indicadores da vontade dos eleitores. Isto nos faz voltar imediatamente a uma pergunta, considerada anteriormente mas não respondida, especificamente, se eleições multipartidárias modernas são uma forma legítima de buscar o consentimento dos governados. A resposta é que elas podem ser, mas em vários casos conhecidos é questionável que sejam. A única forma legítima de buscar o consentimento de um adulto em questões políticas é pela persuasão racional. Esta ideia sozinha deve fazer com que se adote uma visão extremamente indistinta de campanhas eleitorais conforme elas têm sido conhecidas, por exemplo, nos Estados Unidos, uma democracia de destaque para muitos. Em primeiro lugar, o processo é tão caro que apenas grupos que dominem uma verba enorme podem apresentar seriamente uma opção para as pessoas. Em segundo lugar, boa parte do gasto é usado com um tipo de publicidade que menospreza todos os

cânones da persuasão racional. Se, entretanto, nós admitirmos que, por exemplo, o presidente dos Estados Unidos seja um presidente eleito democraticamente, então é bastante óbvio que estamos satisfeitos, nesta caracterização, com aproximações muito grosseiras dos critérios relevantes. Esta consideração não precisa ser dita em várias partes da África, onde o suborno e a ilusão são apenas as alternativas mais agradáveis e mais gentis entre a variedade de métodos bastante conhecidos de adquirir votos. Se agora nós voltarmos à pergunta sobre se o mecanismo de representação africano tradicional era democrático no mesmo espírito de aproximação, deve haver pouca coisa para desmotivar a pessoa a sugerir que isso realmente acontecia no seu próprio contexto histórico e num sentido bastante robusto. Esta conclusão é reforçada pelo fato de que a tomada de decisões tradicional por consenso nos aproxima do governo pelo consentimento das pessoas mais do que da decisão pela maioria, o que assegura, na melhor das hipóteses, apenas o governo pelo consentimento da maioria.

Uma causa aparente maior do ceticismo no que diz respeito a pretensões democráticas do sistema tradicional em questão deriva da posição de chefes nessa forma de estadismo: a chefia é hereditária e, em princípio, vitalícia. É verdade que um chefe impertinente pode ser demitido, mas o âmbito de seleção está limitado a uma linhagem, uma limitação grave. Além disso, a posição de um chefe está envolta numa aura de santidade que o torna inacessível à crítica, que viola o primeiro pré-requisito de um estado democrático. A força destas objeções, no entanto, desaparece quase completamente quando se percebe que no sistema consensual um chefe é mais um símbolo do que um governante: ele é um símbolo da unidade do estado. Ele também é considerado como sendo o elo entre as pessoas e seus ancestrais. Este último, no entanto, fala mais sobre a metafísica tradicional

do que sobre a política tradicional. No que diz respeito à política, o que se representa em comunicados oficiais como sendo a decisão do chefe, na verdade, não é sua vontade pessoal, mas sim a decisão do Conselho do qual ele é apenas o diretor. Considerando-se a fluidez de arranjos constitucionais tradicionais, deve-se admitir que um chefe de carisma incomum poderia concebivelmente marcar sua autoridade sobre um conselho além das prerrogativas de um simples diretor. Mas este não é um caso que determina uma regra, pois um carisma excessivamente dominador convida em breve ao impeachment e à derrubada do trono. O que também precisa de alguma explicação é o fato de que o cargo de um chefe de linhagem é vitalício. Em primeiro lugar, a duração do cargo não costumava ser longa demais uma vez que quem já estava no poder, via de regra, tinha bastante idade. Mas, em segundo lugar, o cargo durava apenas enquanto o idoso permanecesse aceitável para a linhagem específica.

Por que, no entanto, o cargo não pode ser exercido por uma pessoa mais jovem em vez de uma pessoa mais velha? Esta pergunta nos traz para uma grande diferença entre a nossa época e a antiga. Antigamente, era razoável supor que a pessoa mais velha era a mais inteligente e competente e o representante mais adequado. Na nossa época, essa suposição é inválida. Aqui, então, está um aspecto do sistema tradicional que nós não podemos imitar racionalmente agora. Existem outros, até mesmo mais importantes. No meio do cosmopolitanismo que resultou da industrialização nas nossas sociedades, mesmo como foi, quase não se necessita de nenhum argumento para mostrar que a base de linhagem da representação política não seria nem prática nem adequada, pelo menos no nível nacional. Nos níveis de vilas e pequenas cidades, os chefes realmente continuam a ter uma influência considerável sobre a África, mas agora apenas em

conjunto ou em paralelo com conselhos locais e regionais não tradicionais.

Em geral, o que podemos aprender com esse sistema tradicional são duas coisas, especificamente, a base apartidária de representação e a dependência do consenso na tomada de decisões. Na verdade, as duas coisas equivalem a uma, pois uma adesão profunda ao consenso implica uma abordagem apartidária ao governo. Se for para toda decisão ser tomada por consenso, então a formação do governo deverá ocorrer em seguida. Mas uma vez que o governo não é mais formado de acordo com os partidos, essas organizações perderão seu caráter mais distintivo como mecanismos para a conquista do poder estatal. Com isto devem desaparecer outras características negativas, como sua atitude antagônica e agressiva em relação a outras organizações, seu consumismo financeiro, uma vez que sua missão exige muito dinheiro e sua tendência em direção a disputas de poder internas. Uma democracia que envolva organizações políticas que não tenham essas características será diferente tanto em termos conceituais quanto pragmáticos da democracia multipartidária. Ela seria, no sentido mais verdadeiro, uma democracia com uma face humana. Eu acredito que essa democracia seja o que um estudo cuidadoso de alguns dos antecedentes nas nossas tradições promete.

Nestas reflexões eu tenho pensado mais especificamente no governo tradicional entre os Bugandans de Uganda, os Zulus da África do Sul e os Akans de Gana, mas exemplos podem ser multiplicados. Na verdade, fora da África também, por exemplo, na Europa continental – a Suíça e a Bélgica vêm à mente de novo – existem ordenamentos constitucionais que se afastaram o suficiente do majoritarismo para atrair a designação "consensual". Estes, no entanto, ainda permanecem baseados no partido e o consenso objetivado é limitado, sendo um tipo de entendimento entre partidos. O estado que temos em mente, por outro lado, é

completamente apartidário e motivado por um compromisso bastante radical com o consenso.

Bem longe da excelência moral do *consenso* como um ideal, a necessidade de tê-lo é uma questão de vida e morte na África. No período pós-colonial nossas experiências na democracia têm sido imitações do majoritarismo ocidental e multipartidário. Mas isto politizou e exacerbou dissensões pré-existentes e criou outras novas com consequências mortais. Apenas com uma pequena reflexão deveria ter ficado claro que, devido às configurações étnicas e outras divisões em vários países africanos, esse sistema criou nada além de perigo para nós. Frequentemente, pequenos grupos étnicos foram politicamente marginalizados diante do domínio de outros maiores. Algumas vezes, princípios históricos de divisão, não necessariamente étnicos, funcionaram para produzir os mesmos resultados. Nos dois casos a desafeição tendeu a encontrar expressões inconstitucionais para a perdição da paz e da estabilidade e a perda de inúmeras vidas.

Não existe nenhuma razão pela qual pessoas que, no passado não muito distante, tenham desenvolvido um sistema político baseado no consenso não possam desenvolver outro, análogo, em condições atuais. Uma pergunta que se faz às vezes *é* como as pessoas podem ser mobilizadas na ausência de partidos políticos. Mas mobilizadas para quê? Para pagarem seus impostos? Partidos políticos não são conhecidos como sendo dedicados a essas cruzadas. Para votar, em primeiro lugar? Serviços de informações estatais apartidários podem fazer parte do trabalho. O resto pode ser feito por associações políticas voluntárias. Onde o objetivo é divulgar informações legítimas ou envolver as pessoas em debate racional, o que é necessário, de um lado ou de outro, não é intensidade emocional, mas uma mensagem honesta e coerente e uma plateia curiosa e crítica. A terminologia da mobilização *é,*

de fato, uma ressaca da luta anticolonial. Na época dessa luta era necessário incitar as pessoas por meio de comícios de massa com entusiasmos para diversos atos demonstrativos de oposição a autoridades coloniais. (É claro que aqui se está falando das formas de luta relativamente sem sangue. A luta armada exigia estratégias diferentes). Era necessário, em outras palavras, *mobilizar* o povo para se opor ao colonialismo. Ironicamente, aquela era a época em que os partidos políticos, diferentemente de movimentos nacionais, faziam menos sentido na África. Seja como for, o idioma da mobilização é certamente anacrônico nas nossas circunstâncias atuais.

Nesta conjuntura histórica, existe uma necessidade urgente para que intelectuais africanos, incluindo historiadores, filósofos, cientistas políticos, economistas, antropólogos, sociólogos, linguistas, estudiosos da Constituição, juristas, jornalistas e outros líderes de opinião unam suas cabeças para explorarem a história, a lógica, a base conceitual e a estrutura constitucional para um sistema de política apartidário baseado no consenso. A partir da multiplicidade das disciplinas que acabei de mencionar, pode-se inferir que as questões em torno desta ideia sejam uma legião. Apenas algumas foram abordadas de uma forma introdutória nesta discussão. Ao me aproximar da minha conclusão eu gostaria de enfatizar a importância de questões relacionadas com a representação por eleições. Eleger um representante por um simples voto do eleitorado é um procedimento majoritário, a não ser que a pontuação seja de 100%. Qualquer elemento do majoritarismo é uma perda de consenso. Parece improvável, no entanto, que essas eleições possam ter um obstáculo removido como um todo ao se estabelecer qualquer governo representativo moderno. Mas bases complementares de representação com mecanismos relativamente flexíveis de eleição podem ser levados em consideração. Grupos ocupacionais, por exemplo, podiam selecionar representantes

complementares por meio de algum procedimento combinado que minimize o máximo possível a concorrência antagônica. Um aspecto relevante deste exemplo para a nossa discussão atual é que é ele seria uma forma de vincular a sociedade civil com o estado de uma forma que lembrasse a continuidade que existia entre estes dois níveis de existência social na sociedade tradicional.

Ao concluir esta defesa de um sistema de política apartidário, eu gostaria de me dissociar de qualquer desejo oculto por um sistema unipartidário. Isto é especialmente necessário uma vez que se sabe que alguns políticos no poder querendo criar uma situação unipartidária sem uma designação unipartidária usaram o estandarte da ideia apartidária. A diferença fundamental entre um sistema apartidário e outro unipartidário é que aquele adota a liberdade de associação política enquanto este a abomina. Na verdade, o sistema unipartidário não é apenas incompatível com a liberdade de associação política, mas também com a liberdade de expressão, pois a expressão de ideias entre pessoas já é um tipo de associação. Portanto, é evidente que aqueles que usam o nome do sistema apartidário, mas que se incomodam com associações políticas, efetivamente, usam esse nome em vão. Associações políticas num estado apartidário seriam, de fato, um ponto de mediação excessivamente importante entre a sociedade civil e o estado, porque, como foro de discurso, elas pertenceriam à sociedade civil assim como sociedades literárias, enquanto, como veículos de educação e representação políticas, elas estariam diretamente conectadas com o estado.

Uma relevância adicional dessas associações políticas é que elas poderiam ser locais de treinamento para a ampliação de orientações políticas além de preocupações étnicas, que seriam uma dádiva para a política africana. Quando considerações ideológicas ou de uma política específica motivam associações políticas, é

provável que antagonismos tribais sejam muito reduzidos ou superados como um todo. Na ausência da busca pelo poder estatal, essas motivações são a base mais provável de associações políticas. Já existem vários exemplos de associações análogas na sociedade civil tanto na África quanto em outros lugares. Existem várias associações religiosas, recreativas e ocupacionais, especialmente cooperativas e sociedades de ajuda mútua, em que considerações tribais ou étnicas não desempenham praticamente nenhum papel na sua formação ou no seu funcionamento.

Além disso, a sociedade civil pode oferecer ao estado modelos extremamente importantes, ou pelo menos ilustrações da possibilidade, do governo apartidário e, em alguns casos, do governo por consenso. Considere, por exemplo, como uma universidade é governada. Em lugares onde o processo é democrático, a representação em diversos níveis ocorre por meio de uma combinação de eleição e nomeação. Como regra, as eleições não são disputas por nenhum agrupamento que tenham qualquer semelhança séria com partidos políticos. Quaisquer analogias nos modos de associação gravitariam na direção das formas mais comuns de associação política que não estão voltadas para a conquista automática do poder, apesar de que, em comparação até mesmo com estas, associações para eleições universitárias são informais e bastante efêmeras. Portanto, não existem partidos no sentido relevante na política universitária. Ainda assim, o governo universitário efetivamente envolve tarefas bastante sérias na administração de pessoas e de recursos. É claro que a política universitária pode ser viciada pelo faccionalismo, até mesmo sem nenhuma comparação com partidos políticos. Mas todas as pessoas que tiverem um senso de objetividade e moderação deverão lamentar essa prova de hábitos ruins numa comunidade acadêmica. Mas elas agradecerão às suas estrelas pela ausência da comparação com o partido, uma vez que sua presença agravaria a

situação além de todo reconhecimento. Também se sabe que outros componentes da sociedade civil, como sociedades de ajuda mútua, funcionam por meio não apenas de governo sem "partidos", mas também suas decisões são informadas por consenso.

Estas últimas considerações e as anteriores, juntamente com a sugestão apartidária e consensual de algumas das nossas tradições de governo pareceriam mostrar que aqueles que desprezarem o apelo por um estado apartidário baseado no consenso fora de controle como sendo utópico ou pior não podem ser totalmente infalíveis. Mas, de qualquer maneira, o diálogo deve continuar. Essa é a única opção racional e também é a opção nascida da busca pelo consenso.

* * *

Kwasi Wiredu é professor de Filosofia na Universidade de South Florida, em Tampa, desde 1987, estudou na Universidade de Gana, em Legon e em Oxford, onde escreveu uma tese sobre "Knowledge, Truth and Reason" com a orientação de Gilbert Ryle como supervisor da sua tese. Stuart Hampshire e Peter Strawson foram seus outros tutores. Quando formou-se em 1960 lecionou no University College de North Staffordshire (atualmente Universidade de Keele) durante um ano. Voltou à Universidade de Gana, em Legon e lecionou no Departamento de Filosofia por 23 anos. Foi o chefe do Departamento de 1971 a 1983. Foi professor visitante na UCLA, Universidade de Ibadan, na Nigéria; na Universidade de Richmond, em Virgínia, no Carleton College, em Minnesota e na Universidade de Duke, na Carolina do Norte. Durante 15 anos foi membro do Comitê de Diretores da Federação Internacional de Sociedades Filosóficas. Foi bolsista do Centro Internacional Woodrow Wilson para Acadêmicos e do Centro de Humanidades Nacional dos Estados Unidos. Um aspecto da sua obra recebeu a atenção do periódico multilíngue online *Polylogue,* cujo tema de 2002 foi "A Ética do Consenso

de Kwasi Wiredu". Recebeu a coleção de artigos em sua homenagem *The Third Way in African Philosophy*: *Essays in Honour of Kwasi Wiredu* editado por Olusegun Oladipo (Ibadan, 2002). O Professor Wiredu escreveu artigos sobre filosofia africana, epistemologia e a filosofia da lógica em periódicos acadêmicos na África, na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos e na Europa continental. Seus livros incluem o clássico *Philosophy and an African Culture* (1980) e *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (1996). Mais recentemente, editou *A Companion to African Philosophy* para a Blackwell Publishers (2004).

CAPÍTULO 61

LIBERDADE DE EXPRESSÃO EM SOCIEDADE TRADICIONAL: AS BASES CULTURAIS DA COMUNICAÇÃO EM GANA CONTEMPORÂNEA[1]

Kwesi Yankah

A noção de que a civilização precisa vir de fora impregnava a África logo após a independência, conforme fica evidente nas exposições do sacerdote da Costa do Ouro, Attoh Ahuma, que, apesar de ter orgulho da cultura africana, via na ocidentalização um caminho para sair do atraso da África. Ele dizia que a tarefa das elites africanas era ajudarem-se umas às outras a "encontrar um caminho para sair da África mais escura. A selva impenetrável em torno de nós não é mais escura do que a floresta primitiva escura da mente humana não civilizada" (Ahuma, 1971, p. 11). Portanto, a África teve que surgir a partir dos locais afastados selvagens e vir para o espaço aberto onde as nações são feitas. Para que a independência

1 Reprodução editada da Palestra Inaugural do autor com o mesmo título, apresentada no dia 20 de novembro de 1997, na Universidade de Gana, em Legon, conforme publicada (1998, Acra: Ghana Universities Press).

fosse útil, a África precisaria modernizar suas estruturas (veja Davidson, 1992, p. 39).

Uma área modernizada foi a comunicação: uma tentativa de superar ou pluralizar o legado do idioma nativo e da comunicação pessoal altamente valorizada na África. Normas modernas tentariam fazer com que a África passasse de uma sociedade oral para outra escrita e para um mundo de mídia impressa e de massa. Muitas vezes se supõe que sociedades "atrasadas" permaneçam amaldiçoadas nas suas maneiras tradicionais devido à ignorância delas em relação ao mundo externo. Foi isto que um sociólogo, David Lerner, quis dizer quando escreveu, "o que se precisa para motivar os camponeses e membros de uma tribo isolados e analfabetos [...] é lhes fornecer dicas sobre quais podem ser as melhores das coisas da vida" (1958, p. 411). A mídia impressa e o estabelecimento de uma sociedade educada na era moderna foram considerados um meio de curar o primitivismo no africano (McLuhan, 1962, p. 45). As mídias de massa realmente eram consideradas uma fonte da salvação da África: um raio de luz na África escura.

À medida que o processo de incorporação estrutural e ideológica se aprofunda e que tecnologias de comunicação modernas praticamente varrem o mundo, nós precisamos dar um passo atrás e analisar a influência mútua entre as instituições "centrais" e "periféricas" e investigar normas mutuamente conflitantes, assim como mecanismos de superação e estratégias de acomodação implementados por instituições anfitriãs para assegurar uma coexistência pacífica. Nós precisamos investigar diferenças entre tecnologias de comunicação e sua respectiva integração em sistemas sociais de significado nos quais elas estão ancoradas.

Até que ponto a sociedade tradicional é suscetível a ameaçar normas e sistemas de comunicação ocidentais e como a África tem lidado com tentativas de enxertar normas de comunicação modernas

em instituições nativas? Será que noções modernas de liberdade de discurso, liberdade de imprensa, liberdade de expressão, que já são operacionais nas nossas instituições reguladoras pós-coloniais, são compatíveis com normas de comunicação e estruturas sociais na sociedade tradicional? Estas questões estão no cerne do surgimento da África no mundo moderno e suas respostas devem ajudar a formular políticas que reconheçam os vínculos orgânicos entre idioma, comunicação e desenvolvimento.

Desenvolvimento

O papel da mídia não era apenas criar um clima adequado para a mudança. As próprias mídias modernas eram consideradas como constituindo desenvolvimento. Uma nova tecnologia criaria um ambiente moderno e isso era desenvolvimento em si. A relevância do ambiente moderno fica clara numa declaração atribuída a um aluno do Mali que, quando foi perguntado sobre a importância do rádio, disse, "Eu fiquei sabendo pelo rádio que o Mali está se desenvolvendo noite e dia" (Cutter, 1975, p. 15), o que implica que a modernização continua até mesmo quando se está dormindo (West e Fair 1993, p. 92).

Defender a liberdade de expressão pressupõe a existência de uma autoridade superior (maquinário estatal, normas sociais, etc.) dotada da capacidade de criar obstáculos ou equipada com ela, de tal forma que isso exigiria instrumentos legislativos, cláusulas constitucionais, ou a afirmação de uma Declaração de Direitos universalmente vinculante, para neutralizar qualquer impedimento potencial. Portanto, os direitos a determinadas liberdades humanas básicas são garantidos nas constituições de diversos estados soberanos da África, baseados numa Carta adotada em 1948 pela Assembleia Geral da ONU: o direito à liberdade de discurso e de expressão, a liberdade de sustentar opiniões sem interferência e de buscar, receber e transmitir informações e ideias

através de qualquer mídia e independentemente de fronteiras; liberdade de consciência e de crença, liberdade acadêmica e, recentemente, direitos humanos linguísticos: os direitos de um povo para desfrutar da sua própria cultura, professar e praticar sua própria religião ou de usar seu próprio idioma. De fato, a Carta tornou-se um referencial para várias democracias pós-coloniais.

Sociedades orais e escritas

Ao longo dos anos, estudiosos tentaram explorar o relacionamento entre modelos de organização culturais e as tecnologias de comunicação que deram origem a eles. Com efeito, a impressão já foi marcada como sendo uma tecnologia de comunicação cuja gênese pode ser localizada no sistema social do capitalismo comercial e diz-se que a primeira doutrina de liberdade de imprensa tenha surgido com o desenvolvimento da ciência na era da razão (Bourgault, 1993, p. 72).

A liberdade de imprensa é retratada como sendo um componente ideológico de um sistema capitalista comercial, cuja compatibilidade com a sociedade africana tradicional é duvidosa, uma vez que o caráter da África costuma ser oral, agregador e comunal. A base comunal da cultura africana é considerada como estando distante do mundo desnaturado e longe do jornalista impresso, cuja própria natureza da sua tecnologia de comunicação estimula a objetividade.

> A liberdade de imprensa e o distanciamento objetivo... demandam uma contemplação silenciosa da evidência e da análise sistemática dos vários lados de questões multifacetadas. Essa contemplação torna-se possível em culturas escritas onde a mente é eximida da responsabilidade de memorização. Aqui o escritor individual pode se dar ao luxo de se distanciar da influência de outros e de formular argumentos pensados que ficam no andaime do

> pensamento lógico. Em culturas escritas, as pessoas desenvolvem o hábito de experimentarem novas ideias, comparando-as com as antigas e descartando as que forem inadequadas. Essa experiência não é possível em culturas orais onde cada nova ideia deve ser armazenada na mente (Bourgia, 1993, p. 76).

O ponto de vista anterior evoca lembranças de Emile Durkheim (1993, p. 129) e de Walter Ong (1982, p. 11) e preferiria considerar a cultura oral das canções de louvor como concordando com a bajulação do jornalista africano. Diz-se que o estilo do discurso da imprensa nigeriana, por exemplo, esteja repleto de oralidade residual, "inclusive as tendências agnósticas a canções de louvor e ao vitupério político" (Bourgault, *ibid.*).

Desconfiança

Ainda assim, apesar de os antropólogos e os estudiosos de comunicação ocidentais não verem nenhuma esperança no jornalismo africano para a objetividade por ela derivar de sistemas culturais de comportamento e organização social, os próprios africanos muitas vezes suspeitaram de tecnologias de comunicação avançadas. A desconfiança geral da comunicação mediada pela Europa fica evidente pela sua percepção e descrição por tradição em termos relativamente depreciativos. Observemos referências nativas à mídia moderna. Os Akans de Gana referem-se ao telefone como *ahomatrofo,* que significa "mentiroso, o fio que conta estórias", "fio ou cabo que transmite mentiras, informações não verificadas", em que não se deve confiar, negociando com falsidades. Isto implica que notícias que se espalham rapidamente, cuja veracidade não pode ser verificada, não são confiáveis. De maneira semelhante, "jornal" chamado de *koowaa krataa,* literalmente significa "papel com a língua solta", "tabloide", fofoca. *Koowaa* deriva de *ka no waa* como em *mekaa no waa*: "Eu falei brincando, não me leve a sério". A suspeita e

a reprovação gerais de modos ou canais de comunicação não nativos também podem ser vistas na palavra geral para "idioma estrangeiro": *apotɔfoɔ kasa,* o que implica um idioma improvisado às pressas para uso ocasional; faltando permanência ou autenticidade. Falar um idioma estrangeiro em si é, *potɔ*, "misturar, moldar, improvisar". Assim, o idioma e a comunicação mediados pela Europa não podem ser substituídos por um idioma nativo puro e original, que depende da palavra falada e da comunicação cara-a-cara, que depende de uma experiência multissensorial para codificar e decodificar o significado.

Em outro lugar da África, o rádio era um objeto de suspeita, como na Tanzânia (Kivikuru, 1989, p. 29). De maneira semelhante, entre os Iorubás, muitos se referem ao rádio como sendo "a máquina que fala, mas que não aceita resposta" (Fiofori, 1975, p. 50). Em *Kongi's Harvest,* de Wole Soyinka, existe uma cena em que o Rei e seus acompanhantes interrompem um hino nacional que lamenta o surgimento de uma nova tecnologia de comunicação que tiraniza as pessoas, falando com elas, mas não aceitando nenhum retorno:

Who but a lunatic
Will bandy words with boxes
With government rediffusion sets
Which talk and talk and never
Take a lone reply
I cannot counter words, oh
I cannot counter words of
A rediffussion set
My ears are sore
But my mouth is agbayun
For I do not bandy words
No I do not bandy words
With a government loud speaker

(Soyinka, 1979, p. 2)

Apesar de a sociedade tradicional ser hospitaleira, ela não escondia sua aversão pela moda e por valores estrangeiros originais. Estrangeiro, *ɔmanfrani*, em Akan significa literalmente "alguém que coloca em risco a pureza da nação". Estrangeiro é descrito como *amanfrafoɔ yɛbea*. Os Asantes pré-coloniais, por exemplo, tinham um sistema fechado ao acesso do conhecimento externo sem nenhuma mediação (Macaskie 1995, p.100). Portanto, a moda e o conhecimento estrangeiros não foram adotados às cegas, mas foram integrados com normas existentes.

Interação de normas

Significativas, no entanto, são as diversas estratégias pelas quais sistemas tradicionais mediaram o ataque de forças da modernidade: as estratégias de incorporação, acomodação e domesticação. Na descrição que a África faz da mídia moderna e de instituições relacionadas, a base cultural na qual elas estão integradas sempre foi implicada. A estátua de um homem tocando o sino duplo (*dawuro*) em frente à principal estação transmissora de Gana (GBC) demonstra isto. Os Akan não precisavam tomar emprestada a palavra "transmissão". Apesar de *bɔ dawuro* literalmente significar "tocar o gongo", também significa "anunciar", "transmitir". Ela descreve o modo africano típico da comunicação de notícias públicas no ambiente rural, que é apresentado e encerrado com o toque de um gongo. O funcionário de comunicação relevante aqui é o *dawurobɔfo*, quem toca o gongo. O gongo em si é um modo de comunicação substituto e ele próprio pode transmitir mensagens.

Tambores falantes

De fato as cornetas e os tambores falantes constituem o nexo entre a mídia popular e a mídia de massa na África, uma vez que, assim como o rádio, eles comunicam mensagens cobrindo

longas distâncias. Historicamente, estes funcionavam como modos estratégicos de comunicação de massa. Além de comunicar mensagens secretas sobre a chegada, em breve, de missionários em vilas vizinhas no século XIX, durante a época do comércio de escravos, o tambor falante foi um dos principais instrumentos estratégicos de comunicação em plantações com trabalho escravo há várias milhas de distância umas das outras. Os tambores tornaram-se uma mídia de massa conveniente para a organização de motins e rebeliões entre escravos no Novo Mundo. Aqui, os escravos exploraram a função ambígua do tambor (tanto para música quanto para comunicação) em seu benefício, dependendo da tonalidade do idioma africano, conforme prevalecia na África continental. Quando a função linguística do tambor foi percebida depois pelo senhor de escravos, isto levou ao banimento de tipos do Novo Mundo e africanos de tambores feitos de toras de madeira ocas. Estes foram substituídos por outros dispositivos de percussão que só podiam marcar ritmos de dança (Herskovits, 1970, p. 138).

O percussionista em si ocupa uma posição muito importante na hierarquia da comunicação na sociedade tradicional. O mito da criação dos Akans descreve o percussionista como sendo um dos primeiros funcionários sociais que foram criados por Deus. De acordo com o mito, Deus criou primeiro *ɛsɛn,* o arauto da corte; depois veio *ɔdomankoma Kyerɛma,* o percussionista divino e finalmente *Kwabrafo,* o carrasco. O arauto da corte foi criado como sendo um defensor público da paz, da ordem e da tranquilidade, o que implicava que a sociedade tradicional considerava uma atmosfera capacitadora um pré-requisito para o desenvolvimento. Então veio o percussionista, cuja obrigação era informar e educar. Ele era praticamente responsável pelo portfólio de comunicação. A obrigação do carrasco era aplicar

sanções, assegurando dessa forma que as normas sociais fossem obedecidas.

Então o percussionista é um funcionário de comunicação ou de mídia: *ɔdomankoma Kyerɛma,* o próprio do criador. A ideia de informar e educar era considerada uma responsabilidade divina, com a intenção de evitar a ignorância e de ser livremente liberado sem nenhum obstáculo humano.

Significativamente, o prelúdio à mensagem principal do percussionista costuma ser uma prece contra quaisquer interferências que possam atrapalhar sua obrigação divina de informar e educar: uma prece contra a interferência no ato da comunicação. Invocando a Mãe Terra e as forças sobrenaturais poderosas, o percussionista comunica ao amanhecer sua humildade como um noviço nas artes da comunicação, suplica pela perfeição e compara seu papel de acordar com o do galo.

Akokɔ tua bɔn anɔpa	O galo acorda para cacarejar de manhã
Akokɔ tua bɔn nhemahema	O galo acorda para cacarejar muito cedo
Meresua momma menhu	Estou aprendendo, deixe-me ter sucesso
Meresua momma menhu	Estou aprendendo, deixe-me ter sucesso

(Nketia, 1974, p. 42)

Além disso, ele solicita que não haja nenhuma interferência na comunicação, reconhecendo a existência de forças poderosas consideradas capazes de interferir com o fluxo livre da comunicação. Invocando estas forças, ele marca,

Ma atumpan nkɔ me tenene	Deixe minha batida correr
tenene tenene	Suave, suave, suavemente
Ma atumpan nkɔ me tenene	Deixe minha batida correr
tenene tenene	Suave, suave, suavemente

O percussionista, assim como o oficial de informações, é o sinal de alerta da sociedade, o sinal de alerta precoce de crises que possam ocorrer: guerra, fogo. Ele informa mas também mobiliza as pessoas para resolver ou combater crises. Qualquer ato externo de interferência nessas obrigações fundamentais claramente não está no interesse da sociedade. É por isso que é proibido provocar o percussionista enquanto ele desempenha suas obrigações de comunicação. Significativamente, o percussionista é totalmente prerrogativa do rei, um funcionário estatal de mídia, indisponível para quaisquer outras personagens sociais.

É em parte devido à sua relevância linguística e de comunicação, assim como à sua ressonância na mídia de massa moderna que a batida do percussionista falante é ouvida no prelúdio de tambor à transmissão do noticiário no rádio. A batida do tambor alerta todos os ganenses a ouvirem as notícias a seguir (*Ghana muntie, Ghana muntie*). Significativamente, os nomes "Tambor" e "Tambores Falantes" foram adotados como nomes de revistas, periódicos e empresas de comunicação na África contemporânea.

Equipe linguística

Um funcionário de comunicação ainda mais importante que sobreviveu ao governo moderno é o *ɔkyeame*, o orador e conselheiro do chefe, muitas vezes chamado de "linguista".

Juntamente com seu cetro ou bastão de autoridade. O bastão e itens relacionados têm sido ícones de diplomacia em estados tradicionais na África Ocidental desde tempos imemoriais. Embaixadores em vários estados precisavam carregar símbolos de autoridade e se comportar como dignatários, representando os respectivos reis. Em geral, o *ɔkyeame* na África Ocidental colonial carregava credenciais ou distintivos de cargo em formas como bengala, bastão, espada, ou trajes especiais como gorros ou

gravatas (como os Fantes tinham), para garantirem passagem livre em todo lugar.

Nos estados de Asante e Daomé, conforme prevalece até hoje, tratava-se de um cetro coberto com folha de ouro ou prata, muitas vezes trazendo um desenho proverbial ou retratando um símbolo de autoridade real. Além disso, os ícones visuais estampados em cetros costumam transmitir mensagens sociais e políticas que representam cargo ou política real no que diz respeito a determinada situação. A presença de um cetro real, carregado pelo *ɔkyeame*, costuma denotar ou prenunciar um debate público ou uma interação de discurso. Realmente se trata de um epítome visual da retórica (Yankah, 1995, p. 31).

De maneira significativa, o Parlamento de Gana continuou a usar o cetro para que aquele país obtivesse a independência do governo britânico no dia 6 de março de 1957. Ostentando o símbolo de uma águia com as asas abertas, o cetro é usado em toda abertura estatal do Parlamento e sinaliza a presença do Orador do Parlamento. Ele é considerado como sendo o símbolo de autoridade estatal. Ele também é usado para conduzir para dentro o Orador e o Presidente. Em setembro de 1997, uma delegação com 10 membros enviada pelo Presidente para a capital da Costa do Marfim para manifestar que gostou da recepção calorosa que lhe foi dada na sua visita incluiu o membro da equipe presidencial sobre questões de chefia, uma rainha-mãe e um *ɔkyeame*. Isto foi em parte para refletir a posse do Presidente com chefe na sua visita anterior. Na maioria das partes da África o cetro representa realeza, poder, oratória e desempenho confiável do discurso.

Linguista estatal

Na Primeira República de Gana, o Dr. Nkrumah ampliou ainda mais o papel tradicional do *ɔkyeame* ao nomear um linguista

estatal para Gana. Apesar de este cargo não ter se sustentado ao longo dos anos, ele demonstra o reconhecimento pelo estado-nação moderno da supremacia da palavra falada e das artes de comunicação tradicionais na África pós-colonial.

No entanto, as obrigações do "linguista" estatal de Gana desviavam de normas tradicionais. Entre outras coisas, o "linguista" tradicional era um diplomata/conselheiro e também mediava a comunicação entre o Diretor e sua plateia. Isto ocorria além de pingar libação e de exercer atentamente responsabilidades editoriais sobre palavras faladas pelo chefe para assegurar sua alta qualidade poética. De fato, o *ɔkyeame* tradicional é praticamente um editor da palavra falada empregado pelo estado, que impregna a palavra real com toda a elegância diplomática e proverbial necessárias para tornar compatível com esfera sublime que ele ocupa.

Ao contrário, o linguista estatal que Nkrumah nomeou, que era, ele próprio, um "linguista" tradicional antes do seu cargo, foi em parte o poeta de louvação ao Presidente, que prefaciou a oração pública de Nkrumah com uma sequência de epítetos de louvor com som elevado. De fato foi a partir do léxico desta instituição poética que Nkrumah ganhou o título, *ɔsagyefo* (Salvador na Guerra) que substituiu o título presidencial. O papel do *ɔkyeame* como poeta pessoal de Nkrumah foi além das suas obrigações como consultor cultural e celebrador de preces, fazendo preces de libação durante funções estatais. De maneira significativa, num artigo de jornal em 1997, o informante de um colunista sugeriu que o Presidente de Gana atual deveria empregar um *ɔkyeame*, que editaria as palavras presidenciais voltadas para o ouvido do público:

> Um chefe supremo e estudioso amigo meu comentou comigo há algumas semanas que ele acha que o Presidente precisa de um linguista. Ele disse que

> se ele não solicitar um, o Conselho de Estado deve encontrar um para ele. Sua razão foi que o Presidente não sabe falar em público [...] Do meu cargo como escritor eu não conseguia ver até que ponto isso seria viável apesar de haver uma evidência ampla para garantir uma para o nosso Chefe de Estado. A verdade é que às vezes quando ele fala, as palavras ficam presas na sua garganta. Às vezes também ocorre uma questão clara de incoerência e então o que sai é puro papo-furado.
>
> Steve Larbi, *Guide* 9 a 15 de outubro de 1997

Estas observações apontam para a existência de uma retórica gramatical cultural, que se espera que oriente a oratória pública até mesmo no domínio do governo moderno. Então, independentemente do fórum público envolvido, seja o Parlamento, a Assembleia consultiva, municipal, distrital ou o palácio do chefe e independentemente do meio operacional de expressão, guardiões da sabedoria esperam que o estilo do discurso público reflita normas e estética nativas. Afirmar que um político "não sabe falar em público" só pode significar que o seu estilo de apresentação não está totalmente de acordo com costumes culturais. Mas também significa que quando ele é confrontado com normas concorrentes, o estado-nação moderno enfrenta uma escolha entre a adoção por atacado de instituições e mídia modernas com todas suas normas de expressão associadas e instituições estrangeiras em funcionamento num referencial cultural.

Liberdade de discurso?

A questão da liberdade de discurso na África tradicional costuma gerar dúvida e incerteza. Ela traz à mente a aparente supressão de mulheres e crianças em diversas esferas do discurso

e a intolerância geral da crítica na sociedade tradicional. Em cortes tradicionais, às vezes os litigantes se sentiram intimidados e a contra-argumentação às vezes é interpretada com base no ódio pessoal.

No entanto, vale a pena fazer uma distinção clara desde o início entre liberdade de expressão (ou a liberdade de falar), que é um direito humano básico inviolável que não pode ser suprimido e a liberdade de discurso, que supõe uma obediência anterior a normas culturalmente aceitáveis. Portanto, impor as restrições sociais que governam o ato de falar não é necessariamente suprimir a liberdade de discurso. Esta distinção inicial ajuda a estabelecer um ponto importante, ou seja, que a liberdade de discurso existe na sociedade tradicional. A sociedade, no entanto, tem normas que governam a palavra falada e a imposição dessas normas não precisam ser interpretadas como sendo a supressão do discurso.

Um de cada vários símbolos incrustados no repertório de cetros do linguista retrata a Aranha, *Ananse*. A imagem *ananse* e seu significado resumem a percepção pela sociedade tradicional de discurso e sua gênese. O simbolismo do cetro *Ananse* representando o provérbio, *Ananse antɔn kasa* (Ananse, a aranha, não vendia discurso), implica que o discurso seja livre e que ele não seja parte do monopólio do charlatão nem de ninguém.

O povo Dogon remonta a origem do discurso à raposa (Griaule, 1975), enquanto os Fanti afirmam que foi o papagaio "que foi o primeiro a trazer a palavra, especialmente a capacidade de falar, para o homem" (Fernandez, 1982, p. 496). Na mitologia de uma linhagem (Anɔna ou Agona) entre os Akan, o papagaio tem um lugar especial. A linhagem deve sua própria existência ao papagaio que, ao cacarejar, salvou seu progenitor numa viagem perigosa. Talvez se a liberdade de "falar" tivesse sido suprimida no mundo animal, toda uma linhagem humana teria sido eliminada.

A sociedade tradicional em si reconhece que é contra a lei limitar o discurso de qualquer ser humano, uma vez que vidas podem ser salvas pelo próprio ato de falar. Diz-se que, *Anon a yɛde wɛn etire,* "A boca é usada para proteger a cabeça".

Existem provérbios como *Yɛnka obi kasaboa nhyɛ ne yamu,* literalmente, "Não se empurra o instinto de fala de alguém de volta para as entranhas". Em outras palavras, "Não se suprime o instinto de fala de outra pessoa". O instinto de fala é retratado aqui como sendo um animal preso. Quando ele tenta sair, a sociedade não pode empurrá-lo de volta. A agonia resultante quando a fala foi suprimida na corte é tamanha que às vezes os litigantes começam a chorar e observações de apoio são ouvidas por acaso como *Amma--manka-m'asɛm yɛ ya* ("É doloroso não poder falar"). Quando essas inibições ocorrem, elas não são institucionalizadas (entre os Akan, por exemplo).

Tentativas de controlar o instinto irrepreensível de falar às vezes são recebidas com respostas como *Tɛgyerɛma da m'anomu, ɛyɛa wɔmma menka* ("Eu tenho uma língua para falar; deixe eu me expressar"), que se compara com uma legislação do século XV na França que determina que "alguém poderia cortar a cabeça de um homem, mas não sua língua" (veja Owusu Sarpong, 1994).

Aconselhamento

Para se prevenirem contra a interferência indevida com os direitos à liberdade de discurso, os funcionários políticos que aconselham chefes instalados recentemente, às vezes alertam contra a perseguição de acusados cuja liberdade de expressão foi suprimida. No trecho a seguir, por exemplo, um *ɔkyeame* numa vila na área de Kwahu, dando as boas-vindas a um chefe de linhagem com uma prece de libação, suplica que o novo chefe faça um bom governo e o alerta contra a restrição da liberdade de expressão:

It's your turn to hold the gun of your departed brother
Before you pick up the gun
And we demand drink from you
We should first serve the ancestral spirits.
We seek long life and prosperity
We seek long life and the statecraft of the female bird,
We seek business prosperity, and love within the lineage
This lineage to be ruled by Opanin Atta
Let him not pronounce guilt on the speechless
If the speechless person is pronounced guilty
It's a vain verdict

Este pequeno conselho implora para que o chefe recentemente instalado não pronuncie um veredito final, até que os litigantes tenham tido a oportunidade de se manifestarem livremente. Um veredito de culpado sem oportunidades anteriores de defesa própria é inválido, de acordo com o ancião. Ele faz lembrar a fórmula usada por porta-vozes Akan depois de anunciarem o veredito numa transação judicial:

> Se você não tivesse apresentado o caso aqui, para que ouvíssemos com um ouvido justo, mas tivesse, ao contrário, pegado um pau e o atacado até a morte, você o teria tratado como um animal.

Tratar alguém como um animal (*di n'aboa*) implica não reconhecer seu direito de se expressar e de se defender. A implicação é que apenas seres humanos são capazes de se defenderem falando e tratar outra pessoa como um animal significa lhe negar seus direitos de falar.

Tendo estabelecido a liberdade básica de falar, vale a pena acrescentar que a fala não é simplesmente pronunciar palavras e

frases gramaticais, mas estar de acordo com as normas culturais que regem a comunicação, inclusive observando restrições culturais ao discurso em determinadas situações.

Fala dos jovens

Jovens e crianças como um todo se manifestam abertamente entre seus pares e geralmente não têm sua fala limitada em fóruns organizados e adequados. Diz-se, no entanto, que "Se uma criança aprender a lavar suas mãos, ela poderá comer junto com os mais velhos". Uma criança bem-treinada aprende a manifestar sensibilidade ao contexto social e ao ajuste adequado ou à limitação da fala em situações em que os participantes do discurso forem de um *status* social mais elevado. Aqui, pedir um aparte ou interjeições não autorizados na fala do adulto pode ser censurado severamente. No entanto, onde uma criança tiver aprendido a se comportar adequadamente em relação à fala, ela será estimulada a manifestar sua opinião até mesmo em fóruns públicos.

> Qualquer pessoa, até mesmo o jovem mais comum, oferecerá sua opinião ou fará uma sugestão com uma chance igual de ser recebida favoravelmente como se ela tivesse vindo do sábio mais experiente (Cruikshank, 1854, p. 251).

Em 1888, R. A. Freeman também observou:

> Todo africano nativo já nasce um orador e um conhecedor de oratória, um fato que se torna muito claro nos Tribunais de Justiça no Protetorado, onde as testemunhas muitas vezes se dirigem aos jurados da forma menos constrangedora. Eu já vi meninos pequenos com oito e dez anos de idade se expressarem diante do tribunal com total autocontrole e com facilidade de dicção que encheriam de inveja o

coração de um membro do Parlamento britânico (1888, p. 193).

Tabu verbal

Aprender a falar também envolve reconhecer a potência da palavra falada, assim como o valor comunicativo do silêncio e da evitação linguística em determinadas situações. Na sociedade tradicional, a obediência a tabus verbais faz parte da etnografia da comunicação, pois às vezes a sociedade introduz determinadas palavras sob uma censura verbal rígida. Normas de fala proíbem referências verbais a determinadas palavras ou eventos históricos, cuja verbalização direta poderia desencadear forças de instabilidade. Uma categoria do que não se pode falar refere-se a determinados itens impregnados com espíritos potencialmente destrutivos, aos quais se pode referir apenas sob o eufemismo amplo, *ammɔdin,* "não mencionável".

A categoria mais importante de tabus verbais em várias culturas de Gana é o que os Akan chamam de *ntam*, "juramento reminiscente" (Agyekum, 1996) ou tabu cuja evitação é rigidamente mantida. Trata-se da arma mais importante em procedimentos judiciais e não pode ser pronunciada a não ser que quem falar queira iniciar um processo jurídico. *Ntam* costuma se referir a uma calamidade histórica ou a uma tragédia – uma derrota numa guerra, uma morte real, uma aflição natural, ou algum infeliz incidente marcado na vida de um indivíduo, de uma família ou de um estado veneráveis. Referências verbais a isto são capazes de incitar indevidamente o sofrimento nacional ou de levar a uma recorrência (veja Rattray, 1927, p. 205-215; Mensa-Bonsu, 1989). Isto se baseia na suposta potência da palavra falada.

O *ntam* nacional, ou a prerrogativa de mencionar essa calamidade, pertence estritamente ao governante do território,

que pode torná-la disponível para uso pelos seus súditos como um instrumento jurídico para proteger ou reivindicar propriedade, com a cláusula sendo que ela não deve ser pronunciada para apoiar uma falsidade. Quem quer que pronuncie um *ntam,* será imediatamente levado diante do chefe para que comecem procedimentos judiciais. A potência de *ntam* é como a de *duabɔ*, imprecação de maldição ou de juramento[2].

Antigamente, existia uma prática em que uma faca (*sepɔ*) era enfiada através da língua e da bochecha de uma pessoa condenada para impedir que ela pronunciasse um *ntam* para atrasar a execução. Provavelmente esta fosse a forma mais extrema de censura à fala.

Outros tabus verbais são expressões que buscam discriminar com a intenção de depreciar. Estes incluem investigar ou fazer referências públicas à origem ou à genealogia de outra pessoa, com a intenção de denegrir a família dessa pessoa. O mais importante aqui são alegações públicas no que diz respeito à ancestralidade escrava ou às origens migratórias de outra pessoa (veja Agyekum, 1996, p. 119-123). Essas afirmações evocam indevidamente emoções humanas e devem ser evitadas, sendo que evitá-las é uma parte integral das normas que regulamentam o ato de falar em público. Violações desses tabus verbais, mesmo que as alegações sejam verdadeiras, muitas vezes levaram a uma ação punitiva no tribunal.

Restrição sexual

Outra forma de controle no passado foi o imobilizador de lábio, aplicado em grande parte a mulheres: o uso por mulheres de diversos tipos de placas para os lábios em algumas sociedades africanas ou como decoração ou como instrumentos para inibir a fala

2 N.E.: Sobre as provocações de invocar e os protocolos para revogar uma maldição, veja o Capítulo 17, de Beverly Stoeltje.

em determinadas situações. Essas lâminas para os lábios variavam de paus, ou cadeados empurrados através de perfurações nos lábios, como entre as Birifors e Lobis do norte de Gana e a inserção de placas circulares nos lábios das mulheres, como entre as Saras do sul do Chade e as Kichepo do sudeste do Sudão. Mulheres Saras usavam placas enormes nos lábios tornando a fala praticamente impossível (Fisher, 1984, p. 137). Na época da escravidão, diz-se que estas podem ter sido usadas como uma antiestética, para dissuadir os comerciantes de escravos a capturar quem as usava. As mulheres Kirdis do leste de Camarões também tinham plugues de alumínio para os lábios encaixados, assim como as mulheres Lobis cujas bocas se projetavam para a frente como patos. Entre as mulheres Kichepos, essas placas para os lábios eram consideradas parte fundamental do adorno feminino e eram, tradicionalmente, usadas na presença de homens, sogras, ou estranhos, na presença dos quais a fala costuma ser restrita.

Fora as mulheres, pingentes que restringem a fala podem ser usados por chefes instalados recentemente entre os Akans, em cujos lábios são inseridas folhas para deixá-los incomunicáveis durante o processo de instalação. O controle da fala de mulheres de acordo com a situação, especialmente em público, parece ocorrer por toda parte. Em várias sociedades africanas, uma das virtudes da feminilidade ideal é a abstinência de falar em público. Uma mulher ideal não chama atenção para sua personalidade com a fala: *ɔnnyi n'ano wɔ badwam*.

Em partes da África, as mulheres costumam ser percebidas como sendo depósitos de sabedoria e conhecimento, porém a canalização deste conhecimento está sujeita a restrições sociais. O palácio do chefe, o local mais comum para a retórica e o argumento formal, nem sempre é aberto às mulheres. Quando elas estão menstruando, elas não podem entrar no recinto. Papéis

de comunicação em situações com a presença de ambos os sexos são convencionalmente reservadas aos homens. Um provérbio Akan resume isto: *Akokɔ bere nim adekyeɛ, nsɔ ɔhwɛ onini ano,* "A galinha sabe que o dia amanheceu, porém ela olha para o galo para anunciar isso". Este controle sexual da fala não é necessariamente restrito à África. Entre os Maoris da Nova Zelândia, mulheres velhas só têm permissão para fornecerem prelúdios à oratória, gemendo e cantando, mas elas não ousam falar em assembleias públicas. De acordo com os homens, "Apenas o galo foi feito para cacarejar. Se a galinha tentar, seu pescoço é arrancado". Tendências atuais indicam um reconhecimento gradual de mulheres em papéis de fala. Não apenas se encontram mulheres chefes de vez em quando, mas também existem alguns casos de homens chefes que nomearam mulheres como suas oradoras (*ɔkyeame*), pela sua competência expressiva.

A inteligência verbal de mulheres na sociedade tradicional é em grande parte evidente em fóruns totalmente femininos, como as cortes de rainhas-mães, onde mulheres que detêm cargos públicos, inclusive *ɔkyeame* e membros do júri afirmam suas capacidades de oratória sem inibição. Isto está além de todo um sistema de comportamento expressivo não verbal, permitindo que coesposas falem livremente vestindo panos, que elas se insinuem com gestos de dança e até mesmo que elas usem contas na cintura. Ainda não se encontrou nenhum caso de difamação em que uma mulher reclama de ter sido difamada por se vestir com panos: por exemplo, *Wobɔka me ho asɔm a fa akonnwa*, "Se você realmente quiser fazer uma fofoca sobre mim, encontre um banquinho confortável". Desta forma, a comunicação é acolchoada para evitar uma crise social.

Cultura do silêncio

Portanto, o silêncio relativo das mulheres na esfera dos dois sexos misturados pode ser uma representação do *status* social delas, que é uma parte integral das normas sociais da comunicação. Ainda assim, na sociedade tradicional, o silêncio às vezes constitui um ato de fala (Saville-Troike, 1985, p. 6). Eu me refiro à retirada estratégica da fala na sociedade tradicional como sendo uma afirmação em si mesma. No começo da década de 1990, Gana acordou para o neologismo "cultura do silêncio" quando condições sociais e políticas predominantes normalmente teriam precipitado uma bateria de protestos e reclamações da mídia. O silêncio, que saudou as condições sociais, foi cultivado em parte como uma manifestação de medo, mas também como um ato proverbial de fala. Não levou muito tempo para a liderança manifestar abertamente um desconforto em relação à força de locução do silêncio predominante. Subsequentemente, os ganenses foram encorajados a manifestarem abertamente suas opiniões sem temerem a censura.

Algumas vezes, a sociedade tradicional tentou criar espaço verbal para o silêncio e marcou sua potência verbal em frases como *Mese Hmm* (o nome do Hotel) literalmente, "Eu digo silêncio; eu reservo minhas palavras" indicando uma implosão virtual de palavras naquele que fala ou não fala. O silêncio aqui é um ato de internalizar o estresse, onde não seria estratégico ventilar as ideias de uma pessoa em palavras. O resultado é uma interjeição, "hmm", uma lembrança verbal do silêncio, que ocorre ao mesmo tempo que um suspiro profundo. Esse silêncio costuma carregar a potência de palavras, mas também pressente incertezas ou uma tempestade iminente (veja também Peek, 1994). Em determinadas situações o silêncio pode constituir uma expressão estratégica de indiferença por um adulto, implicando que não são

todas as situações que exigem intervenção verbal. Não reagir a determinadas situações pode apenas ser um exercício arbitrário de restrição, que por si só é uma marca de maturidade. Os Akans dizem, *ɔpanin due mante mante,* "O ancião finge taticamente que ele não ouviu nada". Ao ser discreto ele finge ser insensível ao que se fala em torno dele, sabendo muito bem que *Nyɛ asɛm nyinaa na yɛdi akyire*, "Não é necessário reagir a todas as situações de fala". Isto costuma acontecer em situações em que uma intervenção verbal pelo ancião é considerada capaz de atrapalhar a harmonia social.

Nomes de subúrbios às vezes apontam para a correlação natural, se não informal, entre ouvir e falar: o instinto natural a reagir a estímulos verbais. Um homem na região central de Gana, que muitas vezes entrava em confusão sempre que ele intervinha verbalmente em negócios da sua vizinhança, silenciosamente se afastou do centro da cidade e se realocou na periferia. Ele chamou criativamente esta localização isolada de *Mante Manka Bi,* que significa, "eu não falarei se eu não ouvir", implicando uma correlação natural, se não informal, entre ouvir e reagir. A melhor maneira de se manter longe de uma confusão, ele implicava, era ficar incomunicável, não vendo nem ouvindo nada de mal.

Fala como terapia

O valor de comunicação do silêncio não significa, no entanto, que esse seja o modo preferido de comunicação. A relevância da fala como terapia é muito conhecida. Em partes da África, acredita--se que a supressão da fala em determinadas situações possa causar problemas de saúde. Os Akans fizeram uma alusão comparável ao hábito não saudável de conter uma emoção reprimida. Diz--se, *Se apeteasɔ hyɛ atwomaa bo a abofono mpa*, "A galinha tende a vomitar se uma minhoca estiver na sua cavidade peitoral". Repelir a minhoca então passa a ser uma terapia, restaurando a boa saúde.

A função terapêutica da fala livre e aberta é encontrada no ditado *Paepae mu ka ma ahomka,* "A fala franca produz alívio". Nestas circunstâncias, a fala ou a interação social pode ser franca, ou explícita registrada e aqueles que falam podem ser chocantemente francos, acreditando que a expressão sem inibição das ideias de uma pessoa seja terapêutica. A função curadora e aliviadora da expressão própria realmente tornou-se o slogan do estudioso, amigo e escritor P. A.V. Ansah pouco antes de morrer. Apesar de os seus médicos e parentes o aconselharem a não reagir a questões nacionais na sua coluna semanal, ele os ignorou, apontando para a função curadora da comunicação:

> Queridos amigos e amantes, por favor me emprestem seus olhos e ouvidos. Eu estou implorando pela paciência de vocês e estou informando que hoje irei à cidade para resolver diversas questões que estão aumentando minha pressão o tempo todo. Da parte deles, meus médicos, apesar de concordarem que escrever seja uma boa terapia que me permite aliviar de algumas coisas e baixar minha pressão, teriam preferido se eu não visse e não ouvisse nenhuma besteira. Mas eles admitem que uma vez que eu ouvir e vir uma besteira, em vez de sofrer internamente, eu devo eliminá-la verbalmente. Então se eu estiver prestes a reagir de maneira quase violenta, eu estarei fazendo isso com boa autoridade e com muita discrição e instinto de sobrevivência (Ansah, 1996, p. 35).

Crítica aberta

A ideia de fala como terapia de Ansah tem implicações mais amplas para ritos e práticas públicos. Às vezes comunidades na

África reservam dias em que normas sociais são congeladas e o comportamento verbal e não verbal em outras ocasiões considerado inaceitável é permitido e até mesmo estimulado. A sensação ruim guardada no último ano pode ser removida ritualmente e a crítica de desvios sociais e políticos são abertamente verbalizados durante o período. As crianças podem criticar abertamente ou até abusar dos mais velhos e a maldade, a conduta equivocada e os escândalos podem ser assuntos de referência aberta e ridículo público.

O exemplo mais extremo aqui é a poesia *halo* entre os Anlo Ewe, onde vilas rivais no passado resolviam suas diferenças anualmente através do lançamento de injúrias poéticas baseadas num comportamento escandaloso, real ou imaginado. Ao fazer isso, a sociedade se preocupou em converter uma situação potencialmente perturbadora num mecanismo para induzir a risada apesar de sentimentos machucados (Awoonor, 1975; Anyidoho, 1988). Outros eventos desse tipo incluem o festival *Apoɔ* entre os Bonos, o festival Nzema *Kundum* e outros festivais em partes de Acra, especialmente Labadi. Nessas cerimônias, as boas ações do governante e dos anciãos são trazidas para o fórum aberto de canções e são avaliadas criticamente para verificar até que ponto eles promoveram as aspirações coletivas do povo no último ano. Princípios de liderança, os usos e abusos de poder e o relacionamento entre o governante e os governados costumam ser evocados na aplicação dos critérios do bom governo (Agovi, 1995).

Durante seu festival *Kundum*, os Nzemas teriam a liberdade de caçoar dos seus líderes da seguinte maneira:

> Chefes inúteis, vocês
>
> Fizeram bem neste reino
>
> Vocês prometeram criar uma sociedade estável
>
> Em vez disso, nós nos tornamos escravos de seu desgoverno

Deixe o público ouvir a nossa estória;
Enquanto eles nos oferecem uma mão amiga
eles também nos arrastam na lama
Estamos determinados a empossar
chefes educados para que nós nos beneficiemos
Da visão deles, mas nossa confiança
foi extraviada.
Assim que os chefes provaram o kutuku
eles o tornaram sua herança.
É por isso que você não vê
qualquer carne quando você tira a pele do
konglobesa, o pequeno caranguejo não comestível.
Que o público ouça bem
a nossa palavra
(Agovi, 1995, p. 57).

No festival *Apoɔ* entre os Bonos, os jovens nas suas próprias palavras, "escalam até o topo da árvore de sombra", o que implica que eles alcançam além de limites culturais e transgridem o comportamento normativo. Tudo isto sendo justificado porque o ano acabou. A implicação aqui vai além de marcar um evento anual. Ela também implica colocar o ano em perspectiva e avaliar o comportamento social e político sem o temor da censura.

Uma celebração do *Apoɔ* entre os Bonos deu às mulheres, que costumam ser reservadas na fala, a oportunidade de indicarem obliquamente danos ambientais causados pela derrubada descuidada de árvores por comerciantes de madeira. No entanto, elas culpavam a negligência do chefe por esta situação: de acordo com as mulheres,

Nana destruiu nossa cidade
Nana destruiu nossa cidade
Aqui está ele no rio
Aqui está ele quando vamos buscar água
Aqui está ele quando vamos tomar banho no córrego
Nana destruiu nossa cidade

Para as mulheres, Nana é uma personificação da sujeira e é tão culpada quanto os comerciantes de madeira irresponsáveis. O que as cantoras veem nos rios poluídos não são resíduos de árvores derrubadas, mas a imagem do alto executivo responsável pela sujeira. Para aqueles que comemoram o *Apoɔ*, não fazer parte do festival é cortejar uma doença, chamada *sipe*.

Anteriormente neste século, Melville Herskovits chamou a atenção para o fator freudiano muitas vezes ignorado na interpretação de determinadas superstições entre os "primitivos". Ele se referiu a canções de negros que declaram descontentamentos estatais contra aqueles que estão no poder, dizendo:

> Existe tanto um reconhecimento da natureza da neurose conforme induzida pela repressão quanto do valor terapêutico de discutir abertamente o pensamento reprimido, apesar de a explicação do fenômeno geralmente ser dada em termos do funcionamento de forças sobrenaturais (1934, p. 77).

Esta cura terapêutica costuma estar associada tanto com quem fala quanto com sua vítima, sendo que aquele fica aliviado de ter liberado uma emoção reprimida e este também fica muito feliz em ouvir suas falhas sociais abertamente divulgadas e criticadas.

Gênese

A gênese histórica de festivais de liberdade de expressão aponta para um ideal democrático altamente louvado de liberdade de expressão. De acordo com tradições orais, um dos primeiros reis de Techiman no século XVIII, Nana Ekumfi Ameyaw I, era um tirano que não permitia que as pessoas se expressassem livremente sobre seus descontentamentos e reclamassem sobre negócios do estado. Como resultado disso, eles perderam uma guerra com os Ashantis, pois o povo Bono se recusou a se reunir e defender seu estado contra a invasão Ashanti. Ao contrário, as pessoas enterraram suas armas num rio. O rei foi feito refém pelos Ashantis e foi afogado num rio pouco depois de ser libertado. Seu sucessor, tendo aprendido com as experiências amargas do passado, instituiu o festival *Apoɔ*, para marcar uma nova era de liberdade de expressão e governo democrático e subsequentemente obteve a cooperação plena do seu povo. No festival, então, a liberdade de expressão e até certo ponto o comportamento sem restrição moral, são exagerados para impressionar, se nada mais para marcar a relevância crucial da liberdade para o bem-estar individual e corporativo. Observe, no entanto, que esta licença para violar as normas do decoro social na fala é sustentável apenas no período do festival. Depois disso, as normas sociais são imediatamente restauradas.

Ônus da repressão

Espera-se que a divulgação de falhas sociais através do abuso leve à reforma do comportamento desobediente para o bem geral. De maneira mais importante, a intenção do abuso é afastar o mal e a saúde ruim, pois acredita-se que o mal e o ressentimento levem à saúde ruim e que você poderá ficar doente se alguém ficar ressentido com você. De maneira semelhante, quem guardar rancor contra outra pessoa poderá ficar doente. De acordo com um ancião,

> Nossos ancestrais sabiam que isto deveria ocorrer e então decretaram uma época, uma vez por ano em que todo homem e toda mulher deve ter a liberdade de expressar exatamente o que eles estavam pensando, de contar aos seus vizinhos exatamente o que eles achavam deles e das suas ações e não apenas do seu vizinho, mas também do rei ou do chefe. Quando um homem tiver falado livremente dessa forma, ele sentirá seu *sunsum* fresco e acalmado e o *sunsum* da outra pessoa contra quem ele falou abertamente agora também ficará acalmado. O rei pode ter matado seus filhos e você pode odiá-lo. Isto o deixou doente e você também ficou doente. Quando você tem a permissão para falar na cara dele o que você pensa, os dois se beneficiam. É por isso que antigamente quando o rei dos Ashantis ficava doente ele chamava a rainha de Nkoranza para insultá-lo, apesar de a hora da cerimônia ainda não ter chegado. Isso fez ele viver por mais tempo e lhe fez bem (Rattray, 1923, p. 153).

Além disto, em várias partes da África, a terapia musical do tipo psicolítico muitas vezes foi usada para libertar as mentes de pacientes com desordem mental do alcance de espíritos do mal. Às vezes os pacientes assumem a função de cantar partes sozinhos, colocando sua própria letra composta anteriormente na melodia (Anthony Ekemezie Mereni, 1997; Ruzvidzo, 1997), e, assim, exorcizam o espírito do mal. Esses mecanismos compensatórios, que nós encontramos em festivais discutidos anteriormente, parecem ser comuns na maioria das situações de domínio político: uma elite governante de minoria exercendo poderes autocráticos sobre a maioria.

Fala ingovernável

A crítica da autoridade não era apenas um evento anual em partes da sociedade tradicional. Normalmente também era a província de certos funcionários como a rainha-mãe, o baterista divino, menestréis da corte e os chamados poetas de louvor que de vez em quando aproveitavam a oportunidade para incorporar, impunemente, comentários críticos nas denominações altissonantes dirigidas ao rei, enquanto ele era o chefe do estado (Yankah, 1983).

Se a sociedade tradicional não valorizou muito a crítica aberta de autoridade durante todo o ano, isso significa que normas culturais colocam mais ênfase sobre a natureza e o estilo de comunicação diante da autoridade, do que sua mera realização. A crítica pública de autoridade é permitida apenas quando o discurso tiver sido destilado para tornar evidente a crise. Costumes culturais incentivam a comunicação estilizada que evita o confronto aberto com a autoridade. O comportamento verbal indisciplinado atrai sanções ou precaução. Assim, um réu num tribunal que tiver feito uma observação descortês, insultando implicitamente a inteligência dos anciãos num caso em Afrisipa (na área dos Bonos), será severamente censurado. Nas palavras de um *ɔkyeame*:

> Você já nos acusou de falta de compreensão
> No entanto, as minhas desculpas,
> Ninguém reza para que o celeiro de inhame seja destruído pelo fogo
> Para que possamos comer inhame assado, sem esforço
> No entanto, se por acaso o fogo destruir o celeiro
> Comeremos o inhame

A isto, o chefe que preside o caso acrescentou uma nota de advertência:

> Deixe meu irmão, K. M., entender

Que ninguém obriga outra pessoa a comer carne podre na boca do outro.
Se for para alguém ser morto numa terra estranha
Será pelas palavras faladas de alguém.

E no palácio Manhyia em Kumasi, onde outro réu tinha apresentado um comportamento indisciplinado diante de *nananom*, um *ɔkyeame* sênior aproveitou a oportunidade e dirigiu-se ao público sobre a necessidade de cortesia de fala no domínio real. Nas suas palavras:

Antigamente você nunca poderia prever
Quais leis violaria no palácio
Essa é a razão pela qual quem vinha ao Tribunal
Vinha embrulhado em roupas de luto
Mesmo depois que sua esposa tivesse cozinhado, você diria.
"Espere até eu voltar do Tribunal"
Quando nos encontrarmos aqui na presença de Otumfuor
Por favor, fale com humildade
Mesmo enquanto estiver em casa com suas esposas e filhos
Você espera que eles te tratem com deferência
Diz-se, as minhas desculpas,
Se você procurar uma realeza digna para seu mestre
Você, como um servo, colherá os frutos
Enquanto nós nos sentamos aqui todos nós nos conhecemos
Porém somos responsáveis por corrigi-lo
Se você se comportar mal.

O comportamento indisciplinado do culpado tinha consistido em revides afiados e numa postura bastante agressiva diante do rei. Mesmo assim, o *ɔkyeame* fazia questão de afirmar em termos proverbiais que sua insistência no comportamento respeitoso era do interesse do réu, uma vez que a atitude digna de um chefe se estende aos seus súditos. Por outro lado, qualquer ato que

ameace a dignidade da realeza compromete a imagem coletiva de seu séquito, do qual o réu faz parte. Isto valoriza mais o discurso estratégico, que muitas vezes fica repleto de títulos honoríficos, desculpas, renúncias, fórmulas de respeito e dispositivos por vias indiretas, que coletivamente reduzem a força de ilocuções críticas de autoridade.

Vias indiretas

No entanto, em grande parte disponível para o público em geral, está o discurso clandestino de bastidores ostensivamente falado pelas costas do dominante (Scott, 1990). Isto pode ser uma retórica velada na forma de uma via indireta, uma metáfora, um provérbio, uma alegoria, uma circunlocução, uma indireta, localmente chamada de *akutia* e de dispositivos literários relacionados (Yankah, 1997; Piersen, 1977; Abrahams, 1992). Entre os Dyulas da Costa do Marfim, mulheres dominadas por homens durante o ano inteiro, usam uma canção epigramática no final do Ramadã para indicarem problemas domésticos encontrados durante o ano para criarem uma catarse bem vinda (Derive, 1995, p. 126). Os Igbos conseguem obter um efeito semelhante nas suas narrativas de ficção onde se descreve a tensão entre o poder monárquico e valores democráticos e o destino de reis não democráticos cruéis revelados (Azuonye, 1995, p. 65-91). Na época moderna na Tanzânia, poetas orais sugerem seus próprios pontos de vista sobre realidades socioeconômicas, às vezes protestando contra uma liderança de governo ruim na vila de Ugamaa (Mlama, 1995, p. 32). Então, tanto no governo tradicional quanto no moderno, oportunidades para a crítica da autoridade são criadas de maneira oficial e não oficial para exercer poderes contrários e compensatórios e para aliviar o domínio. Aqui, a reverência cultural muitas vezes concedida aos anciãos e a sede de autoridade política restringem consideravelmente o fluxo do discurso aberto e crítico.

O lançamento de vias indiretas verbais então torna-se obrigatório e se manifesta no uso do discurso velado e em outros modos de representação cultural.

Entre os modos de sabedoria popular especificados anteriormente, a metáfora do conto cantado – conforme usado na música popular – tem sido a mais importante na história contemporânea de Gana. O uso retórico do conto como metáfora também significa que seu objetivo principal de defender valores sociais e de expor as falhas sociais pode ser plenamente explorado para fins de sátira, insinuações ou agressão verbal. Notavelmente, o conto tem sido usado de maneira eficaz para protestar, satirizar e transmitir "transcrições ocultas" em contextos políticos voláteis no passado da África. Nesses casos, a função estética do conto é explorada por quem conta, que tece a trama e a caracterização para refletir os valores da sociedade, enquanto ao mesmo tempo ridiculariza excessos e fraquezas sociais do tempo e fraquezas dentro da hierarquia política. Em sociedades onde os contos começam com uma fórmula de responsabilidade que nega a realidade da narração e enfatiza sua intenção puramente artística e estética, ("o conto não é para ser acreditado", de acordo com os Akans), é apenas natural que um narrador hábil explore a situação para satirizar personagens da vida real, desde que nenhum nome verdadeiro seja mencionado. Contos cantados na história social de Gana, como *Ebi Te Yie* (alguns estão bem encaixados) registrados já em 1967, tornaram-se clássicos atemporais, lamentando a situação do homem comum, em um mundo em que a liberdade de expressão pelos fracos e desfavorecidos é brutalmente censurada pelos poderosos.

Sob circunstâncias de dominação, pode-se solicitar o ressentimento sob símbolos sugestivos, criados pelo artista na esfera pública, cujos significados podem ser reforçados,

transformados ou estendidos pelo homem comum para atender um propósito político. Onde a aparência desse simbolismo de protesto dentro da esfera pública tal protesto coincide com uma reviravolta política especialmente adequada, sua eficácia como uma arma (e escudo) para discurso velado é reforçada.

Em várias culturas da África, a estética da comunicação nativa associa crítica com alusão. Em segundo lugar, o discurso imaginativo em geral tende a ser suscetível a inscrições públicas de significado político, uma vez que um público carente de auto-expressão crítica normalmente iria procurar ícones públicos apropriados onde ancorar suas emoções reprimidas. Desta forma, o socialmente privado não fica duplamente deficiente através da privação verbal. Ele pode adotar e adaptar terapias "prontas" em situações de estresse e com impunidade. Até mesmo enquanto ele comemora sua identidade de grupo, sua voz de protesto ressoa constantemente e oferece uma participação indireta no processo político. Assim, quem não tem voz fica livre da censura autoritária se ele adotar ou adaptar publicamente a "transcrição oculta" como seu megafone para criticar o comportamento político. A implicação é que a liberdade de expressão sob o controle de uma autoridade dominante funciona no pedestal do discurso críptico e estilizado: protestos e discurso dissidente que, paradoxalmente, são impregnados com disfarces de tato, polidez e discurso. A fala funciona sob restrições que visam preservar a integridade dos participantes do discurso. Além da conformidade com a simples gramática, sociedade tradicional procura garantir a harmonia social e a preservação das estruturas sociais, através da evitação linguística sempre que necessário e dispositivos verbais que promovem o decoro social. No discurso formal, aqueles que falam muitas vezes se esforçam para marcar relações de poder desiguais através de títulos de honra, desculpas, dispositivos de gentileza e abordagens polidas deferentes. A expressão de deferência inclui

o uso de títulos tradicionais, apelos, ou títulos de honra em referência a dignitários e às vezes abordagens terminais (*aberaw*, *akudɔntɔ,* etc.) que muitas vezes denotam a identidade ou a filiação do destinatário com uma classe social respeitável.

A crítica que costuma ser moldada na estrutura de uma intenção pacífica não é censurada. Mas deve ser enfatizado que a obediência a estas normas é facilitada pela própria natureza da comunicação pessoal, em que a presença física de destinatários é em si um fator limitador.

Efeitos da modernidade

No entanto, as realidades de um estado moderno são diferentes. Não é apenas necessário lidar com um idioma estrangeiro que vem com suas próprias normas de uso, mas também existem novos canais de comunicação, como o jornalismo impresso, o rádio, a televisão, o telefone, a comunicação eletrônica, a Internet, etc., onde o fator "pessoal" intrínseco na comunicação nativa é eliminado. Portanto, o estado-nação moderno tem que lidar com normas concorrentes e enfrenta a escolha entre a adoção por atacado de instituições modernas e mídia com todas as suas normas associadas e operar a instituição estrangeira num referencial cultural.

Ordem social

As incertezas envolvidas nessa escolha e a ameaça que isto poderia representar à estabilidade e à ordem social podem ser discernidas nos incidentes públicos a seguir, ocorridos na Gana contemporânea.

a. **Julho de 1996.** O estado Ashanti encontra-se praticamente em crise em função de uma alegação num jornal, atribuindo palavras a um ministro regional

afirmando que, *Minsuro Otumfuor* ("Não temo o Rei de Ashanti").

b. **Final de 1994.** Um jornal de Gana noticia um suposto estupro praticado por um oficial do governo. A Comissão de Mídia de Gana, ao abordar a ética da publicação divulga uma declaração, lamentando a falta de respeito pelo Presidente e pelo Vice-Presidente demonstrada pelo jornal.

c. **Julho de 1997.** Noticiou-se que uma personalidade de destaque (a Primeira Dama) reclamou num discurso público que num programa de entrevistas na TV, em que na semana anterior tinha havido uma discussão intensa sobre Politécnica, um estudante painelista demonstrou grande desrespeito, pelo seu jeito de falar, pelos mais velhos no painel.

d. **1993.** Uma discussão pública acalorada resultou do Artigo 276 da Constituição de 1992, que impede que os chefes participem da política partidária. O consenso entre as casas regionais de chefes, após debates intensos, foi que a instituição da chefia deveria permanecer isolada da política partidária.

e. **Agosto de 1996.** Durante a abertura oficial do Festival Nacional de Artes e Cultura (NAAC) na Costa do Cabo, os chefes e o povo da Costa do Cabo supostamente se ofenderam com uma declaração sobre limpeza ambiental, feita pela Chefe de Estado em exercício. Disseram que a declaração foi interpretada como sendo um insulto aos chefes e ao povo.

Estes cinco casos demonstram o amplo potencial de crises sociais inevitáveis na aplicação simultânea de normas conflitantes de liberdade de expressão. Aqui as normas de comunicação, que

estabelecem o ritmo do discurso da mídia moderna, parecem ser atentamente vigiadas por guardiões de normas culturais, que consideram as instituições modernas como sendo potencialmente subversivas de autoridade tradicional.

Sem temer o Rei

A crise de 1996 em Kumasi em função de uma suposta declaração associada com um ministro regional enfatiza a potência e a fragilidade da palavra falada, assim como as restrições que operam no exercício da liberdade de expressão na sociedade tradicional. O incidente também descreve a competição sutil por supremacia entre a autoridade política tradicional e a moderna e a significância crucial de normas de comunicação de tradição até mesmo no contexto do governo moderno. Diz-se que a palavra falada pode lhe trazer um elefante, mas que ela também pode trazê-lo aos pés de um elefante.

Pode-se lembrar que o Conselho Tradicional de Kumasi deu um ultimato ao governo para que ele demitisse o Ministro Regional Ashanti ou sofresse as consequências, em função da suposta declaração, *Minsuro* [sic] *Otumfuor* ("Eu não temo Otumfuor, o Rei"), que um jornal local atribuiu ao Ministro. Supostamente o Ministro disse isso enquanto interagia com açougueiros. Por esta declaração com três palavras (mesmo no nível da suposição), o Conselho Tradicional de Kumasi alertou que *Nananom* (os chefes e anciãos) não deveriam ser responsabilizados por qualquer coisa que acontecesse ao Ministro se o presidente não o demitisse.

A força desta suposta declaração e seu caráter distintivo como uma anomalia cultural poderia ser justaposta com o caráter inofensivo de qualquer declaração hipotética como *Minsuro Vice Chanceler,* ou *Minsuro Rawlings*. Estas declarações provavelmente não sejam tão aberracionais, considerando-se que a autoridade que

as duas entidades representam geram uma gramática diferente de normas verbais e comportamentais. Além da transgressão verbal associada com a pronúncia, outras violações do código de comunicação tinham sido observadas pelos anciãos no comportamento do Ministro, na esfera do poder tradicional. Eles consideraram como sendo um comportamento grosseiro o ato habitual que o Ministro tem de cruzar as pernas sempre que está em reuniões com o Rei. Também se supôs que uma vez ele chamou o Rei pelo seu nome particular.

Juramento de lembrança

Baseado na gravidade considerada destas violações da ordem de comunicação, o Conselho Tradicional de Kumasi massacrou uma ovelha para pacificar os deuses. O Ministro negou as alegações e para sustentar sua afirmação de que ele era inocente, ele declarou sua prontidão para pronunciar o impronunciável juramento de lembrança dos Ashanti, *Ntam Kesɛɛ* (O Grande Juramento), que marca de maneira sumária uma grande calamidade histórica e cuja pronúnica para sustentar uma falsidade é uma transgressão verbal grave. Então, ele foi além e desafiou seus adversários a se juntarem a ele na invocação do impronunciável *Ntam* se eles quisessem contestar as questões. Duas características que se destacaram neste caso são significativas:

I. Na sociedade tradicional existem determinados tabus verbais, impronunciáveis conforme discutido anteriormente: em primeiro lugar, *ntam*, que denota uma esfera de eventos públicos e tragédias e calamidades históricas permanecendo sob rigorosa censura verbal, em respeito do qual os direitos de uma pessoa à liberdade de expressão só poderão ser exercidos com extrema cautela.

II. Uma restrição verbal considerável é inspirada pela própria esfera de realeza, muitas vezes fazendo surgir normas de evitação e distanciamento linguísticos; o espaço privado do rei, um objeto de extrema veneração e deferência, deveria ser mantido e protegido. Uma declaração, "Eu não temo o Rei", é um sacrilégio verbal, uma afronta aberta que demonstra uma falta de sensibilidade em relação ao espaço privilegiado compartilhado mutuamente com aqueles que exercem o poder e que demonstra uma falta de respeito explícita. A reação rápida do Conselho Tradicional de Kumasi faz lembrar um provérbio usado uma vez por um linguista no alerta dos Ashanti contra a insubordinação ao Rei:

Sɛ wone aboa kesɛɛ da a
Mma wo werɛ mfiri deɛ ne tiri da
Na ɔkɔmde no a
Wo na ɔbɛ wo aweɛ

Se você se deitar ao lado de um animal feroz
Não se esqueça da posição da cabeça dele
Pois é você que ele devorará
Quando estiver com fome

Isto claramente demonstra a afirmação de Clifford Geertz de que:

> No centro político de uma sociedade organizada de maneira complexa, existe tanto uma elite governante quanto um conjunto de formas simbólicas expressando o fato que ela realmente esteja governando. Não importa até que ponto os membros da elite são escolhidos de maneira democrática [...] eles justificam sua existência e ordenam suas ações

> em termos de cerimônias, insígnias, formalidades e pertences ou que eles herdaram ou [...] que eles inventaram. São estes que marcam o centro e concede o que acontece na sua aura (Clifford Geertz, 1983, p. 124).

Esta aura não deixa nenhum espaço para um comportamento verbal subversivo que procura erodir e desmistificar as próprias bases do poder real.

I. Era improvável que a crise de 1996 em Ashanti seria adequada num tribunal ocidental, onde essa suposta declaração pode ser considerada benigna.

II. É significativo que a questão tenha sido resolvida apenas depois que o Ministro tinha manifestado estar preparado para jurar *Ntam*, o juramento de lembrança, para sustentar sua alegação de inocência.

III. Observe finalmente que foi necessária uma forma moderna de mídia de massa, a impressa, para fomentar a crise.

Agressão paralinguística

A segunda alegação, de que o acusado gostava de cruzar as pernas na presença do rei, demonstra a relevância de atos paralinguísticos na esfera do poder. Cruzar as pernas na presença de uma autoridade é um ato de insubordinação, uma declaração de supremacia, desobediência ou superioridade num duelo. Isto estaria em contradição com normas que exigem a manifestação de humildade e respeito na maneira de vestir e no comportamento paralinguístico. O ato de não observar as normas gestuais apropriadas é interpretado como sendo uma expressão aberta de desdém, uma violação proposital da etiqueta social como declaração política. A última alegação – que ele tinha se referido ao rei pelo seu nome verdadeiro – novamente sinaliza que referências públicas à

realeza não devem ser esvaziadas de atributos e apelos evocativos, marcando a esfera social distinta à qual o rei pertence e que impõe deferência. A liberdade de expressão na sociedade tradicional fica limitada pela responsabilidade do indivíduo para preservar a ordem social e política – a responsabilidade para isolar instituições de poder de violações que poderiam minar a autoridade e resultar no caos social.

Insubordinação da mídia

O segundo exemplo citado, especificamente uma alegação feita por um jornal de ataque sexual envolvendo uma personagem importante do governo e seu resultado, apresenta mais um incidente significativo descrevendo normas conflituais de comunicação na esfera tradicional e na moderna. Deve-se lembrar que a Comissão Nacional de Mídia interveio, dizendo que a notícia do jornal era de mau gosto e aconselhou a mídia a ponderar com muito cuidado o interesse nacional antes de publicarem qualquer coisa no futuro. De acordo com a Comissão de Mídia, "Nos casos específicos mencionados [...] eles são o próprio espelho da Nação e devem merecer o devido respeito" (*Daily Graphic,* 20 de agosto de 1994, p. 1). Aqui surge novamente a interação conflitante entre normas jornalísticas de liberdade de expressão e a responsabilidade para preservar uma ordem social predominante conforme a tradição exige.

Este surgimento não sugere que faltem controles nacionais sobre a liberdade do jornalista na Constituição. O Artigo 164 da Constituição de Gana de 1992 subordina a liberdade de imprensa a "leis exigidas de maneira razoável no interesse da segurança nacional, da ordem pública, da moralidade pública e, para os fins de proteger as reputações, os direitos e as liberdades de outras pessoas". Em nenhum lugar a Constituição se prepara para a concordância com o devido respeito exclusivamente para idosos

ou para pessoas de autoridade elevada. Ao contrário, o fato é que a Comissão Nacional de Mídia não achou os controles constitucionais relevantes adequados e teve que invocar uma norma extra-constitucional para aconselhar o jornalista. Significativamente, a norma cultural defendida pela Comissão não aborda a questão da verdade ou mentira dessas alegações, mas enfatiza suas implicações para preservar o decoro, a ordem social e a integridade de guardiões do poder (veja também Bourgault, 1993, p. 81).

O impacto da alegação específica que desencadeou a crise Ashanti deriva em parte da permanência da palavra escrita, assim como sua força devastadora quando consumida *en masse*. As mesmas inferências podem ser derivadas da insubordinação supostamente mostrada por um jovem líder estudantil (na faixa dos vinte anos) a participantes mais velhos num painel de debate na televisão. A forte reação negativa ao programa derivou em parte da esfera pública em que a interação ocorreu e o consumo simultâneo de programas de televisão em todas as partes do país. O líder estudantil contestou abertamente as visões de representantes da Diretoria Nacional de Credenciamento, às vezes interrompendo-os numa voz muito agitada. A Primeira Dama criticou o anfitrião do programa por estimular o jovem estudante a continuar falando de maneira agressiva com os debatedores mais velhos. Noticiou-se que ela mostrou saudades do respeito que as crianças costumavam demonstrar para com os adultos e os superiores (*Ghanaian Chronicle,* 17 de julho de 1997).

A declaração dela deve ter ecoado as opiniões de vários guardiões da tradição, que consideram que os valores culturais estejam atualmente sitiados. Novamente, a cláusula constitucional de liberdade de expressão que regulamente o discurso na televisão não poderia assegurar normas culturais de maneira explícita. Na verdade, o próprio formato da maioria dos programas de entrevista

na televisão não consegue evitar facilmente diálogos intensos entre grupos ou indivíduos pertencendo a esferas de poder desiguais. Normas modernas de mídia exigem uma representação justa de uma opinião diversa sobre questões em jogo e por necessidade fornecem um fórum comum para indivíduos de esferas sociais diferenciadas. Às vezes, diálogos intensos tornam-se integrados no próprio formato de programas, conforme retratado em nomes de programas como *Fogo Cruzado* e *Ponto de Ebulição*, que são praticamente paródias de normas ocidentais de mídia.

É claro que permanece a questão em relação ao papel de um moderador nessas interações da mídia moderna e a quais convenções de comunicação (tradicionais ou modernas) deveriam informar sua coordenação, no que diz respeito à liberdade de expressão, a esperar a vez de falar, ao comportamento respeitoso, etc. Em segundo lugar, até que ponto a postura de um moderador é culturalmente apropriada se ele parecer fomentar em vez de impedir o confronto verbal aberto entre esferas desiguais? Qual formato interativo teria prevalecido num contexto tradicional e como normas tradicionais teriam garantido simultaneamente a justiça, a liberdade de expressão e a eliminação da crise?

Realeza e debate sem mediador

De acordo com o relato anterior, uma pessoa poderia muito bem imaginar a extensão do prejuízo institucional se em nome de normas democráticas ocidentais os chefes se envolvessem em política partidária e consequentemente relaxassem as diversas normas de distanciamento associadas com a realeza no mundo todo. Para assegurar a realeza contra os períodos de interação pessoal onde sua pessoa pudesse ser verbalmente, fisicamente ou espiritualmente poluída, diversas normas de isolamento são observadas, inclusive a convenção de rotear uma fala dirigida à realeza através de uma terceira pessoa e geralmente minimizando a disponibilidade da

realeza para a interação social. Entre os Ijebus do sul da Nigéria e em partes da África, o rei nunca era visto até o século passado e qualquer comunicação era feita a ele através de um anteparo.

Em outro lugar, outro exemplo que se destaca é o do Imperador Hirohito, que governou o Japão por 63 anos, mais do que qualquer um dos seus antecessores. Da época da Restauração Meiji até o final da Segunda Guerra Mundial, a Constituição de 1890 dava ao Imperador enormes direitos soberanos. Quanto ao seu papel político durante a Guerra, existem opiniões diferentes que variam de nenhum envolvimento político direto ao envolvimento indireto na política nacional. No entanto, é amplamente aceito que o povo japonês considerava o Imperador quase um Deus. De fato a nação foi estimulada a acreditar que ele era um Deus. Portanto, o imperador não deveria ser visto nem ouvido pela pessoa comum. No entanto, este *status* divino foi arriscado quando, no dia 1º de janeiro de 1946, após a rendição do Japão para os Aliados, ele falou à nação num discurso de ano novo no qual ele negou sua divindade e se declarou um ser humano (Azumah, 1997, p. 191).

Em várias partes da África, o aspecto sagrado do espaço real é marcado por diversas normas de evitação, que impõem limitações à organização da palavra e do espaço em interações de discurso na esfera real. O objetivo é evitar penetrar as fronteiras do ego real, ou por meio de palavras ou de atitudes e garantir assim a santidade física e espiritual do chefe. Em todas essas transações de evitação, o substituto real, o *ɔkyeame*, torna-se o local de interação garantindo diálogos amenos entre as duas esferas discretas.

Como normas da mídia de massa e do discurso parlamentar acomodariam rituais tão complexos de evitação associados com a realeza? Como uma afronta eventual à realeza seria tratada ou consertada durante debates intensos com adversários políticos, tendo em mente cláusulas constitucionais de liberdade de expressão

prevalecentes durante debates parlamentares? De acordo com os artigos 115 e 116 da Constituição de Gana de 1992:

> Deve haver liberdade de expressão, debate e procedimentos no Parlamento e essa liberdade não deverá ser impedida ou questionada em nenhum tribunal ou lugar fora do Parlamento.
>
> Procedimentos civis ou criminais não deverão ser instituídos contra um membro do Parlamento em qualquer tribunal ou lugar fora do Parlamento por qualquer questão ou coisa que ele traga no Parlamento ou diante dele por petição, projeto de lei, moção ou outra coisa.

Estas cláusulas constitucionais supõem que o discurso parlamentar às vezes pode variar de maneira drástica, onde o tato, o decoro e a racionalidade podem ser sacrificados com impunidade. Onde esse comportamento descuidado é voltado para uma personagem santificada no fórum, a contaminação naturalmente se estende para o eleitorado representado. Nesses casos, no entanto, nenhum recurso pode ser feito a remédios judiciais fora do Parlamento. Além disso, as normas de distanciamento físico e social, geralmente observadas na presença real não levariam a um protocolo parlamentar e de mídia em que não se faz nenhuma cláusula para a edição e a intermediação do discurso real.

Não é surpreendente que as diversas câmaras de chefes tenham rejeitado, após amplos debates, a demanda pela emenda do Artigo 276 da Constituição que estipula que, "Um chefe não deverá participar da política partidária ativa e que qualquer chefe que queira fazer isso e que tenha como meta a eleição para o Parlamento deverá abdicar do seu banquinho ou da sua pele"[3]. O argumento

3 N.E.: Nana S. K. B. Asante descreve em primeira mão o papel de chefes na política partidária contemporânea, no Capítulo 62.

aqui inclui a percepção de que um chefe pertence a todas as pessoas e seções que estiverem na sua jurisdição, independentemente de filiação política. É esta postura de neutralidade que aumenta a autoridade real e condiciona o comportamento respeitoso na sua presença. Às vezes, no entanto, o discurso público na esfera do governo moderno poderá violar normas culturais.

Insulto?

Em agosto de 1996 na Costa do Cabo, o Presidente Jerry Rawlings, lamentando a ausência de condições de saneamento em aldeias e cidades e especialmente nas praias, referiu-se ao comportamento higiênico do gato (depois de excretar) como digno de ser imitado. Ele falou isso numa recepção de chefes e pessoas da Costa do Cabo, durante a inauguração formal do Festival Nacional de Artes e Cultura (NAFAC). A partir de uma perspectiva, isto constitui uma denúncia sincera da falta de hábitos sanitários do homem que ofendem a dignidade do ambiente (veja Editorial do *Daily Graphic*, 9 de setembro de 1996) e um pedido para que os ganenses se inspirem com o comportamento de criaturas benéficas ao ambiente. No entanto, a Costa do Cabo percebeu este discurso como sendo um "insulto" – uma afronta aos chefes e ao povo. Numa recepção de festival na Costa do Cabo duas semanas após o incidente, o Ministro Regional Central, Sr. Valid Akyianu, num exercício de controle de danos (num ano eleitoral) pediu que as pessoas da Costa do Cabo não interpretassem de maneira equivocada as observações do presidente como sendo um insulto, mas que elas aceitassem o desafio de manter o município limpo (*Daily Graphic,* 9 de setembro de 1996). A interpretação negativa de observações oficiais neste caso lembra outro, quando em 1970 o Primeiro-Ministro K. A. Busia foi interpretado como tendo insultado habitantes da área rural dizendo numa transmissão de

televisão que a água no seu vaso sanitário parecia ser mais limpa do que a água de beber em áreas rurais.

Na sociedade tradicional, a referência a funções corporais e substâncias escatológicas no discurso público costumam ser reprimidas. Mesmo em uso metafórico, isso é considerado socialmente inaceitável. Funcionando de acordo com normas culturais em que referências ao vulgar, no discurso formal, são duplamente acolchoadas com eufemismos, renúncias apologéticas e abordagens respeitosas, para dissipar qualquer impressão de falta de respeito para com a autoridade, os chefes podem ter interpretado o discurso como uma profanação pública de uma esfera real santificada, uma afronta aberta à sua integridade e às pessoas sob a sua jurisdição. A situação é diferente da sociedade ocidental, onde palavras ofensivas que denotam raiva ou frustração são tomadas emprestadas livremente da escatologia. O insulto citado neste exemplo é agravado por referências a um animal inferior, cujo comportamento higiênico é retratado como sendo um modelo ideal para a humanidade. Foi fácil de interpretar isso como invectiva, uma vez que a racionalidade humana costuma ser retratada como superior à dos outros mamíferos. O conceito de insulto (at*ɛ*nnidie, em Akan) na sociedade tradicional é muito amplo, variando de invectivas abertas, afrontas veladas praticadas por subordinados sociais, a atitudes paternalistas: tentativas aparentes de ser didático, ou de demonstrar sofisticação superior sobre os pares ou sobre aqueles de maior classificação social. Onde tal comportamento didático combina com referências escatológicas para a racionalidade superior de animais inferiores, a ofensa a sensibilidades, intencional ou não, é reforçada. Falar a partir do ponto de vista de um convidado também não ajudava, uma vez que se esperaria que os convidados – independentemente da força que eles exercem no governo moderno –exerceriam limitação verbal na presença da autoridade tradicional. Na verdade, quanto

maior for a disparidade em relações de poder, maior será a discrição verbal que se espera de um subordinado. Geralmente, convenções de retórica tradicional retratariam a humildade de quem fala, até mesmo no contexto de discórdia ou dissidência com a autoridade superior. No discurso público, exige-se uma sutiliza de expressão maior para comunicar discórdia, vulgaridade, estresse, ou dificuldade. Independentemente de verdades amargas incluídas nele, o discurso formal diante da autoridade é impulsionado por um desejo por harmonia social e pela proteção de sensibilidades públicas.

Conclusão

Os incidentes anteriores apontam para uma crise de normas de comunicação concorrentes num estado moderno, onde o uso do idioma não nativo e de novos canais de comunicação criaram uma subcultura de normas de discurso, que vão contra os princípios básicos de comportamento e da fala. Diante destas normas conflitantes, o estado-nação moderno precisa decidir entre adotar a subcultura adaptá-la, ou assimilá-la dentro da matriz megacultural. As crises descritas foram desencadeadas em parte pela diferença entre recursos de comunicação disponíveis em sociedades tradicionais e modernas. O modo de comunicação oral da sociedade volta seu foco em grande parte no fator "rosto". O fator rosto é indispensável na comunicação tradicional dentro de comunidades pequenas e ele naturalmente limita ou condiciona o fluxo de discurso diretamente diante da autoridade. Na sociedade complexa contemporânea, onde a comunicação impressa e a eletrônica são predominantes, a eliminação do fator rosto tende a influenciar o estilo e o fluxo da comunicação. Isto torna-se inevitável à medida que a sociedade torna-se mais complexa e que se torna cada vez mais inviável para os mais velhos perguntarem, "ele é filho de quem para ter um discurso tão sem refinamento"?

À medida que a comunicação torna-se mais sem rosto, as normas nativas de discurso limitado tendem a enfraquecer, dominadas por uma abertura e uma franqueza maiores onde a afronta é inevitável. Mas isto também aprofunda a crise de comunicação, pois a comunicação sem rosto, conforme caracterizada por programas de rádio que atendem telefonemas, produz sua cota justa de contribuições repletos de emoção que às vezes foi interpretada como falta de cortesia à autoridade.

Deve-se ter em mente que o meio de comunicação é em parte responsável por esta interpretação pois, juntamente com o legado linguístico colonial do inglês como sendo o idioma mais usado na mídia moderna, está uma cultura estrangeira, uma visão de mundo estrangeira e toda uma cosmologia que não é a nossa própria. Falar ou escrever um idioma estrangeiro é importar uma forma de vida, uma forma de falar diferente da sua própria. O legado linguístico que nos foi concedido pelas forças da modernidade não facilita por si só uma obediência a normas nativas de comunicação. Então, até certo ponto, o idioma tem uma forte influência sobre o estilo e de expressão e relacionamento social, ou seja, *o meio condiciona a norma*. Este argumento, conhecido em círculos acadêmicos como sendo uma forma de determinismo linguístico, foi influente na etnografia da comunicação ao longo dos últimos 50 anos mas está sujeito a mais investigação nas nossas circunstâncias. Até que ponto o idioma que falamos influencia nossos modos de comportamento?

Existe um aspecto fundamental da crise de comunicação discutida que pode ser entendido de maneira errada: a deferência tradicional aos mais velhos e a pessoas com autoridade. Tendo visto casos de uso de linguagem agressiva na mídia, dita a homens com autoridade ou sobre eles, pode-se imaginar se o respeito concedido aos mais velhos na sociedade tradicional – quase no limite do medo

de Homens Grandes e com um respeito extra por eles – traz um bom presságio para o jornalismo contemporâneo, onde o livre acesso a informações, à verdade e à justiça são os princípios operacionais. Os estudiosos já observaram como os repórteres africanos ficam praticamente paralisados diante de homens com autoridade e como resultado disso os Homens Grandes acabam controlando as entrevistas. Em determinadas partes da África, sabe-se que os Homens Grandes queixam-se de jornalistas errantes a gestores de mídia quando eles sentem que foram tratados com desrespeito através de um questionamento investigativo e vociferante (Bourgault, 1993, p. 83). Se isto for verdade, então a atitude de homens modernos com autoridade parece interpretar de maneira equivocada os pressupostos nos quais se baseiam nosso respeito tradicional pelos mais velhos. O respeito e a deferência concedida aos mais velhos são mais um desafio do que um privilégio. Eles se baseiam num pressuposto de honra e respeitabilidade. Chefes e pessoas mais velhas ganham o respeito contínuo do seu povo ao se conduzirem e ao conduzirem os negócios de estado de tal forma a não trazer vergonha e desonra para os seus cargos e para o seu povo. Se o mais velho tiver mais autoridade, ele também tende a ter a obrigação de ter uma vida exemplar, pois ele perde o respeito se ele falhar no comportamento responsável.

Então a restrição verbal que a sociedade tradicional exerce diante dos mais velhos implica uma expectativa recíproca de que os mais velhos cultivem hábitos expressivos exemplares, ou seja, uma fala que observe as normas de decoro. Espera-se que a fala do mais velho seja imponente, controlada e cautelosa. Muitas vezes seu conteúdo emotivo é cuidadosamente destilado para se adaptar à sua dignidade e à sua atitude. Quando alguém mais velho não consegue sustentar valores sociais, ele não apenas perde as normas verbais de deferência que lhe são concedidas. A censura social que ele enfrenta é mais grave do que um não adulto que falhe, pois os

Akans dizem, "é o pássaro da floresta, não o pássaro da savana que deve ser desculpado por não reconhecer o arroz como um cereal comestível".

Em segundo lugar, a sociedade tradicional deveria reconhecer a degradação progressiva ao longo do tempo das suas instituições originalmente santificadas e que a chefia, a idade avançada e a autoridade política já não são tão consagradas quanto no passado. Se as forças da modernidade podem ser parcialmente culpadas pela degradação destas instituições, será que não se coloca em prática o conceito moderno de expressão livre e aberta para consertar o dano? Se a modernidade, por exemplo, tiver produzido derrubadas violentas de governo, será que se recorre às normas tradicionalmente aprovadas de tato e gentileza para abordar as questões que surgirem? O falecido Paul Ansah, por exemplo, comentou sobre seu uso descontrolado da linguagem contra a autoridade da seguinte maneira:

> Eu tento deixar que a linguagem se adapte ao assunto que estiver sendo abordado e o reflita e o espírito em que eu escrevi [...]. Não se usa remédio para dor de cabeça para tratar dor de estômago. Shakespeare disse o seguinte, "doenças cultivadas desesperadamente por dispositivos desesperados são aliviadas". Eu posso escrever numa linguagem simples e até mesmo cartas de amor cheias de coisa alguma dita de forma carinhosa, mas tudo é uma questão de adequação. Se eu escrever sobre questões diretamente banais, comuns, amenas e imparciais, eu escreverei no registro adequado, mas quando eu lidar com assuntos que tenderem a elevar a adrenalina das pessoas, eu não posso, por razões de exatidão e precisão, usar palavras amenas [...]. Se as pessoas

> não quiserem que eu use uma linguagem forte, elas devem fazer o que for preciso para garantirem que não aconteça um excesso de coisas tolas que me provoquem e que atraiam comentários da minha caneta (Ansah, 1996, p. 19).

Ainda assim tenho plena certeza que Paul Ansah também sabia que *tɛkrɛma dɛ ma abaa tɔ*, "Uma língua doce desarma facilmente o atacante".

Uma forma de se livrar do dilema da África é gradualmente descolonizar o idioma na mídia moderna, através de um sistema cuidadosamente elaborado de integração, em que o idioma de Gana – o veículo da nossa cultura – desempenha um papel central na mídia de massa e facilita o processo de resgatar normas culturais de falar que tinham sido perdidas. Em segundo lugar, não se deve descartar a possibilidade de o próprio jornalismo moderno e a própria mídia de massa alegarem ignorância de cultura. Na verdade, está na hora de instituições para o estudo da mídia de massa seguir tendências observadas em outras partes do mundo, onde estudos de jornalismo baseiam-se num estudo de cultura e comunicação. Isto obrigará os homens de mídia a adaptarem a prática jornalística atual a normas culturais de comunicação e atrair os estudiosos para realizarem análises culturais íntimas da mídia de massa. Em breve nós deveremos investigar a interação entre idioma e diversas agências da democracia e também toda a questão dos direitos humanos linguísticos: os direitos de um povo para desfrutar da sua própria cultura ou usar seu próprio idioma, independentemente da mídia de massa em funcionamento. De fato, há necessidade premente de não adotar por atacado conceitos modernos de liberdade de expressão, mas de adaptá-los para adequá-los à matriz nativa.

* * *

Kwesi Yankah é pró-vice-reitor da Universidade de Gana, em Legon. Por dois mandatos foi eleito Reitor da Faculdade de Artes, em Legon. Antes disso, atuou como chefe do Departamento de Linguística e como Secretário Honorário da Academia de Artes e Ciências de Gana, de 2002 a 2006. Na Universidade de Indiana, fez doutorado sobre etnografia da comunicação e foi convidado a lecionar, na Universidade de Stanford, na Universidade da Pensilvânia, Filadélfia, na Universidade da Califórnia, Los Angeles, na Universidade Northwestern, Illinois, e na Universidade 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 obra *Routledge Encyclopedia of African Folklore* (2004). Em 2002, Professor Yankah 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 que ocorreram em Yendi, na Região Nordeste, durante a última semana de 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 62

CHEFIA, BOM GOVERNO APARTIDÁRIO E DESENVOLVIMENTO NA DEMOCRACIA MODERNA DE GANA

Nana Dr. S. K. B. Asante

Introdução[1]

Um paradoxo surge a partir de contradições ostensivas ao se combinar sistemas de governo tradicionais com estruturas democráticas africanas modernas. Uma questão central urgente que atrai continuamente um debate intenso é se formas tradicionais africanas de liderança podem contribuir com qualquer coisa positiva e significativa atualmente para promover o crescimento democrático e o bom governo na construção de uma nação igualitária.

Para lidar tanto com a dimensão prática quanto com a dimensão ideológica desta preocupação, assim como seus

1 N.E.: Este capítulo foi compilado e resumido pelo editor a partir de quatro dos vários artigos apresentados pelo autor para diversas plateias públicas e acadêmicas em Kumasi e Acra de 2003 a 2006.

contextos históricos e estatutários, este capítulo está dividido em quatro partes. A Seção 1 esboça o que se quer dizer com sistemas tradicionais políticos africanos em geral, pois existem várias formas. A Seção 2 comenta brevemente os múltiplos modelos de chefia que predominam simultaneamente em Gana hoje em dia. A Seção 3 ilustra como, tanto atualmente quanto no passado, estes sistemas tradicionais complementam e compensam defasagens extremas na prestação de serviços sociais pelo estado central – apesar da ausência de reconhecimento estatutário e da deslegitimação ativa de muitos recursos dos governos reais desde a época colonial[2]. A última seção analisa detalhadamente as proibições constitucionais pelas quais os chefes atualmente são impedidos por lei de se envolverem em política partidária, descrevendo questões urgentes porém não resolvidas que surgem a partir da redação vaga destas leis. O capítulo é encerrado com argumento contra esforços recentes para revogar esta legislação. Concluo enfatizando que Gana precisa que os nossos chefes contribuam para que possamos desenvolver uma democracia eficaz. Apesar de leis que protegem os chefes dos efeitos sujos e corrosivos de participarem da política partidária ativa, a construção da nossa nação requer conceder aos chefes um mandato estatutário para se envolver com o governo através de cargos, estruturas e apoio fiscal apartidários. O governo precisa da vasta experiência, sabedoria e treino especializado de líderes tradicionais para assegurar o bem-estar do público em geral. É fundamental que os chefes sejam incorporados formalmente a órgãos legislativos e a protocolos administrativos, pois, sem a influência legitimadora e de construção da confiança de sistemas nativos de Gana que constituem o governo tradicional, os esforços do governo central para assegurar o crescimento econômico não podem dar frutos para a ampla maioria do povo de Gana.

2 N.E.: Para um relato detalhado da deterioração de recursos da família real e da eficácia através das maquinações da interferência colonial britânica, veja o Capítulo 42, de Robert Addo-Fening.

A estrutura de sistemas políticos africanos tradicionais

A maioria dos observadores que revê sistemas políticos africanos tradicionais reconhece duas formas principais: os sistemas tradicionais descentralizados[3] ou fragmentados e estados centralizados. Nos sistemas tradicionais descentralizados não havia nenhum soberano no sentido de Austin[4]. Por sistemas africanos tradicionais, eu quero dizer instituições tradicionais legítimas que não tenham sido contaminadas por distorções coloniais ou por modificações ocorridas após a independência.

Não pretendo glorificar nossos sistemas tradicionais. Mas tenho a preocupação de enfatizar que a democracia não era estranha para todos os sistemas africanos tradicionais e a regra legal – que fornecia pesos e contrapesos ao sistema político e impunha restrições a um governo autoritário – tem sido e continua a ser tipicamente uma característica importante da maioria de sistemas africanos tradicionais.

Técnicas tradicionais descentralizadas de controle social giram em torno do que Meyer Fortes (1945) chamou de a "dinâmica do clã". O esquema normativo consistia de órgãos elaborados de regras de conduta bem estabelecidas, geralmente executadas pelos chefes de segmentos fragmentários e, em casos mais graves ou subversivos, por ação espontânea da comunidade. Exemplos são os "Frafras" do norte de Gana, os Sukumas da Tanzânia, os Nuers do sul do Sudão, os Ibos da Nigéria e os Kikuyus do Quênia.

Duas características principais deste sistema descentralizado são importantes para nossa discussão: (I) a existência de normas bem definidas, apesar da ausência de um sistema hierárquico,

3 N.E.: Veja Benedict Der, Capítulo 43, para detalhes de política e governo no norte de Gana.

4 John Austin foi um jurista do começo do século XIX que continua a ser um dos filósofos do direito britânicos mais influentes. No seu clássico de 1832, ele define um "estado" como sendo um soberano político apoiado por agências de imposição da lei bem organizadas e geralmente obedecidas pelos cidadãos.

chefiado por um soberano; e (II) a participação direta e evidente de pessoas – membros de clãs, segmentos, etc. na tomada de decisões, garantindo um processo democrático visível.

Ao contrário, estados historicamente centralizados, tais como o Ashante de Gana, a Iorubalândia da Nigéria, os Zulus da África do Sul, os Barotse da Zâmbia e os Baganda de Uganda tinham um sistema político mais estruturado e, neste sentido, mais sofisticado. Estes estados foram organizados sob autoridades políticas bem entrincheiradas, altamente estruturadas e articuladas abertamente. Eles tinham todos os elementos de um estado, conforme definido por John Austin (1832). Assim como no modelo britânico, a violação de normas legais bem articuladas atraiu rápidas sanções impostas pelos funcionários do estado. Mas o rei, chefe ou soberano político, governava com seu conselho de anciãos e assessores de acordo com a lei. E apesar de a autocracia não ser desconhecida, o estado de direito era um dos recursos de seu sistema de governo. No final das contas o rei era responsabilizado e estava sujeito a demissão devido à violação de normas consideradas como sendo especialmente hediondas ou subversivas de todo o sistema político. Em muitos casos, as estruturas eram complementadas por uma hierarquia de tribunais presididos pelo rei, pelo chefe principal ou pelo chefe da vila.

O conceito de lei nestes estados, basicamente, quase não se distinguia daquele de um estado moderno. Na maioria destes estados, havia uma cláusula para a participação em tomadas de decisões por grupos de cidadãos ou indiretamente através dos chefes das suas linhagens ou famílias dos clãs, ou mais diretamente através de diversos tipos de organizações como as empresas *asafo* dos Fantes. A qualificação para instalação como rei ou chefe era limitada a determinadas famílias reais, mas entre vários estados de Gana a instituição de fazedores de reis não era diferente do colégio

eleitoral em alguns outros países. A rainha-mãe desempenhava um papel fundamental como a guardiã do "registro real" e como a pessoa que determinava a qualificação de condições para um cargo de chefia[5].

No entanto, esta discussão não é sobre nossos sistemas tradicionais lembrados na sua pureza primitiva idealizada antes do impacto colonial e após a independência. Ela é em grande parte sobre o papel destes sistemas sob dispensas políticas e constitucionais modernas na África. Fica imediatamente evidenciado que o sistema colonial estrangeiro aparentemente aprimorou, mas por fim acabou minando a chefia na África[6]. Também não é muito contestável que os regimes africanos pós-coloniais vissem a chefia como um bastião perigoso de poder rival e em grande medida conseguiram atenuar sua autoridade. A realidade é que na maioria dos estados africanos hoje em dia nossos sistemas tradicionais perderam boa parte dos seus poderes políticos, econômicos e judiciais. E ainda assim a instituição provou ser resistente e atraiu uma quantidade impressionante de pessoas educadas em países como Nigéria e Gana.

Múltiplos modelos de chefia

Ao se considerar o papel de um rei ou de um chefe ou de uma autoridade tradicional num estado africano moderno pode ser útil considerar o que foi feito nos países fora da África, que mantiveram alguma forma de instituições monárquicas ou reais.

O primeiro modelo é um monarca constitucional como chefe do estado moderno. Temos o exemplo óbvio do Reino Unido e

5 N.E.: O Capítulo 60, de Kwasi Wiredu detalha o governo Akan tradicional como um paradigma da democracia consensual.

6 N.E.: O Capítulo 42, de R. Addo-Fening, detalha a exploração, a negação dos direitos de cidadão e a incapacitação de governantes tradicionais da Costa do Ouro por administradores britânicos desde o final do século XIX até o começo do século XX.

de estados europeus como a Holanda. Na África, uma evolução desse tipo só é possível onde a jurisdição ou reino do governante tradicional coincidir com o território de um estado africano moderno, como ocorre na Suazilândia e no Lesoto. A experiência na Suazilândia indica que a evolução de uma monarquia constitucional pode ser atrasada ou impedida por direitos entrincheirados de membros da aristocracia.

Um segundo modelo é instalar um sistema de rotação de chefes de estado, onde o país tem algumas personagens reais poderosas, como na Malásia. Um dos quatro ou cinco sultões da Malásia assume o título de rei e chefe de estado por alguns anos e, em seguida, ocorre um rodízio do cargo entre os outros sultões. Este modelo foi criado em 1991, quando estávamos formulando uma Constituição para Gana, mas teve pouco apoio por razões que não preciso desenvolver aqui.

A terceira opção, é claro, é abolir completamente a chefia[7], como foi feito em alguns estados africanos, como a Tanzânia, principalmente porque a instituição estava manchada como uma criação colonial. Essa opção foi rejeitada pelo povo da maioria dos países africanos. Em Gana, uma pesquisa recente condenou severamente a ideia. Pesquisas específicas por país realizadas pelo eminente cientista político Emmanuel Gyimah-Boadi e seus colegas[8] demonstram que a liderança tradicional continua a ser bastante saliente em vários Estados africanos. Portanto, o que nos resta é o desafio de definir o papel de diversos sistemas tradicionais atenuados em estados republicanos africanos modernos.

7 N.E.: No Capítulo 6, Kwame Ninsin argumenta não a favor da abolição, mas sim pelo desestímulo da chefia uma vez que ela tem, no saldo, uma influência divisiva na época e em condições contemporâneas.

8 Emmanuel Gyimah-Boadi, diretor do Centro para o Desenvolvimento Democrático (CDD) é coeditor de Afrobarometer Working and Briefing Papers, com Michael Bratton (Universidade de Michigan State) e Robert Mattes (Instituto para a Democracia na África do Sul). Disponível em <www.afrobarometer.org>.

Simultaneidade política em repúblicas africanas modernas

Em Gana e possivelmente em outros lugares, os chefes têm participado ativamente na formulação das constituições atuais que enfatizaram toda a parafernália do governo representativo, da democracia e constitucionalismo. O Orador da Assembleia Consultiva que finalizou a Constituição de Gana de 1992 era um chefe e chefes em vários países africanos desempenhavam papéis centrais na introdução da modernização, da educação ocidental e na autoria de projetos de desenvolvimento populares que servem de base para conceitos modernos de democracia e bom governo. Infelizmente, o legado da luta pelo poder na era após a independência levou à virtual marginalização da chefia nas estruturas políticas formais nos níveis nacional, regional e local. Isto ocorreu apesar da infusão significativa de funcionários altamente treinados e qualificados como chefes, o que constitui um recurso importante para ser explorado em todos os níveis[9].

Consequentemente, quase todo estado africano tem dois mundos,[10] sendo que um deles é em grande parte urbano, onde a modernização é evidente em termos do impacto da Constituição, de leis modernas voltadas para o ocidente, de uma infraestrutura física desenvolvida, da existência de assistência médica e de outros recursos sociais, de uma economia monetária vibrante, de instituições econômicas, do predomínio do inglês, do francês ou de outros legados metropolitanos. Neste mundo, que comanda

9 Na Conferência Internacional Sobre Chefia, Governo e Desenvolvimento (Acra) de 2003, Nana Professor Arhin Brempong fez esta observação interessante: "Na sua posição como líderes sociais e culturais, com autoridade sancionada por um costume imemorial, espera-se que os governantes tradicionais preencham os espaços no desenvolvimento socioeconômico na sua área de autoridade que não sejam cobertos pelos esforços das agências do governo central e local, para manter a lei e a ordem por arbitração fora dos tribunais regulares, ao invocarem valores respeitados pela antiguidade das suas comunidades políticas". Veja Arhin Brempong (2002; 2006, p. 27-41).

10 N.E.: As origens e as implicações destes dois domínios públicos distinguíveis são amplamente analisadas por Peter Ekeh, no Capítulo 11, e por Eghosa E. Osaghae, no Capítulo 12, desta antologia.

menos do que a maioria de toda a população nacional, o impacto de sistemas africanos tradicionais sobre as vidas e sobre o comportamento das pessoas é mínimo. Existe uma evidência visível de instituições de administração central, os ministérios, departamentos, os tribunais, outras estruturas administrativas e os chefes são relegados a atuações secundárias decorativas ou culturais com pouca influência social.

O outro mundo, localizado predominantemente em áreas rurais e onde mora a maior parte dos cidadãos, quase não é tocado pelas estruturas constitucionais e jurídicas sofisticadas ou pelos sistemas judiciários oficiais. As pessoas neste mundo têm, em grande parte, uma visão de mundo tradicional e olham para seus chefes e para os mais velhos para desenvolvimento, resolução de conflitos, alocação de terra, apoio financeiro aos necessitados e outros elementos de previdência social. Elas quase não falam inglês ou qualquer idioma europeu. Elas têm acesso limitado, se tiverem, a instalações de saúde modernas e a outros serviços sociais. Elas são principalmente agricultores de subsistência ou camponeses e a qualidade de vida é muito mais baixa do que a existente no outro mundo. Nenhum chefe que transite de um mundo para o outro pode deixar de valorizar a realidade que esse dualismo representa para um desenvolvimento nacional integrado justo e sustentável. A maior parte dos esforços de desenvolvimento de chefes são dedicados a lidarem com as necessidades do segundo mundo e de diminuir a lacuna entre os dois. Esta é uma tarefa além dos recursos ou até mesmo da visão da maioria dos governos modernos. É minha submissão respeitosa que nós, os governantes tradicionais tenhamos que proporcionar a liderança fundamental nesta área. Os chefes devem desempenhar e de fato desempenham um papel vital no jeito de lidar com os problemas do segundo mundo, que é necessário para estabelecer a infraestrutura adequada para o crescimento da democracia e do bom governo.

De acordo com o Professor George P. Hagan, que na época era Diretor da Comissão Nacional Sobre Cultura de Gana, entre as outras responsabilidades críticas do chefe tradicional numa democracia africana moderna está idealmente ser "um agente do desenvolvimento local".

> Argumentou-se que talvez devido à incapacidade das instituições do governo central para alcançarem as aldeias mais remotas do estado, um vácuo de poder exista na estrutura de estado na África que cuidou para que o espaço de chefia funcionasse e prosperasse. Esta posição parece implicar que a chefia esteja funcionando quase totalmente por padrão. Ela não valoriza o fato de o governante tradicional estar ocupando espaço político antes da chegada do estado moderno.
>
> Eu preferiria argumentar que nas melhores tradições de governo democrático liberal, não se considera nem necessário nem, na verdade, desejável que o governo central abra suas asas por todos os lugares para ocupar todo o espaço geográfico e político do estado. Assim, recomenda-se que se deva conceder uma medida grande de autonomia a comunidades locais para permitir que todos os cidadãos assumam o controle direto das suas vidas e participem da tomada de decisões. É em busca disso que constituições democráticas modernas procuram promover a descentralização e a devolução do poder ao povo e aos seus líderes nos níveis mais baixos da vida da comunidade.
>
> No entanto, se a experiência de Gana for qualquer coisa para ser imitada, a descentralização cria novas

> estruturas que muitas vezes não levam a sério o papel de autoridades tradicionais em comunidades locais, embora se reconheça que chefes estejam em melhores condições de mobilizarem suas comunidades, recursos humanos e de outros tipos para o desenvolvimento.[11]

Nem todos os estados africanos modernos conseguiram estabelecer esquemas de seguro viáveis, sistemas de saúde e educacionais abrangentes, instalações para aconselhamento a jovens ou modelos a serem seguidos em todos os campos do esforço. Então o chefe moderno tem que lidar com estas necessidades básicas para o seu povo usando sua engenhosidade, diplomacia, poder de motivação e, às vezes, seus próprios recursos pessoais. Uma das descobertas mais reveladoras desde que a pessoa se torna um chefe é até que ponto os representantes do povo nos níveis local e nacional e as chamadas instituições igualitárias ainda precisam do apoio moral do chefe em todos os seus esforços. Porém, o chefe moderno perdeu poder político e executivo e apoio financeiro formal. Além disso, apesar da extensa legislação ambiental protetora que eles criam, os estados modernos não conseguiram estabelecer estruturas para monitorarem e controlarem a exploração de recursos naturais. Independentemente de princípios ideológicos, na verdade a gestão de recursos nacionais, a administração da terra, o reflorestamento e ataques radicais a doenças e à pobreza não podem ser realizados sem os nossos chefes.

Numa conferência internacional recente sobre chefia na África, houve vários relatórios vindos de países africanos como a Nigéria e a África do Sul, além de Gana, sobre as funções desenvolvimentistas de chefes – mobilizar seu povo para a execução de projetos de desenvolvimento, sensibilizá-lo no que diz respeito a

11 George P. Hagan (2006, p. 670).

riscos à saúde, promover a educação, pregar a disciplina, estimular diversos empreendimentos econômicos, inspirar respeito pela lei e insistir para que o povo participe do processo eleitoral. A maior parte destes esforços é feita sem nenhum reconhecimento formal ou qualquer apoio financeiro de governos centrais.

É claro que é um conhecimento tácito que as carreiras de chefes notáveis na Gana pré-colonial, colonial e pós-independente não ocorreram sem graves máculas. Conforme Kojo Amanor (2007) observou:

> O reconhecimento do privilégio habitual para chefes costuma resultar numa negação de direitos costumeiros e de direitos aos recursos aos camponeses locais, aos migrantes e a outros grupos marginalizados, como as mulheres e os jovens. Sem acesso a plataformas através das quais eles possam manifestar as suas queixas e colocar suas demandas, frustrações e lutas reprimidas por subsistência, muitas vezes eles entram em conflito entre grupos, que se tornam etnicamente definidos, uma vez que o discurso de política nacional sobre direitos, responsabilidades e obrigações muitas vezes é expresso em termos de costume e comunidade[12].

As preocupações urgentes às quais o Professor Amanor se referiu exigem uma análise penetrante das políticas formais e da legislação que determina o papel da liderança tradicional no desenvolvimento de um precedente democrático eficaz em Gana, estimulando assim a discussão no restante deste capítulo.

12 N.E.: Kojo Amanor (2007, p. 1) contribuiu para este tema durante debate numa mesa redonda da equipe de Etnicidade e Projeto de Governo Democrático, Instituto de Estudos Africanos, reunido pelo Diretor do IAS, o Professor Takyiwaa Manuh, 4 de janeiro de 2007, veja Capítulo 15 desta antologia. Veja também o Capítulo 63, de Kwame Ninsin e o Capítulo 64, de Ukowo Ukiwa nesta antologia..

Desmistificando a chefia através de exemplos individuais

O antigo estereótipo de um chefe como um líder nativo ignorante suscetível a manipulação por comerciantes estrangeiros inescrupulosos ou políticos oportunistas não é mais válido. Ainda assim, continua a haver uma tremenda ambivalência sobre se a instituição da chefia foi atravessada de forma tão profunda pela interferência colonial e distorções que ela perdeu sua capacidade e relevância para promover os ideais do governo democrático moderno.

Os próprios chefes têm estado na vanguarda de transformar a instituição de um maquinário básico para o processo de guerra e defesa contra inimigos externos num instrumento multidimensional para o desenvolvimento político, econômico e social tanto no nível nacional quanto local. Uma análise crítica de negócios públicos na era colonial estabelecerá que chefes eminentes como Nana Sir Ofori-Atta I, Otumfuo Sir Osei Agyemang Prempeh II, Nana Sir Tsibu Darko IX, Oklemekuku Azu Mate Kole II, Alhaji Yakubu Tali (Tonlon Na) desempenharam um papel crucial na evolução de uma nova ordem política, econômica e social em Gana que combinaram nossa herança tradicional com a modernização.

Há aproximadamente 300 anos, Osei Tutu I travou campanhas militares para demolir os opressores de Asantesen e estabelecer a nação Asante. Atualmente, seu descendente Asantehene Otumfuo Osei Tutu II converteu as armas de guerra em instrumentos de desenvolvimento para ampla aprovação internacional: Osei Tutu II construiu um Fundo de Educação num período comparativamente curto desde sua posse. Sem se deixar desanimar pela ausência de estruturas formais ou subsídio do governo, ele lançou uma *holding* para mobilizar patrimônio líquido de dentro e de fora de Gana para financiar diversos projetos de desenvolvimento. Ele estabeleceu

um banco e diversos tipos de empresas agrícolas, um Fundo de Saúde para apoiar hospitais, realizou campanhas de alcance internacional para atrair investimentos estrangeiros inclusive um centro de TI em Kumasi, negociou uma concessão do Banco Mundial para autoridades tradicionais Asante, com um projeto piloto sendo reproduzido em outras partes da África.

O Okyenhene Amoatia Ofori Panin, chefe supremo de Akyem Abuakwa na Região Oriental de Gana, proporcionou liderança fundamental na campanha contra a degradação ambiental, defendendo contra o esgotamento de recursos florestais e tem estado ativo em campanhas por um estilo de vida saudável e contra o HIV/AIDS. Ele apoia instituições de caridade que beneficiam os cegos. Iniciativas louváveis semelhantes foram realizadas por outros chefes tanto no nível local quanto no nacional.

Apenas para dar uma amostra das atividades diárias que ocupam o tempo de um chefe, o que se segue é um catálogo de desenvolvimentos ao longo de um período de três meses no qual eu me envolvi como chefe supremo de Asokore:

- Enviei várias delegações ao Feeder Roads Department que resultaram na publicidade final para oferta para a construção das Asokore Town Roads após vários anos de representações sérias.
- Como Diretor do Conselho de Patronos e Fundador do Instituto Vocacional e Técnico Krobea Asante em Asokore, eu recebi uma carta do Serviço de Educação de Gana anunciando a absorção do Instituto para dentro do Sistema de Educação Nacional.
- Recebi S. E. o Vice-Presidente da República para cortar a relva para o estabelecimento de uma Grande Escola Secundária Apoiada pelos Muçulmanos em Asokore.

- Recebi a União de Estudantes de Asokore e os apoiei em turmas de férias voluntárias para alunos da JSS na área.
- Discuti com o Chefe Executivo Distrital no Distrito Oriental de Sekyere sobre a reestruturação de uma Fábrica de Processamento de Mandioca que eu criei para uma empresa pública com participação privada de acordo com o PSI.
- Recebi petições de uma das vilas na minha área para mais postes para um projeto de eletrificação rural.
- Avaliei solicitações de assistência financeira de estudantes pelo Dr. S. K. B. Asante Trust Fund.
- Negociei com o DCE e o Serviço Judiciário para estabelecer uma Vara Cível em Asokore.
- Recebi o pedido de uma mãe cujo filho necessita de cirurgia para corrigir um defeito congênito no coração.
- Considerei uma reclamação de um agricultor comercial cuja safra foi destruída por um rival que também requeria a terra.
- Cuidei de disputas de terra entre cidadãos Asokore envolvendo uma invasão num lote de terra para construir um centro de saúde.
- Recompensei um agricultor de mandioca cuja safra foi destruída durante a construção de um campo de futebol para uma escola.
- Mediei disputas de limites entre cidades.
- Mediei disputas envolvendo o pronunciamento de uma maldição.
- Participei das deliberações da Câmara Regional de Chefes e da Câmara Nacional de Chefes.

- Representei a Câmara Nacional de Chefes no Conselho Judiciário.

O retrato anterior ilustra a alegação de que os chefes realmente são os parceiros de desenvolvimento do governo e precisam ser reconhecidos como tais na formulação e na implementação de todos os aspectos de políticas de desenvolvimento nacional.

Concepções erradas sobre a chefia

Muitas vezes não se percebe que o sistema de chefia desempenha um papel mais vital no governo do que autoridades locais ou ONGs, porém isto quase não é reconhecido em estruturas oficiais e ocorre sem apoio financeiro do governo. Apesar de os chefes ainda desempenharem um papel vital no governo do país, especialmente nas áreas rurais, a instituição é marginalizada pelas estruturas formais constitucionais e jurídicas que afetam a administração deste país. Os chefes resolvem várias disputas, investem seus recursos, seu tempo e sua liderança para iniciar projetos de desenvolvimento, explicam políticas do governo, administram terras, atuam como agentes voluntários em campanhas de saúde e sociais e fornecem socorro aos necessitados. Ainda assim, não existe nenhuma função claramente definida para eles na configuração administrativa do estado central. A função constitucional deles no governo local é que eles constituem uma categoria de grupos de interesse a ser consultada na nomeação de pessoas indicadas pelo governo à Assembleia Distrital. Mas, na prática, até mesmo este papel periférico pode ser e às vezes é negado a eles. Ainda assim, nenhum grande empreendimento industrial ou agrícola ou nenhuma campanha de saúde, como a iniciativa contra o HIV/AIDS ou a introdução e a manutenção de uma boa educação, podem ser efetivados sem o envolvimento de chefes com seus súditos.

Os chefes atuais funcionam sem nenhum poder político, executivo ou judiciário oficial, e na maioria dos casos sofrem com recursos inadequados. Eles são praticamente marginalizados no esquema formal do governo nacional, regional e local. Eles não têm nenhum orçamento de desenvolvimento e ainda assim se espera que eles façam aparecer projetos de desenvolvimento. A maior parte das suas receitas governamentais é apropriada por órgãos públicos ou alocada para eles, que não prestam contas aos chefes. Terras do governo são administradas pela burocracia estatal de acordo com a teoria de que oficiais em vez de chefes podem ser confiados para proteger os interesses dos súditos do chefe, apesar do princípio constitucional de que os governantes são depositários para seus súditos.

A fraca base econômica da chefia pode ser responsável por vários abusos do cargo. Alguns chefes infames em áreas urbanas não cumpriram fielmente suas obrigações fiduciárias na gestão das terras do governo que poderiam ter lhes proporcionado rendimentos pessoais. Mas o fato gritante é que nenhum apoio financeiro substancial é fornecido aos chefes, apesar de suas inúmeras responsabilidades nas esferas econômica e social. Um chefe supremo recebe um subsídio mensal de não mais de seiscentos mil cedis [sessenta novos cedis de Gana]. Outros chefes literalmente não recebem nada. Nem todos os chefes têm a sorte de receber *royalties* de madeira ou minerais. Onde tais *royalties* resultam da madeira a Comissão Florestal se apropria de pelo menos 40% e, às vezes, 60% dos *royalties* exigíveis como taxa de administração; o Administrador de Terras do Governo leva 10% do restante; 55% desse restante é alocado para a Assembleia Distrital com toda discrição absoluta quanto ao desembolso das verbas e da localização dos projetos de desenvolvimento. Finalmente, o Governo e o Conselho Tradicional têm direito, entre eles, aos 45%

restantes, que às vezes são pagos a eles somente depois de muitos problemas burocráticos.

E ainda assim a contestação popular em relação aos chefes é que eles não fizeram nada para promoverem o desenvolvimento das suas áreas uma vez que eles tinham sido destituídos. A questão permanece: onde está o dinheiro necessário para começar projetos? Os chefes não têm nenhum orçamento oficial próprio para o desenvolvimento. Eles ficam reduzidos a agirem como suplicantes persistentes. Eles apelam para departamentos do governo, agências de doadores, empresas privadas e invariavelmente precisam contar com seus próprios recursos se tiverem algum. Mobilizar verbas da comunidade em si pode não ser um exercício viável devido à pobreza entrincheirada.

Outra dimensão das concepções erradas em torno da chefia na esfera pública está relacionada com a significância espiritual de alguns dos ritos realizados pelos chefes. No seu livro abrangente que analisa pontos fortes incontestáveis e os pontos fracos polêmicos da chefia como uma instituição para moldar o futuro, Oseadeeyo Addo Dankwa[13] (2004) luta contra o chamado culto aos ancestrais e a crença fácil de que muitas das nossas práticas culturais estão enraizadas no paganismo. Esta é uma questão crítica porque muitos ganenses adotaram uma atitude muito julgadora em relação a práticas culturais que eles não entendem muito bem. Às vezes os críticos são mais papistas do que o Papa quanto a detectar e condenar símbolos do paganismo. Nana faz o argumento válido em termos constitucionais de que a liberdade religiosa garantida pela nossa Constituição protege aqueles que aderem à "Religião Tradicional Africana". Ele distingue cuidadosamente entre práticas culturais puras e culto a ídolos. Por exemplo, ele observa que a reverência concedida a um trono preto é apenas um modo

13 Okuapehene Oseadeeyo Addo Dankwa III é o chefe supremo da Área Tradicional de Akuapem.

de reconhecer o papel distinto de um ancestral como inspiração para aqueles que estão vivos. Não se trata de *culto* ao ancestral em si. Um trono preto é um registro reverenciado da história, da mesma forma que uma coroa ou um trono antigos exibidos em Westminster ou num museu seriam valorizados e venerados.

Os elementos de despejar libação também exigem uma delineação cuidadosa entre as partes puramente culturais e os encantamentos que podem ter um sabor pagão por imitarem as palavras de padres de fetiche. Nana Addo Dankwa (2004) sugere como reformular invocações para eliminar os aspectos aparentemente pagãos. Correlativamente, ele recomenda a eliminação de espalhar o sangue de cordeiros nos pés de chefes recentemente nomeados em algumas áreas, apesar de observar corretamente que os cristãos deveriam ser os últimos a ficarem sensíveis com sangue, uma vez que o sangue é em grande parte um idioma central de ritual e crença conforme prescrito tanto no Antigo quanto no Novo Testamento.

Ao explicar cuidadosamente a relevância e o significado de determinados ritos e práticas e ao recomendar reformas adequadas, Nana concebe uma era em que a chefia em Gana não terá nenhuma tendência religiosa que possa dissuadir cidadãos de diversas crenças de adotá-la como uma instituição vital e vibrante. Independentemente de se concordar ou não com seu raciocínio e com suas recomendações, não se pode duvidar que as sugestões de Nana Addo Dankwa demonstram que a modernização da chefia é uma preocupação viável e existente.

Será que chefes devem participar da política partidária ativa?

Antes de lidar com a questão central se o envolvimento de chefes na política partidária ativa deve ser estimulado ou proibido

por lei, será útil analisar as proibições constitucionais atuais contra a participação deles e o âmbito das emendas constitucionais propostas que afetam os chefes.

A principal proibição pode ser encontrada no parágrafo 1º do artigo 276 da Constituição que estipula que "[um] chefe não deverá participar da política ativa e qualquer chefe que desejar fazer isso e tentar ser eleito para o Parlamento deverá abdicar do seu trono ou da sua pele". Outra cláusula de exclusão é o artigo 94, parágrafo 3º (c) que torna um chefe inelegível para tornar-se membro do Parlamento. Supondo que "inelegível[14]" para tornar-se membro do Parlamento de acordo com o artigo 94 (3) é sinônimo de "não qualificado" para tornar-se membro do Parlamento de acordo com os parágrafos 1º e 2º do artigo 94, a questão crítica com a qual se deve lidar é se o artigo 94 (3) (c) tem o efeito de excluir chefes de todos os cargos públicos para os quais as qualificações prescritas na Constituição incluem qualificação para torna-se membro do Parlamento.

De acordo com a Constituição, uma pessoa estará, *inter alia*, desqualificada do cargo de Orador, [artigo 95 (1)], Ministro de Estado [artigo 78 (1)], membro da Comissão Nacional de Educação Cívica [artigo 232 (1)], membro da Comissão de Serviços Públicos [artigo 194 (3) (a)], membro da Comissão Eleitoral [artigo 44 (1)], membro da Comissão de Terras (artigo 263) e membro fundador, líder, ou membro da executiva de um partido político [artigo 55 (8)] – a não ser que essa pessoa esteja qualificada para ser eleita como membro do Parlamento.

14 O artigo 94 parece distinguir entre "qualificação" e "elegibilidade". Aquela abrange princípios relacionados com capacidade jurídica, por exemplo, cidadania e aqueles relacionados com a comissão de ofensas de outros atos de torpeza. A elegibilidade, por outro lado, apenas abrange a designação de ocupações, por exemplo, juízes, funcionários públicos, cujos membros são excluídos do Parlamento sob a alegação de adequação constitucional.

Enquanto alguns destes cargos – como os principais funcionários de um partido político – podem envolver a participação na política partidária ativa, outros podem ser meramente apartidários. Será que os chefes devem ser necessariamente excluídos desta última categoria de cargos? Uma questão pertinente e mais geral é a seguinte: Até que ponto os chefes podem participar de maneira legítima ou adequada de negócios públicos de forma apartidária? Isto faz surgir a questão de interpretar o significado e o efeito da cláusula qualificadora para as proibições no artigo 276 (1) e no artigo 94 (3) (c) contida no artigo 276 (2). Este parágrafo afirma o seguinte:

> Apesar do Parágrafo 1º deste artigo (especificamente, o 276) e do parágrafo (3) (c) do artigo 94 desta Constituição, um Chefe pode ser nomeado para qualquer cargo público para o qual, caso contrário, ele esteja qualificado.

Pelos cânones de interpretação comuns, esta condição pareceria sancionar a nomeação de um chefe a qualquer cargo público para o qual, caso contrário, ele esteja qualificado, apesar das condições constitucionais que excluem os chefes de participarem da política partidária ativa ou de se tornarem membros do Parlamento. A única questão é a definição de "cargo público".

De acordo com o artigo 295 (1) da Constituição, o termo "cargo público" inclui um cargo cujos emolumentos vinculados a ele são pagos diretamente a partir do fundo consolidado ou diretamente a partir de verbas fornecidas pelo Parlamento e um cargo numa empresa pública estabelecido totalmente a partir de fundos públicos ou de verbas fornecidas pelo Parlamento[15].

15 Por definição, os cargos de Orador e Ministro de Estado pareceriam recair no escopo de "cargo público". De fato, eles são claramente listados como sendo cargo públicos sob o artigo 286, cláusula (5). Parece que por implicação necessária, o Diretor, o Vice-Diretor e outros membros da Comissão de Serviços Públicos, da Comissão de Terras e da Comissão Nacional para a Educação Cívica são cargo

De acordo com a análise anterior – e apesar da exclusão geral de chefes de participação na política partidária ativa e de se tornarem membros do Parlamento – uma conclusão plausível é que um chefe pode ser nomeado para um cargo público para o qual de outra forma ele está qualificado, desde que essa nomeação não se baseie na política partidária ativa nem envolva nenhuma participação nela. Com efeito, a Constituição parece reconhecer a viabilidade de nomear um chefe de maneira apartidária para qualquer cargo público que não exija que a pessoa seja um membro efetivo do Parlamento. De acordo com este argumento, segue-se como teoricamente possível para um chefe ser nomeado Ministro de Estado estando fora do Parlamento, desde que ele não esteja envolvido na política partidária, antes ou depois da sua nomeação. A Constituição permite a nomeação dos Ministros de Estado estando fora do Parlamento, desde que sejam qualificados para se tornarem membros do Parlamento. Não entanto, conforme vimos, o artigo 276, parágrafo (2) prevê que um chefe possa ser nomeado para qualquer cargo público para o qual de outra forma ele esteja qualificado, apesar do artigo 94, parágrafo (3) (c) que torna chefes inelegíveis para se tornarem membros do Parlamento. Lembre-se que a condição para nomear ministros de fora do parlamento prevê a possibilidade de um compromisso apartidário baseado puramente em competência. O mesmo argumento sustentaria a nomeação de chefes para qualquer cargo público financiado pelo Fundo Consolidado ou por qualquer verba pública, como o diretor e outros membros da Comissão de Serviços Públicos, da Comissão de Terras e da Comissão Nacional para Educação Cívica.

públicos, uma vez que seus emolumentos são cobrados no Fundo Consolidado [artigo 71(1) (d)]. No que diz respeito à participação como membro da Comissão de Terras, a Constituição proporciona claramente a inclusão de um representante da Câmara Nacional de Chefes na Comissão, artigo 259 (6) (1), independentemente da estipulação da exigência comum de que a qualificação para eleição ao Parlamento seja um pré-requisito para se tornar membro da Comissão (artigo 263).

Ainda assim, as considerações anteriores não são universalmente reconhecidas. Apesar do artigo 276 (2), há uma percepção ampla e generalizada de que os chefes são excluídos de uma grande variedade de cargos públicos, especialmente em casos em que a qualificação para tornar-se membro do Parlamento é estipulada como estando entre os pré-requisitos constitucionais. O debate atual sobre o *status* de chefes pode ser parcialmente atribuído a dúvidas sobre o significado e o efeito do artigo 276 (2). Uma interpretação confiável do Parágrafo pelo Supremo Tribunal Federal seria mais útil. Suponha que se pudesse mostrar que a exclusão da política partidária ativa e de tornar-se um membro efetivo do Parlamento não reduza drasticamente sua participação legítima no serviço público de acordo com uma base apartidária, isto ajudaria a dissipar as preocupações de que os arranjos constitucionais atuais violam os direitos fundamentais dos chefes ao sufocarem a participação deles nos assuntos públicos.

A emenda proposta

O memorando do Promotor Geral sobre o Projeto de Lei da Constituição da República de Gana (Emenda) procura abolir todo o artigo 276, que contém a proibição de participação na política partidária ativa e a qualificação das restrições impostas aos chefes. No entanto, ele manteria a condição que exclui os chefes do Parlamento, especificamente o artigo 94 (3) (c) e todas as condições que estipulam a qualificação para tornar-se membro do Parlamento como pré-requisito para a nomeação para determinados cargos.

O memorando fornece o seguinte raciocínio para a emenda proposta:

> Parágrafo 12: Este parágrafo repele parcialmente a proibição da não participação de chefes na política partidária. De acordo com o governo, a extensão da

> exclusão conforme existe atualmente sob o artigo 276 da Constituição é indevidamente ampla, tendo em mente o fato de que um chefe não é um funcionário público em tempo integral, cuja participação ativa na política de qualquer forma poderia comprometer suas obrigações com o governo do dia.
>
> Apesar de que pelo artigo 94 (3) (c), um chefe continuará a ser excluído de tornar-se membro do Parlamento e ser, portanto, pelo artigo 55 (8) excluído de ser um membro fundador, líder ou membro executivo de um partido político, com a revogação do artigo 276, um chefe pode participar da política ativa em outras áreas além daqueles ainda proibidas pela Constituição, a não ser, é claro, que ele abdique. A justificativa para a exclusão continuada de chefes de se tornarem membros do Parlamento baseia-se no fato de que se um chefe disputar eleições contra um súdito e perder seu povo perderia a estima por ele.

O efeito da emenda proposta seria retirar a proibição geral em relação à participação dos chefes na política partidária ativa da Constituição. No entanto, a exclusão dos chefes da elegibilidade para tornarem-se membros do Parlamento [artigo 94 (3) (c)] ainda seria mantida, e com isso, todas as perguntas irritantes sobre a admissibilidade de nomear chefes para os vários cargos discutidos anteriormente continuariam a existir. Isto é enfatizado pelo fato de que a proposta de emenda não apenas implicaria a revogação do parágrafo 1º do artigo 276, que contém a principal proibição, mas também o parágrafo 2º do artigo 276, que prevê a nomeação de chefes para cargos públicos para os quais eles podem estar qualificados, apesar do artigo 276 (1) e do artigo 94 (3) (c).

O parágrafo 12 da emenda constitucional revogaria todo o artigo 276. Conforme o memorando do procurador-geral deixa claro, a emenda proposta seria apenas um indulto parcial das "deficiências constitucionais" sob as quais os chefes trabalham. Com efeito, chefes poderiam participar da política partidária ativa, mas eles ainda seriam excluídos do Parlamento e, provavelmente, de uma série de cargos públicos, sendo que a maioria seria puramente apartidária.

As questões importantes

Até agora nós lidamos com o *status* atual dos chefes sob a Constituição e com o efeito provável das emendas constitucionais propostas. As propostas de emenda motivam as quatro questões importantes a seguir:

Qual é a definição de "participar da política partidária ativa"? Seria odioso tentar proporcionar uma definição confiável de "política partidária ativa". No final das contas deve-se confiar no bom senso de um chefe e das pessoas mais velhas que ele para determinar a adequação da conduta específica, tendo em mente a preocupação principal de preservar a dignidade da instituição de chefia e manter o papel do chefe como fator de unificação e como um árbitro imparcial dos interesses do seu povo. A Constituição não fornece claramente essa definição. No entanto, alguma orientação poderá ser derivada a partir de algumas cláusulas constitucionais que regem os partidos políticos. Por exemplo, o Artigo 55 (8) impede que uma pessoa que não seja qualificada para ser um membro do Parlamento exerça o cargo de membro fundador, um líder ou um membro executivo de um partido político. Pode-se inferir a partir disso que o ato de exercer estes cargos constitua participação na política partidária ativa. Orientação adicional também é proporcionada pelo artigo 55 (3), que define o papel fundamental de um partido político como participar da

configuração da vontade política do povo, divulgar informações sobre ideais políticos, programas sociais e econômicos nacionais e patrocinar candidatos a eleições para qualquer cargo público a não ser para Assembleias Distritais ou unidades menores de governo local. Pode-se argumentar que o envolvimento ativo em qualquer uma dessas atividades constitua participação na política partidária ativa.

Será que isto significa que os chefes são impedidos de entrarem para partidos políticos? Será que eles são proibidos de votarem durante eleições? Será que os chefes podem discutir programas de eleição com seus súditos ou subchefes, especialmente na medida em que estes programas de eleição possam causar impacto sobre os programas de desenvolvimento nas suas áreas tradicionais? Será que os chefes podem intimar, mesmo que de maneira sutil ou indireta, seus súditos ou subchefes sobre qual manifesto do partido seria benéfico para a área deles? De novo, a própria Constituição fornece implicitamente algumas diretrizes, que incluem o seguinte:

- Tentar eleição para o Parlamento [artigo 276 (1)].
- Atuar como membro fundador, líder ou membro executivo de um partido político [artigo 55 (8)].
- Envolvimento ativo nas funções de um partido político, especificamente, moldar a vontade política do povo, divulgar informações sobre ideias políticas ou programas sociais e econômicos nacionais e patrocinar candidatos para eleição para qualquer cargo público a não ser para Assembleias Distritais ou unidades menores de governo [artigo 55 (3)].

Quem conta como "chefe"? Para os fins desta proibição, será que a categoria de governante tradicional inclui todo chefe de divisão e Odikro, membros do tribunal de Odikro e chefes de

família que são como chefes nas suas famílias estendidas e às vezes em suas comunidades mais amplas?

A definição de "chefe" na Constituição (artigo 277) é ampla o suficiente para abranger chefes de divisão, Adikrofo e todos os chefes menores. Portanto, pode-se perguntar se proibições no artigo 276 (1) e 94 (3)(c) devem ser aplicadas a todos os chefes. Pelas razões alegadas por Nana Juabenhene nas suas observações defendendo a proibição relatada a seguir, não seria prático limitar a proibição a chefes supremos. Portanto, todos os chefes dentro do significado do artigo 277 devem ser igualmente afetados.

Será que a proibição dos chefes participarem da política partidária ativa deve ser estipulada claramente na Constituição? Se for, então qual será o papel e o lugar dos clérigos também?

Pode-se argumentar que apesar dessa proibição se aplicar moralmente a outras ocupações, como os clérigos, os juízes e os funcionários civis, a Constituição não é explícita em relação a elas. Talvez esta restrição deva ser deixada para o chefe e seus anciãos. O argumento contrário é que enquanto as nossas convenções políticas claramente excluem juízes, funcionários civis e outros funcionários estatais permanentes da política partidária ativa, o impacto cumulativo da nossa experiência histórica neste sentido exige uma proibição constitucional inequívoca de participação na política partidária ativa no caso de chefes.

Será que um chefe pode ser nomeado para qualquer cargo público para o qual ele tenha a qualificação necessária, desde que esse cargo seja puramente apartidário e não envolva a participação efetiva como membro do Parlamento? Uma reação positiva estaria de acordo com uma interpretação do artigo 276 (2). Não parece haver nenhuma razão íntegra ou de base válida na política para negar à nossa nação o benefício da experiência e da contribuição de chefes qualificados no setor público. Esse papel não é de

forma alguma repugnante para o *status* de chefes. Na medida em que existe uma percepção ampla sobre o contrário, isto deve ser corrigido pela interpretação ou pela prática constitucional durante uma emenda constitucional clara.

Até que ponto os chefes podem participar do processo legislativo? Apesar de por lei os chefes não se qualificarem para serem membros do Parlamento, eles têm um amplo reservatório de experiência que pode ser oportunamente utilizado no processo legislativo. Em princípio, a participação como membro no Parlamento não precisa ser necessariamente um empreendimento partidário. A Constituição prevê o *status* de um membro independente do Parlamento. Será que é inconcebível ter a representação de chefes numa Assembleia Legislativa unicameral numa base apartidária e sem o direito ao voto? Algumas pessoas podem achar isso radical demais. Independentemente de como isso possa ocorrer, em qualquer grande reestruturação constitucional no futuro deve-se pensar seriamente no estabelecimento de uma segunda Câmara Legislativa em que chefes seriam representados de maneira adequada e teriam uma ampla oportunidade de comentarem sobre projetos de lei e outras medidas legislativas sem atrapalhar a responsabilidade da Câmara dos Deputados.

Durante a criação de uma segunda câmara, poderia haver um uso mais eficaz das cláusulas constitucionais atuais para envolver chefes no processo legislativo. Por exemplo, o artigo 272 (a) fornece uma força residual à Câmara de Chefes para que ela "realize essas outras funções, não sendo inconsistentes com nenhuma função designada à Câmara dos Chefes de uma região, como o Parlamento pode chamá-la". O Parlamento já enviou várias legislações à Câmara para seu comentário. No entanto, o procedimento de envio poderia ser fortalecido e se tornar uma parte integral do processo

legislativo. Poderia haver um uso semelhante do artigo 274 (3) (a) da Constituição no que diz respeito a Câmaras de Chefes Regionais.

Até que ponto os chefes podem participar de negócios públicos em áreas apartidárias? Será que existe qualquer razão de política para excluir chefes de nomeação para se tornarem membros da Comissão de Serviços Públicos, da Comissão Nacional para Educação Cívica ou da Comissão Eleitoral? Será que existe qualquer razão pela qual um chefe não possa ser eleito como Orador do Parlamento? Será que existe qualquer circunstância que possa garantir a nomeação de um chefe de acordo com uma base puramente apartidária como Ministro de Estado numa área em que o chefe tiver competência ou experiência incontestáveis?

A participação como membro do Parlamento tem sido tratada como sinônima de participação na política partidária. Mas a história de Gana demonstra que é viável os chefes participarem da Assembleia Legislativa de forma apartidária. Supondo que Gana tivesse uma Assembleia Legislativa bicameral, será que seria intrinsecamente errado os chefes tornarem-se membros da segunda câmara de forma puramente apartidária como os Lordes Espirituais ou Lordes de Direito na Câmara dos Lordes do Reino Unido? E na ausência de uma segunda Câmara, será que é viável propiciar a representação de chefes no Parlamento de forma apartidária e sem o direito ao voto? Será que os modelos coloniais neste sentido não têm mérito algum?

Será que existe provisão adequada para a participação direta de chefes no governo local? Será que existe qualquer razão política obrigatória para excluir os chefes de serem representados em Assembleias Distritais que por definição são apartidárias e também são as principais responsáveis pela identificação e pela distribuição de projetos de desenvolvimento nas áreas rurais? Será que os chefes não são peculiarmente bem qualificados para abordar

questões de desenvolvimento rural que afetam suas comunidades? Devido ao papel desenvolvimentista de chefes nas suas áreas e a imposição constitucional de que o governo local fosse estritamente apartidário, por que os chefes deveriam ser impedidos de participarem do processo de tomada de decisões em assuntos tão críticos para o desenvolvimento? Será que existe alguma razão pela qual um mecanismo formal não deveria ser instituído para um diálogo entre membros da Assembleia e chefes?

Como a própria Constituição consagra claramente uma estrutura apartidária de governo local (artigo 248), não deve haver nenhuma proibição constitucional para a participação dos chefes em Assembleias Distritais. Com efeito, o papel desenvolvimentista dos chefes torna essa participação eminentemente apropriada. Ainda assim, a Constituição não prevê claramente a representação de chefes em Assembleias Distritais, apesar de sua participação como nomeados pelo governo nessas Assembleias não ser proibida.

A única disposição pertinente neste sentido é o artigo 242 (d), que autoriza o Presidente, em consulta com as autoridades tradicionais e outros grupos de interesse, de nomear até 30% dos membros das Assembleias Distritais. Isto não garante a representação de chefes nas Assembleias. Chefes só têm direito a consulta no processo de nomeação. A realidade prática é que as recomendações das autoridades tradicionais são em grande parte ignoradas e enquanto alguns chefes atuam como membros ou até mesmo como membros superiores em algumas Assembleias Distritais, chefes são relativamente mal representados na maioria das Assembleias Distritais. Isto é claramente insatisfatório uma vez que chefes têm um interesse crítico na determinação e implementação de projetos de desenvolvimento nas áreas sob sua responsabilidade. Seria altamente desejável ou instituir

uma convenção constitucional ou para promulgar uma emenda constitucional que inequivocamente prevê a representação eficaz de chefes em Assembleias Distritais.

Será que os chefes devem participar da política partidária ativa?

Discussões ostensivas atuais sobre este assunto constituem basicamente uma revisão do intenso debate que transpareceu há cerca de quinze anos na Assembleia Consultiva e no público em geral durante e após a formulação da Constituição de 1992. Numa palestra proferida pelo Nana Otuo Siriboe II, Juabenhene, um membro fundamental da Assembleia Consultiva, no Baile Presidencial do Rotary Club do norte de Acra em 25 de julho de 1992, Nana realizou uma análise brilhante e objetiva da perspectiva de chefes de se envolverem em assuntos partidários de chefes e ofereceu um endosso convincente da proibição constitucional contra o fato de eles se envolverem na política partidária ativa. Não posso fazer nada melhor do que citar as partes relevantes do discurso perceptivo do Juabenhene.

> A escola de pensamento que defende o envolvimento ativo dos chefes e partidos políticos sustenta que, afinal de contas, os chefes têm estado ativamente envolvidos na vida política passada deste país no Conselho Legislativo e, depois disso, na Assembleia Legislativa. Além disso, conforme se argumenta, a instituição da chefia em si é política. Eles observam que o artigo é uma violação dos direitos humanos básicos de se associar livremente com outras pessoas de opiniões políticas semelhantes para buscar e exercer o poder político. Dizem que o artigo não deveria ter afetado todos os chefes, mas deveria ter

sido restrito aos chefes supremos. Também já se questionou como os chefes podem manifestar suas opiniões sobre questões nacionais, se eles não podem fazer política partidária ativa.

Devo dizer que de fato estes são argumentos formidáveis, mas agora tentarei oferecer uma opinião contrária. Apesar de que entre 1925 e 1954 os chefes eram representados nos órgãos legislativos mais elevados na Costa do Ouro, deve-se observar que eles não precisavam disputar assentos para a Assembleia com seus súditos. Durante a maior parte do período do envolvimento deles nos Conselhos Legislativos, a política partidária não tinha sido introduzida na então Costa do Ouro.

Quando as recomendações do Comitê Van Lare sobre reformas eleitorais recomendaram a abolição do sistema do colégio eleitoral e a introdução do voto adulto universal para eleições à Assembleia, os chefes, num memorando ao Comitê sobre Reformas Constitucionais, analisaram sua posição em relação à política partidária. Em 1953, o Conselho Provincial Conjunto resolveu o seguinte:

Nos termos de nossa avaliação da posição, resolvemos que, para manter a dignidade da chefia e deixar o novo maquinário constitucional trabalhar sem entraves, os chefes não têm lugar na política partidária. Durante o que consideramos como um período provisório, nós ao mesmo tempo exercemos alguma influência sobre a Assembleia através da eleição de membros territoriais e temos tentado

exercê-lo com responsabilidade e no melhor interesse do país que servimos por tanto tempo.

Eu concordo perfeitamente que a chefia é uma instituição política. A política da Quarta República não será simplesmente ativa, ela será uma política partidária ativa. A chefia é uma instituição que NÃO é partidária. O Chefe é o *Pater Familias* de toda a sociedade. Ele é o avô, o pai e o tio-avô de todos os seus súditos com opiniões políticas variáveis e diferentes. Portanto, espera-se que ele mantenha esse equilíbrio de imparcialidade que por si só mantém a instituição na sua posição dignificada.

Qualquer referência ao artigo como violando ou reduzindo os direitos humanos básicos do indivíduo deve ser vista em comparação com a posição do Chefe na sociedade. O chefe é o *primus inter pares*, primeiro entre iguais, aquele que vincula a vida com os ancestrais e com aqueles que não nasceram, aquele cuja autoridade parece natural e espontânea para todos. O Chefe sustenta seu cargo em função do seu nascimento e seu comportamento e suas ações devem ser aquelas aprovadas pelo costume.

Por ser o venerável, não faz parte do seu cargo exaltado pular de uma vila para outra fazendo longos discursos para seus súditos com ideologias políticas. Certamente qualquer pessoa que sustentar eleição não pode escapar do abuso, do ridículo e todo tipo de propaganda vil. Tudo isto é um anátema para a instituição!

Talvez tenhamos que nos referir ao fato que se abateu sobre um chefe proeminente na Costa do Ouro, que

> foi até mesmo nomeado cavaleiro pelos britânicos. Depois de perder uma eleição parlamentar para um de seus súditos, ele se tornou tão impopular que ele acabou sendo destituído.
>
> Se, portanto, os conselheiros do Chefe Supremo se envolvessem na política partidária ativa e ficarem polarizados ao longo de linhas partidárias, o Palácio passaria a ser uma extensão da esfera política partidária. Então a imparcialidade e neutralidade do Conselho do Chefe ficaria comprometida e a falta de unidade no Estado seria o resultado muito provável.

Eu tenho pouca coisa a acrescentar a isto além de declarar meu apoio pleno e inequívoco a esta posição[16]. O argumento a favor da proibição baseia-se essencialmente na premissa de que a participação de chefes na política de partido ou partidária, um fenômeno basicamente divisionista, inevitavelmente seria subverter a unidade que um chefe deve simbolizar entre o seu povo. Também poderia ser observado, por meio de uma nota de rodapé, que, além das responsabilidades dos chefes descritas por Nana em seu discurso, os chefes também atuam num papel judicial ou parajudicial como membros de diversos comitês judiciais de autoridades tradicionais ou como árbitros habituais, um papel que é expressamente incompatível com a participação na política partidária ativa. A proibição constitucional à participação dos chefes na política partidária ativa, portanto, deve ser mantida.

Conclusão

A proposta de repelir a proibição da participação de chefes na política partidária ativa em 1996 [artigo 276 (1)] era desaconselhável e deveria ser abandonada. A participação de chefes na política

16 Esta posição foi fortemente apoiada pelo Conselho Tradicional de Kumasi.

partidária ativa, um empreendimento basicamente divisivo, minariam a unidade que os chefes simbolizam nas suas áreas de autoridade. Esse empreendimento também é repugnante para a dignidade da instituição da chefia e é incompatível com o papel do chefe como um árbitro imparcial dos interesses do seu povo. Em bases mais pragmáticas, as perspectivas de desenvolvimento nas diversas áreas tradicionais tendem a ser danificado por conflitos entre chefes e governos do dia se eles pertencerem a partidos políticos diferentes. Na medida em que esta proibição constitui uma restrição dos direitos básicos de chefes, essa restrição é justificável pelo interesse público. Apesar de moralmente a proibição de participação na política partidária ativa se aplicar igualmente a outras profissões, como juízes, servidores civis e militares, considera-se imperativo que a Constituição estipule claramente esta proibição sobre o envolvimento de chefes nessas atividades, no sentido da história turbulenta do relacionamento entre chefes e a política neste país.

Também não seria inteligente repelir o parágrafo (2) do artigo 276, que é a única condição que reconhece claramente que chefes com as qualificações necessárias possam ser nomeados para cargos públicos adequados, apesar da proibição de envolvimento na política partidária ativa e da exclusão de chefes do Parlamento. O parágrafo (2) mencionado reconcilia o isolamento da chefia da política partidária ativa admitindo que chefes qualificados contribuam para o serviço público de Gana. Vale a pena observar que a Constituição não faz nenhuma previsão clara desse tipo quanto a outras profissões como juízes e servidores civis, que também não podem ser membros do Parlamento.

Apesar do artigo 276 (2), existem dúvidas persistentes sobre o efeito do artigo 94 (3) (c) sobre a conveniência de nomear chefes para cargos públicos apartidários. Mas essas dúvidas devem ser

removidas pela prática constitucional ou interpretação judicial ou até mesmo pela emenda clara se necessário. Não existe nenhuma razão política obrigatória para os chefes serem proibidos de se tornarem membros de órgãos como a Comissão de Serviços Públicos, a Comissão Eleitoral ou a Comissão Nacional para Educação Cívica ou de atuarem como Orador do Parlamento, desde que eles sejam pessoalmente qualificados para esses cargos.

No que diz respeito à exclusão de chefes do Parlamento, reconhece-se que as cláusulas constitucionais são claras. De acordo com o artigo 94 (3) (c), os chefes não podem ser membros do Parlamento. Ao que parece, a lógica por trás dessa exclusão é a de que tentar ser eleito para um Parlamento *per se* é basicamente um empreendimento partidário. No entanto, é perfeitamente viável para os chefes contribuírem para o processo legislativo de forma apartidária. Apesar de se reconhecer que nas estruturas constitucionais atuais a admissão de chefes ao Parlamento do nosso governo de forma apartidária e até mesmo sem direito a voto não é viável ou prática, uma futura reestruturação da Constituição poderia prever uma segunda Câmara Legislativa em que os chefes seriam representados de maneira adequada de forma apartidária. Nesse fórum, os chefes poderiam aproveitar sua experiência rica e diversificada no escrutínio e na formulação da legislação, apesar de a autoridade legislativa final estar com os representantes do povo na outra câmara. Enquanto isso, suplica-se que os procedimentos já previstos na Constituição para lidarem com assuntos pelo Parlamento para a Câmara Nacional de Chefes [artigo 272 (d)] e para Câmaras Regionais de Chefes [artigo 274 (2)], sejam fortalecidos e formalizados para que a participação de chefes torne-se uma parte integral do processo legislativo nacional.

No que diz respeito à participação de chefes no governo local, que por definição é apartidário, é fundamental que se tomem

todas as medidas adequadas para garantir que os chefes sejam bem representados em Assembleias Distritais que são principalmente responsáveis pela identificação, distribuição e financiamento de projetos de desenvolvimento nas áreas rurais. Os chefes são caracteristicamente bem qualificados para lidar com questões de desenvolvimento rural que afetam suas comunidades e áreas de autoridade. Portanto, recomenda-se que membros nomeados da Assembleia Distrital sob o artigo 242 (d) incluam especificamente uma quantidade fixa de chefes. Isto pode ser alcançado pela prática administrativa, durante uma emenda constitucional, prevendo explicitamente a representação de chefes em Assembleias Distritais.

* * *

Nana Dr. S. K. B. Asante, Chefe Supremo de Asante Asokore, jurista. Recebeu seus dois primeiros títulos de direito no Reino Unido: o bacharelado (com honras) na Universidade de Nottingham e o mestrado, na Universidade de Londres. Recebeu o título de Doutor em Ciência Jurídica na Faculdade de Direito da Universidade de Yale, nos Estados Unidos. Atuou como professor em tempo integral e professor visitante nas Universidades de Gana, de Leeds e de Cambridge, no Reino Unido. Lecionou na Faculdade de Direito da Universidade de Howard e na Faculdade de Direito da Universidade de Temple, nos Estados Unidos. Foi Procurador Geral e Vice-Advogado Geral de Gana, de 1969 a 1977, e atuou como Procurador do Banco Mundial, em Washington, D.C., de 1966 a 1969. Por quinze anos foi o Principal Consultor Jurídico e Diretor do Centro das Nações Unidas de Empresas Transnacionais, em Nova York. Nana foi diretor do Comitê de Especialistas que formulou propostas para a Constituição de Gana de 1992. Foi um dos fundadores e diretor do Centro de Arbitragem de Gana e é ativo em várias instituições internacionais de arbitragem, inclusive na Corte de Arbitragem Internacional (ICC),

em Paris. É membro da Academia Mundial de Artes e Ciências, membro honorário da Sociedade de Estudos Jurídicos Avançados, membro e Presidente da Academia de Artes e Ciências de Gana e foi eleito Membro Vitalício do Clare Hall, na Universidade de Cambridge. É membro do Conselho Jurídico de Gana e da Câmara Nacional de Chefes. Possui diversas publicações sobre transações comerciais internacionais, empresas transnacionais, direito de investimento, direito internacional, direito constitucional e direito de propriedade e desenvolvimento, tendo já proferido palestras sobre questões de chefia e aconselhado vários governos ao redor do mundo nestas áreas.

CAPÍTULO 63

GANA DESDE MEADOS DO SÉCULO XX: TRIBO OU NAÇÃO?[1]

Kwame A. Ninsin

Introdução

Há cinquenta anos, no dia 6 de março de 1957, Gana tornou-se independente. Desconsiderando-se o quadriênio anterior à independência em que a unidade desta nova nação foi ameaçada por forças separatistas, questões sobre a identidade deste país foram resolvidas pela Constituição da independência: Gana era um estado-nação soberano, independente e unitário, tendo percorrido uma estrada longa e tortuosa desde o começo do século XVIII. Ganenses de todas as classes tinham grande expectativas em relação ao seu novo *status* como cidadãos de uma nova nação – como pessoas que não estavam mais vinculadas a uma potência colonial. A expectativa geral era de amplos dividendos de liberdade

1 N.E.: Esta é uma versão editada e resumida do artigo "Ghana at 50: Tribe or Nation?", publicado na série *Gana Speaks Lecture/Seminar* do Instituto de Governo Democrático (IDEG) em 2007. Ele foi comissionado e apresentado inicialmente em março de 2007 pelo autor para a Ghana@50 Jubilee Lecture Series.

e prosperidade sob a bandeira do novo estado-nação. O governo nacionalista também estava imbuído desta responsabilidade para expressar as aspirações das pessoas por uma nova nação em que elas seriam livres e prósperas. Para alcançarem este objetivo de nacionalidade, instituições educacionais como o Mfantsepim, a Faculdade Achimota e a Academia de Acra, por exemplo, eram projetos nacionalistas voltados para manifestarem o nacionalismo das pessoas deste país, assim como instrumentos intencionais para promoverem a identidade nacional. Consequentemente, a qualificação para admissão nestas escolas não fazia referência à identidade tribal, distrital ou religiosa da pessoa. A única exceção a esta regra era a admissão de estudantes vindos de outros territórios africanos.

Desenvolvimentos muito recentes no país, especialmente desde a década de 1980, parecem pôr em dúvida os sacrifícios feitos ao longo dos anos para transformar fragmentos de tribos numa nação. Ao longo de todos os anos de discussão, diversas afirmações e alegações concorrentes sobre tribos e tribalismo foram feitas. Determinados chefes tribais até mesmo declararam soberania territorial sobre áreas supostamente dentro da abrangência da sua autoridade e declararam que certos grupos de ganenses eram seus súditos, aparentemente em contraposição a sua cidadania da nação ganense. Em reação aos debates ansiosos, muitas vezes emocionais e beligerantes que este desenvolvimento provocou, ganenses preocupados argumentaram, com alguma razão, que essas afirmações violam a Constituição de Gana, além de ameaçarem a unidade e a estabilidade da nação.

Neste capítulo, analiso as consequências da soberania tribal e do tribalismo político para a paz e a segurança da nação. Faço isso dentro do sistema de uma teoria de história que afirma que a lógica da modernidade é o movimento inevitável de tribo ou

reino para nação. Em outras palavras, todas as nações surgiram a partir de tribos, coleções de tribos, ou reinos, o que implica que o movimento da história em direção à modernidade inevitavelmente torna a tribo ou o reino cada vez mais anacrônico na construção do sistema para obter cidadania – sendo que o cidadão é uma personalidade estritamente moderna. Eu complemento esta teoria com o argumento de que a transição de tribo ou reino para nação foi impulsionada pela força transformadora do capital com ajuda do estado. Esta ampliação permite que eu analise o estado de Gana atualmente – e que eu explique por que depois de cinquenta anos como um estado-nação soberano, independente e unitário, alguns chefes tribais podem reivindicar um domínio soberano dentro dele. Em seguida, sugiro o que deve ser feito para estancar esta perigosa tendência ao tribalismo político que, se não for refreada poderá fazer com que o nosso país mergulhe na idade das trevas. Esboço ainda como a liderança estatal democrática sólida deve agir para desenvolver os setores manufatureiro e agrícola. Isto não significa recomendar algo parecido com um projeto "socialista", mas sim um estado sólido totalmente responsável por uma economia capitalista, institucionalizada de tal forma que retire as barreiras para as liberdades da cidadania, melhore a qualidade de vida e preencha o futuro com segurança e esperança. Utilizo tanto histórias globais quanto locais, concentradas em grande parte em ocorrências memoráveis da história deste país e apresento suas implicações. Incluo a história global porque, pelo menos desde o século XV, aproximadamente, esta região que evoluiu para o que chamamos de Gana tornou-se uma parte integral da história mundial, quer queira quer não.

Tribo *versus* nação

É importante neste ponto discorrer de maneira concisa sobre os termos "tribo" e "nação". Diz-se que a tribo é o antecedente que

deu origem à nação – aquele passado em que "o mito, as memórias, os valores e os símbolos" eram o ponto de referência comum. De acordo com Anthony Smith (1991, p. 21) uma tribo apresenta as seis características a seguir: (1) um nome próprio coletivo, (2) um mito da ancestralidade comum, (3) memórias históricas compartilhadas, (4) um ou mais elementos diferenciadores de cultura comum, (5) uma associação com uma "pátria" específica, e (6) um senso de solidariedade para setores significativos da população[2]. Estes atributos, além de outros como um idioma comum, dão a tribos uma identidade comum. A população de Gana atualmente abrange várias tribos grandes e pequenas. As mais importantes delas são os Akans, os Mole-Dagbanis, os Ewes, os Ga-Adangmes, os Guans e os Gonjas. Algumas das tribos, como os Akans, os Mole-Dagbanis, os Ewes e os Ga-Adangmes, são conglomerados de subtribos. Várias destas comunidades tribais tinham desenvolvido uma autoridade política central e administração civil[3], mas outras não. Entre aquelas que tinham uma autoridade política central, algumas tinham desenvolvido sistemas centralizados e sofisticados de administração. Mas para a maioria delas a autoridade política e a administração eram muito rudimentares. Além disso, até mesmo onde uma tribo tinha desenvolvido uma economia comercial, não era uma economia de troca em que o mercado determinava os preços, a alocação de recursos e as rendas. Via de regra, comunidades tribais não tinham um poder político central chamado de estado e onde uma tribo interagia comercialmente com o mundo exterior, essas trocas eram muito rudimentares. Então, basicamente, uma tribo é uma comunidade política que vive em virtual isolamento de outras comunidades políticas.

2 Noticiada em Montserrat Guibernau (2000, p. 2).

3 N.E.: No que diz respeito à variedade de estruturas políticas tradicionais do norte de Gana, veja o Capítulo 43, de Benedict Der.

Aquelas comunidades que conseguiram desenvolver um poder político e militar centralizado então estenderam seu governo sobre vizinhos, muitas vezes por períodos limitados. Como elas não conseguiram desenvolver uma economia de troca, sobreviveram principalmente com os tributos cobrados principalmente dos vizinhos conquistados e, em segundo lugar, com impostos arrecadados dos seus membros. Este desenvolvimento sugere que a ideia de cobrança de imposto está associada a uma economia específica, a um modo específico de organização política que tende a se basear na lei e a indivíduos investidos de um componente específico de personalidade: o livre-arbítrio para agirem como agentes econômicos. Mas estas duas características não eram distintivas de sociedades tribais. Em geral, devido ao atraso político, econômico e militar de tribos, a noção delas de espaço territorial (fronteiras ou limites) era relativamente vaga e esta imprecisão circunscrevia sua perspectiva do mundo. Além disso, a tribo era fraca demais para durar como uma força política, econômica e militar autônoma num mundo que estava se transformando rapidamente.

Em termos de governo, a sociedade tribal não era democrática. Força e lei emanavam do chefe da tribo que governava por direito divino em vez de pela lei, principalmente porque o chefe era louvado como sendo o representante e porta-voz dos deuses e dos ancestrais na Terra. Membros da comunidade política não podiam alegar que fossem pessoas independentes, autônomas e racionais, com o direito a participar do governo de uma comunidade. Elas eram subservientes ao rei ou chefe que incorporava a força da comunidade em si próprio e a exercia para o seu povo e em nome dele. Chefes tribais governavam praticamente por direito divino e então membros de sociedades tribais não tinham nenhum espaço público para participação no governo. Eles eram súditos, não cidadãos.

Todo ganense nasce em uma ou outra das várias comunidades tribais e se orgulha de uma história rica e do legado de práticas culturais (incluindo festivais, batismos, ritos de nascimento e morte, danças, músicas) que caracterizam um modo de vida específico. O estado colonial acomodou essas identidades tribais e suas leis costumeiras, seu etos e suas práticas enquanto eles não entraram em conflito com suas leis e com o propósito colonial. A chefia, que é o fulcro da tribo, era considerada como sendo uma fonte potencial de ameaça, então a força de chefes foi reestruturada para garantir que o governo colonial pudesse usá-los como instrumentos de dominação e exploração[4]. Conforme eu mostro a seguir, o principal objetivo da Grã-Bretanha imperial foi talhar uma nação a partir das tribos existentes para facilitar a exploração de pessoas e dos seus recursos naturais e assim vincular o território na economia global. A fidelidade de membros de tribos existentes foi gradualmente transferida para o estado colonial para garantir obediência às leis e demandas do colonialista, como participar do processo moderno de mão-de-obra para extrair ou produzir o extrair matérias-primas (por exemplo, ouro e cacau) para exportação e realizar outras tarefas, especialmente as obras públicas e a administração pública.

A ideia de "nação" que a Grã-Bretanha imperial reproduziu nesta região era um conceito moderno[5]. A prova de fogo foram os regimes absolutistas europeus em que a centralização de um poder político e militar colocou em movimento uma série de desenvolvimentos que culminaram no crescimento da nação moderna. Entre os processos estavam "a coincidência de limites territoriais com um sistema uniforme de governo", a centralização da administração civil e a

4 Por exemplo, o poder de chefes no norte de Gana foi reestruturado de tal forma que eles se tornaram mais poderosos sobre seus súditos, mas eram fracos nas suas relações com o estado colonial. Veja J. N. K. Brukum (2006).

5 Esta seção sobre o nascimento do estado-nação, a não ser que se afirme o contrário, baseia-se no Capítulo 1 de David Held *et al.* (1999).

monopolização do poder militar, a racionalização de mecanismos de construção e imposição da lei, assim como o desenvolvimento de um sistema de administração fiscal. Este processo ocorreu ao mesmo tempo que o desenvolvimento do capitalismo e do estado[6]. Especificamente, o estado simbolizou o surgimento de uma forma dominante de organização política com um sistema distinto de administração que reivindicava autoridade exclusiva e controle exclusivo sobre um território com limites verificáveis, tendo posse exclusiva de um conjunto de instituições unificadas, um exército permanente e outros instrumentos de coerção. Por meio do monopólio estatal sobre um aparato coercitivo, a nação consegue colocar em prática sua autoridade dentro e fora do seu domínio.

O crescimento do estado-nação foi acompanhado por mudanças abrangentes, mutuamente ligadas tanto na esfera doméstica quanto na geopolítica do mundo. Para os nossos propósitos aqui, deixe-me abordar brevemente as mudanças econômicas e políticas que ocorreram nos assuntos domésticos de nações, especificamente, revoluções econômicas e políticas. Descobertas científicas e inovações tecnológicas transformaram as economias de nações – primeiro a Grã-Bretanha e depois o resto da Europa. Estas transformações criaram oportunidades imensas de acumulação e melhorias gerais no bem-estar humano. O ímpeto para criar e ampliar limites nacionais e, mais tarde, para dominar territórios em outras partes do mundo tornou-se necessário devido à demanda de economias industrializadas nacionais em rápido crescimento por matérias-primas.

A revolução industrial da Europa que começou no século XVII também criou um novo dinamismo na sociedade, acompanhado por uma nova variedade de escolhas e de oportunidades. O resultado foi uma nova personalidade possuindo um novo

6 Held *et al.* (1999, p. 36).

senso de si própria como um ser dinâmico capaz de controlar o ambiente material e moldar o futuro. Era a época do iluminismo, da racionalidade, a época do pensamento científico que rapidamente se enfraqueceu e subordinou a sociedade tradicional à sua vontade. Em resumo, a revolução econômica ou industrial criou um ambiente novo e dinâmico em que os indivíduos tinham a liberdade de fazerem escolhas. Isso deu às pessoas uma enorme sensação de liberdade de escolha e de responsabilidade. Uma revolução política foi o resultado lógico do crescimento do cidadão como agente livre. Isto resultou primeiro na Guerra Civil Britânica, que gradualmente encerrou a era do absolutismo e estabeleceu a base fundamental para a democracia e para o domínio da lei. Absolutamente pela primeira vez, estabeleceu-se que as pessoas deveriam ser governadas sob a lei e por ela. Em segundo lugar, a participação declarada no governo. Pela primeira vez as pessoas tinham um direito inalienável a serem consultadas em negócios públicos porque eram reconhecidas como sendo cidadãos livres, não como súditos. Como cidadãos as pessoas têm a liberdade de fazer negócios na esfera econômica, da mesma maneira que elas têm a liberdade de fazer escolhas na esfera política.

Então o cidadão surgiu a partir destas revoluções como autônomo, reivindicando o direito de fazer escolhas tanto na esfera privada quanto na esfera pública da vida. A Revolução Francesa acrescentou a ideia de igualdade àquelas de liberdade e responsabilidade e declarou que as três eram universais. Em 1648, quando os Tratados de Westphalia foram assinados, a ideia da nação tinha se materializado plenamente e o estado tinha ganhado reconhecimento como a expressão de poder nacional final tanto em assuntos internos quanto externos.

A evolução do estado-nação teve efeitos significativos sobre a política internacional. Como único agente em transações globais,

um conjunto de leis conhecido como direito internacional evoluiu em torno do estado-nação, reconhecendo sua autoridade soberana incontestável na jurisdição doméstica e também regulamentando as relações dos estados-nações uns com os outros como sendo potências iguais na esfera global. Além disso, houve a criação sistemática de *organizações internacionais para reger relações entre estados*. De acordo com Held *et al.* (1999), entre 1865 e 1914 até 33 organizações internacionais tinham sido estabelecidas com responsabilidade para promoverem a indústria, gerenciarem conflitos potenciais, fortalecerem o sistema estatal e fortalecerem a sociedade – inclusive a proteção de direitos humanos, alívio e bem-estar, saúde e educação. Meu último argumento nesse sentido é de interesse supremo para nós: o estado-nação tornou-se um modelo que seria reproduzido em outras partes do mundo à medida que a Europa ampliou suas fronteiras para o mundo inteiro.

Alguns estudiosos (entre eles David Held *et al.*, 1999) chamaram esta reprodução mundial do estado-nação de "globalização política". No entanto, eu devo observar que o processo de expansão política global foi impulsionado em primeiro lugar e acima de tudo pela necessidade urgente das economias em processo de industrialização da Europa para novos espaços econômicos para satisfazer as necessidades de acumulação de capital que cresciam rapidamente. Na África, a expansão global do capitalismo tomou a forma da disputa por territórios que acabaram se transformando em nações como a Gana atual. Consequentemente, como o caso de Gana mostra claramente, a ligação de tribos que existem na África atual está sujeita à força dominante de novas estruturas políticas – por exemplo, o estado-nação ganense – até mesmo na medida em que elas retêm uma grande quantidade de autonomia na esfera cultural.

Nacionalização de tribos

Implícitos no precedente estão vários pontos que valem a pena reafirmar. (I) As nações da África, assim como a maioria das suas contrapartidas em outros lugares do mundo, foram forjadas a partir de sociedades tribais. (II) A nação é uma comunidade política moderna com suas raízes na sociedade europeia ocidental. (III) O estado-nação coincide com um espaço territorial definido por limites reconhecidos internacionalmente. (IV) Até a colonização da África e de outras partes do mundo, a maioria das nações eram caracterizadas por um idioma comum, memórias compartilhadas de uma história comum, mito e lenda. Com a rara exceção de poucos países como a Suíça, os estados-nações da Europa Ocidental eram homogêneos desde o início.

Em Gana, as primeiras medidas adotadas para fundir sociedades tribais existentes numa nação tomaram a forma de tratados com chefes locais, chefes tribais e reis. Conforme o tratado com o chefe da Costa do Cabo mostra claramente, tratados anteriores eram os chamados pactos de amizade projetados para fornecerem proteção para as tribos em questão e para garantir paz para o comércio europeu. No entanto, as potências europeias tinham uma razão obrigatória para disputar esses tratados com os chefes das sociedades tribais que existiam. Por trás da necessidade de garantir um ambiente capacitador para o comércio havia um projeto maior, especificamente, a imposição de controle político sobre os chamados povos atrasados. A disputa entre o Rei Aggrey da Costa do Cabo e seus compatriotas *versus* os britânicos constituiu a base para a reivindicação da Grã-Bretanha à soberania sobre o domínio fora dos limites do Castelo da Costa do Cabo. Essa contestação local à autoridade britânica em breve provou ser calculada de maneira equivocada e fútil; a força do interesse comercial britânico era muito superior à força tribal do Rei Aggrey. As duas pressões

não podiam coexistir como iguais. Para demonstrar a superioridade da força comercial britânica e jurisdição sobre a autoridade tribal, o representante da Grã-Bretanha imperial na Costa do Cabo derrubou o Rei Aggrey. Antes mesmo dos chefes da costa assinarem voluntariamente o Acordo de 1844 concordando com a proteção imperial britânica, a Grã-Bretanha tinha ampliado rapidamente sua jurisdição e seu poder para vários territórios fora dos fortes e o direito inglês passou a prevalecer tanto em casos civis quanto criminais. Com efeito, o poder imperial britânico tinha se tornado um solvente que enfraquecia a autoridade tribal e sujeitava o cargo do chefe ao consentimento do representante deste poder imperial (Kimble, 1963, p. 193).

A fundação da autoridade britânica foi estabelecida pela Lei de Jurisdição Nativa de 1874, depois emendada no devido tempo. Esta lei pretendia regulamentar os poderes e a jurisdição dos tribunais dos chefes. Na prática ele avançou o poder e a jurisdição do Governo Colonial sobre os chefes. Leis coloniais subsequentes enfatizaram isto – como a Lei da Suprema Corte de 1876; a força e a jurisdição do tribunal do Chefe foram superadas por leis inglesas (Kimble, 1963, p. 305-306).

Em 1900 a lógica deste processo de nacionalizar várias tribos no alcance territorial da Grã-Bretanha imperial tinha se tornado evidente. Em primeiro lugar, toda a região estava sendo globalizada por forças econômicas e políticas que emanavam da Europa. Em segundo lugar, estava claro que o plano levava a pacificar tribos isoladas dentro do que a Grã-Bretanha pode reivindicar como sendo sua jurisdição e incorporar estas tribos numa mega comunidade política que pertencia à coroa britânica e era controlada por ela. Entre 1874 e 1895, os britânicos ampliaram sua jurisdição sobre as tribos do sul de Gana sem nenhum obstáculo. A derrota dos Asantes em 1900 encerrou as repetidas tentativas pelos Asantes

de afirmarem seu direito de existirem como nação no mundo moderno. Asante foi anexada sob a Ordem no Conselho em 1901 e a Grã-Bretanha imperial delegou ao Governador Colonial o poder e a jurisdição "para proporcionar a paz, a ordem e o bom governo" para Asante no interesse dos capitalistas do ouro (Kimble, 1963, p. 322-323).

A conquista de Asante preparou o caminho para trazer os Territórios do Norte sob o domínio britânico direto como um protetorado sob a Ordem no Conselho de 1901. Dali em diante, os territórios protegidos da colônia também foram anexados sob uma Ordem no Conselho do mesmo ano que a Colônia da Costa do Ouro. A partir de 1º de janeiro, quando todas as três Ordens no Conselho entraram em vigor, a Costa do Ouro passou a existir – consistindo de três territórios separados: a Colônia, Asante e os Territórios do Norte. É significativo que os chefes da costa que assinaram o Acordo de 1844 tinham se submetido voluntariamente ao poder e à jurisdição da Grã-Bretanha com a finalidade exclusiva de assegurar proteção de direitos e de propriedade sob a lei britânica e nada mais (Buell, 1965, p. 795). No primeiro século, quando a mesma administração britânica decidiu unificar as sociedades tribais sob seu poder e sua jurisdição como potência colonial, eles não precisaram de nenhum acordo, consentimento ou submissão voluntários: eles simplesmente se impuseram por decreto jurídico executado a partir do exterior. Na execução deste projeto imperial o mosaico de tribos que foram incorporadas gradualmente perdeu suas identidades individuais para a nação nascente que gradualmente "adquiriu uma identidade constitucional e territorial" própria (Kimble, 1963, p. 327). Com efeito, a nação – Gana – tinha trazido as tribos para a história moderna, com menos poder político, mas mantidas em grande medida como a incorporação de práticas culturais do seu povo. Conforme mostram as diversas leis da administração nativas e dos

tribunais, quaisquer poderes de que os chefes desfrutassem eram na ocasião do estado colonial e como complemento da finalidade colonial.

Kimble (1963, p. 505) argumentou que o declínio da chefia facilitou o crescimento do nacionalismo moderno. É difícil de substanciar plenamente esta afirmação com evidência da situação predominante. Na minha forma de ver o principal catalisador do nacionalismo foi a revolução comercial que se espalhou por todo o país. Pode haver outras causas – como a educação ocidental que exerceu a função fundamental de produzir os agentes do movimento nacionalista. Estou me referindo especificamente à força que promoveu um senso de nacionalidade, ou seja, mudança econômica – esse poderoso solvente que dissolveu gradualmente o mundo tribal, expondo assim a personalidade tribal às oportunidades infinitas que estão além.

A sociedade tribal que a Grã-Bretanha colonizou prosperou basicamente numa economia pré-capitalista dominada pela produção camponesa. Na década de 1920 o setor do campesinato ganense tinha desencadeado uma revolução na produção de cacau. O resultado foi um grande aumento na prosperidade, o que levou ao crescimento do comércio exterior e à expansão do mercado interno para itens de consumo – principalmente importados. O governo colonial não investiu as amplas receitas do setor cacaueiro para transformar as bases técnicas e científicas da economia. Ao contrário, ele deixou a economia de Gana presa à sua base camponesa[7]. "Prosperidade e comércio funcionaram como solvente: eles enfraqueceram o localismo e abriram para muitos ganenses um panorama de possibilidades que transcendeu o mundo limitado da vila" (Ninsin, 1991, p. 14). Isto foi facilitado por uma revolução nos transportes que tomou a forma de crescimento

7 Veja Ninsin (1991, p.12-22) para uma análise do efeito da prosperidade da economia e da sociedade obtidas com o cacau. Esta seção se baseia totalmente nele.

rápido na rede de estradas, um aumento na importação de carros, caminhões e do consumo de petróleo per capita. Esta revolução secundária ligou vilas e indivíduos até então isolados a uma rede de atividades comerciais e a um mundo de oportunidades infinitas. A rede de correios se expandiu com um apoio correspondente na forma de poupanças e transferências de dinheiro, assim como cartas e mensagens telegráficas. Também houve um aumento do investimento direto estrangeiro que foi para os setores de mineração (principalmente ouro) e transporte (ferrovia de carga). O resultado cumulativo foi a expansão do comércio dominado pelo lendário pequeno comerciante – o capitalista pequeno que negociava principalmente mercadorias importadas. Em todo caso, esta forma de economia capitalista se expandiu além dos limites sociais definidos pelo setor cacaueiro, espalhando-se para o país inteiro. Em 1853, Brodie Cruickshank observou profeticamente que nesta "nação de vendedores ambulantes [o comércio tinha assumido] o caráter de uma doença confirmada"[8].

Em 1950, o país tinha experimentado simplesmente um apogeu do comércio, não uma revolução industrial. O desenvolvimento capitalista tinha tomado a forma de uma revolução comercial que modificou a estrutura social existente com a finalidade de produzir cacau e minerais para exportação, para a proliferação do comércio interno assim como o comércio com o mundo – principalmente com a Grã-Bretanha imperial. A fundação da economia atual de *apampam store* foi estabelecida de maneira sólida. Foi esta economia que Seers e Ross (1952)

8 Cruikshank observou: "Não havia nenhum refúgio ou cantinho da terra para o qual o empreendimento de algum comerciante não o tivesse levado (...) Toda vila tinha suas guirlandas de algodão de Manchester e sedas da China, penduradas nas paredes das casas ou em volta das árvores no mercado, para atrair a atenção e estimular a cupidez dos moradores da vila". Citado em Ninsin (1991, p. 37). Quase oitenta anos depois, em 1931, outro inglês, A.W. Cardinall, também observou a expansão intrépida de "uma zona de produção (...) para áreas tão remotas quanto Bawku e Bolgatanga, onde painço, milho da Guiné, feijão, amendoim e manteiga de karité eram produzidos e exportados". Citado por Ninsin (1991, p. 27).

descreveram como sendo "frágil". Apesar desta forma peculiar de desenvolvimento capitalista, uma sensação de pertencer a uma nação estava se formando gradualmente nas mentes das diversas pessoas tribais da colônia. A expansão da economia de troca, acompanhada por uma infraestrutura moderna de comunicações, gradualmente estabeleceu um senso de interdependência econômica, de nacionalidade comum e de um futuro comum. Em resumo, o colonialismo foi gradualmente criando memórias de uma história comum, uma identidade comum. Já em 1911, Attoh Ahuma conseguiu observar em *The Gold Coast Nation and National Consciousness*:

> Estamos sendo unidos sob uma Bandeira repleta de sombras (...) A Costa do Ouro sob a égide da Grã-Bretanha é o argumento sem resposta a todos que possam nos negar de maneira incontinenti os direitos, os privilégios e o *status* comuns da nacionalidade (Citado em Kimble, 1963, p. 329).

O poder de crescimento deste mesmo nacionalismo impeliu J. B. Danquah e sua Conferência da Juventude a projetar a unificação política de Asante e da Colônia no Conselho Legislativo que entrou em vigor em 1946 sob a Constituição de Burns (Danquah, 1997, p. 55)[9]. À medida que o senso de pertencimento a uma nação crescia, determinados artefatos culturais fundamentais como o *kente*, *batakari* (blusa), *boadua* (a escova), pratos e alimentos gradualmente tornaram-se nacionalizados. Atualmente estes itens étnicos são consumidos de maneira patriótica porque eles são

9 J. B. Danquah afirmou isto num artigo chamado "The Constitutional History of Ghana in the Past Fifty Years", que ele leu na Quarta Conferência Anual da Associação dos Advogados de Gana no dia 29 de agosto de 1961. (O artigo foi impresso na antologia chamada *The Ganaian Establishment* e publicado de maneira póstuma em 1997). Martin Wright comentou sobre a união da seguinte maneira: "A unificação que Ashanti não conseguiu realizar pela força militar nos séculos XVIII e XIX foi realizada, no contexto do poder britânico, em termos do constitucionalismo ocidental. O ano de 1946 pode muito bem ter a mesma relevância na história da Costa do Ouro quanto o ano de 1707 (União com a Escócia) tem na Grã-Bretanha". Isto foi citado por Danquah (1997, p. 55).

produtos nacionais e estão contribuindo sem perceberem para a consolidação deste novo acordo político.

Desenvolvendo instituições nacionais

A criação de uma nação a partir de tribos foi sustentada com a construção das instituições de estado: conselho legislativo, conselho executivo e o judiciário. Estas foram sustentadas por uma burocracia iniciante. Desde seu início humilde em meados da década de 1850 estas evoluíram para instituições que incorporaram a unidade e a soberania da nação nascente. Significativo entre estas instituições nacionais iniciantes era o conselho legislativo. Desde seus primeiros anos como principalmente um órgão de dominação e exploração estrangeira totalmente não representativo da nação, o conselho legislativo surgiu na década de 1940 como o símbolo da aspiração do povo por um estado-nação soberano. As Ordens no Conselho de 1901 estabeleceram a base constitucional para este papel final desempenhado pelo conselho legislativo. A Constituição de Guggisberg de 1925 desenvolveu este curso dando representação eleita aos 3 municípios e 6 outros representantes foram eleitos pelos 3 conselhos provinciais da colônia. Asante foi representada no Conselho em 1946 sob a Constituição Burns, mas não os Territórios do Norte. Essa omissão foi corrigida na Constituição de 1950 que deu representação no conselho legislativo a esta última região. O plebiscito de 1956 pelo qual a Togolândia Trans-Volta (TVT) juntou-se à colônia completou este processo.

Tanto as elites educadas quanto os chefes tornaram-se participantes ativos neste processo em direção a se tornar uma nação. Os chefes defendiam o estabelecimento de instituições nacionais formais como os conselhos provinciais para facilitar sua participação neste projeto de construção da nação.

A elite educada também defendia um governo participativo, mas fazia isso como cidadãos representando uma comunidade política de cidadãos. Então eles eram contra os conselhos provinciais por serem diferentes do costume nativo (Buell, 1965 [1928], p.38) – ou seja, por embrulhar a chefia na modernidade como se ela fosse uma instituição republicana. Eles ao mesmo tempo pediam que o conselho legislativo fosse reformado para um órgão realmente representativo. Eles denunciaram a Constituição Burns e formaram a Convenção Unida da Costa do Ouro para exigir governo próprio o quanto antes. O nome que a classe política escolheu para sua organização é significativo: "Costa do Ouro Unida". Além disso, eles exigiam o governo próprio não para as tribos da colônia britânica, mas para a nação que surgia. Após o distúrbio político em 1948, a Convenção Unida da Costa do Ouro foi impulsionada por uma ideologia de autodeterminação nacional a declarar sua decisão de assumir o poder estatal imediatamente e a pedir para a Rainha chamar de volta o Governador alegando incapacidade para governar (Danquah, 1997, p. 58). Nesta época o serviço público também cresceu rapidamente tornando-se o instrumento central da administração nacional, superando todos os sistemas de administração existentes antes do governo colonial. A elite educada que surgia reconheceu a importância fundamental deste aparato de estado e agitou para trabalhar nele, desafiando o monopólio de que os funcionários coloniais britânicos desfrutavam.

O estado e cidadania

Na época da independência, a economia de Gana era predominantemente agrícola com um grade setor comercial e a sociedade era governada predominantemente por lealdades, ideias e sentimentos tradicionais. Ela era, conforme observou Austin (1975, p. 7), uma nação de comunidades pequenas governada por tradições locais. Mais tarde na década de 1960 quando já

havia ocorrido alguma industrialização, os operários de Gana não estavam plenamente proletarizados. Conforme Margaret Peil (1972) descreveu, o trabalhador industrial de Gana era metade proletário e metade camponês. Apesar disto, as ideias nacionalistas do período pós-guerra também tinham imbuído os ganenses de uma nova personalidade. O cidadão estava surgindo a partir dos tempos difíceis da mudança social colonial. A luta destes cidadãos que surgiam durante as décadas de 1940 e 1950 era por um estado-nação independente e por democracia[10]. Em resumo, a luta nacionalista era, acima de tudo, uma demanda por um estado-nação independente que exercesse jurisdição soberana e poder soberano dentro de limites reconhecidos internacionalmente. O poder do estado-nação seria baseado em princípios seculares definidos pelos direitos dos cidadãos. Dentro do seu âmbito territorial, os cidadãos estariam livres de reivindicações de obediência feitas a eles por autoridades políticas menores com base na religião, na tradição ou em algum derivado divino. Com base nessas considerações seculares os cidadãos teriam a liberdade de determinarem seus próprios negócios. Em segundo lugar, a luta nacionalista era uma demanda pela realização de direitos dos cidadãos que dependiam totalmente da criação de um estado-nação independente.

O governo do país recém-independente liderado por Kwame Nkrumah tinha consciência da fragilidade da nova nação e da pouca capacidade do estado que ele tinha herdado. Portanto, era necessário que o estado consolidasse a nação da mesma maneira que o estado teria que ser fortalecido. Consolidar a nova nação também era necessário no interesse das classes médias que surgiam

10 Barbara Ward (1959, p. 16) formulou o nascimento do cidadão e da democracia: "(…) se um homem tivesse um direito de participar do seu próprio governo, seguiu-se logicamente que o seu governo não podia ser controlado de maneira arbitrária a partir de outro lugar. Era inútil dar representação a ele se ela não afetasse o verdadeiro centro do poder. A Revolução Americana simbolizou a conexão entre os direitos do cidadão e os direitos do estado. O cidadão livre tinha direito de governar a si próprio, portanto toda a comunidade de cidadãos livres tinha direito a governar a ela própria".

para quem a nação era a única estrutura política viável para exercer sua autonomia e sua autodeterminação conquistadas com tanto sacrifício. Para a massa de cidadãos, as ideias de liberdade e justiça pelas quais eles tinham lutado só poderiam ser colocadas em prática numa estrutura política nacional. Com efeito, tanto para as massas de cidadãos comuns quanto para os seus líderes, havia um projeto de construção de uma nação para ser implementado. Para o governo, esta aspiração só poderia ser realizada se o estado fosse fortalecido e se a economia fosse modernizada. A história da Europa enfatizava este vínculo entre cidadania e modernidade[11]. A necessidade de colocar em prática o direito de cidadania do povo era central para o projeto de construção da nação e, portanto, era uma razão convincente para construir um estado forte e uma economia moderna. Sem os direitos dos cidadãos não poderia haver nenhuma autodeterminação legítima e nenhuma democracia. A cidadania era a base da democracia. Não havia nenhuma ambiguidade em relação a este fato.

Igualmente convincente era o movimento global pelos direitos humanos que tinha estabelecido o princípio de que os direitos à cidadania eram universais e que o estado era responsável por colocar em prática esses direitos. Após a Declaração dos Direitos Humanos das Nações Unidas, portanto, o governo de Nkrumah não reconheceu nenhuma contradição entre um estado forte e os direitos dos cidadãos. A independência tinha estabelecido liberdade e igualdade formais para todos os cidadãos através da Constituição do estado-nação cujas instituições mais elevadas representavam todo o povo. Nas condições de atraso social e econômico terríveis em que a nova nação nasceu, o estado foi obrigado a se tornar o parteiro dos direitos dos seus cidadãos. O estado tinha que garantir que todos os cidadãos desfrutariam igualmente dos mesmos direitos. Foi por isso que o governo de

11 Veja, por exemplo, Reinhard Bendix (1969) para uma declaração explícita deste vínculo.

Nkrumah enfatizou repetidas vezes que o sucesso ou o fracasso deles como governo seria julgado por eles conseguirem melhorar ou não o bem-estar do povo.

Tendo como objetivo uma nação cujos cidadãos seriam livres e prósperos, o governo procurou fortalecer o estado e transformar a economia. Em primeiro lugar, todos os centros de poder concorrentes – assembleias regionais e outras entidades seccionais ou divisivas – tiveram que ser amansadas ou suprimidas. A chefia deveria ser despida das suas retenções de poder remanescentes e deveria ser deixada como uma relíquia cultural, a incorporação das ricas tradições religiosas do país, heranças populares e histórias diversas, para enriquecer a vida social de todos os seus cidadãos. Um estado forte e unido, não onerado por interesses políticos paroquiais, era considerado como sendo o único poder que poderia manter esta nação de tribos junta. Também seria o único poder que poderia projetar a modernização da economia e o crescimento da opulência para todas as pessoas do país desfrutarem.

Esta concepção da natureza e do papel do estado na economia e na sociedade foi o pomo da discórdia entre o CPP e os elementos de oposição de 1954 a 1964. A oposição não concordava com a determinação do governo CPP de construir um estado forte, conforme descrito anteriormente. A oposição exigia que o poder estatal fosse espalhado para órgãos políticos regionais e que a chefia fosse salvaguardada como uma instituição viável para o governo subnacional.

O estado desenvolvimentista que o governo de Nkrumah procurou construir foi ditado por esta conjuntura histórica específica. Gana tinha obtido a independência, mas apenas como uma nação de tribos. A luta pela independência tinha ocorrido supondo que os ganenses garantiriam um estado que os livraria da servidão e da penúria e que criaria oportunidades de progresso e

prosperidade para todos. Ainda assim, a vida ainda era primitiva e relativamente bruta. A economia era fraca e atrasada e as pessoas eram terrivelmente pobres. A capacidade estatal precisava ser fortalecida para permitir que ela acumulasse riqueza pública, para garantir a distribuição igualitária e justa dessa riqueza. Teria sido um suicídio para a nação como um todo deixar esta responsabilidade histórica para forças de mercado ou para iniciativas privadas quando estes dois elementos eram ineficazes.

De acordo com o governo do CPP, a finalidade de um estado desenvolvimentista não contradizia a busca pela democracia, porque esta era entendida como sendo um sistema de direitos juntamente com instituições projetadas para facilitar o desfrute desses direitos políticos e civis. De acordo com essa visão, políticas estatais baseadas na igualdade e na justiça tornam o estado democrático e é através de uma política pública decidida que o estado pode perseguir os fins de uma sociedade justa. O objetivo final de uma sociedade justa é um senso geral de solidariedade e patriotismo entre membros da comunidade política. A construção de Gana como uma nação de cidadãos, não de tribos, era o objetivo final que o governo do CPP tentou alcançar ao perseguir políticas igualitárias e justas.

Ressurgimento da política tribal

Sem dúvida, a Constituição da independência resolveu a disputa sobre a estrutura da nova nação chamada Gana. As suspeitas e as dúvidas sobre ter uma nação unida tinham diminuído e tanto os tribalistas, quanto os tradicionalistas, os federalistas e os secessionistas tinham aceitado a nação de Gana como sendo uma estrutura política viável para exercer uma hegemonia política e econômica. No entanto, após 1966, quando o CPP foi derrubado através de um golpe de estado, forças centrífugas operando ao longo de linhas tribais se reafirmaram. Inicialmente, o Conselho de

Libertação Nacional (NLC) foi liderado por uma aliança de oficiais militares e da polícia Akan e Ewe. Mas quando ele entregou o poder em 1969, o NLC tinha se tornado dividido ao longo de linhas Akan/Asante versus Ewe. Essa divisão tribal persistiu e manchou o governo do Partido Progressista (PP) que sucedeu ao NLC. O PP venceu as eleições de 1969 em grande parte em função de um voto Akan, enquanto a Aliança Nacional de Liberais (NAL) perdeu com grande apoio eleitoral dos Ewe. Desenvolvimentos subsequentes na política pública – especialmente os expurgos nos serviços militar e público – foram vistos em grande parte como vinganças tribais. Além disso, no final da década de 1980, o PNDC (Conselho Provisório de Defesa Nacional) também tinha se tornado associado no discurso público com um projeto hegemônico Ewe calculado. Consequentemente, desde as eleições de 1992, o NDC e o NPP e seus governos se associaram com projetos hegemônicos Ewe e Asante, respectivamente. Apesar desta tendência à tribalização da política, Gyimah-Boadi e Asante (2006) argumentaram que o tribalismo neste país não tem uma potência desestabilizadora porque a maior tribo – Akan – que poderia utilizar seu tamanho enorme para desestabilizar a nação, é fragmentada demais para promover um projeto político hegemônico comum.

Na minha visão, as tendências recentes à tribalização da política – e especialmente as reivindicações à soberania tribal em determinados locais – demonstram o enorme potencial para a desestabilização neste país. Elas ameaçam a segurança da nação. Essas tendências lembram o período em que o CPP estava lutando para manter esta nação junta contra as reivindicações contrárias feitas pelos partidos de oposição. Por exemplo, naqueles anos turbulentos, um motivo importante da luta de J. B. Danquah contra o governo do CPP era "reabilitar o nome Abuakwa e fazer com que Abuakwa liderasse a nação"[12]. Ainda assim, Danquah era

12 Citado em Ninsin (1991b, p. 231).

um nacionalista e patriota com credenciais impecáveis. O fato do seu espírito público ter sido tão corrompido pelo tribalismo político durante seus últimos anos de vida pública reflete o poder degradante do tribalismo. Em resumo, portanto, qualquer tribo ou chefe que reviver reivindicações semelhantes à soberania tribal no estado-nação de Gana, quando a questão da unidade nacional foi resolvida há cinquenta anos, estará subvertendo a nação como uma estrutura política de cidadãos. Essas reivindicações poderiam desencadear movimentos semelhantes contrários ao estado-nação que poderiam minar a paz e a estabilidade da nação.

O que conta para o ressurgimento do tribalismo político? Nas seções seguintes eu argumento que o estado de Gana não conseguiu durante os cinquenta anos como nação colocar em prática o projeto de construção da nação que serviu de base para a luta pela independência. A economia não foi transformada para permitir a geração de riqueza abundante para melhorar as condições materiais das pessoas. E isto resultou numa crise de identidade nacional que está sendo resolvida através de um retorno especialmente a identidades tribais. O tribalismo político é a mobilização de identidades tribais para concorrência política, identidades que estão se tornando cada vez mais salientes na vida social. As causas do fracasso do estado são complexas então eu vou me limitar primeiro às crises política e econômica.

Estado de coma

Em 1966, quando o CPP foi removido do poder as estruturas e processos de governo democrático tinham sido minados através do estabelecimento de um estado unipartidário: tinha havido um menosprezo dos direitos dos cidadãos de escolherem seu governo e de exigirem prestação de contas. O direito dos cidadãos de participarem do seu governo tinha sido severamente cortado. Isto erodiu a legitimidade do estado e privou o estado do

capital político necessário para projetar o avanço do processo de desenvolvimento. Além disso, para excluir uma facção da classe política que incluía o segmento comercial da classe média, a redefinição da comunidade política tinha abortado a formação de alianças estratégicas e a construção do consenso entre as diversas facções de classe. Nesse sentido o estado também tinha sofrido uma grande perda de capital político. O estado estava diante de uma crise de legitimidade e de uma crise de governo cada vez mais profunda. Com estas limitações o governo do CPP não conseguia galvanizar as forças sociais essenciais de cujo apoio ele precisava para colocar em prática seu projeto de desenvolvimento. Esta crise foi acelerada com as medidas adotadas depois do golpe de estado de 1966 para reestruturar o estado, tornando-o menos autoritário e menos envolvido na vida econômica e social do país.

Esta política neoliberal[13] levou a uma redução da capacidade fiscal do estado através de cortes drásticos no gasto público, por exemplo, em trabalhadores do setor público e em subsídios para serviços sociais e de bem-estar, a limitação da capacidade econômica e política do estado através da privatização de ativos produtivos estatais, através da redução da mão de obra no setor público e congelamentos de salários, através do desvio de fundos de desenvolvimento para várias organizações não governamentais e do monitoramento atento das práticas de governo do estado. Com isso, o estado foi privado de recursos para atividades que buscavam aluguel, para patrocínio e para construir alianças politicamente benéficas. Este processo ganhou ímpeto a partir da década de 1980, quando a gravidade da crise econômica obrigou o PNDC a trazer de volta as Instituições de Bretton Woods que voltaram com um arsenal de medidas duras de reforma econômica e pressões sobre o estado (Mkandawire, 2001; Ninsin, 2006). O resultado foi um estado que tinha perdido não apenas a capacidade fiscal de realizar

13 Veja Hutchful (1987) para prova documental deste ataque neoliberal e da política que o acompanhou.

suas funções, mas também a capacidade política de governar de maneira eficaz. Juntamente com intervenções militares extremas, a capacidade institucional do estado foi fatalmente erodida. Desde a década de 1980 até hoje a capacidade limitada do estado tem aumentado ainda mais com responsabilidades adicionais pelos seus sócios de desenvolvimento – especificamente, a necessidade de criar o ambiente capacitador para o setor privado florescer. É significativo que a ladainha de tarefas que o estado precisa desempenhar como avalista do setor privado continue a aumentar com a introdução de reformas institucionais e iniciativas políticas relacionadas que vão dos serviços públicos, através do setor bancário, até as Assembleias Distritais.

A liberalização da economia foi acompanhada pela da política, que obriga o estado a compartilhar com diversas forças econômicas e políticas que não sejam estatais (inclusive com os sócios de desenvolvimento) o espaço político que ele tinha monopolizado até agora. Agora atores não estatais podiam envolver o estado no processo de diálogo de política e de tomada de decisões crucial para governar o país. Por um lado, os sócios de desenvolvimento se constituíram em camadas de estruturas de governo para supervisionar e limitar o estado nas suas diversas esferas de atividade. Por outro lado, uma grande variedade de agentes econômicos e políticos internos e de organizações da sociedade civil também se constituíram em diferentes esferas do governo, envolvendo o domínio do estado através do diálogo político e contestando seu domínio. No processo, os sócios de desenvolvimento e forças econômicas e políticas não estatais internas se constituíram em estruturas de poder e estão se apropriando do mandato democrático que costuma ser garantido exclusivamente ao estado. Todos eles estão contestando o direito soberano do estado para fazer escolhas políticas para o governo das pessoas (Ninsin, 2006; 2007). O resultado foi uma depreciação

ainda maior do poder estatal, de tal forma que o estado não pode agir além da proclamação de leis reguladoras que em todo caso ele dificilmente pode obrigar e ele também não consegue proteger seus cidadãos contra as devastações da economia de mercado. O estado abandonou seus cidadãos à mercê de forças de mercado. O gigante foi amansado e induzido a esquivar-se da sua responsabilidade de proteger seus cidadãos.

Falha política

Desde quando se tornou parte da economia global, a economia de Gana permaneceu uma economia comercial. Por definição uma economia comercial é uma economia aberta[14]. Essas economias precisam da proteção do estado de agentes econômicos poderosos tanto nas suas transações econômicas internas quanto externas. Além disso, eles precisam do estado para catapultá-los para um caminho de desenvolvimento novo e dinâmico. O declínio precipitado da capacidade do estado ganense deixou sua economia fraca sem proteção e sem direção.

Desde 1966, os sócios de desenvolvimento assumiram cada vez mais o projeto de desenvolvimento da nação. A economia de Gana passou por uma série de reformas – da estabilização, passando pelo ajuste estrutural até a reforma institucional. Governos desde 1966 tentaram lidar com a calamidade cada vez maior da pobreza. Na década de 1980, o governo tentou *aliviar a pobreza*. Hoje em dia o governo está lutando para *reduzir a pobreza* usando uma estratégia de redução da pobreza. A prova é impressionante. A economia não conseguiu desenvolver a capacidade estrutural para o crescimento sustentável[15]. Depois de quarenta anos de

14 Para uma definição de uma economia aberta e a implicação que esta abertura tem para uma economia subdesenvolvida como a de Gana, veja Dudley Seers (1972).

15 Tony Killick (2000) resume a prova da seguinte maneira: "A economia de Gana não cresceu muito desde o começo da década de 1960. Na verdade, ela caiu de ser classificada com um país de renda média para um país de renda baixa (...) Se o encaixe entre mudança estrutural e crescimento

intervenção pelas Instituições de Bretton Woods, juntamente com problemas de gestão equivocada e de corrupção, assim como limitações na economia global, a economia de Gana ainda continua extremamente frágil e incapaz de resolver os problemas básicos de desenvolvimento. Então eu sempre considerei como sendo inexpressivas as avaliações otimistas oferecidas por funcionários do Banco Mundial e por outros sócios de desenvolvimento. Conforme observa Seers (1972, p. 124), os problemas centrais ao desenvolvimento (pobreza, desemprego, desigualdade) alcançaram proporções de crise desde a independência de Gana. Até mesmo depois do cancelamento de antigas dívidas o estado continua incapaz de lidar com estes problemas. O estado depende de empréstimos, crédito e doações para cuidar das responsabilidades mais triviais como proteger o povo contra verme da Guiné. A maioria não tem segurança alimentar comum. Então por que as pessoas não podem perguntar o que seus líderes fizeram com o poder de autodeterminação pelo qual eles lutaram? Será que a desordem econômica foi causada pela independência?

Sob a direção firme dos sócios de desenvolvimento, os interesses e os direitos das pessoas foram retirados da política pública. O que importa agora é o crescimento medido como o nível de estabilidade macroeconômica, PIB e renda per capita. Eu argumento que quando a economia de Gana não está se desenvolvendo, quando processos de política pública ocorrem sem a participação popular, quando a capacidade do estado é baixa, é aí que os sócios de desenvolvimento conseguem assumir a política de desenvolvimento.

A virtual apropriação de estruturas e processos de política pública pelos sócios de desenvolvimento do país contradiz o

econômico fosse perfeito, a previsão para uma economia que não crescesse seria que a estrutura também permaneceria sem mudar". Citado em Aryeetey e Fosu (n.d.), que também discutem a ausência de mudança estrutural na economia de Gana como sendo o problema central da economia.

princípio democrático de governo por consentimento. De acordo com os princípios da democracia consensual, apenas o estado tem o mandato democrático do povo para governar e o estado é responsabilizado por isso. Todas as outras agências exercem o poder de fazer escolhas de política, direta ou indiretamente, sem nenhuma responsabilidade para com os cidadãos desta nação. Exercer poder sem responsabilidade isenta os sócios de desenvolvimento da obrigação de desenvolver políticas que respeitem os direitos dos cidadãos ou reaja às suas necessidades básicas. É por isso que a política pública desde 1966 tem tratado os direitos e as aspirações do povo como simples nota de rodapé, deixando problemas sociais (desemprego, analfabetismo, deterioração da saúde, acesso ruim à água potável, insegurança alimentar e outros obstáculos ao bem-estar da maioria) como periféricos às principais preocupações econômicas do país.

Reação popular à alienação

O exercício do poder sem responsabilidade tem um impacto adverso nas vidas das pessoas e as aliena. Desde a década de 1960, o desemprego aumentou constantemente. A porcentagem de ganenses pobres aumentou de maneira exponencial. O *status* de saúde e de expectativa de vida da maioria dos ganenses se deteriorou. O analfabetismo aumentou. A ignorância e a doença se espalharam por todo o país[16]. O fato de mais de 40% de ganenses não terem acesso fácil aos alimentos, ao emprego, ao tratamento de saúde, à educação, à água potável ou a outras provisões básicas de bem-estar, constitui uma grave violação dos direitos das pessoas

16 Na década de 1980, à medida que esta crise social se aprofundava, o governo foi obrigado a tomar várias medidas paliativas. Com o conselho das Instituições de Bretton Woods, o Programa de Ação para Mitigar o Custo Social de Ajuste (PAMSCAD) foi formulado para lidar com o desemprego e a pobreza. Entre 1992 e 2003, nada menos do que nove dessas medidas fúteis para aliviar a pobreza, inclusive o GPRS 1 tinham sido lançadas. (Ninsin, 2007). A busca por uma solução para esta crise social ainda continua!

em questão, especialmente onde a negação de acesso alcançou proporções extremas. A pobreza dessa magnitude não apenas marginaliza as vítimas, mas menospreza sua cidadania e diminui sua humanidade. Considerando-se condições tão graves, os pobres perderam a confiança na capacidade do estado de criar condições que permitam que eles tenham uma vida segura e digna. A nação tornou-se cada vez mais irrelevante para a vida significativa. Desde meados da década de 1970, quando a crise do estado e da economia ganhou ímpeto e a relevância da nação tornou-se cada vez mais dúbia, milhões de cidadãos de Gana reagiram retirando-se da autoridade formal do estado e da economia formal e entrando numa miríade de atividades informais e outras para sobreviverem[17]. No final da década de 1980, o setor informal tinha implodido, abrangendo a vida nas ruas e uma variedade de atividades criminais como roubo à mão armada, venda de drogas em vício em drogas, tráfico de crianças, exploração de *kayaaye* e "galamsey"[18]. Outros cidadãos manifestaram sua alienação da nação e do estado tentando atravessar o deserto ou o Oceano Atlântico numa busca desesperada por uma vida de liberdade e dignidade e morreram no processo.

A retirada para atividades econômicas informais ou de sobrevivência é uma reação específica à crise econômica. Onde esta crise foi composta por um fracasso evidente do estado em obstruir a decadência, como acontece com Gana, os cidadãos se retiraram para uma estrutura alternativa fora do estado. Para milhões de ganenses esta estrutura alternativa é a tribo, onde eles são assegurados que existe algum tipo de previdência social através de redes tradicionais de solidariedade. Estas milhões de pessoas podem viver no sentido formal como ganenses e possuir passaportes e certidões de

17 Veja Naomi Chazan (1983).

18 N.E.: Para uma versão resumida da análise de Ninsin da natureza e da formação do setor econômico informal de Gama, veja o Capítulo 14 desta antologia.

nascimento de Gana. Ainda assim, na realidade elas consideram a participação como membro das suas tribos como sendo a fonte de previdência social e sobrevivência. O crescimento fenomenal da consciência tribal expresso na formação de associações tribais entre ganenses comuns, tanto internamente quanto no exterior, deve ser visto neste contexto – como uma expressão do profundo senso de alienação em relação ao estado. Trata-se de um retorno à participação como membro de uma antiga comunidade política que nunca foi realmente abandonada. Realmente trata-se da forma mais dramática da busca por solidariedade e previdência social – a busca por uma identidade significativa.

Impacto da ideologia liberal

A política de esvaziar o estado da sua capacidade política e econômica foi lançada pouco depois do golpe de estado de janeiro de 1966. A estratégia das classes médias foi capturar o estado para aprimorar o acúmulo privado. Em 1957, o governo do CPP tinha aprovado a Lei de Evitação de Discriminação para tornar ilegal a formação de organizações políticas baseadas em tribo, religião ou região e transformou Gana num estado unipartidário entre 1961 e 1964 tornando impossível para outras facções da classe política formar partidos políticos e outras organizações políticas para disputarem o poder político. No vácuo político que surgiu dessas políticas, a politização de fidelidades tribais continuou, ganhando ímpeto à medida que a crise econômica tornava-se mais profunda, à medida que a capacidade do estado se enfraquecia e que milhões de ganenses tinham intensificado a identificação com suas estruturas tribais existentes. Então, quando voltou o governo constitucional, quando a política multipartidária tornou-se o modo de disputa política, o tribalismo político tinha se tornado a base saliente para a mobilização política assim como para sua prática. Os dois principais candidatos ao poder político, o NDC

e o NPP, tornaram-se muito identificados com estruturas tribais específicas – os Ewes e os Asantes, respectivamente. Partidos políticos menores como a Convenção Nacional do Povo tinham se tornado mais ou menos vinculados aos bolsos de tribos baseadas nas três regiões do norte de Gana. Aparentemente, aqueles que não conseguem se localizar numa das tribos grandes permaneceram partidos políticos pequenos com apoio eleitoral fraco.

Apesar de a Constituição proibir a formação de partidos políticos de acordo com linhas tribais ou com outras linhas seccionais, ainda assim a ideologia liberal se realiza com a liberdade de associação de qualquer forma. A natureza de forças sociais que se organizam para concorrer pelo poder na arena política não é nem qualificada nem controlada, a não ser que essas forças organizadas funcionem no âmbito da lei. Então, o liberalismo fornece uma justificação conveniente para politizar identidades tribais sob a bandeira da democracia. Em termos de forma, os partidos políticos que surgem são de massa e nacionais. Eles são os instrumentos mais complexos para a política democrática. A realidade, no entanto, é diferente: seu conteúdo é tribal e sua ideologia é tribalista. Portanto, pareceria que numa democracia se o estado for defeituoso e a economia for fraca demais para gerar riqueza para uma distribuição igual, o tribalismo político passa a ser uma ferramenta conveniente para a concorrência política e especialmente para capturar o poder do estado. Nessas situações o poder do estado não pode atender a fins públicos, mas é impulsionado por interesses seccionais (tribais).

Reações da elite

A captura do estado pela classe política de Gana foi calculada. Apesar de o papel do estado na economia ter diminuído, ele continua a receber muito dinheiro dos sócios de desenvolvimento – ou como empréstimos ou como concessões. Por exemplo, uma

análise de decisões legislativas desde 1993 mostra que uma grande quantidade de acordos financeiros foi aprovada durante as duas últimas décadas para financiar projetos patrocinados pelo estado. Capturar o poder do estado através da política eleitoral abre oportunidades lucrativas para controlar essas verbas e distribui--las a associados tribais através da outorga de contratos lucrativos, acesso a empréstimos, nomeações para cargos no serviço público em diretorias e corporações, comissões e comitês. Geralmente, a tribalização da política assegura que aqueles que controlam o poder e seus parentes e amigos tribais se beneficiem desses recursos que entram pelo estado. Às vezes o estado organiza ou garante empréstimos e concessões estrangeiros para órgãos do setor privado que exibem forte vínculo tribal. Em resumo, com a politização de identidades tribais a política pública também passou a ser o meio formal para distribuir recursos numa base tribal, não de acordo com as finalidades da sociedade, como se esperaria que qualquer princípio de igualdade e justiça aplicasse esses recursos. Pode-se argumentar que "Liberdade e Justiça estão funcionando" – mas funcionando numa direção tribal. Eu não conheço nenhum estudo sistemático sobre a identidade tribal dos beneficiários específicos das diversas políticas econômicas de governos desde o NLC. Ao contrário, estou me referindo àqueles esquemas de promoção em empresas, esquemas de empréstimo, políticas de indianização, políticas de privatização – inclusive propostas de construção e aquisição, licenças comerciais e outros tipos de contrato. Tenho certeza que numa quantidade significativa de casos considerações tribais desempenharam um papel importante na determinação de beneficiários. Afinal, a política é simplesmente sobre "quem recebe o que e como", então a tribalização da política também é política. No ambiente atual de uma escassez tão terrível, a moralidade na política pertence a outra época. Portanto, ela transpira que onde a política pública assume cores tribais, um tipo diferente de

moralidade pública justifica a distribuição desigual da riqueza e outros recursos entre grupos tribais. É por isso que num regime de política tribal o princípio da igualdade é totalmente relativo.

Implicações perigosas

Eu já argumentei que Gana é uma nação constituída por tribos. Desde a época colonial, os chefes como autoridade central política das tribos gradualmente perderam seu poder político para o estado e as tribos como comunidades políticas foram incluídas na nação de Gana, deixando que elas tivessem sucesso como a epítome da cultura. Após meio século, Gana continua a ser uma nação, mas o fracasso do estado em desenvolver a economia e fornecer os direitos básicos de cidadãos gerou ampliação da alienação e desânimo resultando em diversas formas de comportamento social desestabilizador, inclusive o tribalismo. Estes desenvolvimentos depreciam o projeto de construção da nação concebido há cinquenta anos. No ritmo em que as identidades tribais estão sendo fortalecidas e que processos públicos estão sendo tribalizados, o país pode chegar num ponto em que lealdades conflitantes baseadas em tribos surgirão[19].

19 Isto poderia gerar graves riscos de segurança e outros tipos de riscos. Imagine o comportamento do trabalhador que assegura um emprego devido à sua filiação tribal para o chefe da organização. Naturalmente sua fidelidade será para o patrono tribal. Para essa pessoa o patriotismo não faz parte da ética de trabalho. O chefe também fica limitado para tomar uma ação disciplinar contra este trabalhador por vir trabalhar atrasado ou por fazer um trabalho de má qualidade. O empreiteiro de prédios e estradas que assegura um contrato com base na filiação tribal executa o contrato independentemente do interesse da nação. Ele não pode ser punido por um trabalho abaixo do padrão. Onde nomeações, promoções, relançamento e retrocesso nos serviços públicos e de segurança são manchados por considerações tribais, a fidelidade e a diligência provavelmente serão muito coloridas por sentimentos tribais ou por solidariedade com o chefe ou com o governo, conforme o caso. Informações vitais podem ser omitidas, vazadas, desviadas ou destruídas. Ordens ou instruções podem ser realizadas, desobedecidas ou distorcidas. Decisões críticas podem ser tomadas rapidamente, atrasadas, evitadas, deferidas ou abortadas de acordo com considerações tribais. As implicações de segurança da tribalização da vida pública são incríveis. Eu agradeço ao Sr. Kofi B. Quantson por chamar a atenção para esta ameaça à segurança durante o debate que se seguiu à palestra "Gana At 50: Tribe or Nation?" na série *Gana Speaks Lecture/Seminar*, no Instituto pelo Governo Democrático, Acra, 14 de março de 2007.

Com o tempo, redes tribais de vínculos e obrigações em evolução podiam cristalizar como estruturas de poder em diversas esferas e em diversos níveis da vida nacional, vinculados hierarquicamente ao chefe ou ao líder tradicional como o ápice desses sistemas tribais de fidelidade e obrigação em que se deve poder e fidelidade ao chefe. Considerando-se a situação atual de extrema escassez do país, quando a concorrência por poder, riqueza e privilégio torna-se um jogo de soma zero, a perspectiva de um conflito violento entre tribos ocorrer em diversos locais no país não pode ser facilmente desprezada. Se isto ocorrer, o estado--nação existirá apenas como cenário de luta entre "reivindicações e poderes"[20] sobrepostos e opostos centrados em estruturas tribais – um verdadeiro campo minado de anarquia tribal.

A ameaça de conflito tribal é igualmente perigosa em outros níveis. Um desses níveis é a chefia. A evolução de estruturas tribais poderia injetar as atividades e a dinâmica da vida política para a chefia. No momento a chefia existe principalmente como a incorporação da cultura. Os chefes efetivamente exercem uma medida de poder político principalmente durante eleições quando a classe política os explora para obter apoio eleitoral e também para legitimizar seu governo. Mas de maneira mais séria, no nível da liderança política, no futuro instituições de chefia poderiam se voltar contra o estado, pois os chefes podem mobilizar a fidelidade do seu povo e terras para desafiar a autoridade do estado. Conforme já foi evidenciado pela enorme quantidade de desafios para o estado em relação às terras Ga adquiridas por razões nacionais antes da independência, esse futuro de chefes se voltando contra o estado já chegou.

20 Isto é adaptado de uma descrição do estado feudal por Stuart Hall (1984).

Desenvolvendo os setores manufatureiro e agrícola

Antes do dramático declínio da economia política de Gana, o começo da década de 1960 é memorável pela industrialização e pela modernização agrícola liderada pelo estado. No setor manufatureiro, a ênfase estava na produção de bens de consumo básico. A produção de alimentos através de uma agricultura mecanizada em larga escala e a produção de safras de exportação tiveram destaque. A produção de cacau recebeu um grande impulso, mas a agricultura alimentar comercial foi um fiasco.

A política de industrialização liderada pelo estado foi gradualmente abandonada de preferência à industrialização liderada pelo mercado em que se supõe que o setor privado seja o motor de crescimento e desenvolvimento. A maioria das empresas, que o estado estabeleceu no começo da década de 1960 ou adquiriu nas décadas de 1970 e 1980 sob governos militares, foi vendida[21]. Os governos dão as seguintes razões para o estado se desfazer de ativos públicos: (I) o estado não tem por que fazer negócio; (II) as empresas manufatureiras em questão não são administradas de maneira eficiente e lucrativa e tornaram-se um importante escoadouro do orçamento nacional; (III) a venda desses ativos renderá uma receita imediata para o estado.

Enquanto regimes civis tiram alegremente os ativos do estado, reduzem seu tamanho e tiram o estado da economia, eles não proporcionam um sistema alternativo eficaz para transformar a economia além do mantra: "o setor privado é o motor do crescimento". Este coro é cantado repetidamente desconsiderando totalmente a realidade desoladora *de que o setor privado não tem a capacidade de reagir de maneira dinâmica ao desafio de transformar*

21 N.E.: Para uma cronologia detalhada da alienação do estado em relação a iniciativas de pesquisa e desenvolvimento tecnológico e seu abandono de fábricas onde o processamento básico de agregação de valor dos recursos brutos de Ganas foi colocado em movimento na década de 1960, veja Addae-Mensah Capítulo 27.

a base técnica da economia para atender às necessidades materiais da população. O resultado deste fracasso de liderança é o atraso persistente da economia e sua vulnerabilidade a bens estrangeiros e a mercadores estrangeiros.

Minifundiários constituem o centro de distribuição tanto da agricultura de exportação quanto de alimento. Ainda assim políticas de estado reagem apenas de forma parcial aos problemas diante deles, especificamente: (I) endividamento e acesso a crédito e (II) acesso à terra e à segurança do título. Estas limitações formidáveis sobre o minifundiário no setor agrícola foram abordadas apenas parcialmente, deixando a agricultura dominada por uma tecnologia de produção pelo camponês ineficiente. Sob o principal regime civil, os problemas de acesso ao crédito e do endividamento foram abordados, primeiro pela política e depois pela lei. Especificamente, o uso da receita obtida com o cacau para aliviar plantadores de cacau destes problemas criou oportunidades infinitas para corrupção e ineficiência. Aliás, isso tornou-se uma razão para maldizer aquele governo. Por outro lado, o uso da lei para assegurar que pequenos agricultores pagariam aluguéis de terra menos extorsivos e que eles teriam segurança de título e gerou tanto descontentamento entre os chamados donos de terras que as leis relevantes foram revogadas entre 1966 e 1969. Desde então, o problema de acesso ao crédito e do endividamento entre minifundiários não foi tratado de maneira holística por governos que receberam o mandato constitucional para assegurar o bem-estar social e econômico da população.

O problema do desenvolvimento agrícola vai além do que eu indiquei até agora. Uma revolução agrícola bem sucedida depende de até que ponto nós conseguimos lidar com a questão fundiária. Nas décadas de 1950 e 1960 a política fundiária hesitou entre transformação e conservação. Diante de uma crise alimentar

potencial, o governo não reformou os sistemas de propriedade da terra para permitir que muito mais minifundiários tivessem acesso à terra e aumentassem a produtividade. Ao contrário, ele adquiriu grandes extensões de terra para agricultura comercial em larga escala pelo estado e seus agentes.

Desde a segunda metade da década de 1960, as políticas fundiárias de governos tornaram-se cada vez mais regressivas. Elas favoreceram proprietários de terra tradicionais e a classe média emergente em vez das pessoas comuns que os elegem para o poder.

Esta reação conservadora está enraizada na política do final da década de 1960. A Comissão Constitucional Akuffo-Addo tinha estabelecido que qualquer forma de controle, propriedade e gestão estatal de terras no país era uma violação dos direitos de propriedade de proprietários de terras tradicionais. Em resposta a esta afirmação, as Constituições de 1969, 1979 e 1992 retornou todas as terras comunitárias aos seus proprietários tradicionais adequados.

Isto é uma violação dos direitos republicanos dos cidadãos deste país, porque todas as terras costumeiras são possuídas pelos chefes de grupos comunitários – tribos, cidades e vilas, clãs e linhagens, ou famílias – *em confiança para o povo*. Líderes tradicionais possuem terras como direito fiduciário, não como direito absoluto. De maneira mais importante, este direito fiduciário não é nem natural nem eterno. Ele se desenvolveu num momento específico em que esses líderes eram a autoridade final e definitiva do domínio. Desde a independência, líderes tradicionais pararam de incorporar essa autoridade final do seu povo. Líderes tradicionais nem representam seu povo nos poderes judiciário e legislativo oficiais do governo[22].

22 N.E.: Veja Kojo Amanor, "Costume, ideologia colonial e privilégio: a questão agrária na África," Capítulo 15 desta antologia.

Agora é o estado que incorpora a autoridade final dos cidadãos e exerce os direitos soberanos das pessoas para elas e em nome delas e membros do parlamento representam o povo no governo. Portanto, se qualquer contradição tiver surgido no que diz respeito à posse, ao controle e à gestão de terras no país, essa contradição deveria ser resolvida em benefício do povo e não para a vantagem dos seus líderes tradicionais. Ou seja, o direito fiduciário em todas as terras comunitárias do país deve ser devolvido ao estado, que sozinho é definitivamente responsável por assegurar um tratamento igual e justo das pessoas e dos seus interesses.

A finalidade de transferir o monopólio da terra de líderes tradicionais é criar um espaço democrático para o povo participar de questões de decisão sobre a distribuição da terra e de outras propriedades comunitárias. Esta transferência é compelida pelo fato de o direito costumeiro não permitir que "súditos" participem das estruturas de controle e gestão no que diz respeito às terras que seus líderes tradicionais possuem em confiança. Ou seja, a superestrutura política tradicional não permite a participação autônoma no governo. Líderes tradicionais funcionam como a voz do povo em diferentes níveis. Portanto, para assegurar que as pessoas efetivamente participem do controle e da gestão das suas terras comunitárias, o controle e gestão de todas essas terras deveriam voltar para o menor nível da estrutura estatal – as Assembleias Distritais – enquanto ainda mantivessem o título fiduciário no estado, conforme proposto anteriormente. Isto deriva da ideia original de as Assembleias Distritais funcionarem como órgãos populares para a participação popular no governo e para a autodeterminação. Confiar o controle e a gestão de terras comunitárias a estas assembleias irá democratizar o acesso a terras comunitárias através da participação popular no processo de administração da terra.

Ao transferir a gestão da terra para as Assembleias Distritais, nós precisamos tomar cuidado para evitarmos conflitos entre comunidades políticas tradicionais que possuem as terras e Assembleias Distritais que talvez não coincidam com estas comunidades políticas tradicionais. Portanto, as Assembleias Distritais deveriam se basear no princípio de "autonomia étnica"[23], o que significa que até onde for possível um distrito deve ter os mesmos limites que um grupo étnico. As terras da comunidade étnica são automaticamente confiadas à Assembleia Distrital e o artigo 267 (6) da Constituição de 1992 que lida com a alocação financeira das receitas das terras do governo deve ser emendada do modo devido. A eficácia desse arranjo está no fato que por serem o berço do poder popular, as Assembleias Distritais permitirão que se exerça a autodeterminação. As pessoas conseguirão controlar e administrar suas terras em liberdade democrática para promoverem seu próprio desenvolvimento e todos os grupos étnicos terão o espaço para participarem igualmente do desenvolvimento do país ao mobilizarem recursos internos em direção a esta finalidade nacional coletiva. E através de um senso de pertencimento a uma causa nacional comum, identidades étnicas serão minimizadas em favor de uma cidadania ganense[24].

A Política Fundiária Nacional de 1999 e o Projeto de Administração Fundiária que reproduz o sistema de política de 1999 não lidam com os problemas persistentes de acesso igual e justo no setor fundiário, especialmente para os fracos e vulneráveis na sociedade. Trata-se de assegurar uma gestão racional de sistemas tradicionais de posse da terra para "melhorar a eficiência,

23 Eu apliquei este princípio num artigo anterior em que a minha finalidade era minimizar conflitos entre etnias. Veja Ninsin (1995, p. 69-71).

24 N.E.: Ukoha Ukiwo argumenta que, ironicamente, a etnicidade em alguns ambientes políticos funciona para afirmar a identidade nacional de alguém (ostensivamente não étnica). A filiação étnica na Nigéria às vezes é o único meio de solicitar e exigir do estado os direitos constitucionais de alguém. Veja seu capítulo mais adiante nesta seção.

a igualdade e a responsabilidade" (Ernest Aryeetey *et al*. 2007, p. 75). O PAF considera os sistemas tradicionais de posse da terra como sendo naturais e a estrutura de posse encravada como sendo justa e igual. Portanto, ele não lida com as graves contradições que derivam deles[25].

A evidência aponta para o fato de que governos sucessivos e seus partidários de classe média têm um interesse nos sistemas existentes de posse da terra que confia a posse a líderes tradicionais. Desde 1969-1972, os governos estão facilitando a aquisição de terras pelas pessoas da classe média emergente que se arriscam em todos os tipos de negócios – inclusive a agricultura. Enquanto isso, a questão fundiária continua sem solução e os problemas resultantes dela continuam a aumentar. Uma desses problemas é a agricultura estagnada e a insegurança alimentar associada com ele. O outro é a pobreza crônica, predominante em comunidades agrícolas, especialmente entre produtores de alimentos e mulheres.

De acordo com um *Relatório da Comissão Consultiva Internacional da Iniciativa de Direitos Humanos da Commonwealth* (2001, p. 17):

> A pobreza não é uma condição natural (...) ela é criada. Ela é criada por uma comunidade internacional, governos e sociedades indiferentes. Uma pobreza cada vez pior resultou de políticas discriminatórias e de exclusão que criam uma distribuição desigual de recursos e impede que as pessoas tenham acesso aos benefícios do desenvolvimento.

O fracasso dos governos em lidar com problemas de acesso à terra e à educação, à educação de qualidade, ao crédito e à ciência e tecnologia que militam contra a agricultura de alimentos piorou a condição material não apenas de milhões de minifundiários, mas

25 Para uma análise detalhada da política de reformas fundiárias no país, veja Aryeetey *et al.* (2007).

também de mais vários milhões de ganenses comuns. Trata-se de uma grande comissão contra as pessoas que os elegeram para que suas vidas melhorassem.

De volta para o futuro: o estado desenvolvimentista

Se a crise atual da nação deriva do fracasso do estado e da economia, então a solução está em fortalecer tanto o estado quanto a economia[26]. Uma característica comum das economias que crescem mais rapidamente é que elas foram e continuam a ser governadas por estados fortes ou desenvolvimentistas[27]. Um país subdesenvolvido como Gana precisa do estado "para realizar o desenvolvimento econômico da nação e para prepará-la para entrar na sociedade universal do futuro" (Friedrich List, 1885, p. 175). Apesar de alguns erros graves de implementação eu direi que esta é a mesma ideia que orientou as políticas do nosso país de 1960 a 1965. De acordo com Leftwitch (1995), uma característica crucial do estado desenvolvimentista é seu relacionamento íntimo com o setor privado e seu profundo envolvimento na economia, estabelecendo metas sociais e econômicas para o setor privado alcançar. Com seu poderoso instrumento burocrático, o estado consegue exercer alguma autonomia e liberdade em relação às forças sociais concorrentes para que suas políticas e ações sejam orientadas principalmente por um objetivo nacional comum de realizar a transformação da economia e assegurar prosperidade para todos. Estas propriedades são muito diferentes daquelas do estado liberal que foi reduzido a um agente regulador, com uma

26 Entre as economias que cresceram mais rapidamente no período entre 1965-90, a Malásia, Cingapura, Taiwan, a Coreia do Sul, a Tailândia, a Indonésia e a China são as mais citadas. No topo da lista no período entre 1965-1990 estava Botswana – o único país africano. Atualmente, a China e o Vietnã estão entre os casos famosos.

27 Um estado desenvolvimentista é definido como sendo aquele "cuja política concentrou poder, autonomia e capacidade suficientes no centro para moldar, perseguir e estimular a realização de objetivos explícitos de desenvolvimento, ou estabelecendo e promovendo as condições e a direção do crescimento econômico, ou organizando isso diretamente, ou uma combinação variável das duas coisas". (Leftwitch, 1995).

tendência menor a se envolver, mesmo que minimamente, com o mercado.

Há cinquenta anos, os líderes da nossa nação independente entendiam a dinâmica do mundo moderno e estabeleceram como premissa para a independência e o progresso de Gana a independência e a unidade da África. Cinquenta anos depois, a globalização contemporânea tornou a unidade política entre nações africanas uma condição muito mais urgente para o desenvolvimento. A economia política global atual impôs limites rigorosos aos estados da África balcanizada, tornando-os totalmente ineficazes. Portanto, uma ideologia desenvolvimentista ocorrerá somente no contexto de um governo regional que tenha a capacidade de mobilizar a força necessária e a capacidade material e de liderança para alcançar as duas metas de transformação econômica e social.

Desde a queda da primeira república, a elite de Gana tem sido ingênua e sua classe política concordou em repelir o estado e entregar o desenvolvimento da economia às chamadas forças de mercado neutras, independentemente das nossas circunstâncias nacionais peculiares. Um refrão popular que tem dominado o diálogo político recente é o seguinte: "o setor privado é o motor do crescimento". Desde fevereiro de 1966 nós já tentamos diversas variações desta fórmula, mas nenhuma delas funcionou. Ao contrário, parece que estamos afundando cada vez mais no abismo da crise. Apesar do que o Banco Mundial e outros órgãos nos dizem, nós tivemos um bom desempenho como nação desde a independência há cinquenta anos. A realidade espantosa dos últimos vinte anos é que o estado liberal é imperfeito demais para fornecer um sistema eficaz para a transformação econômica da nação.

Para encerrar este ciclo de crise econômica e social, é necessário um estado forte que atue como catalisador para transformar a

economia e criar riqueza. Sobretudo, um estado forte é necessário para assegurar igualdade e justiça para todos na distribuição da riqueza da nação, porque mesmo quando o mercado consegue gerar riqueza ele cria desigualdade. E quando o mercado fracassa, ele promove desigualdade da forma mais escandalosa. No seu livro *The Great Transformation* (1944), Karl Polanyi fez as seguintes observações esclarecedoras.

> Permitir que o mecanismo de mercado fosse o único diretor do destino dos seres humanos e do seu ambiente natural (...) resultaria na demolição da sociedade (...) Roubados do poder protetor de instituições culturais (instituições sociais e políticas), os seres humanos morreriam devido aos efeitos da exposição social. Eles morreriam como vítimas do deslocamento social agudo através do vício, da perversão, do crime e da fome extrema[28].

Para evitar esta calamidade um estado bem sucedido intervém periodicamente em nome da sociedade para subordinar o mercado ao interesse dessa sociedade. Um estado forte que possa proteger a sociedade contra o mercado é o que precisamos para evitar as crises que encaram a nação.

Desenvolvimento e democracia[29]

É claro que memórias do governo que nos trouxe a independência nos coloca imediatamente num dilema. Será que queremos outro estado autoritário? Eu considero isto como sendo uma forma autoderrotista de reagir ao desafio de construir uma

28 Karl Polanyi citado por Colin Leys (1996, p. 194).

29 Eu elaborei este ponto sobre a capacidade de reconciliação da democracia e do estado de desenvolvimento em resposta a preocupações manifestadas na palestra. Havia o temor injustificado que o estado desenvolvimentista pudesse ser contrário à democracia ou um subterfúgio para um estado socialista.

sociedade próspera. Para o desenvolvimento ter uma finalidade ele deveria atender aos direitos básicos das pessoas através da melhoria das suas condições materiais. A Constituição fornece as diretrizes para o desenvolvimento: que ele deve ocorrer no sistema de concorrência política multipartidária e de proteção dos direitos básicos dos cidadãos. A cláusula constitucional para representação e partidos políticos estabelece o sistema para a participação do cidadão no processo de política.

Além disso, as Assembleias Distritais são instrumentos importantes para participação popular no governo. No final da década de 1980, tomou-se uma medida importante para assegurar que o desenvolvimento ocorra num sistema democrático, quando a política de descentralização que produziu inicialmente as Assembleias Distritais foi desenvolvida e colocada em prática. Portanto, a ideia de descentralização não era estabelecer unidades administrativas, como ocorre agora, mas estabelecer órgãos políticos que funcionariam como a origem do poder popular pelo qual as pessoas mais humildes exerceriam a autodeterminação. Ao contrário da sua premissa original, as Assembleias Distritais hoje em dia têm responsabilidades sem poder e funcionam mais como estruturas burocráticas do que estruturas para o exercício do poder popular. Temos que retornar à ideia original de descentralização e conceder às Assembleias Distritais uma capacidade política e material significativa para dar substância ao princípio da autodeterminação para que as pessoas possam realmente fazer escolhas políticas e econômicas para melhorarem suas condições materiais. Uma vez que as estruturas democráticas descritas na constituição se libertarem do interesse cleptocrático da elite, o desenvolvimento será direcionado pela prática democrática.

A democracia é um sistema de direitos. Instituições como as eleições pretendem facilitar a realização desses direitos. Mas

a autodeterminação é o resumo desses direitos democráticos e o princípio da autodeterminação envolve mais do que a determinação pelos cidadãos de quem deve representá-los nos níveis da vila ou cidade, distrital, regional e nacional. A autodeterminação também é a reivindicação de possuir e se beneficiar das políticas que determinam como criar riqueza e como distribuí-la. Nossa democracia exige um parlamento que afirme o poder soberano das pessoas que ele representa para assegurar que todas as ações do executivo sejam consistentes com os direitos e as aspirações das pessoas deste país. Se os partidos políticos deixarem de ser instrumentos para a ditadura de uma elite e, ao contrário, passarem a ser estruturas legítimas de governo popular e se as Assembleias Distritais possuírem capacidade política e econômica e autonomia suficientes para melhorar a qualidade das pessoas, então essas poderão exercer uma cidadania eficaz ao verificarem o exercício do poder estatal.

O que restará na equação para completar a construção de um estado desenvolvimentista bem sucedido é o consenso das elites no que diz respeito ao objetivo do desenvolvimento nacional. Então haverá consenso entre as elites de todos os partidos políticos de que a capacidade do estado deva ser significativamente melhorada para permitir que ele desenvolva e economia da nação para melhorar a qualidade de vida das pessoas. Então as políticas necessárias para fortalecer a burocracia e a base de recursos humanos do estado para realizar este mandato será o projeto comum de qualquer facção da classe política no poder. O poder e as políticas do estado desenvolvimentista, impulsionados pela transformação da economia e a melhoria material na vida das pessoas, serão consistentes com os direitos das pessoas que funcionam dentro do sistema das Assembleias Distritais, conforme organizadas nos seus respectivos partidos políticos ou conforme representadas no parlamento. O desenvolvimento de uma sociedade livre, próspera

e justa então passará a ser uma visão nacional comum e a política democrática conforme praticada nos nossos próprios termos definirá os meios e a velocidade para alcançar este objetivo.

Conclusão

Na minha visão existem apenas dois tipos de governo: o bom e o ruim. O governo bom é aquele que governa para o bem público e o governo ruim é aquele que menospreza o bem público ao sacrificá-lo para satisfazer os interesses paroquiais daqueles que governam. A finalidade do governo, conforme delegado através de eleições, é buscar o interesse maior das pessoas. Eu já argumentei que na independência, em março de 1957, o estado que passou a existir para Gana estava baseado na premissa de que ele seguiria políticas que nos tornariam cidadãos livres em vez de súditos e criaria oportunidades para o desfrute igual dos nossos direitos.

Esse futuro de liberdade com prosperidade e justiça estava traçado na nova nação que nasceu naquele dia, 6 de março de 1957. O primeiro governo pós-colonial entendeu plenamente esta obrigação e iniciou medidas para colocá-la em prática. O fracasso cada vez maior do estado, especialmente desde a década de 1960, trouxe a nação para esta situação potencialmente arriscada em que identidades tribais estão sendo fortalecidas e politizadas e a política pública está sendo tribalizada. Nós chegamos tão longe porque nós aceitamos como um princípio religioso que é pecado utilizar o poder do estado para transformar a economia e melhorar a qualidade de vida das pessoas ou que nós somos incapazes em termos congênitos de construirmos um estado desenvolvimentista para catalisar uma revolução econômica e uma transformação social (Mkandawire, 2001, p. 306). Estas são falácias, são uma simples propaganda ideológica. Não é impossível sair desta armadilha e construir uma nação de cidadãos livres, prósperos e iguais no desfrute dos seus direitos. Neste futuro de liberdade, prosperidade

e justiça, tribos e seus chefes continuarão existir de maneira feliz, mas como a incorporação da nossa cultura rica e da nossa história comum.

* * *

Kwame A. Ninsin é professor de ciência política e atualmente acadêmico residente no Instituto de Governo Democrático (IDEG), em Acra. Obteve seu diploma de doutorado da Universidade de Boston em 1976. Continua a lecionar após sua aposentadoria em Legon, onde foi chefe do Departamento de Ciências Políticas antes de sair por cinco anos para o Zimbábue na década de 1990, quando fora nomeado principal administrador da Associação Africana de Ciências Políticas, com sede em Harare. Fundou e continua a administrar a *Freedom Publications* em Acra, uma das poucas editoras para bolsa de estudo progressivo em Gana. Editou várias antologias influentes na área de ciências políticas, incluindo compilações para o CODESRIA e prestou serviço de consultoria para várias organizações internacionais. Possui muitas publicações sobre a economia política e a história de Gana independente. Seus comentários sobre o impacto das políticas de reforma econômica do PNDC e sobre o poder de transformação do processo democrático e sua relação com a história econômica de Gana são amplamente citados.

CAPÍTULO 64

ETNICIDADE E CIDADANIA NA ÁFRICA: ALGUMAS REFLEXÕES

Ukoha Ukiwo

Introdução

O objetivo deste capítulo é explicar por que os cidadãos de alguns países dão mais importância às suas identidades étnicas do que seus contemporâneos em outros países. A etnicidade e a cidadania tornaram-se mais importantes na esfera pública em toda a África desde o início da liberalização política e econômica na década de 1980. Sua importância deriva do que vários atores consideram cada vez mais a necessidade imperativa de definir e redefinir a associação a um grupo como uma base para a inclusão e exclusão de direitos. Determinados aspectos da "liberalização" são responsáveis pela importância cada vez maior da identidade no continente. A liberalização econômica, por um lado, desencadeia o movimento e a localização de investimentos de capital em locais específicos (países, condados, cidades). A concentração de investimentos inevitavelmente gera a migração de pessoas – mão

de obra – de áreas carentes para áreas favorecidas. Num estudo da migração de capital e mão de obra no sul da África, Nyamnjoh (2006, p. 199) sugere que:

> Questões de cidadania, religiosas e "étnicas" (estão) [mais] politizadas do que jamais foram e, nesse processo, algumas pessoas ou comunidades tornam-se "bodes expiatórios" enquanto os verdadeiros opressores, ladrões, saqueadores e assassinos são deixados em plena liberdade.

Isto refere-se à situação em que a etnicidade e a cidadania são implementadas para determinarem quem deve e quem não deve ter acesso a oportunidades socioeconômicas, especialmente ao emprego – uma vez que a globalização garante para o capital um tipo de cidadania universal. Por outro lado, a liberalização *política*, apesar de teoricamente estabelecer direitos universais em termos operacionais, produz requisitos de elegibilidade que conferem direitos específicos (especialmente o direito de votar ou de se candidatar a um cargo público) apenas a membros definidos de maneira política e jurídica. De acordo com Mentan (2007), como resultado da liberalização política na África:

> A cidadania, em vez do racionalismo, do patriotismo e do pan-africanismo, torna-se a verdadeira coisa. Portanto, Kenneth Kaunda, na Zâmbia, ou Jenerali Ulinwegu, na Tanzânia ou Alassane Ouattara, na Costa do Marfim tornam-se apátridas com uma única assinatura.

As diferentes reações à negação dos direitos de cidadão destes três africanos distintos sugerem que o grau de importância varia através de fronteiras nacionais. Isto ocorre porque enquanto os sistemas políticos da Zâmbia e da Tanzânia não ficaram pressionados pela decisão de remover Kaunda e Ulinwegu da cédula

eleitoral, a Costa do Marfim ainda não se recuperou da guerra civil desencadeada pela decisão precipitada de impedir que Ouattara disputasse as eleições presidenciais. Ao contrário da Costa do Marfim, as políticas de Zâmbia e da Tanzânia não foram abaladas porque as políticas discriminatórias estavam incontestavelmente voltadas para indivíduos, não para grupos. Consequentemente, os familiares étnicos dos dois políticos, Kaunda e Ulinwegu, só podiam simpatizar com eles, mas não podiam ter empatia por eles. O contrário ocorreu na Costa do Marfim, onde o destino de Ouattara representou uma comunidade política específica. A partir destes exemplos, alguém poderia supor que a identidade tornou-se mais importante na Costa do Marfim durante a década de 1990 do que na Tanzânia e na Zâmbia contemporâneas.

O surto de guerras civis e incidentes de conflito étnico na África estimulou um interesse renovado na importância da identificação étnica. Apesar de geralmente não ser reconhecido de maneira explícita, este interesse derivou em grande parte da suposição de que a etnicidade (apelidada de "tribalismo" no contexto africano) é inerentemente hostil à integração nacional. Esta suposição é comum a teorias de modernização de desenvolvimento político. Ela foi uma derivação teórica do "primitivismo" que retratou a etnicidade como um fenômeno pré-moderno que lutava contra a evolução da cidadania moderna. Desde a década de 1960, explicações materialistas e instrumentalistas de etnicidade expuseram a ausência de historicidade do primitivismo ao mostrar que tanto identidades étnicas quanto nacionais são fenômenos distintivamente modernos. Construcionistas sociais tentaram especificamente historicizar fenômenos étnicos ao chamarem a atenção para como elites estatais e modernas embarcaram na construção ou na invenção de identidades étnicas[1]. A partir destes

1 N.E.: Veja o Capítulo 10, de Mahmood Mamdani, nesta antologia, sobre a fabricação de identidades étnicas ao longo de várias décadas que levaram ao genocídio em Ruanda da década de 1990.

debates descobrimos que a mesma lógica impulsiona a modernização e a etnicidade. Na verdade, a etnicidade está inextricavelmente vinculada ao processo de modernização (construção da nação). Explicações institucionalistas fornecem uma ideia sobre como e por que a etnicidade se manifesta em contextos sociais diferentes. Elas sugerem que a importância da etnicidade e seu impacto sobre o Estado são produtos de instituições políticas históricas específicas. Este é o sistema privilegiado neste discurso. A principal proposição é que a importância que os cidadãos atribuem à sua identidade étnica é diretamente proporcional à importância que o estado atribui à identidade étnica como critério para o acesso a bens públicos. Cidadãos que sentem que sua identidade étnica tem uma forte influência sobre suas chances na vida têm uma probabilidade maior de privilegiarem sua identidade em detrimento de outras. Isto não quer dizer que eles valorizem menos sua identidade nacional, como se costuma supor. Quer dizer que eles valorizam a identidade étnica tanto quanto a identidade nacional (mesmo que eles não admitam isso). O desespero de se tornar étnico é mais uma tentativa de se tornarem cidadãos sociais efetivos do que uma técnica de retirada. De acordo com Okonta (2007, p. 285), "os Ogoni tornaram-se 'membros de tribo' para se tornarem cidadãos 'Nigerianos'". Analistas que pensam que os africanos não valorizam suas identidades nacionais apenas precisam estudar a reação de africanos que foram privados do seu *status* de cidadania. Outro indicador de que a identidade étnica nem sempre pretende ofuscar a identidade nacional é que, historicamente, tem havido mais conflitos integracionistas do que secessionistas no continente. Os combatentes tenderam a avançar *em direção* à capital em vez de *abandoná-la*. Conflitos secessionistas no continente costumam ser precedidos de conflitos integracionistas danificados.

A próxima seção apresenta resultados de pesquisas sobre a importância relativa da etnicidade em países africanos. Em seguida,

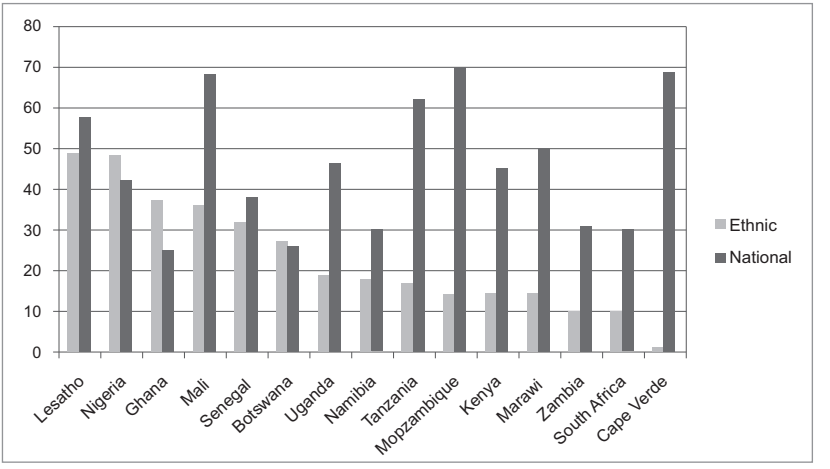
tenta-se explicar a importância diferencial por uma consideração de requisitos de elegibilidade para acesso a bens públicos. A última seção tenta fazer uma análise profunda do caso Nigeriano em que se registrou a maior identificação com a comunidade étnica.

Algumas fidelidades étnicas noticiadas na África

A Figura 1, a seguir, apresenta resultados de uma pesquisa feita pela *Afrobarometer* com entrevistados em quinze países africanos que obteve o peso relativo que eles atribuíam a sua identidade étnica e a sua identidade nacional. Ela mostra que o Lesoto (com 49%) teve a porcentagem mais elevada de entrevistados que preferiam a identidade étnica à nacional. Mas isto dificilmente chama a atenção uma vez que a identidade étnica é praticamente um sinônimo de identidade nacional no Lesoto, onde 99,7% da população pertence à etnia Sotho. Não é surpreendente que entrevistados do Lesoto (56%) tenham sido até mesmo classificados numa posição elevada entre aqueles que atribuíram valor maior à identidade nacional. É por isso que a Nigéria, que se classificou em segundo lugar (48%) é considerado como o país em que a importância da identidade étnica é extraordinária. Peter Lewis (2007, p. 10) conclui a partir do estudo que "quando vista em termos regionais, a importância da identificação étnica na Nigéria fica clara. Cidadãos da Nigéria estão bem acima dos de outros países na sua ênfase na etnicidade definida socialmente".

Outros países que dão muita importância à identidade étnica são Gana, Mali, Senegal e Botsuana. Em outros nove países pesquisados a porcentagem de entrevistados que consideraram a identidade étnica mais importante do que a nacional foi menor do que 20%. Por outro lado, em onze dos quinze países pesquisados, os entrevistados manifestaram uma preferência pela sua identidade nacional. A identidade nacional ofuscou a identidade étnica em

oito países. Estes resultados questionam vários pressupostos sobre identidade étnica e suas implicações para a construção nacional.



Fonte: Lewis, 2007, p. 9.

Em primeiro lugar, ela contesta noções da África como "membros de tribos" incorrigíveis. De acordo com todas as indicações, pode-se dizer que os africanos valorizam mais sua identidade nacional do que sua identidade étnica (veja Bannon, Miguel e Posner, 2004). Isto ocorre em países tão diversos quanto a África do Sul, a Zâmbia, o Quénia, o Maláui e Uganda, sociedades em que a etnicidade costuma ser creditada como a característica definidora da política.

Em segundo lugar, nos resultados da *Afrobarometer*, em todos os países em que a identidade étnica foi considerada importante, a identidade nacional também foi significativa no sentido de que pelo menos 25% dos entrevistados também indicaram que preferiam a identidade nacional à étnica. Isto dá credibilidade à minha posição de que a etnicidade torna-se mais importante à medida que as pessoas procuram tornar-se cidadãos sociais eficazes.

Em terceiro lugar, a importância relativa de identidades étnicas e nacionais não depende do bem-estar econômico. Surpreendentemente, países pobres como Cabo Verde, Tanzânia, Mali, Uganda, Maláui e Moçambique registram que mais entrevistados tinham maior orientação efetiva para o estado--nação do que países ricos como a África do Sul e Botsuana.

Em quarto lugar, a importância relativa da etnicidade não depende de se um país é federal ou unitário. As federações na pesquisa (Nigéria e África do Sul) parecem estar em extremos opostos do espectro que aparece no gráfico. A diferença entre a porcentagem de entrevistados que privilegiaram a etnicidade em detrimento da identidade nacional é maior no Gana unitário do que na Nigéria federal.

Em quinto lugar, a descentralização não parece explicar o grau da importância da identidade étnica. Os países com o maior grau de descentralização – a África do Sul, Uganda e Quênia – estão com uma classificação baixa em termos da importância da etnicidade (veja Ndegwa, 2002).

Em sexto lugar, a importância da identidade étnica não está correlacionada com a experiência de conflitos comunitários e de guerras civis. Existe uma importância elevada da identidade étnica tanto na Nigéria "infestada de conflito" quanto no Gana "pacífico". Existe um sentimento de identidade nacional maior em Uganda, que passou por uma guerra civil, do que em Botsuana que não passou por isso. A identidade nacional é quase tão alta em Moçambique, onde as pessoas experimentaram uma guerra civil devastadoramente longa, quanto em Cabo Verde, onde elas não passaram por isso.

Em sétimo lugar, a importância da identidade étnica não depende do grau de fragmentação étnica. Isto ocorrerá

independentemente de usarmos o índice de fragmentação ou o índice de polarização[2].

Se a importância da etnicidade não depende dessas variáveis que costumam ser consideradas como tendo poder explicativo, então como podemos explicá-la? Eu proponho que a chave para entender a importância da identidade étnica é até que ponto o aproveitamento da cidadania social depende da identidade étnica. Eu ilustro isto por meio de uma análise comparativa de experiências na Nigéria, Gana, Tanzânia, Quênia e Botsuana.

Etnicidade e acesso a bens públicos

Instituições políticas inclusivas recebem crédito por serem eficazes na gestão de conflitos étnicos em sociedades multiétnicas. Isto ocorre porque a causa inerente do conflito nessas sociedades costuma ser desigualdades horizontais ou o acesso desigual de grupos étnicos a bens públicos (Stewart, 2005). Elites étnicas tendem a tirar proveito dessas desigualdades para embarcarem na mobilização violenta de grupo. É neste pano de fundo que a inclusão é promovida nesses contextos. Especialmente em comunidades minoritárias ou desfavorecidas, o compartilhamento de poder prova ser eficaz na resolução de conflitos e na gestão da diversidade, assim como outros programas de ação afirmativa que garantem a inclusão e a representação do grupo. No entanto, a adoção desses mecanismos institucionais formais – e, em menor medida, práticas informais entre atores políticos – promove a consciência étnica e predispõe os indivíduos a se identificarem prontamente com identidades étnicas específicas. Estudos políticos comparativos inclusive notaram um processo de realinhamentos étnicos em contextos onde políticas afirmativas são implementadas para favorecerem determinados grupos (Hoodie, 2006). Isto não

2 O "Índice de Fragmentação" mede a quantidade de etnias num país específico enquanto o índice de polarização se concentra nos grupos concorrentes mais importantes (Bangura, 2006).

sugere que os indivíduos sejam menos patrióticos, mas apenas que indivíduos privilegiam as identidades que influenciam suas chances de vida e que o Estado reconhece. Isto pode ser observado em dados de diversos países africanos contemporâneos.

Tanzânia

Eu argumento que a forte ligação com o grupo étnico que alguém tenha, mais do que com seu estado-nação, tende a se correlacionar com o reconhecimento pelo estado da identidade étnica como critério para a distribuição de bens públicos. É por isso que a Tanzânia tem a divergência mais ampla entre aqueles que se identificaram como étnicos (17%) e aqueles que preferiram a identidade nacional (62%). Apesar de desigualdades regionais derivadas de padrões de colonização e fatores ecológicos, regimes sucessivos da Tanzânia ainda não reconheceram critérios étnicos como um requisito de elegibilidade para bens públicos. De acordo com Julius Nyerere, presidente da Tanzânia (1964-1985) que estabeleceu esta política:

> Nosso país é um daqueles na África que é muito elogiado por ser unido. Nós não temos tribalismo, disputa religiosa, discriminação de cor e opressão baseada em tribo, religião ou cor, onde quer que ela exista. (Citado em Nyangoro, 2006, p. 322).

Consequentemente, a cultura política dominante na Tanzânia é uma em que "uma identificação étnica próxima demais por um candidato torna-se um passivo político" (Nyangoro, 2006, p. 333). Em eleições para o Parlamento, nomeações para cargos de gabinete e de funcionalismo público sênior, considerações étnicas são conscientemente desestimuladas. Apesar de não reconhecer formalmente a identidade étnica como um critério para acessar bens públicos, governos sucessivos asseguraram que instituições

políticas são representativas em termos nacionais sem domínio por grupos específicos. Regimes sucessivos insistiram de maneira significativa em qualificações acadêmicas como a base para recrutamento para o funcionalismo público apesar de as regiões de West Lake, Kilimanjaro e Mbeya terem dominado historicamente o funcionalismo público por terem tido acesso mais cedo à educação. Em vez de mudar as regras, o governo investiu no estabelecimento de escolas em áreas carentes. Esta política ajudou a reduzir o predomínio das três regiões. No entanto, a ausência de ação afirmativa retirou o incentivo para adotar uma identidade étnica distinta entre os tanzanianos. Isto foi ajudado pela adoção de um idioma comum, o Kiswahili, pela ampla migração, pelos casamentos mistos e pelo não reconhecimento de autoridades tradicionais.

Quênia

A Tanzânia difere marcadamente do seu vizinho da África Oriental – o Quênia – onde a etnicidade permeia tanto a vida política quanto a social. Apesar de a etnicidade ser criticada no discurso público, enquanto as elites étnicas diferentes acusam uma à outra de ceder no "tribalismo", a modalidade de envolvimento no estado e na sociedade civil no sistema de estado queniano é uma que cultiva, nutre e promove alta consciência étnica (Kanyinga, 2006). Jomo Kenyatta, o primeiro presidente do Quênia independente, tentou criar um senso de unidade nacional, promovendo programas comunitários de autoajuda conhecidos como Harambee, em que o estado fornecia subsídios iniciais para projetos comunitários. Esta modalidade para o envolvimento da sociedade civil e do estado foi politizada, especialmente nos anos de Daniel Arap Moi, que sucedeu Kenyatta. O regime de Moi transformou o Harambee num sistema de política de patrocínio e clientelista. Projetos de Harambee tornaram-se oportunidades para políticos angariarem votos e *ipso facto* mobilizar benefícios

para grupos étnicos ou comunais. Ao contrário do regime da Tanzânia, que sempre foi representativo em termos nacionais, o domínio da política queniana oscilou entre os Kikuyu e os Kalenjin que tiveram a rara sorte de produzir os três presidentes do Quênia. Assim, o domínio étnico e percepções de domínio étnico tornaram a etnicidade um discurso generalizado na política queniana – uma realidade não capturada pela baixa porcentagem de Quenianos entrevistados (14), que provavelmente ficaram do lado do politicamente correto. Ainda assim, a ausência de uma política estatal formal para regular acesso a bens públicos de acordo com a etnicidade pode explicar o motivo pelo qual existe uma preferência pequena pela identidade étnica. Independentemente da política de inclusão, que é mais impulsionada pela necessidade de obter uma coalisão vitoriosa no ambiente étnico multipolar do Quênia, não existe nenhum programa de ação afirmativa. A ausência de ação afirmativa no Quênia torna-se evidente pelo fato de governos sucessivos não terem estabelecido instituições educacionais nacionais nos distritos historicamente pobres do norte (Alwy e Schech, 2004).

Botsuana

Ao contrário do Quênia, Botsuana tem sido especialmente bem sucedido no uso da política pública para despolitizar a etnicidade e a desigualdade. O objetivo da política foi diminuir o predomínio da etnia Tswana e das suas comunidades constituintes. As políticas incluem a nomeação de representantes de grupos marginais para o Gabinete, o reconhecimento de eleitorados especiais para comunidades tribais, uma política deliberada de espalhar instituições educacionais e assistência, infraestrutura física e amenidades sociais para todas as regiões, com ênfase em regiões historicamente desprezadas e pobres (Selolwane, 2006). Uma ação afirmativa notável adotada em Botsuana para

melhorar a representação de pessoas vindas de regiões pobres no funcionalismo público foi a política de considerar alunos destas regiões que abandonam a escola na terceira série como equivalentes a alunos da primeira série de regiões privilegiadas. Entre essas políticas assim como o reconhecimento oficial de tribos – através, por exemplo, da composição de uma Câmara dos Chefes – não é surpreendente que a quantidade de entrevistados de Botsuana que privilegiaram sua identidade étnica (27%) tenha sido praticamente a mesma que sua contrapartida que classificaram a identidade nacional acima da identidade étnica (26,5%).

Gana

Ainda que de uma forma menos proativa do que na sua contrapartida de Botsuana, o fato de o estado de Gana ter reagido a desigualdades regionais e étnicas pode explicar o motivo para os entrevistados que preferiram a identidade étnica (37%) ser maior do que o de entrevistados mais conscientes em termos nacionais (25%). A não ser pelas estratégias de construção de coalizão entre a elite que favoreceram políticos vindos de regiões historicamente mais pobres do norte, assim como a transferência líquida de investimentos em infraestrutura, o estado de Gana não adotou nenhuma política de ação afirmativa para suas etnias concorrentes. No entanto, percepções de dominação étnica e de desigualdades horizontais – especialmente entre as etnias Ewe e Akan, assim como dentro do grupo majoritário Akan – aumentaram o senso de identidade étnica no Gana contemporâneo. Existe uma forte percepção em Gana de que instituições públicas são dominadas por pessoas da etnia do presidente (Gyimah-Boadi e Asante, 2006). Durante a época de Jerry Rawlings (1983-2000), houve acusações de que os cargos estratégicos no estado eram ocupados pelos Ewe na Região de Volta. Desde a eleição presidencial do ano 2000 e a

reeleição em 2004 de John Kufuor, um Akan, tem havido alegações sobre a "Akanização" da política de Gana (Langer, 2007).

Historicamente, essas alegações de predomínio étnico levaram à evolução de políticas voltadas para diminuir a etnicidade e aprimorar a inclusão. Por exemplo, leis de partido político e eleitorais não apenas proíbem a formação de partidos dominados explicitamente por qualquer etnia específica, mas também estipulam que os partidos políticos devem estabelecer escritórios em todas as regiões. Além disso, a Constituição de Gana de 1992 ordena que o governo mantenha "um equilíbrio razoável regional e sexual no recrutamento e na nomeação para o cargo público" (artigo 35.6 b). Uma das políticas voltadas para assegurar a inclusão é a decisão de adotar uma mistura de sistema presidencialista e parlamentarista para assegurar que os membros do parlamento de partidos de oposição possam ser nomeados ministros (Gyimah-Boadi e Asante, 2006). Desigualdades horizontais, arranjos politizados de compartilhamento de poder, política inclusiva assim como, historicamente, rivalidades entre etnias de Gana (cujas pátrias territoriais atravessam a fronteira da Costa do Marfim e do Togo) são responsáveis pelo motivo de as identidades étnicas ofuscarem a identidade nacional em Gana[3].

Nigéria

O grau de identificação com a etnia em vez de com o estado-nação é maior na Nigéria como resultado de um medo obsessivo que os nigerianos têm do domínio étnico e da abundância de compartilhamento de poder e outra variedade de instituições políticas inclusivas, como o princípio do caráter federal e o sistema de quota (veja Mustapha, 2006; Ukiwo, 2007). O princípio do caráter federal – lançado pela Constituição de 1979 e mantido em

3 N.E.: Veja o Capítulo 63, de Kwame Ninsin.

constituições sucessivas – determina que a composição do governo da federação nigeriana ou suas unidades constituintes, ou seja, estados e áreas de governo local e suas agências, devem refletir os diferentes grupos nativos à área em questão. Desde a década de 1970, quotas foram lançadas para a admissão em universidades e faculdades do governo federal. Estas políticas pretendiam acabar com desigualdades horizontais na educação, na burocracia e no governo que contribuíram para a erosão da legitimidade na Primeira República. Paradoxalmente, numa tentativa de diminuir a manifestação perversa da etnicidade, o sistema político da Nigéria acabou criando isso entre os africanos mais conscientes em termos de etnia.

Isto é independente do fato de que o estado se empenhou ao longo dos anos para desestimular a identificação étnica ao ignorar fronteiras étnicas na demarcação de fronteiras administrativas e ao omitir deliberadamente estatísticas étnicas em censos populacionais. Ainda assim, na medida em que essas políticas são percebidas como estratégias de dominação étnica, especialmente entre as etnias do sul da Nigéria, elas reforçaram a mobilização étnica. Ironicamente, o caso da Nigéria sugere que políticas que buscam explicitamente desestimular o conflito étnico através da institucionalização de programas de ação afirmativa pode, ao contrário, estimular o conflito étnico. Isto é mais provável de ocorrer se a política estatal mudar de reconhecimento explícito para negação indireta.

No entanto, a identificação étnica não é oposta à identidade nacional. Na próxima seção eu uso o caso da Nigéria para ilustrar por que isso ocorre.

Nigéria: nativismo como passaporte para a cidadania

O caráter de colonização de comunidades diferentes para o estado nigeriano, que Post e Vickers (1971) descrevem de maneira apta como uma "incorporação diferencial", culminou numa situação em que se esperava que o cidadão proto-nigeriano (ou seja, o súdito colonial) fosse um nativo de um grupo definido em termos políticos e administrativos. Este arranjo derivou em parte da necessidade de governar através de instituições políticas existentes, considerando-se a escassez de força de trabalho britânica e em parte do fato de que a colonização ocorria mais através de pactos do que de conquistas militares. Para ilustrar como isto evoluiu, é pertinente analisar a Proclamação das Regras Internas da colônia do sul da Nigéria (1901), uma das primeiras legislações coloniais sobre a manutenção da lei e da ordem. Eu citarei dois artigos que definiram as exigências para desfrutar dos direitos básicos de súditos coloniais da seguinte maneira:

> Artigo 8. Qualquer pessoa perambulando no exterior ou não tendo nenhum meio aparente de subsistência poderá ser presa por qualquer funcionário de qualquer tribunal no distrito em que essa pessoa for encontrada, sem uma ordem de prisão e ser trazida diante do Comissário desse distrito e interrogada sobre seu meio de subsistência e a que casa ele pertence.
>
> Artigo 11. Qualquer europeu ou nativo (1) que, sabendo que um nativo é membro de uma Câmara, empregá-lo sem o consentimento expresso ou implícito do Líder da Câmara ou (2) que sem saber que um nativo é um membro da Câmara, não utilizar todo empenho para garantir se esse nativo é ou não um membro de uma Câmara antes de empregá-lo,

> ou (3) que não sabendo, apesar de ter usado todo empenho, que um nativo é um membro de uma Câmara, empregá-lo e consequentemente descobrir que ele é um membro de uma Câmara não notificar o fato ao Líder da Câmara à qual esse nativo pertencer, estará sujeito a uma multa que não seja maior do que 50 Naira, ou a prisão com ou sem trabalhos forçados por qualquer prazo que não seja maior do que um ano ou as duas coisas[4].

O que estes artigos mostram é que aproveitar a liberdade de movimento e o direito ao emprego dependia da participação como membro de um grupo subnacional definido em termos costumeiros. Neste começo de período colonial, o súdito colonial também realizava suas obrigações para com o estado colonial como membro de um grupo definido em termos de costume. Por exemplo, as pessoas pagavam seus impostos e eram mobilizadas para a construção de estradas como membros de um grupo. Num contexto em que o estado colonial preferia mobilizar seus súditos como membros de um grupo definido na natividade e em termos costumeiros em vez de como indivíduos, a identidade de grupo subnacional não apenas tornou-se muito forte, mas também tornou-se a plataforma para fazer exigências ao estado colonial.

Considerando-se o caráter dos movimentos nacionalistas da Nigéria e a transição "pactuada" que ocorreu na independência, não é surpreendente que a arquitetura de mobilização colonial de súditos tenha sido mantida. No entanto, o estado pós-colonial desenvolvimentista adotou determinadas medidas para corrigir parte das desigualdades horizontais que se acumularam no período colonial. Isto ficou evidente, por exemplo, na decisão do governo do norte da Nigéria de fornecer nomeações de contrato para nigerianos

4 Veja Alagoa (1964, Apêndice IV).

do sul enquanto aguardava o surgimento de nigerianos do norte com habilidades proporcionais. Considerando-se a centralidade da educação na geração de desigualdades, o setor educacional tornou-se o campo mais importante para a ação afirmativa. Exigências de nativismo para a elegibilidade foram lançadas para admissões em escolas e benefícios de bolsas de estudo. Então, até mesmo através da sua socialização, nigerianos jovens descobriram que eles tinham que ser membros de alguma divisão, região, estado e governo local – habitado por etnias específicas – para aproveitarem determinados direitos de cidadania. Assim como o estado colonial que exigia que os indivíduos tivessem a autorização dos líderes ou chefes das suas câmaras, o estado nigeriano exige que candidatos a um emprego no funcionalismo público, na polícia e nas forças armadas, assim como a admissão a universidades públicas, produzam um certificado de origem do governo local. A solicitação para obter o certificado deve ser verificada por um governante tradicional como prova de nativismo. Quando consideramos que o certificado de origem da área do governo local (LGA) também é exigido para a emissão do passaporte nigeriano, o fato de o nativismo ser o passaporte para a cidadania nigeriana é incontestável.

É neste cenário que podemos avaliar o alto grau de ligação com a etnia entre os nigerianos que foi captado na pesquisa. A etnicidade certamente não é uma exigência divulgada para se obter um passaporte nigeriano. No entanto, estados e governos locais reconhecidos na Constituição como elementos constitutivos da federação nigeriana eram produtos de agitações feitas por etnias e por grupos comunitários. Estados e governos locais agora pertencem a grupos étnicos e comunitários específicos e então a importância da identidade étnica está no fato de os nigerianos precisarem deles para se tornarem cidadãos nigerianos.

Conclusão

Sempre se temeu que a afirmação de subidentidades nacionais fosse uma ameaça à identidade nacional e ao estado-nação. Este medo fica claro na seguinte avaliação precoce da adoção do princípio do "caráter federal" na Nigéria:

> Suponha que o "caráter federal" onipresente agora entrincheirado como um motivo predominante da vida nacional nigeriana devesse se estender logicamente e com alguma justificação aparente para outras instituições nacionais e outros aspectos do governo federal? Será que isto levaria *ipso facto* ao mesmo benefício previsto de agir como o afundador elétrico do fator étnico? Será que a medida plena do princípio fundamental do "caráter federal" para todas as principais instituições nacionais gera uma ameaça maior à eficácia e, então, à estabilidade da federação? (Kirk-Greene, 1983, p. 465)

Consequentemente, muitos estados multiétnicos tentaram diversas políticas de integração voltadas para criar um sistema em que a identidade nacional ofusca todas as subidentidades nacionais. No entanto, políticas de integração são igualmente problemáticas e na maioria dos casos polêmicas porque a chamada "identidade nacional" costuma ser a identidade do grupo predominante. É por isso que a acomodação de subidentidades nacionais foi oferecida como a receita para a estabilidade em sociedades multiétnicas. De acordo com o modelo de acomodação, o ideal não é obter uma "mistura" fictícia, mas sim uma avaliação realista do "caldeirão" em que todas as identidades permanecem importantes (Stuligross and Varshney, 2002). O ponto deste capítulo foi enfatizar que os países na África em que identidades étnicas são notavelmente importantes são aqueles que adotaram o modelo de acomodação

em vez do modelo integracionista. Neste contexto, portanto, não ajuda muito questionar o problema da instabilidade como um em que a identidade étnica esteja *concorrendo* com a identidade nacional por importância, em que cidadãos sejam vistos como preferindo sua identidade étnica à sua identidade nacional[5]. É até mesmo errado considerar níveis elevados de identificação étnica como um "sinal de alerta precoce" de conflitos secessionistas. Pois, ao adotarem a identidade étnica, as pessoas não estão desprezando sua identidade nacional – ainda que nacionalistas étnicos possam afirmar isso. A etnicidade é privilegiada porque ela é necessária para a obtenção da cidadania social – o que os nigerianos chamam de "bolo nacional".

* * *

Ukoha Ukiwo é pesquisador bolsista no Centro de Ciências Sociais Avançadas (CASS), em Port Harcourt, na Nigéria. Recebeu os títulos de bacharel e de mestre em Estudos Políticos e Administrativos pela Universidade de Port Harcourt. Possui doutorado em Estudos do Desenvolvimento pelo St. Cross College, da Universidade de Oxford. Em 2007, atuou como acadêmico visitante no Instituto de Estudos Internacionais, da Universidade da Califórnia, em Berkeley, nos Estados Unidos. Realiza pesquisas e possui publicações nas áreas de etnicidade, conflito, democratização e a economia política de desenvolvimento na África.

5 Veja Bannon, Miguel e Posner (2004); Lewis (2007).

CAPÍTULO 65

IDENTIDADE NACIONAL E A LINGUAGEM DA METÁFORA[1]

Kofi Anyidoho

Em seu hoje famoso artigo "Dissemination", Homi Bhabha chama a atenção para as várias formas em que a "nação [moderna] preenche o vazio deixado pelo desarraigamento de comunidades e famílias e transforma essa perda na linguagem da metáfora"; metáfora que Bhabha nos lembra, "transfere o significado de casa e de pertencimento [...] através dessas distâncias e diferenças culturais que transpõem a comunidade imaginada das pessoas da nação"[2].

O contexto histórico

A busca constante da nação por metáforas de autodefinição e autorrenovação costuma ser parte de processos históricos

1 Este capítulo é uma reprodução um pouco editada do primeiro capítulo com o mesmo nome entre as páginas 1-22 de *FonTomFrom: Contemporary Ganaian Literature, Theater and Film*, *Matatu, Journal for African Culture and Society*, números 21-22, editada pelo autor e por James Gibbs (2000). Ele aparece aqui com a concordância de Gordon Collier e Geoffrey Davis, os editores de *Matutu* e com a permissão generosa do editor sênior do livro, Fred van der Zee of Rodopi, em Amsterdã.

2 Homi K. Babha (1990, p. 291).

cuja origem e lógica remontam a tempos antigos e a própria memória ancestral torna-se uma zona privilegiada de percepção/acessibilidade apenas àqueles que dominaram a capacidade de sonhar o futuro através da re/fratura do prisma/prisão do passado. Qualquer encontro crítico com o passado nunca é um ponto de entrada simples ou até mesmo seguro num conhecimento de como um povo, qualquer grupo de pessoas passou a existir. A estória completa do estado neocolonial moderno de Gana não está nem nos registros de arquivo oficiais nem em aquisições de biblioteca de estudos históricos formais. O momento exato da formação deste estado-nação não é nem o Acordo de 1844 citado com frequência nem a hora estática do "nascimento da nação" à meia-noite e um segundo do dia 6 de março de 1957, aquele momento mágico tão parecido com incontáveis outros que testemunhamos por todo o continente africano do final da década de 1950 até meados da década de 1960:

> Tinha um sabor bom. Para as multidões agitadas na pista de corrida de Lagos, para os milhares que lotavam os campos de polo em Acra, para as multidões que se alinhavam nas ruas de Nairóbi, Kampala, Abidjã, Freetown ou Dar es Salaam, o sabor era realmente muito bom.
>
> "Esta é a hora da verdade", proclamou o Presidente Senghor em Dakar.
>
> "Finalmente a batalha acabou!" Kwame Nkrumah exultou, observando o vermelho, o verde e o dourado de Gana sacudindo na brisa da noite. "Gana [...] está livre para sempre"[3].

3 Robert July (1987, p. 1).

Levando-se em consideração a natureza do colonialismo e as várias formas em que ele tentou reprimir as aspirações básicas de povos africanos colonizados, é compreensível que as pessoas tenham cantado e dançado até o amanhecer do que eles perceberam como sendo "uma nova era", da qual seus líderes políticos falaram com tanto orgulho e esperança nas suas vozes.

A natureza histórica destas cerimônias rituais de independência do governo colonial formal não pode ser nem negada nem menosprezada. No entanto, diante do que sabemos agora, parece claro que a declaração de independência formal como um evento muito importante não é nenhuma garantia necessária para o "nascimento de uma nação" bem sucedida e segura. Isso certamente não é nenhuma garantia contra as dores cada vez maiores do estado-nação ou "contra o colapso nobre dos seus sonhos".

Em meio a toda a felicidade, havia aqueles dentre nós que ficaram comovidos com uma visão maior e mais profunda de dar um passo atrás e chamar nossa atenção para diversos sinais contraditórios. Na Nigéria, Wole Soyinka nos afastaria da grande "Reunião das Tribos", das multidões urbanas felizes para as densas florestas da nossa comunidade imaginada onde fomos envolvidos num tipo diferente de dança, a dança de ciclos repetidos de violência da história e a esperança abortada[4]. Não muito tempo depois dos sons da vitória terem sido ouvidos através da Costa do Ouro, agora renomeada Gana, Kofi Awoonor insistiria que qualquer pessoa que se preocupasse o suficiente para observar de maneira um pouco atenta as coisas teria percebido que a nova nação de Gana realmente estava nascendo na "maldade revoltosa" de um monte

4 Wole Soyinka (1963). Uma nota de prefácio à peça publicada indica que "ela foi encenada pela primeira vez como parte das Comemorações da Independência da Nigéria, outubro de 1960".
N.E.: Biodun Jeyifo analisa interpretações transculturais das obras dramáticas mais amplamente produzidas de Wole Soyinka no Capítulo 73.

de estrume[5]. Mais cedo, Ayi Kwei Armah tinha nos oferecido uma visão apreensiva, quase assustadora da nação recém-nascida na "criança velha" simbólica:

> Foi a imagem de algo que a legenda chamou de criança velha. Ela tinha nascido com todas as características de um bebê humano, mas em menos de sete anos tinha completado o ciclo de bebê a criança a jovem à maturidade e à velhice e no sétimo ano tinha morrido de morte natural[6].

Estas são visões do artista como humanista, que, conforme sugere Robert July, costuma se preocupar com "questões básicas de desenvolvimento e propósito nacionais" e, portanto, não é levado a uma felicidade sem cautela em relação a ganhos de curto prazo na busca de uma nação pela realização própria:

> Assim como ocorre com indivíduos, a saúde de nações costuma depender de intangíveis – axiomas que regem padrões de comportamento nacional. O desejo de criar um mundo mais são, mais seguro e mais saudável. Definições de princípios éticos ou estéticos concordados. A reconciliação de necessidades materiais com espirituais. Aqui o humanista africano estava no seu próprio território. Aqui, assim como no passado, ele se manifestou no seus poemas e histórias, seus dramas, suas danças e sua arte. Ao fazer isso, ele estava observando e julgando, advertindo e exortando, avaliando a qualidade e o caráter do mundo em que ele vivia[7].

5 Kofi Awoonor (1971, p. 28).
6 Ayi Kwei Armah (1988 [1968], p.63).
7 Robert July (1987, p. 47-48).

Metáforas que definem a paisagem cultural

A paisagem cultural de Gana, como vista nas suas artes literárias e cênicas, é dominada por uma incrível variedade de metáforas e símbolos definidores dos quais determinado grupo central se serve para constituir padrões diversos de recorrência. Enquanto algumas destas metáforas enfatizam realização e comemoração, outras enfatizam a necessidade de uma avaliação crítica do próprio ser. As dimensões comemorativas e crítica do etos nacional conforme capturado nas artes não devem necessariamente ser vistas como sendo contraditórias ou autonegativas, mas sim como complementares e cautelosamente progressivas.

Entre as metáforas que dominam a história e a paisagem culturais do estado moderno de Gana, algumas centrais demandam atenção e consideração especial: o pássaro *Sankofa*, *Ananse,* o Homem Aranha, o tambor primitivo e o forte ou castelo escravo. Por razões que talvez não sejamos capazes de explorar plenamente neste breve artigo, os dois símbolos oficiais do estado ou da nação, conforme visto no brasão de Gana e na sua bandeira – a águia e a estrela negra – não foram adotados de maneira plena na discussão literária[8], apesar de terem aparecido com destaque no discurso político, especialmente do movimento de independência sob Kwame Nkrumah[9].

Em qualquer levantamento crítico da tradição nacional emergente de Gana nas artes, é mais provável que as pessoas se impressionem com a interação constante entre antiguidade e modernidade, entre o tempo passado e o presente/futuro.

8 Várias exceções importantes podem ser observadas: o conto alegórico "The Eagle and the Chicken," que costuma ser atribuído ao Dr. J. E. K. Aggrey, foi recriado como um importante livro infantil com o mesmo título escrito por Ama Ata Aidoo (1986).

9 A importância da estrela negra como uma metáfora que definiu a história e a política do surgimento de Gana para a condição de nação são capturados nos títulos de Basil Davidson (1989), *Black Star: A View of the Life and Times of Kwame Nkrumah*. Na peça de Kwaku Mensa-Bonsu, *The Trial of Kwame Nkrumah*, ele é simbolicamente identificado como "Estrela Negra".

A interdependência do passado e do presente/futuro realmente ocorre conforme diz o percussionista divino:

O caminho cortou o rio
O rio cortou o caminho
Qual deles é mais velho?
Nós cortamos o caminho e encontramos o rio
O rio é antigo
O rio é do Criador do Universo antigo[10].

Neste texto, *Odomankoma 'Kyerema,* o Percussionista Divino, nos leva numa viagem de exploração na qual seguimos o caminho/a estrada como um símbolo do espírito investigativo, talvez intrusivo, da civilização humana. Esta viagem poética singular também pode ser vista como uma investigação de maneiras em que estradas, pontes e balsas se traduzem em inscrições históricas significativas enquanto aspirações humanas tentam conquistar o tempo e o espaço ao perseguirem a civilização. Aprendemos aqui determinadas lições fundamentais de vida e de morte a partir do texto poético e proverbial e da sua justaposição muitas vezes criativa da estrada e do rio/oceano – a estrada como símbolo da aspiração e da civilização humanas, o rio/oceano como símbolos de eternidade e de leis primitivas de existência e do próprio universo.

Numa linguagem que capta tanto a metáfora antiga quanto a moderna, Kwesi Brew esboça para nós esta mesma filosofia de vida num poema chamado significativamente de "A Busca":

The past
Is but the cinders
of the present;
The future

10 N.E.: "Akan Drum Prelude", citado em Kwabena Nketia, "Akan Poetry", em Ulli Beier (ed.) (1967, p. 30). Reproduzido como o Capítulo 70.

The smoke
That escaped
Into the cloud-bound sky.
Be gentle, be kind my beloved
For words become memories,
And memories tools
In the hands of jesters.
When wise men become silent,
It is because they have read
The palms of Christ
In the hands of the Buddha [...][11].

O princípio de Sankofa

Uma introdução cuidadosa a criadores representativos da tradição contemporânea de Gana nas artes enfatiza uma visão de vida em que o presente está em constante interface criativa com o passado, mas sempre com expectativas de colheitas futuras como sua força motriz básica. Esta visão de uma tradição nacional nas artes é adequadamente captada na agora onipresente figura mitológica de *Sankofa*: pássaro Akan proverbial antigo, constantemente voltando-se para o passado ao mesmo tempo em que voa em direção ao céu para um futuro de grandes expectativas, sempre tendo em mente que um salto sem cautela para o futuro poderia levar facilmente a um colapso repentino de sonhos. No pássaro *Sankofa*, a cultura de Gana encontrou sua expressão mais complexa e mais recorrente do princípio orientador de desenvolvimento favorito da nação.

Uma das maneiras mais significativas em que este princípio tem orientado desenvolvimentos nas artes é a busca constante por modelos antigos de excelência e relevância que possam ser

11 Kwesi Brew (1968, p. 26).

resgatados, tão típicos das obras das diversas gerações de artistas criativos ganenses. J. E. Casely-Hayford apontou nesta direção quando declarou, na sua obra pioneira *Ethiopia Unbound*, que "nenhum povo podia menosprezar seu idioma, seus costumes e suas instituições e desejar evitar a morte nacional"[12]. A exigência feita pela sua personagem central, Kwamankra, por um retorno às antigas canções familiares *Sankofa* pelo seu significado profundo e inspiração realmente não foi perdida em muitos dos artistas que deveriam segui-lo. *The Blinkards*[13], de Kobina Sekyi, enfatizou o lamento de Hayford sobre "quanto o seu povo perdeu ao passar das suas formas para as do homem branco"[14]. Em outro lugar na sua obra, Hayford discute "determinadas ideias básicas características" num idioma africano e vê na sua poesia oral ("canções não gravadas"), "significados profundos que são a alma da vida"[15].

É importante observar que o processo efetivo de traduzir o princípio *Sankofa* em prática criativa esperaria uma geração muito posterior. Apesar da consciência intelectual que eles tinham da importância de voltarem para sua herança africana para modelos de excelência criativa, esta geração precoce da elite da Costa do Ouro tinha sido relativamente incapacitada pela tendência de alienação na sua própria educação formal. O ponto é reconhecido de maneira mais clara por Michael Dei-Anang quando ele culpa "o antigo sistema escolar em que tudo que era africano era depreciado como parte do sistema colonial de subjugação e controle"[16] pela sua própria alienação "da rica reserva de cultura poética".

O processo de traduzir o princípio *Sankofa* numa prática criativa efetiva pode ser visto melhor nas carreiras de artistas criativos posteriores como Ephraim Amu, J. H. Kwabena Nketia,

12 Veja J. E. Casely-Hayford (1969 [1911], p. 17).
13 Kobina Sekyi (1974).
14 Casely-Hayford 1969 [1911], p.72.
15 Casely-Hayford 1969 [1911], p.213-14.
16 Michael Dei-Anang (1962) "Introdução" a *Ghana Semi-Tones*.

A. Mawere Opoku, Efua Sutherland[17], Kofi Awoonor, Ayi Kwei Armah, Atukwei Okai e outros. No caso específico de Efua Sutherland, o procedimento envolveria uma pesquisa inicial intensiva sobre a prática teatral tradicional; um trabalho experimental envolvendo a colaboração com especialistas tradicionais, conforme representado no seu famoso Projeto Atwia[18]; produções em que obras recém-criadas baseadas em formas tradicionais eram "submetidas ao teste mais elevado" em apresentações de idioma ganense diante de um público misturado de cidadãos tradicionais e analfabetos assim como estudantes, professores e visitantes[19]. Depois disso, obras que passavam nesses testes eram disponibilizadas em traduções para o inglês também. Este foi o processo criativo através do qual as obras *Foriwa* e *The Marriage of Anansewa* foram finalizadas para serem apresentadas, primeiro para o público nacional e depois para o internacional.

Quando nos voltamos para Kofi Awoonor, Ayi Kwei Armah, Ama Ata Aidoo e Atukwei Okai, por exemplo, descobrimos que a abordagem deles em relação à criação artística baseada na herança africana tomou uma forma relativamente diferente. Em primeiro lugar, existe a questão do idioma; eles trabalham principalmente e diretamente no idioma inglês, de herança colonial. No entanto, para alcançar relevância formal, estrutural, ideológica e estética, cada um deles se inspira de maneira muito eficaz em diversos aspectos das artes tradicionais africanas e em determinados atributos característicos do seu idioma materno e possivelmente em outros idiomas africanos. Já se escreveu tanto sobre este ponto específico que não precisamos entrar em detalhes aqui[20].

17 Para uma avaliação da relevância da obra pioneira realizada por Amu, Nketia, Opoku, Sutherland e outros, veja July (1987).

18 Veja E. Ofori Akyea (1968, p. 82-84).

19 Veja Efua Sutherland (1960, p. 47-48).

20 Sobre Kofi Awoonor, veja seu *The Breast of the Earth* (1975), especialmente o Capítulo 11: "Contemporary Samples of English-Speaking African Poetry". Também Kofi Anyidoho (1982, p.17-29) "Kofi Awoonor and the Ewe Tradition of Songs of Abuse (Halo)"; e a biografia literária de Kofi

O que é importante observar é que apesar de limitações evidentes, como a falta de acessibilidade ao inglês para uma grande maioria de ganenses, a maioria do que costumam ser identificadas tanto internamente quanto internacionalmente como sendo as obras mais importantes da literatura ganense são encontradas em inglês.

Claramente, existe uma anomalia inescapável numa definição de literatura nacional que se concentra indevidamente em textos impressos, escritos especialmente num idioma estrangeiro. Pode-se argumentar que o inglês provavelmente não seja tão estrangeiro quanto parecemos sugerir, mas o fato é que a literatura ganense em inglês é alienada à maioria da população. Conforme será argumentado a seguir, no que diz respeito especificamente ao teatro, à música e ao cinema/televisão, é possível alcançar um público nacional muito mais amplo através do inglês, apesar da grande variedade de idiomas locais. Em todo caso, o maior corpus de criação literária na nação como um todo encontra-se na tradição oral.

Diante do argumento anterior, pode ser útil identificar cinco formas amplas e muitas vezes sobrepostas de expressão literária em Gana: a literatura oral (especialmente nos diversos idiomas locais); a literatura popular (parte dela escrita, parte oral, tanto em inglês quanto em idiomas locais); a literatura escrita em idiomas ganenses; a literatura escrita em inglês; e a categoria especial de literatura infantil, tanto em inglês quanto em idiomas ganenses. Visto desta forma, o corpus total da literatura ganense surge como um fenômeno mais complexo do que estudos acadêmicos formais indicaram até agora.

Nesses estudos, existe um foco evidente na literatura escrita em inglês, chamando a atenção para a notoriedade e o *status*

Anyidoho (1992a, p. 77-92) chamada "Kofi Awoonor". Sobre A. K. Armah, veja Kofi Anyidoho (1992b, p. 34-37) entre outros artigos em *Critical Perspectives on Ayi Kwei Armah* editado por Derek Wright (1992). Sobre Ama Ata Aidoo, veja Vincent O. Odamtten (1994).

privilegiado porém ambíguo do qual esta forma de literatura tem desfrutado por enquanto. O foco na literatura escrita nos leva diversas vezes às várias formas em que os escritores olham para a tradição oral para os seus recursos criativos mais estimulantes. Isto é o que chamamos aqui de princípio *Sankofa* no desenvolvimento da literatura nacional de Gana. E o princípio está claramente em evidência até entre os escritores pioneiros do movimento nacionalista precoce da África Ocidental, entre os quais Michael Dei-Anang, J. B. Danquah, F. Kwasi Fiawoo, R. E. Obeng, Kobina Sekyi, e J. E. Casely-Hayford[21].

Até recentemente, costumava-se supor que *Ethiopia Unbound,* de Casely-Hayford fosse a primeira obra de ficção escrita por um africano ocidental. A recente republicação da obra de 1891 de Joseph J. Walters, *Guanya Pau: A Story of an African Princess*[22], parece ter atualizado os registros a favor deste escritor de Serra Leoa. No entanto, uma descoberta ainda mais recente feita por um pesquisador aplicado pode estar fazendo com que a estória volte para Gana. Pode-se dizer agora que *Marita: On the Folly of Love [A Novel by a Native]* seja uma obra anterior a *Guanya Pau* e *Ethiopia Unbound*, tendo sido publicada em série em aproximadamente 39 episódios em *Western Echo*, da Costa do Cabo, de 20 de janeiro de 1886 a 16-31 de janeiro de 1887, quando a *Western Echo* foi encerrada e foi substituída pelo *Gold Coast Guardian*, que retomou a série na sua primeira edição de 16-31 de janeiro de 1888[23].

Uma das coisas mais notáveis sobre esta obra é a forma em que sua declaração inicial nos leva direto ao cerne da busca pela

21 Michael Dei-Anang (1946); J. B. Danquah (1943); F. Kwasi Fiawoo (1937, p. 1-53) e (1983 [1937/1943]), e (1973); R. E. Obeng (1972 [1943]); Kobina Sekyi (1974 [1915]); J. E. Casely-Hayford (1969 [1911]).

22 Joseph J. Walters (1994 (1891)) com prefácio de Oyekan Owomoyela.

23 Agradeço ao Professor Bernth Lindfors da Universidade do Texas, em Austin, por chamar minha atenção para a existência desta obra e também por disponibilizar para mim cópias de algumas páginas de amostra do que ele conseguiu resgatar desta obra a partir de coleções raras em microfilme. Não está claro a partir dos registros da biblioteca se o texto completo de *Marita* jamais foi publicado. Qualquer informação será muito apreciada.

nação e aos processos pelos quais um povo pode se destacar como uma nação:

> Não importa o quanto o mundo civilizado possa ter uma ideia baixa sobre os Fantees, de um ponto de vista civil, moral, intelectual e religioso, eles são astutos no seu modo, orgulhosos nas suas maneiras e excessivamente imitadores na sua natureza. Existem neste mundo dois grandes requisitos que ajudam a tornar uma nação famosa e opulenta, o gênio criativo e um espírito de imitação, ou seja, a emulação. Uma nação que não tiver nenhuma destas qualidades não poderá ser progressiva. [...] Se as pessoas da Costa do Ouro, especialmente os Fantees na sua imitação instintiva, tivessem combinado com isso o discernimento e a discrição, elas não teriam nada a temer, mas tudo a ganhar e comemorar. Mas, infelizmente, esse não é o caso. Elas são mais como o macaco de imitação, que pagou caro por isso, ao cortar seu pescoço com uma lâmina afiada enquanto imitava seu dono enquanto este se barbeava[24].

Esta prerrogativa do artista de acusar publicamente a sociedade da perda de um senso de direção adequado permaneceu com a literatura de Gana desde o seu início até hoje. Então podemos ouvir Atukwei Okai declarar: "O nariz da minha pátria, *taflatse,* está congestionado / [...] nossa espinha dorsal, *taflatse*, está toda apodrecida / e tudo o que nós fazemos é seguir, *taflatse,* qualquer idiota"[25]. E Kobena Eyi Acquah pergunta: "Será que o caminho não é longo se você não souber/ aonde você está indo"?[26]

24 Veja o Suplemento ao *Western Echo* (1886) 1(7). Costa do Cabo; quarta-feira, 20 de janeiro, p. 1.
25 Atukwei Okai (1974, p. 24) *Lorgoligi Logarithms and Other Poems.*
26 Wole Soyinka (1984, p. 90) *The Man Who Died.*

Ao contrário do que a maioria das pessoas parecem pensar, a direção adequada não é uma simples questão de "avançar" em direção ao futuro, em direção à "modernidade" (especialmente da maneira em que ela é definida e prescrita pelas experiências de outros povos). Também não se trata de um olhar retrógrado incessante para o passado buscando modelos de excelência imutáveis que talvez tenham sido especialmente eficazes apenas por causa das várias maneiras em que eles interagiram com um ambiente social, político e cultural geral que não está mais intacto, um ambiente que pode ter mudado completamente, e acabaram derivando dele.

Se existe uma grande crítica para ser feita contra determinadas aplicações do princípio *Sankofa* nas artes contemporâneas de Gana, esta é a tendência entre alguns praticantes e estudiosos de tratar formas tradicionais como modelos sagrados e imutáveis de excelência que devem ser preservados, memorizados e reproduzidos com cuidado, quase religiosamente com fidelidade absoluta a uma forma supostamente pura e original. Na prática teatral, por exemplo, encontramos diversas peças em que o curador tradicional sempre se veste com saias de ráfia e vive numa coleção de paus coletados ao acaso cobertos com um pouco de grama. Enquanto isso, do lado de fora, no mundo real, quase todos os curadores que puderem pagar por isso estão ocupados construindo um novo tipo de moradia, não apenas para eles próprios, mas também para as suas divindades. Parece que as divindades não se importam muito em aproveitarem um estilo de vida relativamente atual. Na verdade, a maioria delas parece preferir schnapps ao "bom e velho" *akpeteshi*. Talvez seja ainda mais significativo que uma quantidade relativamente grande dos nossos herbalistas agora estejam tentando processar e embalar seu remédio à base de ervas de maneiras que possam ser mais aceitáveis para os seus clientes potenciais atuais.

Na área da dança, sabe-se que existe uma batalha em andamento entre duas escolas de coreógrafos, ou seja, aqueles que gostariam de "preservar a integridade das formas tradicionais, como *adowa*, *agbadza*, ou *damba*, versus aqueles que ousam experimentar com estas formas mais antigas e diversas, transplantando uma na outra onde for possível, fazendo mudanças necessárias para acomodar as formas mais antigas a novos ritmos ou formas mais novas e antigos ritmos de tambor. Um estudo atento das carreiras de A. M. Opoku e F. Nii-Yartey como coreógrafos e diretores artísticos do Ghana Dance Ensemble pode servir para extrair as vantagens comparativas e as possíveis limitações das duas abordagens ao desenvolvimento artístico.

Provavelmente não deveria haver nenhuma necessidade de ressentimento sobre qual caminho adotar se estivéssemos mais atentos à mensagem profundamente codificada do passáro *Sankofa*. É importante lembrar que seu destino é o futuro, não o passado; que apesar dos seus olhos estarem voltados para o passado, sua visão está no futuro. Encontrar um equilíbrio adequado, ainda que delicado, entre os dois pontos de referência é o desafio daqueles a quem se confia a gestão do presente. O dramaturgo Mohammed ben Abdallah, no prefácio à sua trilogia de 1980, cita o conselho proverbial implicado em *Sankofa,* mas também argumenta a favor de uma combinação crítica e inteligente de elementos de tradições africanas antigas além de tradições ocidentais e outras para o desenvolvimento do "Teatro africano realmente essencial e potencialmente moderno"[27].

Felizmente e talvez de maneira não surpreendente, nós encontramos nossas melhores lições neste sentido a partir dos praticantes das artes tradicionais e populares bem fundamentados em termos culturais. Num estudo recente da tradição *nnwonkoro*

27 Mohammed ben Abdallah (1980) "Kings, Warriors, Slaves…! A Dramatic Trilogy," tese de doutorado inédita, Universidade do Texas, em Austin.

entre os Akan, Akosua Anyidoho oferece uma visão crítica corretiva das várias formas em que até mesmo nossas artes "tradicionais" estão constantemente mudando de forma, de técnica e de conteúdo para atenderem as demandas peculiares de novos contextos de criação e performance[28]. Em comparação com apresentações do passado como fatias de anacronismo tão predominantes no drama derivando principalmente da tradição ocidental e escrita, o teatro da festa à beira-mar parece conseguir envolver melhor o passado e o presente numa tensão criativa mais produtiva. O artigo de Kwesi Yankah sobre Nana Kwame Ampadu, incluído nesta edição de *Matatu*, chama nossa atenção para o fato de que num sentido muito significativo, a popularidade dos nossos melhores artistas contemporâneos pode ter muita coisa a ver com o sucesso deles em gerirem a inevitável tensão criativa que encontramos entre nossas realizações e/ou nossos fracassos passados, nossas ansiedades atuais e nossos sonhos de um futuro melhor como povo. No poema *Sankofa: Adinkra Poems,* A. W. Kayper-Mensah capta para nós o significado complexo e criativamente produtivo deste misterioso pássaro de sabedoria ancestral:

> *That bird is wise.*
> *Look. Its beak, back turned, picks*
> *For the present, what is best from ancient eyes.*
> *Then steps forward, on ahead*
> *To meet the future, undeterred*[29].

Ananse como um autorretrato crítico

Se o pássaro *Sankofa* se mantém como uma metáfora definitiva para a questão da metodologia ou abordagem à prática artística

28 Akosua Anyidoho (1994) "Tradition and Innovation in Nnwonkoro: An Akan Female Genre".

29 Albert Kayper-Mensah (1976a, p. 4). Veja também seu poema "Stale Comment" no seu Proverb Poems (1976b) para o perigo de viver de forma não crítica e constante no passado.

como apontador para a busca da nação por direção e definição própria, pode-se argumentar que Ananse, o Homem Aranha, é o que chega mais perto de ser uma metáfora definitiva para o caráter complexo do indivíduo na sociedade. Como personagem, a figura Ananse e seus diversos equivalentes nos vários idiomas de Gana, domina não apenas a tradição da narrativa oral, mas também a tradição do drama de Gana, desde *The Third Woman,* de Danquah até a recente peça inédita de Alphonse Yaw Asare chamada "Ananse in the Land of Idiots"[30].

Na peça de Danquah, nós encontramos Ananse nas origens mitológicas de um povo em busca de se tornar uma nação. Existe Kwaku Ananse, identificado pelo dramaturgo como sendo "um demiurgo; herói de narrativas míticas Akan, irmão de Ananse Kokuroko". Neste domínio, Ananse está mais à vontade com seu papel de ancestral divino. Quando encontramos Ananse na peça de Asare, ele é mais o nosso típico homem moderno incomodado com problemas de sobrevivência num mundo cada vez mais precário. Sua inteligência original continua intacta, mas seu senso ético passou por alguns ajustes significativos para as complexidades da vida numa rede de relacionamentos e responsabilidades sociais que parece empurrá-lo para uma necessidade quase desesperada de sobreviver, mesmo que seja às custas de outro povo. De maneira significativa, no monólogo de abertura da peça de Asare, o próprio Ananse analisa as várias maneiras em que sua personagem já foi percebida, retratada e muitas vezes entendida de maneira equivocada. Ele faz uma homenagem especial ao retrato mais antigo e mais simpático que ele recebeu de Efua Sutherland em *The Marriage of Anansewa*.

30 J. B. Danquah (1943) *The Third Woman*. Para uma análise de uma produção da peça de Asare, veja o fragmento de James Gibbs (1994) no *Newsletter for the School of Performing Arts* Legon: Universidade de Gana, janeiro-março:11-12. N.E.: A pequena história do teatro em Gana, de James Gibbs, constitui o Capítulo 74.

Na peça de Sutherland, encontramos uma personagem Ananse provavelmente mais complicada do que a noção muitas vezes simplificada do charlatão tradicional. No prefácio da peça, Sutherland chama nossa atenção para a "consciência penetrante da natureza e da psicologia de seres humanos e de animais" de Ananse. Além disso, Sutherland argumenta que Ananse é "artisticamente exagerado e distorcido para atender à sociedade como um meio de autoexaminação, [...] um meio para a sociedade criticar a si mesma"[31]. É neste sentido que talvez possamos ver o relacionamento complicado de Ananse com seu ambiente social como sendo uma expressão do que foi chamado de "o dilema da modernidade". Ananse está ansioso demais por uma transformação nas condições materiais da sua vida – "um colchão Dunlopillo macio e flexível" para descansar seus ossos, "um telhado melhor, à prova de vazamentos" sobre sua cabeça, algumas cadeiras confortáveis, um carro na garagem, geladeira na cozinha, seu nome na lista de protocolo para funções estatais e festas diplomáticas, roupas boas, etc, etc. E é claro que ele deve ter condições de pagar as despesas escolares da sua filha.

Provavelmente não haja nada de errado com todos estes desejos. A única pegadinha é que George K. Ananse, com toda sua inteligência original, não descobriu muito bem como adquirir sua nova riqueza sem ir longe demais, sem driblar as normas éticas da sua sociedade. Sutherland nos lembra que a riqueza de Ananse costuma ser uma realização duvidosa e temporária. Num sentido básico, os desejos de Ananse por prosperidade material devem ser vistos como sendo uma metáfora da constante luta da nação por sobrevivência num mundo moderno em que os meios de produção costumam estar além do alcance dos pobres. Podemos lembrar aqui que uma das várias comissões de inquérito estabelecidas em

31 Efua Sutherland (1975, p. v.). N.E.: No Capítulo 52 desta antologia, K. Anyidoho esboça brevemente a análise de Opoku-Agyemang do charlatão africano como um veículo histórico de crítica sociopolítica.

Gana ao longo dos anos para investigar políticos e outras figuras públicas submeteu um relatório em que membros da comissão pareciam ter chegado à conclusão de que a tendência a usar o funcionalismo público de maneira equivocada para ganho pessoal pode realmente ter alguma coisa a ver com a presença dominante de Kweku Ananse no folclore de Gana. Apesar de o pensamento da comissão sobre este ponto ser claramente discutível, o fato de a comissão ter tido essa ideia para começar sugere até que ponto a personagem do herói folclórico tradicional pode estar incrustrada na psique nacional[32].

O tambor primitivo

Até agora eu argumentei que o princípio *Sankofa* e a personagem do Ananse podem ser vistos como metáforas que definem a identidade nacional nas artes e possivelmente em outras esferas da vida na sociedade ganense. Agora podemos olhar brevemente o tambor como outra metáfora crucial para a identidade nacional. Talvez mais do que qualquer outro artefato cultural específico, o tambor se destaca como sendo um ponto básico de comunicação e de *communitas*. Não existem tantos rituais de passagem na vida de indivíduos, comunidades, assim como da nação como um todo que sejam marcados sem a presença central do tambor. Tanto na esfera do ritual quanto da recreação, na celebração tanto da vida quanto da morte, o tambor sempre está presente. Até mesmo no contexto do sistema de comunicações do estado moderno, o tambor ocupa um lugar extraordinário. Toda vez que o rádio ou a televisão dá a notícia, existe um brado de convocação do prelúdio do tambor. De fato, o logotipo da Gana Broadcasting Corporation é um par de tambores falantes.

32 Veja Kwawisi Tekpetey (1979, p. 78-82).

Considerando este papel central do tambor na vida de comunidades e da nação, pode-se entender que todo o cenário cultural pareça estar organizado em torno de diversas atividades em que o tambor costuma desempenhar um papel central. E também é significativo que as artes cênicas e a literatura de Gana deem importância a atividades centradas no tambor. Talvez seja mais do que uma simples coincidência que *Voices of Ghana*, a primeira antologia formal de escrita criativa de Gana, comece com o influente artigo de Nketia sobre "The Poetry of Drums", em que ele define para nós o uso de tambores como "veículos de linguagem" e de uma tradição muito rica de poesia[33].

Este modelo de linguagem do tambor como um veículo para a expressão poética encontrou uma ampla manifestação na literatura contemporânea de Gana. Provavelmente o caso mais conhecido seja "The Oath of the Fontomfrom", de John [Atukwei] Okai (1971), um poema em que o percussionista divino surge como sendo o principal cronista da história da sociedade e mais do que um cronista, o tambor é apresentado como sendo o espírito invencível de um povo determinado a sobreviver a todas as adversidades, um povo que deseja se destacar em algum momento. *Music for a Dream Dance,* de Kobena Eyi Acquah (1989) começa com o poema de invocação "Atumpan Prelude" e acaba com o poema de comemoração "Fontomfrom Fanfare." Acquah define os tambores *atumpan* como sendo "o principal meio de comunicação do povo"; sua definição do *fontomfrom* é especialmente significativa: "tambores altos e grandiosos [Akan] são supremos entre todos os tambores reais cuja dança, talvez mais do que qualquer outra, relata os épicos e as sagas do povo"[34].

33 J. H. Kwabena Nketia em *Voices of Gana* (ed.) Henry Swanzy (1958, p. 17-23). N. E.: Reproduzido nesta antologia como Apêndice ao Capítulo 70.

34 Acquah (1989, p. 95, 99).

Esta definição nos lembra do papel do percussionista divino e dos tambores conforme representado no poema-título dramático de Okai, assim como a peça de Joe de Graft, *Muntu*, onde nos dizem "O Percussionista abençoa desde o começo, / Ele abençoa desde o começo das coisas"[35]. No seu poema título, "The Drummer in Our Time," Kayper-Mensah esclarece tanto o papel primitivo quanto o contemporâneo do percussionista na vida da nação:

Drummer, heartbeat of our being,
When you drum our ancient bravery
Do not miss our present history;
Of Kweku Ananse's modern children
Sent to trade and bring home profit
Taking with them gifts and greetings
To rivers of the world,
The Thames, Rhine, Mississippi, Tiber
Jordan, Seine, St. Lawrence, Volga;
And the bundles they returned with
Some of seeds and some of iron
Some of stirrings of the spirit...[36]

Tanto para a literatura de Gana quanto para outras literaturas de herança africana, a escolha do tambor como sendo um modelo principal para comunicação artística e expressão tem várias implicações, sendo que parte dele foi o assunto de diversos ensaios críticos[37].

35 Joe de Graft Muntu (1997, p. 2)

36 Albert Kayper-Mensah (1975, p. 62).

37 Veja Femi Osofisan (2001 [(1977)] "The Nostalgic Drum: Oral Literature and the Possibilities of Modern African Poetry", artigo apresentado na Segunda Conferência Anual de Literatura Africana, 1977. N. E.: Reproduzido como Capítulo 69 desta antologia. Josephat Bekunuru Kubayanda (1985, p. 155-69) "Polyrhythmics and African Print Poetics: Nicolas Guillen, Aime Cesaire, and Atukwei Okai," em *Interdisciplinary Dimensions of African Literature*. Kofi Anyidoho *et al*. (eds.) *Selected Papers of the 1982 Annual Conference of the African Literature Association.*

O forte de escravos e o espírito do Pan-africanismo

Outra metáfora central na cena cultural de Gana é o forte de escravos. A significância plena do forte de escravos na paisagem histórica e geográfica já foi assunto de vários estudos históricos. A afirmação inicial de *Forts and Castles of Ghana,* de Albert van Dantzig é especialmente instrutiva:

> O brasão da República de Gana mostra, entre outras coisas, um pequeno forte. Isto não deixa de ser significativo. Os vários fortes e castelos ao longo do litoral de Gana desempenharam um papel importante na sua história. Estas estruturas, construídas por diversas nações europeias para protegerem seu comércio na "Costa da Guiné" continuam a ser uma das características mais marcantes de Gana.
>
> Postos comerciais, fortificados ou não, foram construídos em diversas partes do mundo, mas em lugar algum numa quantidade tão grande ao longo de uma faixa litorânea relativamente curta. Em diversos lugares, como Acra, Komenda e Sekondi, fortes foram efetivamente construídos a uma distância um do outro ao alcance de uma arma. Em menos de três séculos mais de 60 castelos, fortes e guaritas foram construídos em menos de 300 milhas (500 km) de litoral[38].

Um estudo muito anterior resume a relevância histórica decisiva dos fortes e castelos em termos ainda mais fortes:

> Ao longo de toda a história não há nada que se compare com os efeitos produzidos pelos fortes da África Ocidental. Em nenhum outro lugar comunidades

38 Albert van Dantzig (1980, p. vii).

> pequenas e transitórias de comerciantes mudou tanto a vida de povos estrangeiros que os rodeavam e indiretamente de uma ampla região além dela[39].

Considerando esta história, é compreensível que o forte de escravos deva se tornar um fator constante na consciência nacional de Gana. No entanto, conforme Kwadwo Opoku--Agyemang (2000) observa no seu artigo, "Cape Coast Castle: The Edifice and the Metaphor", o forte de escravos é "complicado, cheio de discrepâncias e códigos confusos, ele governa por meio do silêncio, [...] silêncio como a sedução e traição de poder"[40]. Esta observação deveria nos levar diretamente ao fato de que o valor simbólico do forte de escravos é claramente enfatizado pelo seu uso e seu significado comuns em vários idiomas de Gana. Para os Ewes, uma prisão acaba sendo um forte de escravos, conforme visto na palavra *mo*. Para os Akans e vários outros grupos em Gana, o governo moderno não é diferente de um sistema de escravidão organizada geralmente localizada no forte de escravos, conforme visto na palavra *aban*.

Este valor simbólico problemático do forte de escravos é um tema constante em boa parte da cultura contemporânea de Gana, certamente na literatura. Joe de Graft, no seu poema "The Rock Behind the Fort", chama uma atenção irônica para o uso contínuo dos fortes de escravos como prisões"[41]. Ama Ata Aidoo sugere que até avaliarmos plenamente o impacto da escravidão e do colonialismo sobre as próprias bases das nossas sociedades, nós não poderemos fazer nenhum progresso significativo para nos reorganizarmos numa nação moderna viável:

39 A. W. Lawrence (1964, p. 29).

40 Kwaku Opoku-Agyemang "Cape Coast Castle: The Edifice and the Metaphor", em Kofi Anyidoho e James Gibbs (eds.) (2000, p. 23-28).

41 Joe de Graft (1975, p. 50) *Beneath the Brazz and the Jazz*.

> Não mesmo. A versão pseudo-intelectual acadêmica é ainda mais perigosa, que diante da realidade mais tangível do que as enormes paredes dos fortes de escravos erguidos ao longo das nossas praias, ainda fala de verdade universal, arte universal, literatura universal e do produto nacional bruto[42].

Kofi Awoonor (1978), como resultado do seu encontro pessoal com o forte de escravos como uma prisão moderna, observou diversos aspectos de opressão e a luta por libertação em *The House by the Sea*. Mohammed ben Abdallah ambienta uma das suas peças históricas numa "masmorra no Castelo de Elmina nas primeiras etapas do comércio de escravos"[43]. Kwesi Brew (1995), numa coletânea recente de poemas, *Return of No Return*, investiga a história da escravidão através de um círculo completo de paradoxos com o forte de escravos como metáfora central de traição e reconciliação, de partida e retorno. Desta geração de escritores de Gana, é sem dúvida nas obras de Ayi Kwei Armah, especialmente em *Why Are We So Blest?*, *Two Thousand Seasons*, *The Healers* e *Osiris Rising*, que encontramos o diagnóstico mais penetrante das consequências históricas e contemporâneas do comércio de escravos sobre o povo africano no mundo todo. E com a geração mais jovem de escritores, talvez seja Kwadwo Opoku-Agyemang que nos ofereça o tratamento analítico e literário focado com mais cuidado deste tema recorrente do forte de escravos[44].

42 Ama Ata Aidoo (1977, p. 6).

43 Em sua dissertação de doutorado apresentada em 1980 à Universidade do Texas, em Austin, a peça foi chamada de "In the Belly of the Stone Monster", mas ela acabou sendo publicada (1998) como "The Slaves" no seu *The Fall of Kumbi and Other Plays*. N.E.: O Capítulo 75 desta antologia apresenta o comentário de Mohammed ben Abdallah sobre sua obra dramática mais recente, 'Song of the Pharoah'.

44 Ele escreveu alguns outros artigos além do incluído aqui. Uma versão um pouco revisada deste artigo aparece como "Four Hundred Years of Eternal Vigilance", a introdução ao seu livro de poemas *Cape Coast Castle* (1996). Veja também Kwadwo Opoku-Agyemang (1996) "A Crisis of Balance: The Misrepresentation of Colonial History and the Slave Experience as Themes in Modern African Literature", além do seu (1999) "Graves Without Bodies: The Mnemonic Importance of Equiano's Autobiography" e do seu (1997) *Seoul Eyes*.

Haile Gerima e Kwaw Ansah provocaram atenção mundial para o forte de escravos e debate sobre ele ao ambientarem grandes segmentos da ação narrativa de dois filmes importantes dentro dos fortes. O filme de longa-metragem de Haile, *Sankofa,* provavelmente seja o mais intenso, certamente o mais ousado da escravidão e da resistência africana à escravidão. Como uma iniciativa privada fora dos círculos oficiais da indústria do cinema, ele causou um impacto profundo especialmente sobre a consciência negra americana à medida que ele fez sua ronda nos Estados Unidos. Infelizmente, no entanto, nós ainda não vimos suas implicações plenas para o continente da África, especialmente Gana, em grande parte porque os copatrocinadores do filme, a Comissão Nacional de Cultura de Gana[45], não conseguiu dar a ele a publicidade e a promoção que ele merece ricamente.

O documentário de Kwaw Ansah *Crossroads of Trade, Crossroads of People,* feito para o Conselho de Museus e Monumentos de Gana e patrocinado pela Smithsonian Institution, agora é exibido continuamente no Castelo da Costa do Cabo como parte de um esforço relativamente polêmico para reabilitar/renovar os fortes de escravos e os castelos.

Todo este novo foco nos fortes de escravos e na escravidão devem ser colocados no contexto de um novo despertar cultural geral que está ocorrendo em Gana atualmente, um novo despertar que resultou no lançamento, em dezembro de 1991, da fase nacional do Festival de Teatro Histórico Pan-africano (PANAFEST). Desde então, o PANAFEST evoluiu para um evento cultural internacional importante, realizado a cada dois anos sob o tema geral de "O Ressurgimento da Civilização Africana". Apesar da ênfase no teatro no título do festival, o PANAFEST 94, por exemplo, abrangeu uma

45 N.E.: A Comissão Nacional de Cultura de Gana agora é mantida como um departamento subordinado ao Ministério da Chefia e da Cultura, inaugurado em 2006 como uma agência independente do governo distinta do atual Ministério do Turismo e das Relações da Diáspora.

grande variedade de eventos especiais: uma grande *durbar* de chefes tradicionais; eventos reverenciais para marcar o holocausto do comércio de escravos; grandes apresentações de música, dança e drama; um colóquio pan-africano de cinco dias; uma exposição de artes visuais pan-africanas e um seminário; uma exposição e um bazar comemorando a realização cultural, industrial e científica de povos africanos; um show de música internacional com duração de 18 horas e um festival de cinema pan-africano. O PANAFEST 97 foi, por aclamação geral, especialmente bem sucedido, tendo se beneficiado de lições aprendidas a partir dos pontos fortes e fracos das edições de 92 e 94. Quando chegamos no PANAFEST 99, torna-se muito claro que o PANAFEST, apesar dos seus problemas de organização, oferece um fórum importante tanto para a comemoração quanto para a autoavaliação. No centro da autoexaminação está a presença simbólica do forte de escravos. De maneira adequada, o Castelo da Costa do Cabo funciona como o local central da maior parte dos eventos de performance principais.

Além das várias críticas e dos vários argumentos gerados especialmente pelo PANAFEST 94, existe o fato significativo de que este importante evento cultural tornou-se um ponto focal para a imagem tradicional de Gana como a "casa do pan-africanismo" no continente africano. Neste aspecto, é significativo que vários escritores contemporâneos de Gana estejam se voltando cada vez mais para o assunto do pan-africanismo, com atenção especial para inter-relações entre a África continental e a diáspora. Conforme se observou anteriormente, boa parte da poesia de Kwadwo Opoku-Agyemang se preocupa com o significado pleno do comércio de escravos e da escravidão, não apenas para aqueles que se deixaram levar, mas também para os "amaldiçoados que sobreviveram". Mohammed ben Abdallah, em *The Fall of Kumbi* e *The Slaves*, nos remete ao ponto de captura e do colapso dos estados antigos, chamando atenção especial para o comércio de escravos trans-

aariano e seu impacto sobre a África. O romance de Kofi Awoonor (1992) *Comes the Voyager at Last* é "um conto de retorno à África" por uma pessoa da diáspora buscando um rompimento final das suas correntes. Kobena Eyi Acquah, em *Music for a Dream Dance*, desenvolve uma sequência poética dedicada à luta global de povos africanos contra a escravidão e a opressão. Uma parte significativa de *Ancestral Logic & Caribbean Blues*[46], de Kofi Anyidoho, oferece um envolvimento poético com as complexidades da experiência da diáspora de povos africanos. *Testimonies of Exile* (1990), de Abena Busia, dá um novo significado à diaspora à medida que ela analisa as circunstâncias de um africano continental "naufragado no litoral de mares saxões". *The Seasons of Beento Blackbird* (1996), de Akosua Busia, como observa um crítico citado na contracapa, é uma estória "escrita com maestria" que "lida com as confusões e as complexidades da experiência africana e negra americana".

Quatro obras muito recentes merecem atenção especial. O romance *Beyond the Horizon* (1995), de Amma Darko, fornece um retrato perturbador do que se descreveu como sendo "a Diáspora do Colonialismo"[47], as várias comunidades de africanos que nas últimas várias décadas mudaram de maneira mais ou menos permanente para diversas partes do mundo. A estória de Darko de um novo tipo de escravidão e desumanização do povo africano é uma que deveria dar um alerta importante para aqueles que acreditam que sua salvação será encontrada em lugares fora do continente. Uma das outras três obras de interesse especial é o conto de Ama Ata Aidoo, "She Who Would Be King", incluído no levantamento atual. A estória oferece um afastamento revigorante da maioria do que vimos até agora no destino de povos africanos. Num gesto especialmente ousado, a estória nos leva através de todos os incontáveis desastres pelos quais os povos africanos

46 Kofi Anyidoho (1993). Veja também a análise de Robert Fraser, abaixo.

47 Ali A. Mazrui (1994) "Global Africa: From Abolitionists to Reparationists".

parecem ser mais conhecidos atualmente; ela nos leva ao final do século XXI, onde encontramos uma África que não apenas se juntou como um estado unido, mas efetivamente elegeu uma moça como seu primeiro Presidente ou melhor, Rei[48].

Major Gentl and the Achimota Wars, de Kojo Laing nos apresenta para um mundo deslumbrante e muitas vezes confuso de um século XXI marcado por manobras de alta tecnologia para o controle da África. Incomum e futurista em termos de ambientação, estilo narrativo e técnica, o romance se passa em Achimota City no ano de 2020. Seu drama central é a luta por controle sócio-político entre o Major Gentl (da África) e Torro, o Terrível. Cada personagem é uma criação maior do que a vida, sendo que todo seu ato ou pensamento é maior do que o comum. O major aMofa Gentl, por exemplo, "nasceu aos pedaços [...] a cabeça na segunda-feira, o torso na quinta-feira e o *popylonkwe* na sexta-feira[49]". Torro, o Terrível, por outro lado, "nasceu na Itália, mas conseguiu através de intrigas no útero nascer de novo na África do Sul"[50]. O mundo do romance de Kojo Laing é um mundo em que tempo e espaço são medidos em proporções gigantes e as personagens deste mundo devem estar à altura das escalas extraordinárias de conduta. Também é um mundo de transformações repentinas e inesperadas, um mundo em que o espaço e o tempo costumam colapsar para unidades de minuto ou esticar até a infinidade além de todos os horizontes conhecidos. E ainda assim, mesmo com toda a sua estranheza, o leitor de *Major Gentl and the Achimota Wars* nunca tem dúvida de que as ficções desta narrativa extraordinária não se afastam demais das realidades do mundo que conhecemos agora ou que devemos esperar no próximo século. A verdadeira mágica da arte literária de Kojo Laing é o poder criativo e transformador

48 Ama Ata Aidoo (1996) *The Girl Who Can & Other Stories*.
49 Kojo Laing (1992, p. 3).
50 Kojo Laing (1992, p. 7).

da linguagem. Nas suas mãos, a linguagem não é uma herança sagrada para ser usada com limitação e de acordo com regras pré-estabelecidas. Ao contrário, é uma ferramenta milagrosa para transformar percepções e reordenar nossos pensamentos para novos modos de apreensão[51]. Talvez seja por isso que o romance de Laing faz demandas tão inflexíveis sobre o pensamento e a imaginação do leitor.

O romance *Osimbe,* de Kwadwo Abaidoo, nos leva ainda mais adiante no século XXI e para um África unida e forte o suficiente para ficar firme contra uma coalizão de estados industriais fortes. Quando o romance começa estamos na nona década do século XXI – 2 de março de 2084, para ser exato: Trata-se de um mundo de programação de alta tecnologia de quase todo esforço humano, um mundo de espionagem industrial sofisticada, um mundo em que o elemento humano da civilização foi reduzido a unidades facilmente descartáveis. Aqui, neste "mundo novo corajoso", robôs armados com revólveres mortais de laser estão prontos para fazer o trabalho que os humanos não conseguem mais fazer e os conglomerados industriais do mundo "civilizado" estão na marca/violência, preparados para um ataque final e desesperado ao "prêmio econômico definitivo do século XXI" – o continente africano. Ainda assim, considerando todas as suas desvantagens, a África também não ficou adormecida. Ela trabalhou para alcançar o coletivo político e econômico conhecido como os Estados Africanos Confederados, apoiada pela Inteligência Militar da África, despedaçada pelo conflito, porém muito eficaz. E agentes como Obed Kimani devem fazer o sacrifício definitivo para salvarem Ankwanda Kwansa, o Presidente, e, ao salvá-lo, salvarem a África. Por que ele deve fazer

51 Para uma introdução útil à linguagem da obra de Laing, veja M. E. Kropp Dakubu (1993). N.E.: Kropp Dakubu analisa provérbios Ga no Capítulo 81.

isso? "É amor, senhor. Amor por você ...; amor, senhor... por este grande... grande continente. Amor..., senhor"![52]

Conclusão

O quadro geral que se pintou aqui da paisagem cultural de Gana é, na melhor das hipóteses, parcial, com uma ênfase evidente na literatura escrita. Mesmo aqui, o registro não chega a estar completo, ao se concentrar como se concentra na literatura escrita em inglês. Existe um orgulho de lugar compreensível, ainda que problemático, dado ao movimento de independência e o destaque da escrita criativa de Gana, juntamente com desenvolvimentos gerais sobre o continente como um todo. O período nos deixou com o legado extraordinário de uma geração de criadores que desde então tornaram-se figuras ancestrais apesar de muitos deles de fato estarem vivos e ainda cheios de energia criativa: Kwesi Brew, Kofi Awoonor, Ayi Kwei Armah, Ama Ata Aidoo, J. H. Kwabena Nketia, Mawere Opoku, sendo que a presença contínua de todos eles na cena cultural permanece um ponto de referência constante; Ephraim Amu, Joe de Graft, Albert Kayper-Mensah, Andrew Opoku, Ɔkyeame Akuffo Boafo e Efua Sutherland e todos os outros já foram embora, mas cujo espírito criativo continua a orientar a nação através de momentos de felicidade ou lamento.

Além desta lista de honra, nós temos que chamar atenção especial para o domínio da literatura oral, que só agora está começando a receber atenção plena dos nossos estudiosos e professores, apesar de os escritores sempre terem se beneficiado muito dos seus recursos ricos. Entre os principais criadores nesta tradição estão Vinoko Akpalu da tradição *agoha* Ewe ou *nyayito* (dirge), Ɔkyeame Boafo Akuffo da *apae* (poesia de louvação) Akane e Maame Efua Abasaa do *nnwonkoro* Akan.

52 Kwadwo Abaidoo (1993, p. 273).

A aplicação criativa de técnicas narrativas orais combinadas com habilidades acadêmicas e um senso de humor afiado fez nascer uma tradição especial no jornalismo que permitiu que vários colunistas alcançassem um grau incomum de popularidade como comentaristas sociais e políticos: Bill Marshall como "Tuli Blanko" no *Echo*, Adu Boahen como "Kontopiat" e Paul Ansah como "Santrofi", ambos no *Legon Observer*, Henry Ofori como "Carl Mutt" no *Sunday Mirror*, Ebow Daniel no *Mirror*[53], Kwesi Yankah como "Abonsam Fireman" no *Catholic Standard* e agora como "Kwatriot" no *Mirror*. Parte da fama extraordinária destes colunistas foi vista no Teatro Nacional quando dois livros compilados a partir da coluna "Woes of a Kwatriot", de Yankah foram lançados formalmente[54]. Apesar do impacto incomum que todos estes colunistas causaram na imaginação popular sobre o discurso político nacional, quase nenhum estudo sério deles foi realizado até agora.

Outra área importante que precisa de mais atenção é a literatura em idiomas de Gana. As obras de escritores como Andrew Opoku, J. H. Kwabena Nketia, Efua Sutherland, Sam J. Obianim, F. K. Fiawoo, F. K. Nyaku, Vincent Okunor, J. C. Abbey e outros devem se tornar o assunto de interesse acadêmico e pedagógico e um programa de tradução de clássicos em idioma de Gana como foi aconselhado pelo Presidente Nkrumah já está muito atrasado[55]. Igualmente crítica é a área da literatura infantil. O registro de publicações sugere que esta seja certamente a área que cresce mais rapidamente no setor, no entanto não se sabe muito nem mesmo sobre as melhores obras nesta área. As contribuições feitas até agora por escritores como J. O. de Graft Hanson, Susan Alhassan,

53 A coluna foi compilada e publicada com o título *Ghana: A Sovereign People in Profile*. Acra: Asempa, 1993.

54 Os dois títulos, *Beloved, Let Us Laugh* (1996a), e *No Big English* (1996b), são uma sequência das suas obras anteriores *Woes of a Kwatriot* (1990) e *The Last Days of Alhaji Blanket* (1980).

55 Kwame Nkrumah, "The African Genius", palestra feita na abertura formal do Instituto de Estudos Africanos, Legon: Universidade de Gana, 25 de outubro de 1963. Veja The Spark de 8 de novembro de 1963. N.E.: Reproduzido nesta antologia como o Capítulo 49.

Meshack Asare, R. A. Cantey, Efua Sutherland, Ama Ata Aidoo, Mohammed ben Abdullah, Jane Osafoa Dankyi *et al*. precisam ser plenamente reconhecidas e ser disponibilizadas de maneira mais imediata.

Ainda não se contou tudo sobre os escritores pioneiros e o movimento nacionalista: Casely-Hayford (*Ethiopia Unbound*), Kobina Sekyi (*The Blinkards*), R. E. G. Armattoe (*Deep Down the Black Man's Mind* e *Between the Forest and the Sea*), J. B. Danquah (*The Third Woman*), Fiawoo (*Toko Atolia* e *Tuinese*), R. E. Obeng (*Eighteenpence*), Gladys Casely- Hayford, Michael Dei-Anang *et al*. Estes e os vários outros escritores que utilizam o meio mais popular dos jornais, devem ser tornar mais conhecidos, talvez através da republicação de algumas das suas melhores obras.

Dos escritores associados com a era da independência, Sutherland, Awoonor, Aidoo, e Armah podem ter recebido a atenção crítica devida, mas outros como Joseph Abruquah, J. Beninbengor Blay, Joe de Graft, Cameron Duodu, Albert Kayper-Mensah, Frank Kobina Parks, Francis Selormey, Bediako Asare, Amu Djoleto, Kojo Kyei e Atukwei Okai ainda não foram analisados detalhadamente.

Talvez o desafio mais urgente nesta avaliação crítica incompleta esteja com a "geração pós-independência". Algo incrível está acontecendo com este grupo de criadores. Eles estão mantendo seus estetoscópios criativos próximos da batida do coração e da pulsação da nação enquanto o povo segue aos trancos e barrancos, tendo dificuldade e se levantando de novo, às vezes contra as próprias leis da sanidade e da gravidade. Vários destes criadores não estão apenas definindo o estado da nação em novas metáforas. Eles podem muito bem estar apontando em novas direções para a busca incessante do pássaro *Sankofa* para um avanço cuidadoso para um amanhã visionário. Alguma coisa das complexidades, das possibilidades quase trágicas, porém empolgantes, da vida

moderna é capturada para nós em *The Clothes of Nakedness*, de Benjamin Kwakye (1998), vencedor do Prêmio de Escritores da Commonwealth de 1999 para o melhor Primeiro Livro na Região da África.

Desta geração, os seguintes nomes e títulos vêm à mente imediatamente:

Poesia: Kobina Eyi Acquah: *The Man Who Died*, *Music for a Dream Dance*, e *No Time For A Masterpiece*; John Aidoo: *This Turning Face*; Kofi Anyidoho: *Elegy for the Revolution*, *A Harvest of Our Dreams*, *Earthchild*, e *AncestralLogic & Caribbean Blues*; Kwakuvi Azasu: *Streams of Thought*; Abena Busia: *Testimonies of Exile*; E.Y. Egblewogbe: *The Wizard's Pride*; K. O. Kessey: *The Pages of Time*; Dannabang Kuwabong: *Visions of Venom*; Kojo Laing: *Godhorse*; Kwadwo Opoku-Agyemang: *Cape Coast Castle* e *Seoul Eyes*; Kwabena Osei- Boahene: *The Day of the Dancing Gods*; Lade Wosornu: *Ete—A Woman of Africa & Other Poems* and *Journey Without End*.

Drama: Mohammed ben Abdallah: *The Trials of Mallam Ilya & Other Plays*, *The Fall of Kumbi & Other Plays*, e *Land of a Million Magicians*; Kwaw Ansah: *Mother's Tears*; Bill Marshall: *The Crow & Other Plays*, *Stranger to Innocence*, and *The Son of Umbele*; K. Mensa-Bonsu: *The Trial of Kwame Nkrumah*; Martin Owusu: *The Sudden Return & Other Plays*, *The Story Ananse Told*, and *The Adventures of Sasa and Esi*; Asiedu Yirenkye: *Kivuli & Other Plays*.

Ficção: Kwadwo Abaidoo: *Osimbe* e *Black Fury*; Kofi Agovi: *A Wind from the North & Other Stories*; Willie Ansah: *The Stench of Khaki*; Selby Ashong-Katai: *A Sonata of Broken Bones*; Sam Aryeetey: *Harvest of Love* and *The Other Side of Town*; Kwakuvi Azasu: *The Stool*; Akosua Busia: *The Seasons of Beento Blackbird*; Naa Otua Codjoe-Swayne: *The Dancing Tortoise*; Amma Darko: *Beyond the Horizon* e *The Housemaid*; Kojo Laing: *Search Sweetcountry*, *Woman*

of the Aeroplanes, e *Major Gentl and the Achimota Wars*; Bill Marshall: *Permit for Survival* and *Stranger to Innocence*; K. Mensa-Bonsu: *A Bride for the King*; Stephen Owusu: *Dark Faces at Crossroads*; Joseph Sebuava: *The Inevitable Hour*.

A estes temos que acrescentar as várias vozes muito fortes com obras significativas porém ainda inéditas, sendo que algumas delas já alcançaram o público através do palco, da tela de televisão ou da arena de leituras e apresentações públicas: K. Asiedu Aboagye, Mawuli Adjei, Fred Mwanga Agbobli, e Adzo Zagbede--Thomas (poesia); Setheli Ashong-Katai (poesia e cinema); Vincent Odamtten (poesia e crítica); S. B. Donyuo Sungbamaa (poesia e ficção); Yaw Asare e Efo Kojo Mawugbe (drama); Abeoku Sagoe e Sackey Sowa (drama e cinema); Alex Agyei-Agyiri (ficção); Tettey (contos) *et al*. Especificamente, conforme Esi Sutherland-Addy e outros demonstram nos seus artigos sobre teatro e cinema, existe um incrível alinhamento de novas vozes e testemunhas oculares ocupadas usando de maneira criativa a mídia moderna do palco, das ondas aéreas e da tela, carregando com elas a atenção popular de uma amostragem da população.

O que tudo isto significa é que existe uma lacuna serosa entre o criador e o crítico. Nós temos que reconhecer as contribuições muito úteis que já estão sendo feitas, infelizmente ainda por apenas um punhado de críticos – entre os quais os dois principais textos de Kwesi Yankah, amplamente lidos internacionalmente (1989, 1995) na área da literatura oral e a dissertação de doutorado de Kofi E. Agovi e artigos influentes em periódicos (1980, 1982, 1988, 1989, 1990, 1995) tanto sobre a literatura oral quanto escrita. Numa nota pessoal, eu costumo sentir que na maior parte do tempo que eu tenho gastado ultimamente em estudos críticos provavelmente seria melhor dedicado à escrita criativa. A situação em que vários artistas criativos de Gana sentiram a necessidade de

se dedicarem à escrita acadêmica também – conforme observado nas carreiras de Kofi Awoonor e Efua Sutherland[56], por exemplo –pode ser um ganho para o estudo, mas é certamente uma perda para o maior crescimento das artes criativas.

A necessidade de uma atenção crítica maior agora é especialmente urgente nas áreas do cinema e da dança. A importante pesquisa que Esi Sutherland-Addy realizou sobre o novo setor cinematográfico de 1987 a 1993 já foi superada por desenvolvimentos mais recentes que ocorreram depois da realização da sua pesquisa[57]. Felizmente, Africanus Aveh fornece uma atualização útil na sua listagem anotada de filmes em vídeo de Gana da década de 1990. De acordo com uma comunicação pessoal do Sr. Anti, ex-diretor gerente da Ghana Film Industry Corporation, o Gana Film Theatre, provavelmente o cinema mais significativo de Gana, não tinha exibido nenhum filme estrangeiro desde 1990 e, desde janeiro de 1996, havia uma longa fila de filmes em vídeo de Gana esperando sua vez de serem exibidos no cinema. Este desenvolvimento significativo na recepção do público de filmes em vídeo produzidos localmente merece um estudo mais atento do que se tentou fazer até agora. Além disso, nós ainda não vimos nenhum estudo sério do importante trabalho novo que está sendo feito por F. Nii-Yartey e pelo Ghana Dance Ensemble e por outros na área do drama dançado. Qualquer pessoa que tiver visto a produção de, digamos, *The King's Dilemma* ou *The Legend of Okoryo*, e especialmente *Musu: Saga of the Slaves*, provavelmente reconhecerá as sementes do desenvolvimento de uma tradição clássica.

56 N.E.: As reflexões de Kofi Awoonor sobre a democracia constituem os Capítulos 58 e 76 desta antologia e contém a defesa de Efua Sutherland do drama infantil incluído nos planos de estudos para o ensino universitário nas artes cênicas.

57 N.E.: Esi Sutherland-Addy esclarece implicações contemporâneas e tradicionais dos temas sexuais endêmicos às artes africanas no Capítulo 72 desta antologia.

Temos que reconhecer a obra anterior útil de crítica literária representada em estudos como *Ganaian Literatures*, editado por Richard K. Priebe (1988). Uma contribuição importante é *Contemporary Literature in Ghana 1911-1978: A Critical Evaluation* (1996), de Charles Angmor. No entanto, esta obra não abrange desenvolvimentos recentes.

* * *

Kofi Anyidoho é poeta, estudioso literário e ativista cultural. É Professor de Literatura, na Universidade de Gana, em Legon, onde também foi diretor do Programa do Instituto de Humanidades Africanas do CODESRIA, diretor Ag. da Faculdade de Artes Cênicas e chefe do Departamento de Inglês. Recebeu seu diploma de doutorado em Literatura Comparativa da Universidade do Texas, em Austin, obteve o título de mestre em Folclore, da Universidade de Indiana, e o de bacharel em Inglês e Linguística, da Universidade de Gana. Já atuou em vários conselhos e comitês, inclusive no Conselho da Universidade de Gana, na Comissão Nacional Sobre Cultura, no *W. E. B. Du Bois Memorial Centre for Pan-African Culture*, no Conselho Consultivo Internacional – *Commonwealth Writers Prize* e no Comitê Executivo do CODESRIA, em Dacar. Tem sido um importante professor visitante em diversas universidades, inclusive em *El Colegio de Mexico*, *Colorado College*, *Swarthmore College*, *Bard College*, Universidade Northwestern e na Universidade de Colúmbia. Já ganhou vários prêmios pela sua poesia. Outras condecorações de destaque incluem: *Golden Jubilee Distinguished Scholar Award for Outstanding Contributions to African Literature*, da Universidade de Gana; *Julius Nyerere/Anna Julia Cooper Presidential Award for Outstanding Scholarship and Service in the African Global Community and Contributions to the Promotion and Development of Black Studies [NCBS]*; *Rockefeller Foundation Humanities Fellow*, da Universidade de Cornell; *Distinguished Membership Award*, da Associação Africana de Literatura. Já publicou sete coleções de poesia,

tanto em inglês quanto em ewe, vários capítulos de livros e artigos em periódicos e editou vários livros importantes sobre literatura africana e cultura. Anyidoho já foi Presidente da Associação de Literatura Africana e *Fellow* da Academia de Artes e Ciências de Gana. Foi o primeiro a tomar posse da Cátedra Kwame Nkrumah de Estudos Africanos do Instituto de Estudos Africanos, na Universidade de Gana, em Legon.

CAPÍTULO 66

O ARGUMENTO A FAVOR DA CONTAMINAÇÃO: MULTICULTURALISMO COMO REGRA NA ÁFRICA CONTEMPORÂNEA[1]

Kwame Anthony Appiah

Estou sentado, com minha mãe, na varanda de um palácio, refrescado por uma brisa vinda do jardim real. Diante de nós, num estrado, existe um trono vazio, com seus braços e pernas incrustados com latão polido, o encosto e o assento cobertos com seda preta e dourada. Na frente dos degraus que levam ao estrado, existem duas colunas de pessoas, principalmente homens, voltadas umas para as outras, sentadas em banquetas de madeira entalhada, com os tecidos que elas vestem enrolados nos seus peitos, deixando seus ombros expostos. Existe uma agitação silenciosa de conversa. Do lado de fora, no jardim, pavões gritam. Finalmente, o sopro de um chifre de carneiro anuncia a chegada do Rei de Asante, saudando o

1 N.E.: Este artigo apareceu originalmente no *New York Times Sunday Magazine*, de 1º de janeiro de 2006, adotado do livro recente do autor, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, publicado pela W.W. Norton, 2006, nos Estados Unidos. Ele está reproduzido aqui com permissão da Penguin Books Ltd.

seu *kotokohene*, o "porco-espinho chefe" honorífico. (Cada espinho do porco-espinho, de acordo com o costume, significa um guerreiro pronto para matar ou morrer pelo reino). Todos nos mantemos em pé até o rei se sentar no trono. Quando então sentamos, um coro entoa canções em seu louvor, intercaladas por um toque de flauta. É uma quarta-feira de festival em Kumasi, a cidade onde eu cresci.

A não ser que você seja um dos poucos milhões de ganenses, isto provavelmente parecerá um mundo relativamente desconhecido, talvez até mesmo exótico. Você poderá supor que esta quarta-feira de festival pertença de forma esquisita a um passado africano. Mas antes de o rei chegar, as pessoas estavam recebendo chamadas em telefones celulares e, dentre aqueles que passavam o tempo a conversar baixo, estavam uma dúzia de homens vestindo ternos, representantes de uma empresa de seguros. E as reuniões no escritório ao lado da varanda são sobre questões contemporâneas: HIV/AIDS, as necessidades educacionais de crianças do século XXI e o ensino de ciência e tecnologia na universidade local. Quando chega a minha vez de ser apresentado formalmente, o rei me pergunta sobre Princeton, onde dou aula. Pergunto-lhe quando será a próxima vez que ele irá aos Estados Unidos. Em algumas semanas, responde alegremente. Ele terá uma reunião com o chefe do Banco Mundial.

Onde quer que se viaje no mundo – hoje e sempre – pode-se encontrar cerimônias como esta, muitas delas enraizadas em tradições de vários séculos. Mas também se encontrará em todo lugar – e isto é novidade – muitas ligações íntimas com lugares distantes: Washington, Moscou, Cidade do México, Beijing. Do outro lado da rua, quando estávamos crescendo, havia uma casa grande ocupada por várias famílias, entre as quais uma grande família de rapazes; um deles, mais ou menos com a minha idade, era um bom amigo. Ele mora em Londres. Seu irmão mora no

Japão, de onde vem sua esposa. Eles têm outro irmão que esteve por algum tempo na Espanha e mais dois irmãos que, da última vez que eu soube, estavam nos Estados Unidos. Alguns deles ainda vivem em Kumasi, um ou dois em Acra, a capital de Gana. Eddie, que mora no Japão, fala o idioma da sua esposa agora. Ele precisa falar. Mas nunca se sentiu confortável com o inglês, o idioma do nosso governo e das nossas escolas. Quando ele me telefona de vez em quando, prefere falar Asante-Twi.

Ao longo dos anos, prédios do palácio real em Kumasi se expandiram. Quando eu era criança, nós costumávamos visitar o rei anterior, meu tio-avô por casamento, num pequeno prédio que os britânicos tinham permitido que seu antecessor construísse quando ele voltou do exílio nas Ilhas Seychelles para um reino Asante restaurado, porém reduzido. Agora esse prédio é um museu, tornado minúsculo pela imensa casa ao lado – construída pelo seu sucessor, meu tio por casamento – onde o rei atual vive.

Ao lado, rente à varanda onde estávamos sentados, está o conjunto de escritórios recentemente concluído pelo rei atual, o sucessor do meu tio. Os britânicos, o povo da minha mãe, conquistaram Asante na virada do século XX. Agora, na virada do século XXI, o palácio transmite a mesma sensação que deve ter passado no século XIX: um centro de poder. O Presidente de Gana também vem deste mundo. Ele nasceu do outro lado da rua, sendo filho de um membro do clã real Oyoko. Mas ele também pertence a outros mundos: estudou na Universidade de Oxford, é membro de uma das associações de advogados em Londres e é católico (na sua sala de estar, há uma foto em que ele cumprimenta o Papa).

O que devemos entender com isso? Na quarta-feira de festival de Kumasi, vi visitantes da Inglaterra e dos Estados Unidos recuarem diante do que eles consideram como a intrusão da modernidade em rituais tradicionais atemporais – mais evidência, eles acreditam,

de uma pressão no mundo moderno rumo à uniformidade. Eles reagem como o assistente no set de filmagem que deve verificar se os figurantes num filme épico não estão usando relógios de pulso. E puristas desse tipo não estão sozinhos. Nos últimos dois anos, membros da UNESCO gastaram muito tempo tentando forjar uma convenção sobre "proteção e promoção" da diversidade cultural. (Ela foi finalmente aprovada na Conferência Geral da UNESCO em outubro de 2005).

Aqueles que fizeram a versão preliminar se preocuparam que "os processos de globalização [...] representem um desafio para a diversidade cultural, especificamente em função de desequilíbrios entre países ricos e pobres". O medo é que os valores e as imagens da cultura de massa ocidental, como uma erva invasiva, estejam ameaçando asfixiar a flora nativa do mundo.

Não é difícil encontrar contradições neste argumento. Este mesmo documento da UNESCO afirma com cuidado a importância do fluxo livre de ideias, a liberdade de pensamento e expressão e os direitos humanos – valores que, conforme nós sabemos, só se tornarão universais se nós assim os assumirmos. Então, o que realmente importa: culturas ou pessoas? Num mundo em que Kumasi e Nova York – e o Cairo, e Leeds, e Istambul – estão se aproximando ainda mais, uma ética da globalização provou ser difícil de entender.

Eu acredito que a abordagem correta começa tomando-se indivíduos – não nações, tribos ou "povos" – como o objeto adequado de preocupação moral. Não importa muito como chamamos essa doutrina, mas em homenagem a Diógenes, o Cínico grego do século IV e o primeiro filósofo a se chamar um "cidadão do mundo", nós podemos chamá-la de cosmopolita. Os cosmopolitas levam a sério a diferença cultural, porque eles levam a sério as escolhas que as pessoas fazem. Mas como a diferença cultural não é a única coisa

que os preocupa, eles suspeitam que muitos dos críticos culturais da globalização estejam apontando para os alvos errados.

Sim, a globalização pode produzir a homogeneidade. Mas a globalização também é uma ameaça à homogeneidade. Pode-se observar isto de forma tão evidente em Kumasi como em qualquer lugar. Uma coisa que Kumasi não é – simplesmente por ser uma cidade – é homogênea. Ingleses, alemães, chineses, sírios, libaneses, burkinabes, marfinenses, nigerianos, indianos: posso encontrar para você famílias de cada uma dessas nações. Posso encontrar para você gente Asante, cujos ancestrais viveram nesta cidade durante vários séculos, mas também domicílios Hausa que também existem há vários séculos. Lá também existem pessoas vindas de todas as regiões do país, que falam uma grande variedade de idiomas. Mas se você viajar apenas um pouco para fora de Kumasi – digamos, vinte milhas, na direção certa – e se você desviar da estrada principal e seguir por uma das várias estradas esburacadas de laterita vermelha, você não terá dificuldade para encontrar vilas razoavelmente monoculturais. A maioria das pessoas foi a Kumasi e viu o grande mundo, poliglota e variado da cidade. No entanto, no lugar onde elas vivem, existe um idioma quotidiano (além do inglês nas escolas do governo) e um estilo de vida agrário baseado em algumas culturas antigas, como inhame, e outras mais novas, como o cacau, que chegou no final do século XIX como um produto para exportação. Elas podem ter eletricidade ou não. (A essa distância tão curta de Kumasi, é provável que tenham). Quando as pessoas falam da homogeneidade produzida pela globalização, elas estão falando o seguinte: até mesmo aqui, os moradores de vilas terão rádios (apesar de o idioma ser local); você conseguirá ouvir um debate sobre Ronaldo, Mike Tyson ou Tupac; e você provavelmente conseguirá encontrar uma garrafa de Guinness ou Coca-Cola (além de Star ou Club, as melhores cervejas do próprio Gana). Mas será que o acesso a estas coisas tornou o local mais

homogêneo ou menos? E o que você pode inferir sobre as almas das pessoas a partir do fato de que elas bebem Coca-Cola?

É verdade que os enclaves de homogeneidade que se encontram atualmente – tanto em Asante quanto na Pensilvânia – são menos distintivos do que eram um século atrás, mas, na maior parte, no bom sentido. Mais desses enclaves têm acesso a remédios eficazes. Mais desses enclaves têm acesso a água potável limpa e mais deles têm escolas. Onde, como ainda é comum, eles não têm essas coisas, trata-se de algo não para comemorar, mas para deplorar. E qualquer perda de diferença que tenha havido, eles estão constantemente inventando novas formas de diferença: novos estilos de cabelo, nova gíria e até mesmo, de tempos em tempos, novas religiões. Ninguém pode dizer que as vilas do mundo estejam se tornando iguais.

Então por que as pessoas nestes lugares às vezes sentem que suas identidades estão ameaçadas? Porque o mundo, o mundo delas, está mudando e algumas delas não gostam disso. A influência da economia global – veja aquelas árvores de cacau, cujo chocolate é comido no mundo inteiro – criou parte da vida que elas levam agora.

Se os preços do chocolate caírem novamente, como aconteceu no começo da década de 1990, agricultores de Asante poderão ter que encontrar novas safras ou novas formas de subsistência. A perspectiva é incômoda para algumas pessoas (da mesma maneira que é empolgante para outras). Missionários vieram algum tempo atrás, então muitos destes moradores de vilas serão cristãos, mesmo que eles também tenham mantido alguns dos ritos antigos. Mas novos mensageiros pentecostais estão desafiando as igrejas que eles conhecem e estão condenando os antigos ritos como idólatras. De novo, algumas pessoas gostam, outras não.

Acima de tudo, os relacionamentos estão mudando.

Quando meu pai era jovem, um homem numa vila cultivava a terra que um chefe tivesse concedido a ele e seu clã materno (inclusive seus irmãos mais jovens) trabalhava nela com ele. Quando uma nova casa precisava ser construída, ele organizava isso. Ele também assegurava que seus dependentes estivessem alimentados e vestidos, que as crianças estudassem, que casamentos e funerais fossem organizados e pagos. Ele podia esperar passar a fazenda e as responsabilidades para a geração seguinte.

Hoje em dia tudo é diferente. Os preços do cacau não acompanharam o custo de vida. Os preços da gasolina encareceram o transporte da safra. E existem novas possibilidades para os jovens nas cidades, em outras partes do país e em outras partes do mundo. Antigamente, talvez você pudesse ter obrigado os mais jovens a ficarem. Agora eles têm o direito de partir – talvez para procurar trabalho num dos novos centros de processamento de dados no sul, na capital da nação e, de qualquer maneira, você pode não ganhar o suficiente para alimentar e vestir todos eles.

Então a época da agricultura bem sucedida está passando e aqueles que estavam estabelecidos nesse tipo de vida estão tão tristes por vê-lo passar como os agricultores familiares americanos cujas terras foram acumuladas por agronegócios gigantescos. Podemos simpatizar com eles. Mas não podemos obrigar os filhos deles a ficarem em nome da proteção de sua cultura autêntica e não podemos nos dar ao luxo de subsidiar indefinidamente milhares de ilhas de homogeneidade distintas que não fazem mais sentido econômico.

Nós nem devemos querer que isso aconteça. Os cosmopolitas acreditam que a variedade humana é importante porque pessoas têm o direito de ter opções. O que John Stuart Mill disse há mais de um século em *On Liberty* sobre a diversidade numa sociedade

serve, da mesma maneira, como um argumento para a variedade no mundo todo:

> Se as pessoas tivessem apenas diversidades de gostos, isto já seria razão suficiente para não tentar moldar todas elas de acordo com um modelo. Mas pessoas diferentes também exigem condições diferentes para seu desenvolvimento espiritual e elas não podem existir de maneira mais saudável na mesma moral do que toda a variedade de plantas pode existir na mesma atmosfera e no mesmo clima físico. As mesmas coisas que são de ajuda para uma pessoa no cultivo da sua natureza mais elevada, são obstáculos para outra [...]. A não ser que exista uma diversidade correspondente nos seus modos de vida, eles nem obtêm sua parcela justa de felicidade nem se elevam para a estatura mental, moral e estética da qual sua natureza é capaz.

Se quisermos preservar uma grande variedade de condições humanas porque ela permite que as pessoas livres tenham a melhor chance para fazerem suas próprias vidas, nós não podemos impor a diversidade prendendo as pessoas a diferenças das quais elas desejam escapar.

II

Mesmo que você admita que as pessoas não devem ser obrigadas a sustentar práticas culturais mais antigas, você poderá supor que os cosmopolitas devem ficar do lado daqueles que estão ocupados no mundo todo "preservando a cultura" e resistindo ao "imperialismo cultural". Ainda assim, por trás destes slogans, costuma-se encontrar algumas suposições curiosas. Tome-se "preservar a cultura". Uma coisa é ajudar as pessoas a sustentar artes que elas queiram sustentar. Sou totalmente a favor de

festivais de bardos galeses em Llandudno financiados pelo conselho de artes galês. Viva o Centro Cultural Nacional de Gana, em Kumasi, onde você pode ir e aprender a dança e a percussão Akan tradicionais, especialmente porque suas aulas são animadas e transbordantes. Restaurar o estoque dos primeiros filmes de Hollywood que está se deteriorando. Continuar a preservação de manuscritos noruegueses antigos e chineses e etíopes remotos. Registrar, transcrever e analisar as narrativas orais de Malay e Masai e Maori. Não se pode negar que todas estas coisas sejam valiosas.

Mas preservar a cultura – no sentido desses artefatos culturais – é diferente de preservar culturas. E os preservacionistas culturais costumam seguir este último, tentando assegurar que os Huli de Papua Nova Guiné (ou até mesmo Sikhs em Toronto) mantenham suas maneiras "autênticas". No entanto, o que torna uma expressão cultural autêntica? Será que temos que parar de importar bonés de beisebol no Vietnã para que os Zao continuem a usar suas toucas vermelhas coloridas? Por que não perguntar aos Zao? Será que a escolha não deveria ser deles?

"Eles não têm nenhuma escolha verdadeira", dizem os preservacionistas culturais. "Nós empurramos roupas ocidentais baratas para os mercados deles e eles não podem mais pagar pela seda que eles costumavam vestir. Se eles tivessem o que eles realmente quisessem, eles ainda estariam vestidos da maneira tradicional". Mas este não é mais um argumento sobre autenticidade. A afirmação é que eles não podem se dar ao luxo de fazerem algo que eles realmente gostariam de fazer, algo que é expressivo de uma identidade com a qual eles se preocupam e querem sustentar. Este é um problema legítimo que aflige pessoas em várias comunidades: eles são pobres demais para viverem a vida que eles querem ter. Mas se eles realmente ficarem mais ricos e

continuarem a correr por aí vestindo camisetas, essa é uma escolha deles. Falar de autenticidade agora só resulta em falar para outros povos o que eles deveriam valorizar nas suas próprias tradições.

Não que este tenda a ser um problema no mundo real. A maioria das pessoas que podem pagar por isso prefere vestir um traje tradicional – pelo menos de vez em quando. Certa vez eu fui padrinho num casamento escocês em que o noivo vestiu um kilt e eu vesti um traje africano. Andrew Oransay, o ilhéu que tocou enquanto passávamos pelo corredor, sussurrou em meu ouvido num determinado momento, "Então aqui estamos nós todos, no nosso traje tribal". Em Kumasi, as pessoas que podem pagar adoram vestir seus trajes africanos, especialmente os mais "tradicionais", tecidos com faixas de seda coloridas na cidade de Bonwire, como ocorre há dois séculos. (Os preços são altos em parte porque a demanda fora de Asante aumentou. Um traje africano elegante para um homem agora custa mais do que o ganense médio ganha em um ano. Será que isso é ruim? Não para o povo de Bonwire).

Além disso, tentar encontrar alguma cultura primordialmente autêntica pode ser como descascar uma cebola. Os têxteis que a maioria das pessoas pensa que são tecidos tradicionais da África Ocidental são conhecidos como estampas de Java. Elas chegaram no século XIX com os batiques de Java vendidos e, muitas vezes, fabricados pelos holandeses. O traje tradicional das mulheres Herero, na Namíbia, deriva do traje de missionários alemães do século XIX, apesar de ainda, sem dúvida, ser Herero, não menos porque os tecidos usados têm uma variedade de cores distintamente não luterana. E isso aconteceu com nosso traje africano: a seda também era importada, negociada por europeus e produzida na Ásia. Esta tradição já foi uma inovação. Será que, por essa razão, devemos rejeitá-la como não sendo tradicional? Até que ponto se deve voltar?

Será que devemos condenar os rapazes e as moças da Universidade de Ciência e Tecnologia, logo na saída de Kumasi, que usam trajes no estilo europeu para a formatura, cheios de trajes africanos (como eles também fazem agora em Howard e Morehouse)[2]? Culturas são feitas de continuidades e mudanças e a identidade de uma sociedade pode sobreviver a estas mudanças. Sociedades sem mudança não são autênticas, elas estão apenas mortas.

III

Os preservacionistas muitas vezes argumentam invocando o mal do "imperialismo cultural". A imagem básica deles, em geral, é a seguinte: Existe um sistema mundial do capitalismo. Ele tem um centro e uma periferia. No centro –Europa e Estados Unidos – está um conjunto de empresas multinacionais. Algumas destas estão no ramo de mídia. Os produtos que elas vendem no mundo todo promovem a criação de desejos que só podem ser realizados pela compra e pelo uso dos seus produtos. Elas fazem isso explicitamente através da publicidade, mas mais insidiosamente, elas também o fazem através das mensagens implícitas em filmes e em dramas de televisão.

Herbert Schiller, um dos principais críticos do "imperialismo da mídia cultural", afirmou que "são as imagens e as perspectivas culturais do setor governante no centro que moldam e estruturam a consciência no sistema em geral".

Pelo menos essa é a teoria. Mas a evidência não sustenta isso. Pesquisadores efetivamente saíram pelo mundo e exploraram as reações ao bem sucedido seriado de televisão *Dallas* na Holanda e entre árabes de Israel, imigrantes judeus no Marrocos, habitantes

2 N.E.: A Faculdade Morehouse oferece a negros americanos uma instituição de nível superior totalmente masculina historicamente exclusiva, rara nos Estados Unidos. A Universidade de Howard é chamada de a "Harvard Negra" da América, estando em 96º na lista das melhores faculdades americanas, segundo o *US News & World Report* 2008.

de kibbuts e novos imigrantes russos em Israel. Eles analisaram o conteúdo efetivo da mídia de televisão – cuja penetração do quotidiano é muito maior do que do cinema – na Austrália, no Brasil, no Canadá, na Índia e no México. Observaram como a cultura popular americana foi adotada pelos artistas de Sophiatown, na África do Sul. Debateram *Days of Our Lives* e *The Bold and the Beautiful*[3] com estudantes universitários Zulus de origens tradicionais.

E uma coisa que eles descobriram é que a maneira como as pessoas reagem a estas importações culturais depende da existência de um contexto cultural. Quando o estudioso de mídia Larry Strelitz deu uma palestra para estudantes de KwaZulu-Natal, ele descobriu que eles podiam ser tudo, menos receptáculos passivos. Um deles, Sipho – que se descrevia como "um homem Zulu muito, muito forte" – relatou que ele tinha tirado lições ao assistir à novela americana *Days of Our Lives*, "especialmente em termos de relacionamento". Ela fortificou sua visão de que "se um cara pode falar para uma mulher que ele a ama, ela deve poder fazer a mesma coisa".

Além disso, depois de assistir ao programa, Sipho "percebeu que deveria ter permissão para falar com o pai. Ele deveria ser meu amigo em vez de apenas meu pai". Parece duvidoso que essa tenha sido a mensagem que o setor governante do capitalismo multinacional tenha pretendido passar.

Mas a reação de Sipho também confirmou que consumidores culturais não são ingênuos. Eles podem adaptar produtos para atenderem às suas próprias necessidades e podem decidir sozinhos o que aprovam e não aprovam. Aqui está Sipho novamente:

3 N.E.: Estes são exemplos perfeitos das várias novelas exibidas durante o dia que mostram visões convencionais de vanguarda nos Estados Unidos de um estilo de vida sofisticado e valores acelerados.

> Em termos da nossa cultura, espera-se que uma garota comece a se relacionar por volta dos vinte anos de idade. Na cultura ocidental, uma garota pode ser exposta a um relacionamento desde quinze ou dezesseis anos de idade. Isso nós não devemos adotar na nossa cultura. Outra coisa que não devemos adotar da cultura ocidental tem a ver com a maneira pela qual eles tratam os idosos. Eu não gostaria que minha família fosse mandada para um asilo.

Não importaria se os "asilos" em novelas americanas fossem lugares seguros, cheios de pessoas gentis. Isso não venderia a ideia para Sipho. Espectadores holandeses de *Dallas* não viam os prazeres do consumo ostensivo entre os extremamente ricos – a mensagem que teóricos do "imperialismo cultural" encontram em todo episódio – mas uma lembrança de que o dinheiro e o poder não os protegem de uma tragédia. Árabes israelenses viam um programa que confirmava que mulheres abusadas pelos seus maridos deveriam voltar a viver com seus pais. Telenovelas mexicanas lembram a mulheres de Gana que, onde o sexo estiver em questão, não se deve confiar nos homens. Se as telenovelas tentassem falar algo diferente, elas não acreditariam.

Falar do imperialismo cultural "estruturando a consciência" daqueles na periferia é tratar pessoas como Sipho como tábulas rasas nas quais a mão dinâmica do capitalismo global escreve sua mensagem, deixando para trás uma automação cultural, enquanto segue em frente. Ele é profundamente condescendente. E não é verdadeiro.

De fato, uma forma em que as pessoas às vezes reagem ao massacre de ideias vindo do ocidente é voltá-las contra aqueles que as originaram. Não se trata de um acidente o fato de os adversários mais ferozes do ocidente entre outras sociedades tenderem a vir

dentre o mais ocidentalizados do grupo. Quem em Gana condenou os colonizadores britânicos e desenvolveu o movimento pela independência? Não foram os agricultores nem os camponeses. Não foram os chefes tribais. Foi a burguesia educada no Ocidente. E quando Kwame Nkrumah – que fez faculdade na Pensilvânia e morou em Londres – criou um movimento de massa nacionalista, no seu centro estavam soldados que tinham voltado de uma guerra no Exército Britânico, mulheres comerciantes urbanas que negociavam gravuras holandesas, sindicalistas que trabalhavam em indústrias criadas pelo colonialismo e os chamados "rapazes da varanda", que tinham estudado em escolas coloniais, aprendido inglês e estudado história e geografia em livros didáticos escritos na Inglaterra. Quem liderou a resistência ao Raj britânico? Um advogado sul-africano nascido na Índia, treinado nas cortes britânicas, cujo nome era Gandhi; um indiano chamado Nehru, que vestia ternos Savile Row e enviou sua filha para um colégio interno inglês; e Muhammad Ali Jinnah, fundador do Paquistão, que se juntou ao Lincoln's Inn em Londres e tornou-se um advogado aos 19 anos de idade. Os movimentos de independência do mundo pós-guerra que levaram à derrocada dos impérios europeus, na África como na Ásia, foram impulsionados pela retórica que tinha orientado a luta dos próprios Aliados contra a Alemanha e o Japão: democracia, liberdade, igualdade. Este não era um conflito entre valores, mas um conflito de interesses expresso em termos dos mesmos valores.

IV

Às vezes, porém, as pessoas reagem às incursões do mundo moderno não apropriando os valores defendidos pelas democracias liberais, mas invertendo-os. Um resultado recente foi uma nova fraternidade mundial que apresenta o cosmopolitanismo com algo de uma imagem refletida sinistra. Na verdade, você poderia

pensar nos seus membros como sendo anticosmopolitas. Eles acreditam na dignidade humana entre as nações e vivem sua doutrina. Eles compartilham estes ideais com pessoas em vários países, falando muitos idiomas. Como profundos globalistas, eles utilizam plenamente a rede mundial da internet. Eles resistem ao consumismo estúpido da sociedade ocidental moderna e lamentam sua influência no restante do mundo.

Mas eles também resistem às tentações dos nacionalismos restritos dos países onde nasceram, junto com as fidelidades humildes de parentes. Eles resistem a essas lealdades monótonas porque elas atrapalham a única coisa que importa: a construção de uma comunidade de homens e mulheres iluminados em todo o mundo. Essa é uma razão pela qual eles rejeitam autoridades religiosas tradicionais (apesar de também serem contra seu obscurantismo e sua temporização). Às vezes eles agonizam em suas discussões sobre se eles podem reverter os males do mundo ou se sua luta é inútil. Mas na maior parte eles continuam se esforçando para tornarem o mundo um lugar melhor.

Estes não são herdeiros de Diógenes, o Cínico. A comunidade que estes camaradas estão construindo não é uma polis; é o que eles chamam de *ummah*, a comunidade global dos muçulmanos, e ela é aberta a todos que compartilharem a sua fé. Eles são muçulmanos fundamentalistas, jovens e globais. Os novos globalistas da *ummah* consideram que eles voltaram aos princípios do islamismo. Boa parte do que passa por islamismo no mundo, boa parte do que passou por islamismo durante vários séculos, eles consideram uma simulação. Conforme o estudioso francês Olivier Roy observou, estes religionistas – seu termo para eles é "neofundamentalistas" – desejam limpar a mensagem primitiva e universal do islamismo das contingências da simples história, de culturas locais. Para eles, observa Roy, "a globalização é uma boa oportunidade de dissociar o

islamismo de qualquer cultura específica e de fornecer um modelo que poderia funcionar além de qualquer cultura". Em outras palavras, eles pegaram um conjunto de doutrinas que outrora vinha com uma forma de vida e jogaram fora essa forma de vida.

Agora, a grande maioria destes fundamentalistas não vai explodir ninguém.

Para que eles não sejam confundidos com aqueles outros muçulmanos – Roy chama de "neofundamentalistas radicais" aqueles que querem tornar a jihad, entendida literalmente como a guerra contra o ocidente, o sexto pilar do islamismo. Endossar ou não o uso da violência é uma decisão política, mesmo que ela tenha que ser justificada em termos religiosos.

Entretanto, os neofundamentalistas apresentam um desafio clássico ao cosmopolitanismo porque eles também oferecem um universalismo moral e, da sua maneira, inclusivo.

É claro que, diferentemente do cosmopolitanismo, eles são universalistas sem serem tolerantes e esse universalismo intolerante muitas vezes levou a assassinato. Eles fortaleceram de baixo para cima as Guerras de Religião Francesas que ensanguentaram as quatro décadas anteriores ao Edito de Nantes, de 1598, em que Henrique IV da França finalmente concedeu aos protestantes nos seus domínios o direito de praticarem sua fé. Na Guerra dos Trinta Anos, que devastou a Europa Central até 1648, e na Paz de Westphalia, príncipes protestantes e católicos da Áustria até a Suécia lutaram uns com os outros e centenas de milhares de alemães morreram em batalha. Milhões ficaram famintos ou morreram de doença enquanto exércitos em movimento saqueavam o interior. O período de conflito religioso nas Ilhas Britânicas, da primeira Guerra dos Bispos, de 1639 até o fim da Guerra Civil Inglesa em 1651, que rivalizou os exércitos protestantes contra as forças de um rei católico, resultou nas mortes de talvez 10% da população.

É claro que todos estes conflitos envolveram questões além da doutrina sectária. Ainda assim, muitos liberais do iluminismo chegaram à conclusão que impor uma visão de verdade universal só poderia fazer com que o mundo voltasse aos banhos de sangue.

No entanto, a tolerância sozinha não é o que distingue o cosmopolita do neofundamentalista. Existem várias coisas que os heróis do islamismo radical ficam felizes em tolerarem. Eles não se importam se você comer kebabs ou almôndegas ou galinha *kung pao*, desde que a carne seja preparada de acordo com as leis muçulmanas; seu hijab pode ser de seda, de linho ou de viscose. Ao mesmo tempo, existem várias coisas que os cosmopolitas não irão tolerar. Às vezes nós teremos vontade de intervir em outros lugares porque o que está acontecendo lá viola nossos princípios de maneira tão profunda. Nós também podemos ver o erro moral. E quando ele é suficientemente sério – o genocídio é o caso menos polêmico – nós não pararemos com a conversa. A tolerância tem seus limites.

Você também não consegue nos distinguir dizendo que os neofundamentalistas acreditam na verdade universal. Os cosmopolitas também acreditam na verdade universal, apesar de termos menos certeza de que nós já a tenhamos por inteiro. Não é ceticismo em relação à própria ideia de verdade que nos orienta, mas sim o realismo em relação ao quanto é difícil encontrar a verdade. Um princípio que mantemos, no entanto, é que todo ser humano tem obrigações em relação a todo outro ser humano. Todo mundo é importante: essa é a nossa ideia central. E de novo, ela limita muito o âmbito da nossa tolerância.

Para dizermos o que, em princípio, distingue o universalismo cosmopolita de outros concorrentes, nós simplesmente precisamos ir além da conversa sobre verdade e tolerância. Um compromisso distintamente cosmopolita é com o pluralismo. Os cosmopolitas

acham que existem muito valores pelos quais vale a pena viver e que você não pode viver por todos eles. Então nós desejamos e esperamos que pessoas e sociedades diferentes incorporem valores diferentes. Outro aspecto do cosmopolitanismo é o que os filósofos chamam de falibilismo – o sentido de que nosso conhecimento é imperfeito, provisório, sujeito a revisão diante de alguma prova nova.

O conceito neofundamentalista da *ummah* global, ao contrário, aceita variações locais – mas apenas em assuntos sem importância. Estes anticosmopolitas, assim como vários fundamentalistas cristãos, efetivamente pensam que existe um jeito certo para todos os seres humanos viverem e que todas as diferenças são meros detalhes. Se o que o preocupa for a homogeneidade global, então você deverá se preocupar com esta utopia, não com o mundo que o capitalismo está produzindo.

Ainda assim, os universalismos em nome da religião dificilmente são aqueles que invertem a doutrina cosmopolita. Em nome da humanidade universal, você pode tão facilmente ser o tipo de marxista, como Mao ou Pol Pot, que quer erradicar toda a religião, como ser o Grande Inquisidor, supervisionando um auto de fé. Todos estes homens querem o mundo inteiro do seu lado para que possamos compartilhar com eles a visão no espelho deles.

"Na verdade, eu sou um conselheiro confiável para vocês", disse Osama bin Laden numa mensagem ao povo americano de 2002. "Eu os convido para a felicidade deste mundo e do além e a escaparem da sua vida seca, miserável e materialista, que não tem alma. Eu os convido ao islamismo, que pede que se siga apenas o caminho de Alá, o caminho que pede justiça e proíbe a opressão e crimes". Juntem-se a nós, dizem os anticosmopolitas e todos nós seremos irmãs e irmãos. Mas cada um deles planeja pisotear

nossas diferenças – nos pisotear até a morte, se necessário – se nós não nos juntarmos a eles.

O lema deles poderia muito bem ser o ditado alemão mordaz: "Und willst du nicht mein Bruder sein, So schlag ich Dir den Schadel ein" (Se você não quiser ser meu irmão, então eu esmagarei seu crânio).

O fato de pluralistas liberais serem hostis a determinados modos de vida autoritários – deles serem intolerantes em relação à intolerância radical – às vezes é visto como um tipo de refutação própria. Isso é um erro: você pode ser preocupar com a liberdade individual e ainda assim entender que os contornos dessa liberdade irão variar consideravelmente de um lugar para o outro. Mas também podemos admitir que uma preocupação com a liberdade individual não é algo que será atraente para todos os indivíduos. Na política, inclusive na política cultural, existem vencedores e perdedores – vale a pena lembrar quando pensamos em tratados internacionais de direitos humanos.

Quando buscamos incorporar nossa preocupação com estrangeiros na lei dos direitos humanos e quando insistimos para que o nosso governo imponha isso, nós estamos tentando mudar o mundo do direito em todas as nações do planeta. Nós declaramos que a escravidão é uma violação do direito internacional. E, ao fazermos isso, nós nos comprometemos, no mínimo, com a desejabilidade da sua erradicação em todo lugar. Isto não é mais polêmico nas capitais do mundo. Ninguém defende a escravidão. Mas tratados internacionais definem a escravidão de maneiras que supostamente incluem a escravidão por dívidas, que é uma instituição econômica significativa em partes do sul da Ásia. Eu não tolero a escravidão por dívidas. Ainda assim, nós não devemos nos surpreender se pessoas cujas rendas e estilo de vida dependem disso ficarem bravas.

A mesma coisa acontece com os movimentos internacionais para promover a igualdade das mulheres. Nós sabemos que muitos muçulmanos ficam profundamente incomodados com a forma pela qual homens e mulheres ocidentais se comportam. Nós permitimos que mulheres nadem quase nuas com homens desconhecidos, que é o nosso negócio, mas é difícil ocultar a notícia destes atos de falta de vergonha de mulheres e crianças muçulmanas ou de proteger os homens muçulmanos das tentações que elas inevitavelmente criam. À medida que a internet amplia seu alcance, ficará ainda mais difícil e seus filhos, especialmente suas meninas, terão a tentação de solicitarem estas liberdades também. O que é pior, eles dizem, agora nós estamos tentando impor nossa ideia de como as mulheres e os homens devem se comportar em relação a elas. Nós falamos de direitos das mulheres. Nós fazemos tratados sacramentando estes direitos. E depois nós queremos que os seus governos os imponham.

Assim como várias pessoas em todas as nações, eu apoio esses tratados. Acredito que as mulheres, assim como os homens, devem ter o direito ao voto, devem ter o direito de trabalharem fora de casa, devem ser protegidas do abuso físico dos homens, inclusive seus pais, irmãos e maridos.

Mas eu também sei que as mudanças que estas liberdades trariam mudariam o equilíbrio de poder entre homens e mulheres na vida quotidiana. Como eu sei disso? Porque eu vivi a maior parte da minha vida adulta no ocidente exatamente quando ele estava passando por essa transição e eu sei que o processo ainda não está completo.

Então a liberdade e a diversidade podem muito bem estar em disputa e as tensões entre elas nem sempre são resolvidas facilmente. Mas a retórica da preservação cultural não ajuda em nada. De novo, as contradições estão ao alcance das mãos. Observe

novamente aquela Convenção da UNESCO. Ela afirma o "princípio de dignidade igual de todas as culturas e respeito por elas". (Quais *todas* as culturas? Inclusive aquelas da KKK[4] e do Talibã?)

Ela também afirma "a importância da cultura para a coesão social em geral e especialmente seu potencial para a melhoria do *status* e para o papel das mulheres na sociedade". (Mas será que a "coesão" argumenta a favor da uniformidade? E será que aprimorar o *status* e o papel das mulheres envolveria a mudança em vez da preservação de culturas)? Na Arábia Saudita, as pessoas podem assistir a *Will and Grace* na TV por satélite – oficialmente proscrita, mas ainda assim disponível – sabendo que, sob a lei saudita, Will poderia ser decapitado numa praça pública. No norte da Nigéria, mulás protestam veemente contra a vacinação de pólio ao mesmo tem em que condenam adúlteras à morte por apedrejamento. Na Índia, milhares de esposas são queimadas até a morte a cada ano por não pagarem seus dotes. Viva a diferença? Por favor.

V

Em todo caso, culturas vivas não evoluem da pureza para a contaminação. A mudança é mais uma transformação gradual de uma mistura para outra nova, um processo que costuma acontecer a alguma distância de regras e de governantes, nas conversas que ocorrem através de fronteiras culturais. Essas conversas não são tanto sobre argumentos e valores quanto sobre a troca de perspectivas. Eu não digo que não podemos mudar de ideia, mas as razões que oferecemos na nossa conversa raramente farão muita coisa para convencer os outros que já não compartilham

4 N.E.: A Ku Klux Klan (KKK) é uma missão protestante quase secreta organizada hierarquicamente de supremacia branca nos Estados Unidos inaugurada em 1865, famosa pelo terrorismo racista ritualizado, especialmente incontáveis linchamentos de negros americanos, realizados com impunidade e com a cumplicidade tácita de agências locais de imposição da lei. Até hoje, execuções racistas extrajudiciais são realizadas sem nenhuma investigação judicial no sul dos Estados Unidos, tanto sob a égide da KKK quanto fora dela, que atualmente é uma rede descentralizada com uma estimativa de 8.000 membros distribuídos em 179 filiais em todo o país.

nossos juízos avaliativos básicos. Quando fazemos juízos, afinal de contas, raramente é porque aplicamos princípios bem pensados a um conjunto de fatos e deduzimos uma resposta. Nossos esforços para justificar o que fizemos – ou o que planejamos fazer – costumam ser feitos de acordo com o evento, racionalizações do que nós decidimos fazer de maneira intuitiva. E boa parte do que nós intuitivamente consideramos certo, nós consideramos certo somente porque é o que estamos acostumados a fazer. Isso não significa, no entanto, que não podemos nos acostumar a fazer as coisas de maneira diferente.

Considere a prática de enfaixar o pé na China, que persistiu por mil anos – e foi em grande parte erradicada em menos de uma geração. A campanha contra enfaixar o pé, nas décadas de 1910 e 1920, efetivamente divulgou fatos sobre as desvantagens de pés enfaixados, mas isso não pode ter sido surpresa para a maioria das pessoas. Talvez mais eficaz tenha sido a ênfase da campanha de que nenhum outro país adotou a prática. Então, em boa parte do mundo, a China estava "perdendo prestígio" por causa disso. (É claro que para os preservacionistas culturais da China o fato de a prática ser peculiar à região era totalmente uma marca a seu favor). Sociedades de pé natural foram formadas, com membros renegando a prática e jurando ainda que seus filhos não se casariam com mulheres de pés enfaixados. À medida que o movimento se consolidou, ele desprezou profundamente mulheres mais velhas com pés enfaixados e elas foram obrigadas a aguentar as agonias de desenfaixar. O que tinha sido bonito tornou-se feio. A ornamentação tornou-se desfiguração. O apelo à razão não pode explicar nem o costume nem sua abolição.

Isso também ocorreu com outras tendências sociais. Apenas duas gerações atrás, a maioria das pessoas na maior parte do mundo industrializado pensava que mulheres de classe média

idealmente seriam donas de casa e mães. Se elas tivessem tempo disponível, elas podiam se envolver em trabalhos de caridade ou divertir umas às outras. Algumas delas poderiam se envolver nas artes, escrevendo romances, pintando, se apresentando em música, teatro e dança. Mas havia pouco espaço para elas nas "profissões eruditas" – como advogados ou médicos, padres ou rabinos e se fosse para elas serem acadêmicas, elas dariam aulas para moças e provavelmente permaneceriam solteiras. Era pouco provável que elas entrassem para a política, a não ser talvez no nível local. E elas não eram bem vindas na ciência.

Quanto do afastamento em relação a estas suposições é resultado de argumentos? Será que uma parte significativa dela não é apenas a consequência de nos acostumarmos a novas maneiras de fazermos as coisas? Os argumentos que mantiveram o padrão antigo em vigor não eram – em palavras amenas – terrivelmente bons. Se as razões para a antiga forma sexista de fazer as coisas tinham sido o problema, o movimento de mulheres poderia ter sido feito em duas semanas.

Considere outro exemplo: em boa parte da Europa e da América do Norte, em lugares em que uma geração atrás os homossexuais eram párias sociais e atos homossexuais eram ilegais, casais de lésbicas e de *gays* estão sendo cada vez mais reconhecidos pelas suas famílias, pela sociedade e pela lei. Isto é verdadeiro apesar da oposição contínua de grandes grupos religiosos e de uma tendência oculta significativa e persistente de reprovação social. Os dois lados fazem argumentos, alguns bons, a maioria ruins. Mas se você perguntar aos cientistas sociais o que produziu esta mudança, eles certamente não começarão com uma estória sobre razões. Eles lhe darão um relato histórico que termina com um tipo de desvio de perspectiva. A presença cada vez maior de pessoas "abertamente *gays*" na vida social e na mídia mudou nossos hábitos. E ao longo

dos últimos 30 anos mais ou menos, em vez de pensarem sobre a atividade privada do sexo *gay*, muitos americanos e europeus começaram a pensar sobre a categoria pública de pessoas *gays*.

Um dos grandes sábios da era do pós-guerra, John von Neumann, gostava de dizer, de forma travessa, que "na matemática não se entende as coisas, simplesmente se acostuma com elas". Assim como em argumentos matemáticos, a mesma coisa acontecia com os argumentos morais. Agora, eu não nego que o tempo todo, em toda etapa, as pessoas estivessem falando, dando umas às outras razões para fazer coisas: aceitar seus filhos, parar de tratar a homossexualidade como um distúrbio médico, discordar das suas igrejas, se revelar. Ainda assim, a versão curta da estória é basicamente a seguinte: As pessoas se acostumaram com lésbicas e com homens *gays*. Eu estou insistindo para aprendermos sobre as pessoas em outros lugares, para nos interessarmos pelas suas civilizações, pelos seus argumentos, pelos seus erros, pelas suas realizações, não porque elas nos farão chegar a um acordo, mas porque isso ajudará a nos acostumarmos uns com os outros – algo que temos uma necessidade poderosa de fazermos nesta era globalizada. Se esse for o objetivo, então o fato de termos todas estas oportunidades para discordarmos sobre valores não precisa nos dissuadir. Entender um ao outro pode ser difícil, mas certamente pode ser interessante. Mas não exige que cheguemos a um acordo.

VI

Os ideais de pureza e preservação autorizaram muito prejuízo no século passado, mas eles nunca tiveram muita coisa a ver com a cultura vivida. A nossa era pode ser uma de migração em massa, mas a disseminação e a hibridização globais da cultura – através de viagens, do comércio ou da conquista – dificilmente é um desenvolvimento recente.

O império de Alexandre moldou tanto os estados quanto a escultura do Egito e do norte da Índia. Os mongóis e, posteriormente, os mogóis moldaram grandes faixas da Ásia. As migrações Bantu povoaram metade do continente africano. Estados islâmicos se expandem do Marrocos à Indonésia. O cristianismo alcançou a África, a Europa e a Ásia poucos séculos após a morte de Jesus de Nazaré. O budismo migrou há muito tempo da Índia para boa parte do leste e do sudeste da Ásia. Judeus e povos cujos ancestrais vieram de várias partes da China há muito tempo vivem em amplas diásporas.

Os comerciantes da Rota da Seda mudaram o estilo de vestuário da elite na Itália; alguém enterrou porcelana chinesa em túmulos swahili do século XV. Eu ouvi dizer que as gaitas de fole começaram no Egito e vieram para a Escócia com a infantaria romana. Nada disto é moderno. Nosso guia para o que está acontecendo aqui pode muito bem ter sido um antigo escravo africano chamado Publius Terentius Afer, que nós conhecemos como Terêncio. Terêncio, nascido em Cartago, foi levado a Roma no começo do século II A.C. e suas peças – obras inteligentes e elegantes que são, juntamente com as de Plauto anteriormente, obras menos cultivadas, basicamente tudo que temos da comédia romana – eram amplamente admiradas entre a elite literária da cidade. O próprio modo de escrever de Terence – que envolvia incorporar livremente qualquer quantidade de peças gregas anteriores numa única peça latina – era conhecido pelos críticos literários romanos como "contaminação".

Trata-se de um termo evocativo. Quando as pessoas falam a favor de um ideal de pureza cultural, sustentando a cultura autêntica dos Asante ou da fazenda familiar americana, eu me encontro impulsionado para a contaminação como o nome de um ideal oposto. Terence tinha um conhecimento notavelmente

firme sobre o alcance da variedade humana: "Tantos homens, tantas opiniões" era algo que ele falava. E é na sua comédia *The Self-Tormentor* que você encontrará o que pode ser a regra de ouro do cosmopolitanismo: "*Homo sum: humani nil a me alienum puto*" (Eu sou humano: nada humano é estranho para mim). O contexto é esclarecedor. O vizinho de um agricultor intrometido chamado Chremes diz para ele cuidar dos seus próprios negócios; a doutrina do *homo sum* é a réplica jovial de Chremes. Isso não pretende ser um regulamento de cima para baixo. É só o caso para fofoca. Por outro lado, a fofoca – a fascinação que as pessoas têm pelas coisas pequenas que os outros fazem – tem sido uma força poderosa para conversa entre culturas.

O ideal de contaminação tem poucos expoentes mais eloquentes do que Salman Rushdie, que insistiu que o romance provocador de seu fatwa "comemora o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação que ocorre a partir de combinações novas e inesperadas de seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes e canções. Ele se regozija com a hibridização e teme o absolutismo do Puro. Mistura, mescla, um pouco disto e um pouco daquilo – assim é que a novidade entra no mundo". Não há dúvida de que possa haver uma utopia fácil e espúria da "mistura", assim como existe da "pureza" ou da "autenticidade". E ainda assim a verdade humana maior está do lado da contaminação – esse processo sem fim de imitação e revisão.

Uma ética global viável deve combinar um respeito pela diferença com um respeito pela liberdade de seres humanos de verdade fazerem suas próprias escolhas. É por isso que os cosmopolitas não insistem que todo mundo se torne cosmopolita. Eles sabem que não têm todas as respostas. Eles são humildes o suficiente para pensar que poderão aprender com estranhos, mas não são humildes demais para pensar que estranhos não podem

aprender com eles. Poucos lembram o que Chremes diz após sua fala "Eu sou humano", mas é igualmente sugestivo: "Se você estiver certo, eu farei o que você faz. Se você estiver errado, eu lhe explicarei as coisas".

* * *

Kwame Anthony Appiah é professor universitário da Cátedra Laurance S. Rockefeller de Filosofia e do Centro Universitário de Valores Humanos na Universidade de Princeton, onde passou a lecionar em 2002. Formou-se em filosofia pela Universidade de Cambridge, no Reino Unido, em 1975, lecionou filosofia na Universidade de Gana, em Legon, antes de retornar mais uma vez a Cambridge para fazer seu doutorado. De 1991 a 2001 foi Professor de Estudos Negros Americanos e de Filosofia na Universidade de Harvard. Juntamente com Henry Louis Gates Jr., é o editor de *Africana: The Encyclopaedia of the African and African-American Experience*. Ele é ex-editor de *Transition,* o periódico literário da diáspora negra da Universidade de Harvard. Ele e Gates também produziram *Civil Rights: An A-to-Z Reference of the Movement That Changed America,* publicado em 2005. Appiah já publicou três romances, duas monografias sobre a filosofia da língua, vários artigos sobre filosofia analítica, inclusive artigos publicados em *Synthese* e várias outras obras filosóficas para um público mais geral, inclusive *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture, The Ethics of Identity,* e *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*.

CAPÍTULO 67

TRANSPLANTANDO O CARVALHO INGLÊS: LEGALISMO, LEGALIDADE, PLURALISMO JURÍDICO E O DIREITO PENAL DE GANA[1]

Henrietta Joy Abena Nyarko Mensa-Bonsu

A *common law* não pode ser aplicada numa terra estrangeira sem uma qualificação considerável. A mesma coisa que acontece com o carvalho inglês[2] acontece com a *common law* inglesa. Você não pode transplantá-lo para o continente africano e esperar que ele mantenha a dureza que ele tem na Inglaterra. Na verdade, ele irá florescer, mas ele precisa ser bem cuidado. A mesma coisa acontece com a *common law*. Ela tem vários princípios de justiça evidente e

1 Este capítulo é uma versão editada e resumida da longa Palestra Inaugural professoral da autora com o mesmo título, apresentada na quinta-feira, 26 de outubro de 2006 no Great Hall da Universidade de Gana, em Legon. Esta versão aparece aqui com permissão da autora e do Registrar em nome da Conselho de Publicações da Universidade, da Editora das Universidades de Gana e da Faculdade de Direito.

2 O carvalho inglês é uma árvore muito resistente cujos atributos foram imortalizados em Gana através do nome de um dos principais e mais antigos times de futebol do país, "Corações de Carvalho" da Região da Grande Accra.

> bom senso que podem ser aplicados com vantagem a pessoas de todas as raças e cores no mundo todo, mas ela também tem muitos refinamentos, sutilezas e tecnicalidades que não são adequados para outros povos. Estes desdobramentos precisam ser cortados. Nestas terras distantes as pessoas precisam ter uma lei que elas entendam e que elas respeitarão.
>
> *Nyali Ltd* v. *Attorney-General*, Per Denning, L. J[3].

Introdução

Com estas palavras memoráveis, Lord Denning descreveu os conflitos de princípio que tendem a surgir em qualquer sistema jurídico que aplicar normas estrangeiras à sua própria cultura, se nenhum esforço for feito para adaptá-las ao clima local[4]. Este capítulo explora vários exemplos em que a dissonância muitas vezes citada entre a lei declarada e sua operação pode ser rastreada para deficiências ou fracassos absolutos em prestar atenção nas necessidades duplas de o direito penal reagir a situações culturalmente polimorfas e dele resolver conflitos de cultura inerentes num ambiente juridicamente pluralista.

As mudanças no carvalho em si podem ser ocasionadas ou pelo solo para o qual ele foi transplantado ou pelo enxerto de outras espécies nele. Conforme certamente aconteceu, o solo inglês de onde derivava o carvalho tinha que ser diferente uma vez que tinha determinadas qualidades que o solo para o qual ele foi transplantado não tinha. O novo solo pode ter sido rico em nutrientes que o clima mais frio não tinha, nutrientes que ao longo tempo tiveram um

3 *Lord Justice* Per Denning (como ele era na época) em *Nyali Ltd. v. Attorney-General* [1955] All E.R. 646, em 653.

4 Um estudioso jurídico propôs o problema da seguinte forma: "As populações africanas estão vivendo sob suas próprias formas de sociedade, tendo seus próprios costumes, sua própria religião, crenças, organização social, padrões de casamento, etc. Como a lei inglesa pode ser aplicada a elas sem ser adaptada"? D. K. Afreh (1970, p. 25).

efeito sobre o desenvolvimento da árvore. Conforme transmitido pela alusão que Lord Denning estava fazendo em *Nyali* v. *Attorney-General*[5], existem vários princípios incorporados ao tecido social inglês e derivados da sua história, como a Magna Carta e a Declaração de Direitos do século XVII, que são aplicados à elaboração de leis e à tomada de decisões jurídicas na Inglaterra. Estas normas de peso histórico dão às leis da Inglaterra seu espírito, de acordo com o qual a lei escrita é promulgada e de acordo com o qual ela pode ser interpretada. Portanto, regras e princípios que devem funcionar em determinado pano de fundo não funcionam com o mesmo efeito quando não existe esse pano de fundo em que elas possam ser executadas e seus significados possam ser derivados. Sem esse pano de fundo social e jurídico, poderes conferidos ou regras feitas podem ser interpretados de tal forma a produzir um resultado que ninguém teria imaginado na Inglaterra. O conceito de Soberania Parlamentar sustentado na Inglaterra literalmente confere poder absoluto ao Parlamento. Ainda assim, esse poder na Inglaterra é usado com cuidado e com a avaliação dos direitos do cidadão inglês. Transplantado para cá, Hon. Krobo Edusei pode declarar que a única coisa que o Parlamento de Gana não conseguia fazer era transformar um homem numa mulher – e depois continuou de maneira bem humorada para explorar todo aquele poder de deportar pessoas que reivindicam a cidadania de Gana, mas que foram consideradas politicamente problemáticas.

Um sistema que depende de ideias e princípios de justiça que foram desenvolvidos em outra cultura faz surgir questões difíceis no nível filosófico. Se a finalidade do direito penal for assegurar a defesa da justiça, então surge a pergunta: Justiça de quem? Outras perguntas surgem: Como o ganense médio pode entender as regras, práticas e instituições? Como regras importadas podem reagir mais à justiça de acordo com as noções e as expectativas culturais do

5 [1955] All ER 646.

ganense? Estas perguntas supõem que a justiça feita em Gana deva estar de acordo com as noções de justiça dos ganenses e o modo pelo qual os interesses também são defendidos também devem estar de acordo com o senso de justiça ou reparação da sociedade e então devem restaurar a harmonia social quando ela tiver sido corrompida por alguma conduta inadequada de um indivíduo[6]. Aí estão os problemas, conflitos e paradoxos cuja solução deve envolver nossa atenção à medida que lutamos para alcançar o "espírito ganense" em diversos aspectos das nossas vidas.

O direito penal de Gana na sua forma atual é um galho do carvalho que foi transplantado. O que constitui um crime, além dos meios pelos quais e como um crime pode ser julgado e punido, são, principalmente, regulados pelo Código Penal, de 1960 (Lei 29) conforme emendado pelo Código de Processo Penal (Lei 30) e pela Lei de Justiça Juvenil, de 2003[7]. Isto não exclui uma legislação especializada como o controle de narcóticos[8] ou de títulos financeiros[9] ou a inclusão de ofensas de acordo com diversas outras legislações reguladoras.

Pela sua própria definição, o direito penal funciona como o instrumento pelo qual o estado mantém a lei e a ordem, preserva a paz pública, define a conduta desviante e prescreve punição para ela. O direito penal regula a conduta humana ao prescrever padrões e modos de comportamento aceitáveis e ao proibir o comportamento inadequado. Por exemplo, em termos de satisfazer a ânsia de ter uma propriedade, meios jurídicos foram desenvolvidos para prescrever modos aceitáveis de aquisição e retenção dessa

6 A necessidade de adaptar nossas leis e ajustá-las de acordo com noções culturais é apoiada pelo filósofo John Rawls (1986, p. 3) que sustenta que "a justiça é a primeira virtude de instituições sociais, assim como a verdade é de sistemas de pensamento. Não importa o quanto leis e instituições forem eficientes e bem ordenadas, elas precisam ser reformadas ou abolidas se forem injustas".

7 Lei 653.

8 PNDCL236.

9 PNDCL333 conforme emendado pelo Securities Industry (Amendment) Act, 2000 (Lei 590).

propriedade. Então, meios para a aquisição de propriedade como a compra, o empréstimo, a contratação, o recebimento de presentes e a herança, entre outros, são considerados legítimos, enquanto simplesmente tomar e manter sem o consentimento do dono foi proibido. De forma muito parecida, meios de se desfazer de uma propriedade como a venda, o empréstimo, a doação, o ato de passar por herança ou o legado, etc. foram aprovados, enquanto meios que obrigam uma pessoa por força ou ameaça de dano a abrir mão da sua propriedade foram proibidas. Então estes meios são reforçados por sanções de acordo com o direito penal que punem meios ilegítimos de adquirir ou de se desfazer de uma propriedade. De maneira semelhante, também foi feita uma regulamentação adequada no que diz respeito a atender ao desejo humano de dominar os outros, de tal forma que maneiras inadequadas (atacar ou espancar os outros ou violar a integridade do seu corpo, como no caso de um ataque e violência física, detenção injustificada, causar dano e matar) sejam proibidas. De maneira semelhante, formas de interação social que envolvam o uso de violência como rebeliões, violações da paz, perturbações públicas e formas de conduta que desviam do aproveitamento pacífico da vida em sociedade, são proibidas. Em resumo, algumas das principais finalidades do direito penal são a garantia da paz e da boa ordem da sociedade e a proteção dos fracos e vulneráveis ao limitar os fortes e dessa forma estabelecer padrões de comportamento adequados[10].

Para alcançar estes fins, o direito penal funciona de acordo com algumas suposições. Uma delas é que a maioria das pessoas requer um incentivo para apoiar sua tendência a adaptar sua conduta ao padrão adequado e também que sempre haverá uma minoria dentro da comunidade que não se adaptará voluntariamente à lei e que deve ser obrigada a fazer isso. Consequentemente, os padrões prescritos são sempre acompanhados por punições pela

10 Dennis O. Lynch (1981, p. 26).

sua infração, para estimular a obediência e aqueles que cometem infrações sofrem tanto a punição jurídica quanto uma denúncia moral pela sua incapacidade de sustentar o padrão jurídico. Então, quando qualquer uma das suposições fica comprometida, o sistema sofre uma distorção.

Distinguindo pluralismo jurídico, legalismo e legalidade

Pluralismo jurídico é o estado de estar sujeito a mais de um sistema jurídico dentro de uma jurisdição legal específica ao mesmo tempo, conforme representado pela existência da lei consuetudinária funcionando lado a lado com a *common law* recebida. A "lei consuetudinária" em si não é um sistema jurídico homogêneo, mas uma miríade de sistemas jurídicos representados pelas etnias que compõem Gana[11], assim como a lei islâmica. Portanto, o cidadão responde ao mesmo tempo a diversos sistemas jurídicos.

"Pluralismo jurídico" também denota uma medida de conflito jurídico – conflito de valores – que deve ser gerenciado constantemente. "Eu lhe pergunto: *âde eduane ba"*? ("Eu lhe pergunto: isso produz alimento")? Assim gracejou o então Chefe de Estado de Gana, o General Ignatius Kutu Acheampong quando ele estava respondendo a uma crítica (feita pela Associação de Órgãos Profissionais, na época liderada pela Ordem dos Advogados de Gana) pelo seu desempenho fraco na gestão da economia. Naquelas palavras memoráveis, o Chefe de Estado contestou a utilidade da profissão jurídica nas vidas quotidianas das pessoas, ao apresentar a concepção popular da lei e de advogados como não sendo importantes ou como até mesmo inúteis na gestão das verdadeiras questões do dia – a tarefa de colocar alimento na mesa de todo cidadão. Ainda assim, qualquer pessoa que conheça

11 A definição estatutária de lei consuetudinária é "Regras de lei que, por costume, são aplicáveis a comunidades específicas em Gana". Veja *Courts Act*, Lei 459 de 1993, seção 50.

o funcionamento do sistema de direito recebido apreciaria o valor e a importância de advogados. Até mesmo aquele que fez esta observação ainda poderia estar vivo se ele tivesse permitido os serviços de um advogado quando ele foi acusado de fazer coisas erradas e foi sumariamente executado por crimes que supostamente incluíam "torpeza moral".

Não é apenas o cidadão comum que tem que lidar com uma cultura de pluralismo jurídico. Nem mesmo profissionais como advogados e juízes estão imunes aos conflitos que praguejam qualquer um que tenha que funcionar numa cultura pluralista. Estes profissionais desempenham um papel vital no sistema de lei recebida uma vez que esse sistema depende de uma classe especializada de pessoas – profissionais jurídicos – para funcionar. Portanto, estes profissionais devem entender seus preceitos e sua filosofia para funcionarem dentro da sua cultura. Ao mesmo tempo, estes profissionais, tendo nascido e tendo sido socializados na cultura local, devem necessariamente funcionar como criaturas da sua cultura. Em outras palavras, como indivíduos privados eles estão sujeitos à lei consuetudinária, mas como profissionais treinados nas formas da lei recebida, eles são solicitados a prestarem serviços profissionais e explicarem as regras aplicáveis de uma forma que aqueles que não tiverem tanto conhecimento possam entender. De novo, os valores jurídicos que eles assimilam devem ser mantidos separados e distantes, com cada forma sendo sustentada ou exibida de acordo com a exigência do fórum ou da ocasião específicos. Frequentemente, estes valores são transpostos ou transferidos e então podem acabar não representando nenhuma das duas culturas de maneira adequada.

Em termos de moldar atitudes de acordo com a lei, o efeito do pluralismo jurídico é que os cidadãos entram nos diversos sistemas e saem deles conforme a ocasião exigir ou conforme

a conveniência ditar. Então eles podem acabar adquirindo ou ostentando atitudes que possam ser estrangeiras a uma cultura, como tendo sido emprestadas de um sistema para o outro, ou pior, desenvolver atitudes que sejam realmente um amálgama das culturas jurídicas, permanecendo assim estrangeiras a cada uma das diversas culturas jurídicas em que elas precisam funcionar. No que diz respeito ao direito penal, por exemplo, a forma, o modo de expressão, as instituições e a abordagem jurídica à solução de questões permanecem inalteradamente uma parte da lei recebida[12]. No entanto, lado a lado com esta realidade está o fato de que a substância dessas leis é sobre o modo de vida do ganense e deve levar em consideração tanto as realidades quanto os valores culturais do ganense. O resultado é a confusão que costuma resultar da tentativa de usar abordagens, conceitos e instituições desenvolvidas numa cultura, com substância de outra e em pessoas sujeitas aos dois sistemas.

Legalidade, por sua vez, conota o ato de estar em conformidade com a lei. Muitas vezes a lei prescreve algum modo de comportamento, mas não cria nenhum mecanismo para sua obediência, ou até mesmo para seu monitoramento, tornando possível para alguém exibir obediência às formas legais.

O ganense médio parece ter grande respeito pela lei *per se*, mas pouco respeito pela legalidade, especialmente quando estar em conformidade com a lei for inconveniente. Existe uma impaciência decidida com a lei quando ela estabelece procedimentos que frustram nossas ações espontâneas. "Leis são feitas para serem violadas" é um refrão comum ouvido quando alguém deseja contornar a lei e age de acordo. Muitas pessoas se lembram rapidamente que a lei foi feita para os seres humanos, não o contrário, e que, por isso, ela deve atender à conveniência de uma pessoa em qualquer momento.

12 W. C. Ekow Daniels (1964).

Esta atitude em relação a até que ponto a lei é dispensável, ou deveria ser, é a mesma independentemente de se estar lidando com uma questão coberta por cláusulas constitucionais ou pelo menor regulamento de uma comunidade. Reconhecidamente, a frequência com a qual nós temos feito e descartado constituições ou as temos emendado pode ser uma razão para essas atitudes.

Ao contrário, *legalismo* é definido como "a tendência a observar a letra ou a forma em vez do espírito [da lei]"[13] – ou seja, uma adesão estrita à letra da lei. Esta "adesão" não é em si uma característica ruim se a ênfase na letra da lei não acabar subvertendo sua essência ou seu espírito. Respeitar a forma com grande deferência sem nenhuma intenção de respeitar o espírito também é uma das dificuldades na sociedade e às vezes pode ser responsável pela lacuna entre provisões da lei e a realidade do seu funcionamento. Pareceria que nós respeitamos formas legais, mas preferimos o legalismo quando se trata de obediência à lei ou sua imposição.

Em nenhum lugar a adesão estrita à lei em completo desrespeito ao seu espírito fica mais evidente do que na maneira em que podemos elaborar e adotar novas Constituições ansiosamente após cada intervenção militar para que elas sejam contadas entre democracias. Ainda assim, com a mesma velocidade, insistimos para que a Constituição seja posta de lado ao menor sinal de inconveniência – porque, afinal de contas, nós mesmos a fizemos. Entretanto, é instrutivo do nosso apreço genuíno do valor da nossa Constituição nossa tendência a reclamar em voz alta que a democracia é cara demais e que certos atalhos não aprovados pela Constituição são adotados porque eles reduzem os custos. Um caso recente é o debate sobre a expansão da legislatura para 230 representantes em conformidade com a prescrição constitucional,

13 *Chambers Giant Paperback English Dictionary* (1996) Larousse plc.

em vez dos 200 como era antes[14]. Os argumentos apresentados, até mesmo por pessoas que deveriam saber melhor, foram instrutivos do fato de que parece ser nossa crença que a Constituição é apenas um documento e, como nós a fazemos, nós também podemos removê-la se suas provisões forem inconvenientes de respeitar, ou se isso for exigido para reduzir os custos. As tradições jurídicas da *common law* ditam exatamente o contrário, ou seja, que a regra é absolutamente vinculante até que ela seja mudada de uma forma especificada anteriormente pela lei.

Atitudes variadas em relação ao legalismo aparecem até mesmo nos Tribunais Superiores da terra. A cultura do legalismo algumas vezes foi ampliada para a interpretação de cláusulas constitucionais, minando assim o funcionamento da lei em questão. Isto aconteceu em *Re Akoto*[15] quando o tribunal determinou que não havia nenhuma Declaração de Direitos na Constituição de 1960, porque a Constituição exigia que o presidente fizesse uma declaração que não fosse legalmente obrigatória, privando assim todos os ganenses da proteção dos tribunais contra a arbitrariedade executiva. Essa decisão poderia não ter tido esse efeito se tivesse sido tomada na Inglaterra uma vez que o solo no qual o carvalho inglês foi plantado já tinha uma Declaração de Direitos rastreável desde a Magna Carta até a Revolução de 1688 incluída nela. Estes nutrientes teriam tido um efeito limitador sobre essa decisão no que diz respeito aos direitos existentes das pessoas. No entanto, ao crescer no solo de Gana sem nenhum desses nutrientes, a decisão teve o efeito de marginalizar completamente os tribunais na época em que o papel deles como árbitros entre o governo e os cidadãos na democracia nascente era mais necessário. O resultado disso foi a incapacidade dos tribunais de oferecerem proteção a cidadãos

14 O Artigo 47(5) prescreve que a cada sete anos ou em até 12 meses após um censo nacional, a Comissão Eleitoral deverá rever fronteiras eleitorais.

15 [1961] Part II GLR 523.

que não concordassem com o governo e que tivessem sido detidos sem julgamento por muitos anos. Portanto, os cidadãos foram privados das liberdades inerentes numa democracia, inclusive do seu direito de discordar – um dos direitos mais básicos numa democracia constitucional.

A mesma attitude ficou evidente quando o tribunal se posicionou no caso de *Gbedemah and 28 Others* v. *Interim National Electoral Commission*[16] – um caso muito importante para a paz e a estabilidade da nação num momento crítico no seu retorno ao constitucionalismo e à regra constitucional. Este foi um caso em que os líderes de todos os partidos de oposição em 1992 tinham entrado na justiça para contestarem o uso pelo governo da Lei dos Partidos Políticos para regulamentar atividades dos partidos políticos, na época recentemente formados, para contestar as eleições de 1992. Eles sustentaram que as cláusulas da Lei eram uma violação do seu direito humano básico de liberdade de associação e que como os partidos funcionariam sob a Constituição uma vez que as eleições ocorressem, não haveria razão para não realizar os negócios de acordo com a nova Constituição, apesar de que ela deveria entrar em vigor apenas no dia 7 de janeiro de 1993. Diante destes fatos, um Tribunal Superior de Acra declarou que estava invocando sua jurisdição inerente para declarar que não tinha jurisdição. Normalmente, alguém teria pensado que sempre que a jurisdição inerente do tribunal estivesse sendo invocada o tribunal estaria despertando para tomar o controle de uma situação nova para fazer justiça como entre os partidos, mas isso não ocorreu em Gana. Assim, uma ferramenta de autonomia dos Tribunais Superiores foi usada por um Tribunal Superior para negar sua própria autonomia para fazer sua obrigação durante uma crise em que todo mundo estava olhando para os tribunais. Felizmente,

16 Processo n. 1087/92, decidido no dia 26 de maio de 1992 coram Kwadu-Amponsem, J. (não declarado).

agora o Supremo Tribunal estabeleceu as circunstâncias nas quais um Tribunal Superior pode invocar sua jurisdição inerente[17].

Da parte dos advogados, uma instância será suficiente. Em 1972, pouco depois que o novo governo militar tinha tomado o poder de um governo constitucional, ele aprovou o Decreto de Subversão[18] para julgar pessoas que, entre outras coisas, tentassem derrubar o governo, por um tribunal militar. Um grupo de pessoas, inclusive algumas civis, acusadas de conspiração para derrubarem o governo, foram julgadas pelo tribunal militar[19]. Portanto, elas tentaram invocar a jurisdição de supervisão do Tribunal Superior sobre o Tribunal Militar ao contestarem a jurisdição do tribunal militar especial por ordens prerrogativas. O Estado levantou uma objeção preliminar ao exercício desse poder pelo Tribunal Superior, argumentando que o Decreto tinha tornado as decisões do tribunal militar finais e inapeláveis[20]. Além disso, que como suas decisões não podiam ser questionadas por nenhum tribunal, ele não estava sujeito à jurisdição de supervisão do Tribunal Superior. No dia 13 de junho de 1973, o Tribunal Superior decidiu que tinha jurisdição para considerar uma aplicação para exercer sua jurisdição de supervisão porque, apesar de a lei ter excluído a jurisdição de apelação, ela não tinha excluído o exercício da jurisdição de supervisão que era o direito de todo cidadão. O tribunal sustentou que interpretaria o Decreto estritamente porque a regra da *common law* era que provisões estatutárias que tentassem tirar o direito adquirido de uma pessoa, ou que tentasse derrubar uma jurisdição comum do tribunal tinha que ser interpretada dessa forma estrita. Consequentemente, como o Decreto não tinha derrubado especificamente a jurisdição de

17 *Republic v. Tommy Thompson Books Ltd* [1996-97] SCGLR 804 at 838, per Kpegah, JSC. Um sistema jurídico pluralista é o estado de ter leis de múltiplos sistemas jurídicos sendo aplicáveis ao mesmo tempo, conforme representado pela existência de uma lei consuetudinária funcionando lado a lado com a *common law* recebida.

18 Decreto de Subversão, 1972 (NRCD 90).

19 *Republic v. Military Tribunal; Ex parte Ofosu-Amaah and Another*. [1973] 2 GLR 227.

20 NRCD 90, Parágrafo 4(7).

supervisão dos tribunais, como o tribunal militar era um tribunal inferior, ele estava sujeito à jurisdição de supervisão do Tribunal Superior. No dia 24 de julho de 1973, ou seja, pouco mais de um mês depois da decisão ter sido tomada, uma emenda ao Decreto de Subversão foi promulgada[21]. A emenda dizia o seguinte:

> Nenhum tribunal deverá considerar absolutamente nenhuma ação ou nenhum procedimento para questionar qualquer decisão, julgamento, descoberta, ordem ou procedimento de qualquer Tribunal Militar e para a remoção de dúvidas, nenhum tribunal deverá considerar nenhuma aplicação para uma ordem ou mandado na natureza de *habeas corpus certiorari*, *mandamus*, proibição, ou *quo warranto* no que diz respeito a qualquer decisão, julgamento, descoberta, ordem ou procedimento de qualquer Tribunal desse tipo[22].

A emenda era tão velada que seu propósito foi claro: minar o efeito da decisão do tribunal ao reagir diretamente às razões sugeridas pelo tribunal como a base para sua suposição de supervisão sobre o tribunal militar. Esta emenda teve o efeito de empurrar de lado os tribunais e colocar o tribunal militar fora do alcance da supervisão judicial, independentemente do erro que eles possam cometer ou da forma de injustiça que eles possam perpetrar de maneira premeditada ou não. Certamente, não foi o próprio governo militar que escreveu o Decreto nesses termos drásticos, mas sim os próprios advogados que tinham sido derrotados no tribunal.

Esta atitude em relação a decisões judiciais no que diz respeito a esses tribunais especiais acabou nutrindo a cultura de usar o poder

21 Decreto de Subversão (Emenda) (N. 2), 1973 (NRCD 191).

22 NRCD 191, Parágrafo 3 substituindo uma nova seção 4(8) pela original em NRCD 90.

político para proibir que os tribunais interviessem em julgamentos feitos por tribunais estabelecidos em caráter especial. Os graves abusos sofridos por pessoas julgadas pelos Tribunais Especiais (ou os chamados "Tribunais Populares") do Conselho Revolucionário das Forças Armadas (AFRC) em 1979 e pelos Tribunais Militares Especiais de anos posteriores, não ocorreram num vácuo – eles ocorreram porque uma cultura pluralista de excluir os tribunais de analisarem as atividades de tribunais estabelecidos para processos especiais já tinha sido nutrida.

Insiste-se para que advogados e juízes lembrem-se que suas decisões não são apenas para os livros de direito. A vitória sobre um tribunal – diante do qual a pessoa não tiver conseguido insistir num ponto jurídico pelo expediente do poder político – também não é apenas um meio de aliviar o ego profissional de alguém. As decisões dos tribunais são muito importantes para as vidas de pessoas reais e, no final das contas, para nós mesmos. Depender de legalismos inteligentes pode fazer com que um juiz específico se livre de uma situação complicada em termos políticos, mas o que isso faz para aqueles cujas vidas dependem dessa decisão e para o sistema judicial que alega ser um árbitro imparcial? Recorrer ao uso do poder político para assegurar resultados que não poderiam ser obtidos no tribunal para reverter aquelas decisões pode ter sido útil para os advogados específicos. Mas no longo prazo, a cultura de impunidade e desrespeito de limitações jurídicas sobre o poder executivo que ela criou, produziu os julgamentos injustos, as convicções e as execuções subsequentes, das quais todos nós nos envergonhamos agora. Nestes anos de formação da nossa democracia, nós precisamos que os nosso juízes e advogados desenvolvam uma "jurisprudência de consequências". O conceito de "jurisprudência de consequências" – ou seja, "prever os efeitos prováveis de consequências de determinadas decisões"[23], e dar

23 Arthur Selwyn Miller (1968, p. 199).

respostas a perguntas como "quem de fato está obrigado por esta decisão"? E "até que ponto"[24]? Essa reflexão deve ajudar os nossos tribunais a evitarem perder de vista a importância social das suas decisões e ajudar os advogados a terem em mente que o conselho que eles dão aos políticos poderão ser usados para tal efeito que um dia eles próprios possam ser vítimas dos legalismos que eles cultivaram.

Identidades múltiplas

Não é apenas na comunidade jurídica que se encontra o respeito pela forma da lei em detrimento da sua substância. Pessoas comuns também exibem estas atitudes e, juntamente com uma cultura de pluralismo jurídico, elas promovem uma nova espécie de crime nesta jurisdição. Uma expressão comum deste problema é a maneira pela qual as pessoas mudam por vontade própria o mais básico de aspectos particulares pessoais – nomes e idades – simplesmente porque a lei oferece um meio de se fazer isso, mas a lei não fiscaliza esse procedimento de maneira adequada.

Nomes. Um nome é uma das qualidades mais básicas de uma pessoa. Ele identifica e distingue essa pessoa das outras. A atitude da *common law* em relação a nomes é que uma pessoa pode se chamar da maneira que ela quiser[25]. Portanto, pode-se carregar qualquer nome e também mudar esse nome por vontade própria. No entanto, a regra da *common law* claramente não previu que numa das colônias britânicas seria legalmente possível uma pessoa ter vários nomes ao mesmo tempo. Portanto, a regra transplantada tornou-se o meio pelo qual a fraude está sendo

24 Ibid, p. 202.

25 *Countess of Cowley v. Cowley* (1900, p. 305). Esta atitude não é compartilhada por toda jurisdição. Recentemente, o governo da Malásia proibiu o uso de determinados nomes uma vez que uma quantidade muito grande de pessoas estava solicitando uma mudança de nomes para usar nomes como: "Hitler", "007" e algumas marcas japonesas de carros. Veja item de notícia online em <www.bbcnews.com> data de acesso: 30 de julho de 2006.

perpetrada através de crimes de roubo de identidade. O caso a seguir ilustra como a regra termina. Na maioria das partes de Gana, as crianças costumam receber seus nomes pouco depois de nascerem – no oitavo dia em várias comunidades –de acordo com a lei consuetudinária daquela comunidade. Dessa forma, uma criança nascida de pais Akan terá dois nomes: um primeiro nome, geralmente determinado pelo dia em que a criança nasceu e um nome próprio representando um ancestral ou um nome de linhagem. Por exemplo, Abena Nyarko claramente indica uma menina nascida numa terça-feira com um nome ancestral de "Nyarko". Quando a experiência colonial e a conversão religiosa passaram a fazer parte da cultura, um sobrenome representando o nome da família paterna, como "Banful", assim como nomes ingleses ou cristãos também são exigidos e, portanto, ela também poderá acabar sendo batizada como "Henrietta Joy". O resultado deste amálgama de culturas é que Henrietta Joy Banful é a mesma pessoa que Abena Nyarko. Isso imediatamente cria um problema de identidade múltipla para o sistema jurídico, quando os dois conjuntos de nomes são usados simultaneamente, mas nunca como um conjunto composto. O problema é composto pelo fato de que às vezes os nomes são transpostos de maneira involuntária. Isto se deve ao fato de as denominações cristãs derivadas da Europa continental, como a Igreja Presbiteriana, adotarem o método da lei civil de colocar o último nome (ou de família) em primeiro lugar, antes dos primeiros nomes (ou próprios). Isto produz o resultado de que uma pessoa chamada "John Appiah" se apresentaria regularmente como "Appiah John", não levando em conta que na *common law*, ele torna-se "A. John" e não "J. Appiah" como é seu verdadeiro nome. Quando os nomes são mais de dois o problema fica ainda mais grave, pois um jovem que se chama Osei Koffie Boateng, pode efetivamente ser "K. B. Osei" e não O. K. Boateng conforme a ordem do nome sugere. De vez em quando,

pode-se até pensar que ele seja "B. Osei Koffie" e dessa forma se apresentar involuntariamente como três indivíduos separados! Então esta situação multiplica as oportunidades de fraude. Nomes muçulmanos também apresentam um desafio neste sentido porque um "Aziz Mohammed" pode ser uma pessoa totalmente diferente de um "Mohammed Aziz" e ainda assim, essa pessoa pode se apresentar regularmente como "Mohammed Aziz", não levando em conta a mudança de identidade que ocorre com a inversão da ordem do seu nome. Apesar de isto não ser um problema de sistemas de lei civil uma vez que se exige que eles escrevam o nome de família com letras maiúsculas, a ausência dessa exigência cria oportunidades para confusão e até mesmo para fraude.

Uma complicação adicional deste problema é que uma pessoa pode mudar de nome voluntariamente, sem dar nenhuma razão. Apesar de um documento formal como uma *declaração solene* geralmente ser necessário, tornou-se a prática de uma pessoa mudar seu nome e, cada vez mais, sua data de nascimento, pelo simples expediente de jurar por um depoimento que se deseja ser conhecido e chamado de fulano de tal e que "todos os documentos anteriores permanecem válidos". Em seguida, o fato da mudança é anunciado no jornal, e pronto, a pessoa terá assumido uma nova identidade legal. Assim, esta prática tornou possível para Abena Nyarko, sem rima ou razão, anunciar num jornal depois de declarar sob juramento, que ela se tornou Akosua Bonsu (ou seja, uma menina nascida num domingo) ou que ela se tornou Adelaide Oppong e que todos os documentos anteriores permanecem válidos! A cultura de identidades múltiplas e a facilidade com que uma identidade pode ser abandonada em favor de outra com muito pouca interferência da lei, é um problema grave para o direito penal de Gana por ser uma receita clara para a fraude. As pessoas podem abandonar obrigações contratadas simplesmente assumindo uma nova identidade através de uma mudança de nome. Elas podem

passar a perna nas regras da declaração de posses ao adquirirem propriedade usando seus outros nomes e podem desaparecer depois de contratarem empréstimos bancários.

A exploração deste sistema vago para cometer crimes que envolvam o roubo de identidade está aumentando. Atualmente, uma manifestação comum de roubo de identidade é um jovem que abandonou a escola que tenha notas ruins roubar o histórico escolar ou o certificado de outra pessoa, usá-lo para entrar numa instituição superior e depois mudar o nome de volta para o nome original, dessa forma assumindo com sucesso sua identidade real novamente. Por este modo, o certificado final acaba ostentando o nome original da pessoa, apesar de ela ter entrado na instituição com um nome diferente. Outra forma deste crime é aqueles que entraram na universidade para alugar ou vender seu histórico para uma pessoa que desejar entrar numa Escola Normal para Professores ou Enfermeiros e então o resto do processo se segue. A pergunta para nós agora é se, nesta época de globalização, nós ainda devemos manter este sistema de identidade múltipla com modos vagos e sem supervisão de mudança de nome que estimulam e até mesmo promovem a realização de fraudes.

Datas de nascimento. Outro elemento de dados biográficos que é mudado de acordo com a vontade da pessoa por meio de uma simples declaração juramentada é a data de nascimento. A adoção de uma regra de necessidade prática devido à ausência de registros de nascimento para muitas pessoas em gerações passadas agora passou a ser o veículo para realizar fraude contra a República e suas instituições. Um setor de produção de novas certidões de nascimento foi gerado e a facilidade com que mudanças nas datas de nascimento podem ser realizadas assim como as finalidades das mudanças dão margem a um estudo interessante. Apesar de o problema da ausência de registro na época do nascimento como

resultado do analfabetismo ser em grande parte o culpado, isso nem sempre ocorre. Na verdade, para algumas pessoas tornou-se uma desculpa conveniente para realizar uma fraude. A expressão desta ausência de registros de nascimento adequados é a prática de fazer uma declaração juramentada fraudulenta para mudar a data de nascimento ao se aproximar a época da aposentadoria para evitar ter que se aposentar na idade compulsória de 60 anos e então permanecer no emprego por mais tempo do que a idade cronológica permitiria. Esta prática de mudar a idade da pessoa por declaração juramentada era tão desenfreada na Universidade de Gana algum tempo atrás, que a instituição se posicionou contra ela[26] e a Universidade acertou em inibir esta forma específica de fraude.

Temos que parar de minimizar essa conduta ao nos referirmos a ela com apelidos carinhosos como "idade da declaração", "idade do exército" e assim por diante, porque se trata de uma conduta criminosa que subverte a integridade de sistemas de documentação oficial. Todos devem levar em consideração que a idade da pessoa é um material particular da sua identidade e então não é apenas um número que possa ser alterado por vontade própria. Aqueles que não souberem suas verdadeiras datas de nascimento devem ser estimulados a escolherem uma data e não mudarem mais. Toda instituição tem que planejar seu futuro de acordo com o perfil dos seus funcionários e, portanto, a informação é um material para o seu planejamento. Portanto, as pessoas continuarem a mudar as suas idades para se adaptar à sua própria conveniência trará consequências.

26 Considere o seguinte texto literal de uma nota do Registrar da Universidade de Gana, Ted Konu, a funcionários da Universidade de Gana, datada de 7 de janeiro de 2002: "Data de Nascimento: Todos os funcionários (membro sênior, funcionário sênior e funcionário júnior) são lembrados que a partir de agora eles ficarão vinculados à data de nascimento declarada na primeira vez. Em outras palavras, neste século XXI e além, a Universidade não aceitará mais uma declaração juramentada atestando uma mudança na data de nascimento".

Nosso legalismo em relação à inviolabilidade de dados biográficos fornecidos pode ser útil para nós dentro de Gana, mas está nos prejudicando muito no exterior, porque ele é visto como evidência da nossa desonestidade e da nossa falta de transparência como sociedade. Muitos dos problemas que os Ganenses enfrentam em embaixadas estrangeiras derivam da nossa falta de respeito pela substancialidade de formas jurídicas e pelos protocolos de documentação. Se for para funcionarmos no mundo moderno onde se confia em datas e outros dados pessoais para finalidades oficiais, então determinadas atitudes que produzem essas práticas fraudulentas deverão mudar. É hora de abandonar o legalismo e voltar à essência da regra, em que as pessoas devem ser fiéis à verdade dos seus dados pessoais fornecidos no momento em que eles forem solicitados.

Declarações oficiais. Uma expressão não menos problemática da nossa cultura é nossa exigência de estarmos de acordo com regras jurídicas por elas próprias quando não garantimos a obediência, apesar de haver um verdadeiro propósito para exigir essa conformidade. Como resultado disso, não existem consequências verdadeiras para aqueles que não obedecem às regras. É como se nós adotássemos regras específicas apenas porque outros países as têm ou que tivéssemos que produzir essa legislação numa reunião internacional. Nós fazemos um esforço limitado para impormos as regras que fazemos apesar de sermos escrupulosos em relação a termos a quantidade certa de regras no momento certo. Um caso da nossa adesão à legalidade sem nada mais é a atitude oficial em relação a declarações jurídicas em formas oficiais, atestando a verdade de informações prestadas lá. Esta declaração pretende formar a base de uma acusação de fraude se as informações fornecidas forem falsas, então tanto o Estado quanto suas instituições dependem da verdade das informações fornecidas para a finalidade específica. Portanto, as pessoas devem

ser fiéis às declarações feitas em formulários oficiais, ou então nós apenas imitamos outros povos quando exigimos essas informações sem exigirmos que as pessoas que forneçam essas informações sejam, de fato, sinceras. Temos que fazer com que essas declarações passem de peças decorativas em formulários para informações com consequências jurídicas reais.

O conceito de uma testemunha em formulários oficiais é outra área que deve ser reorientada para que uma "testemunha" signifique o que o significado comum da palavra diz. Em Gana, as pessoas assinam como testemunhas das assinaturas de pessoas que elas nunca conheceram. Talvez a prática continue pelo fato que ninguém jamais ter sido processado por produzir falso testemunho[27].

Nosso menosprezo pela legalidade se estende até mesmo para a conduta de procedimentos jurídicos formais. Nós condenamos rapidamente a lei se ela não funcionar como nós achamos que ela deveria em qualquer momento. Portanto, numa situação em que se exige que um oficial respeite regras e procedimentos específicos, nós condenamos essas pessoas por serem oficiosas ou por não ajudarem. Até mesmo quando um processo fracassa por não estar em conformidade com uma acusação específica, nossa reação é condenar a lei por ser exigente e aqueles que tentam sustentar a lei como "inimigos do povo" que "deturpam a lei mesmo quando ela é clara"[28].

27 Ao preencherem formulários oficiais como aqueles para solicitar passaporte, muitas pessoas assinam a seção de testemunha antes mesmo dos fiadores serem abordados para fornecerem a garantia. Tendo assim gerado falso testemunho, nenhuma consequência legal jamais ocorre quando surge um problema e a testemunha não estiver em condições de depor sobre a legitimidade da assinatura daquele que assumiu a responsabilidade pelo candidato como fiador. Por que devemos continuar a exigir testemunhas se elas não pretendem funcionar como testemunhas quando surge a necessidade? Será que temos essa seção do formulário apenas porque os outros as têm ou porque nós assumimos uma obrigação internacional a mantê-la nos nossos formulários? Muitas vezes nós temos de nos manter de acordo com a letra da lei desconhecendo ou desprezando completamente seu espírito.

28 O cidadão médio não vê o motivo de toda a discussão jurídica quando a pessoa é, na opinião delas, "culpada" porque "ela fez e todo mundo sabe que ela fez"! Importa pouco para nós que a "culpa" tenha que ser estabelecida de acordo com a acusação feita e de acordo com padrões aprovados pela lei.

O povo em geral também exibe atitudes que mostram consideração escassa pela legalidade conforme incorporada no direito penal, apesar de um indivíduo desejar a proteção da polícia quando sofre uma injustiça cometida por um vizinho. Para muitas pessoas, especialmente nas áreas rurais, as únicas figuras de autoridade a quem elas podem mencionar suas dificuldades são os policiais. Ainda assim, sempre que elas têm um problema com a imposição da lei elas descontam na polícia nas suas comunidades, atacando e vandalizando delegacias de polícia para manifestarem sua insatisfação. Às vezes, policiais foram submetidos a espancamentos porque tinham prendido um suspeito que tinha seguidores numa comunidade específica e que era considerado intocável. Por que pessoas que costumam procurar a polícia para terem proteção voltam-se contra ela com tanta violência? Qualquer que seja a resposta, o que estes atos de ausência de lei comunitária indicam é que existe uma necessidade de ensinar o respeito pela lei e por processos jurídicos a cidadãos comuns. A relevância jurídica e o peso da polícia como oficiais que impõem a lei também precisam ser ensinados para que os cidadãos avaliem a extensão do problema que eles causam quando atacam uma delegacia de polícia ou até mesmo um policial solitário.

Enxerto e problemas de pluralismo jurídico

Na horticultura, o enxerto envolve o ato de combinar as partes reprodutivas de duas plantas para criar híbridos com as características boas das duas plantas originais. Sabe-se que os híbridos são mais resistentes e que eles têm mais características interessantes do que as plantas originais. Mas eles também podem exibir características que sejam as piores das duas plantas originais. Isso ocorre com o carvalho original da *common law* que foi transplantado. Ele recebeu um enxerto de diversos aspectos da lei consuetudinária existente, às vezes por um ato deliberado,

outras vezes por processos naturais e à medida que as duas plantas cresceram, as características de híbridas, tanto as boas quanto as ruins, também se manifestaram.

O direito penal baseia-se na regulamentação da conduta humana. Consequentemente, como a orientação cultural deter-mina o comportamento de indivíduos, essa é uma questão muito relevante no processo do direito penal. Existem ocasiões em que um conflito de culturas produz um comportamento que é criminal numa esfera, mas é aceitável em outra – como quando ofensas sob o Código Penal são cometidas por pessoas que estejam exercendo direitos ou funções consuetudinárias, às vezes desconhecendo as prescrições do direito penal[29]. E se a vítima não conhecer o costume, ou não o aceitar? Por exemplo, em algumas comunidades, é uma prática consuetudinária destruir a safra de alimentos ou matar quaisquer animais domésticos encontrados vagando na comunidade depois que um chefe morre. Será que esta regra deve ser observada apesar de sistemas de posse da terra terem mudado de tal forma que a plantação de alimentos numa terra próxima não possa mais ser possuída por um membro dessa comunidade, mas por alguém que não conheça esse costume? Será que esse costume deve ser sustentado como uma defesa de uma acusação criminal de dano ilegal à propriedade? Em *Abaye* v. *Akatia*[30] o tribunal achou que não.

Mais outro exemplo do conflito de culturas que pode estar por trás de um comportamento descrito como criminal sob a lei recebida é o costume Frafra de abduzir meninas para fins de casamento (*pog zɔrɔ*). Os tribunais foram completamente contra isso, se recusando a aceitar o costume como uma defesa de uma acusação de abdução, apesar de se aceitar que sob a lei consuetudinária Frafra esse seja um método reconhecido de iniciar o casamento. Então a aplicação

29 *Foli VIII v. The Republic* [1968] GLR 768.
30 *Abaye v. Akatiah* [1982-83] GLR 1072.

de regras que foram enxertadas a partir de uma planta estrangeira para uma planta original às vezes produz em si mesma, resultados juridicamente absurdos.

Violência das ruas ("justiça da multidão")

O fenômeno da violência das ruas contra suspeitos de crimes, eufemisticamente chamado de "justiça da multidão", é outro tipo de problema que pode surgir a partir do enxerto de normas tradicionais para a lei recebida e do fracasso das instituições da lei recebida em oferecerem a proteção necessária ao público. Na sociedade ganense tradicional, a imposição da lei era responsabilidade de todo mundo uma vez que não havia nenhuma instituição nomeada especificamente para fazer o policiamento na comunidade. Todo homem fisicamente capaz era responsável por ajudar a impor a lei. No sul de Gana, as empresas Asafo lideraram este esforço para apreender criminosos e lidar com eles. Isto ainda ocorre em ambientes rurais quando se comete um crime grave e o ofensor foge. Estas são as ideias que nós parecemos estar infundindo na configuração moderna em que existe uma força policial profissional, por causa da nossa insatisfação com os funcionamentos do sistema. Esta insatisfação se manifestou em esforços para recorrer a métodos de autoajuda, resultando assim em violência das ruas levando a assassinato pela multidão, descrita de outra forma como "justiça instantânea". Nós consideramos que a partir do momento que uma pessoa fizer uma ofensa contra as normas da comunidade, essa pessoa perderá sua humanidade e então nós aprovamos qualquer tratamento desumano ao qual a pessoa for submetida. No entanto, deve ficar claro que a punição aplicada por uma multidão violenta fora da lei é uma simples violência das ruas e não deve de forma alguma ser honrada com o nome "justiça".

Nós também devemos reconhecer que o recurso a esses métodos de autoajuda resulta na nutrição de uma cultura de desrespeito pela lei e por procedimentos estabelecidos para justificar a lei. Nós devemos reconhecer que quando insistimos para que absolutamente todos usem "métodos Asafo" para resolverem sozinhos suas disputas sem recorrerem a "nenhuma polícia" ou "lei escrita", nós estamos de fato defendendo o comportamento sem lei. Quando participamos de um linchamento, acreditando que é nosso dever cívico linchar todos os malfeitores indicados para nós, nós não percebemos que ao lincharmos os malfeitores, nós tornamos a ofensa, por mais trivial que seja, uma ofensa capital para a qual nós nos designamos acusador, promotor público, juiz e executor, tudo ao mesmo tempo. Nós declaramos com desprezo que não queremos nenhuma "lei escrita" e que a pessoa seria abandonada pela polícia então é melhor nós mesmos punirmos o suspeito. Muitas pessoas de resto respeitáveis consideram um marco de boa cidadania sujeitar um suspeito a espancamentos antes de a pessoa ser levada à delegacia de polícia. Poucas consideram um comportamento errado a polícia espancar suspeitos ou submetê-los a tortura. A mídia, o vigia da nação, continua a exibir suspeitos sob custódia da polícia com os rostos inchados, sem jamais questionar por que as pessoas estão nessa condição.

A polícia também não está imune a ultrapassar os limites da legalidade – ao adotar práticas que sujeitam alguns cidadãos, geralmente em áreas economicamente carentes, a importunação em nome da imposição da lei. Assim os policiais estão adotando a prática de realizarem "ataques" em lugares apelidados de "covas de criminosos" e levando embora todo mundo que estiver presente para uma "triagem" subsequente para possíveis ofensas. Isto não pode estar de acordo com exigências constitucionais, uma vez que seria impossível informar as pessoas presas dessa forma da razão para eles terem sido presas nem dos seus direitos depois

que elas tiverem sido presas. Esse uso dos poderes de polícia de prisão realmente resulta em abuso. Estes ataques são usados como uma loteria de caça aos criminosos e são uma violação dos direitos daqueles que são presos dessa forma. Ainda assim, o restante de nós não condenamos a prática porque ela é percebida como um meio de lidar em espécie com aqueles que tornam nossas vidas inseguras ou cujos estilos de vida ameaçam nosso conforto. Ainda assim, nós temos que insistir que limites jurídicos estabelecidos para proteger os direitos dos indivíduos sejam respeitados e nós não devemos estimular a ausência de lei oficial simplesmente por nós tendermos a nos beneficiarmos dela. Nenhum fim, por mais honorável que seja, pode ser justificado se os meios usados para alcançá-lo forem, eles próprios, ilegais ou desonestos.

Nós temos louvor abundante pela polícia quando ela noticia que ladrões armados foram mortos num "tiroteio" sem nunca questionarmos como tiroteios parecem produzir resultados unilaterais. Mas depois nós criticamos quando acreditamos que as pessoas erradas tenham sido mortas. Nós temos que nos esforçar para melhorarmos o sistema formal de policiamento em vez de tentarmos enxertar métodos tradicionais de imposição da lei no sistema moderno.

A suposição de inocência e o conceito de culpa criminal

Uma das ocasiões em que a lei parece mais incompreensível para o leigo é quando o princípio da suposição de inocência surge para aplicação. Aqui está mais um exemplo do desprezo geral pela legalidade por parte da mídia de notícias. Em sua capacidade profissional, os jornalistas não deixam de ter culpa por não respeitarem os requisitos da lei, porque noticiar um crime de forma sensacionalista é mais gratificante para a carreira e comercialmente do que noticiá-lo da maneira estritamente factual que estaria de acordo com os direitos das pessoas presas. Por exemplo, a

prática de obrigar pessoas acusadas de roubar a carregarem as mercadorias que eles são acusados de terem roubado para fins de posar para as câmeras, é uma grave violação do dever de respeitar seus direitos humanos. O direito de ser supostamente inocente, como um componente essencial do direito a um julgamento justo, fica ao mesmo tempo comprometido pelo esforço para demonstrar a "culpa" de um suspeito para "o interesse do público" ao criar e publicar essas fotografias. O que é notável na exibição de imagens dessa "culpa evidente" é que o público não costuma perceber os rostos inchados dos suspeitos, ou os sinais de sangramento que costumam ser óbvios nessas fotografias. Mesmo que as fotos pudessem ser exibidas para levantar questões sobre como suspeitos tinham sido tratados pela polícia, isso nunca acontece. A exposição costuma atender a intenção de apoiar o julgamento pela imprensa por imagens que confirmam a culpa "evidente" de suspeitos.

Como nossos sistemas consuetudinários diversos praticam um modelo mais próximo do modelo inquisitório de procedimento criminal, nós temos grande dificuldade com sua suposição de inocência quando prendemos um suspeito para processá-lo. O ganense médio não entende por que uma suposição dessa natureza é necessária, especialmente quando testemunhas viram o acusado cometer a ofensa. Na verdade, acredita-se que a regra seja ainda mais sem sentido se o acusado tiver sido pego supostamente *in flagrante delicto*. As pessoas simplesmente não entendem o motivo dessa suposição, argumentando que se a pessoa não tivesse cometido o ato, ela não teria sido presa e então o fato da prisão significava que a pessoa tinha um caso para responder e não poderia ser supostamente inocente. Apesar de este princípio soar estranho para nossos ouvidos, a intenção da suposição de inocência é nossa proteção comum. Esse foi um dos direitos pelos quais as pessoas comuns da Inglaterra lutaram quando elas lutaram contra a tirania e a opressão. O que ele pretende fazer é permitir que uma

pessoa acusada de ter cometido um crime tenha uma chance justa de se defender, antes que a punição seja imposta – uma vez que um indivíduo que tiver que enfrentar o poder do Estado estará em real desvantagem. Portanto, a regra coloca um ônus no Estado para que ele use seus amplos recursos para estabelecer a culpa da pessoa acusada a um terceiro objetivo (o Tribunal), uma vez que provar uma afirmação é mais fácil do que provar uma negação. A essência desta regra, então, é separar aqueles que merecem punição daqueles que não merecem e é por esta razão que a Constituição[31] fornece um meio de assegurar nossa proteção se nós próprios formos acusados injustamente de termos cometido um crime.

Outra das ocasiões em que o público parece achar que regras jurídicas são apenas o raciocínio deformado e ilusório de advogados tem a ver com situações em que se deve ouvir o depoimento de uma pessoa acusada. Em muitas ocasiões eu tive que explicar a jornalistas que ouvir o depoimento é uma medida formal de procedimento que precisa ser tomada para começar o julgamento num processo. Portanto, quando eles noticiam que "o depoimento não foi feito", isso só quer dizer que não se tomou a medida formal para começar o julgamento. Ela não deve ser transmitida no ar como a rejeição pelo tribunal do depoimento do réu. Certamente, não cabe ao tribunal rejeitar o depoimento de uma pessoa acusada antes de o seu julgamento começar. Se isso não ocorresse, seria a mesma coisa que um tribunal pronunciar a culpa do acusado antes mesmo de haver alguma evidência no caso.

A noção de "Culpado ou Não Culpado" não foi traduzida adequadamente nos tribunais, talvez como outro resultado de pluralismo jurídico. Sob a lei consuetudinária, uma pessoa pode se declarar apenas culpada ou inocente. Um autor observou que

31 A Constituição de Gana (1992), Artigo 19(2)(c). N.E.: Capítulos selecionados da atual Constituição da República de Gana (1992) aparecem, a seguir, Capítulo 68 desta antologia.

durante uma audiência num tribunal tradicional Akan, "dizer que a pessoa é inocente diante dos mais velhos é considerado um insulto"[32], quando existe uma reclamação baseada na conduta da pessoa. Isto é claramente diferente da abordagem da *common law* inglesa em que a conduta em si, sem um estado de espírito de culpa, não torna a pessoa culpada de nenhuma ofensa. Isto pode ser responsável pela confusão do conceito de "Não Culpado", com o conceito de "Inocente". O resultado dessa confusão não é apenas que vítimas e testemunhas oculares em Gana achem extremamente irritante quando um acusado se declara "Não Culpado" e advogados são satirizados e até mesmo mortos por defenderem pessoas "obviamente culpadas". Ainda assim, a culpa deve ser estabelecida de acordo com a lei e de acordo com as especulações imaginárias de qualquer pessoa.

Outra consequência da confusão entre o conceito de "Não Culpado" e o conceito de "Inocente" é que pessoas acusadas constantemente se declaram "culpadas com explicação" apesar de tecnicamente não haver nenhuma declaração dessa natureza reconhecida pela lei. Portanto, os tribunais devem conceber a regra de que sempre que uma pessoa acusada se declarar "culpada com explicação", primeiro o tribunal deve ouvir a explicação e se ela corresponder a uma negação de qualquer material específico da ofensa, então uma declaração de Não Culpado deverá ser feita. Talvez esteja na hora de a Declaração tornar-se parte da nossa lei como o veredito escocês de "Não Comprovado" como alternativa a "Não Culpado" ou "Inocente".

Processo de julgamento alternativo

Nossa impaciência com legalidades chamadas pejorativamente de "tecnicalidades" nos levou a clamar pelo estabelecimento de

32 Samuel Gyasi Obeng (2002, p. 35).

um fórum alternativo para o processo rápido de "criminosos". Nós estávamos tão ansiosos para condenar todos os "criminosos", ou seja, todos aqueles acusados de terem cometido algum crime, que os tribunais públicos na sua forma original não incluíam nem mesmo um sistema de apelação[33]. Até mesmo quando a Associação de Advogados de Gana se recusou a aparecer diante dos Tribunais Públicos em função da redução de padrões de justiça, foi ela que foi atacada, ridicularizada e reprovada. Alegou-se que eles estavam reclamando porque o povo finalmente tinha assegurado para si próprio um sistema mais eficiente que proporcionava uma justiça melhor, fechando assim as avenidas dos advogados para ganharem dinheiro. O próprio governo do PNDC percebeu depois que a ausência de um sistema de apelação era um erro e então voltou a executar a lei dos Tribunais Públicos para se preparar para um Conselho de Apelações dois anos depois[34]. Nossa definição de "justiça" significando lidar com outras pessoas sem recurso a precisões jurídicas rapidamente nos alcançou e rapidamente nós começamos a ter graves preocupações sobre se condenações a todo custo e a imposição de penalidades severas por crime eram o que nós realmente queríamos. Não muito tempo depois de o sistema ter entrado em vigor, os antigos problemas de corrupção e atrasos começaram a se afirmar com vingança. Além destes, eles tornaram-se um instrumento de terror que todo mundo temia. A partir dessa experiência, nós aprendemos algumas lições: que nossas reclamações sobre os tribunais regulares especificamente e sobre o sistema de justiça criminal em geral resultavam não apenas do sistema, mas também dos seres humanos que necessariamente devem ser aqueles que administram o sistema.

Em 1991, após agitações locais e internacionais a favor de um retorno ao governo constitucional, um Comitê de Especialistas foi

33 The Public Tribunals Law. 1982 (P.N.D.C. L 24).

34 The Public Tribunals Law 1984 (P.N.D.C.L 78).

estabelecido para preparar um relatório sobre a primeira versão de uma Constituição. O Comitê analisou todos os aspectos do sistema jurídico e fez a seguinte recomendação:

> Os cidadãos de Gana não devem estar sujeitos a dois sistemas paralelos de administração da justiça no que diz respeito a questões criminais, sendo que um deles é imune às limitações impostas pela Constituição[35].

Portanto, admitia-se que limitações constitucionais na forma de cláusulas de direitos humanos seriam impostas a todos os órgãos de condenação, que teriam que estar disponíveis a todos os cidadãos. Numa crítica velada aos processos do Tribunal Público, o Comitê afirmou depois que:

> As garantias constitucionais no que diz respeito a direitos individuais, ao devido processo legal e a um julgamento justo deve estar disponível a todo cidadão de Gana que estiver em qualquer tribunal voltado para administrar a justiça criminal [...][36].

O Comitê de Especialistas estava afirmando implicitamente um fato muito conhecido: de que os processos dos Tribunais Públicos eram inerentemente injustos com o indivíduo uma vez que eles tendiam indevidamente a favor do Estado. Conforme o Comitê observou, "O cidadão comum de Gana não deve ficar ameaçado simplesmente em função do fato de que as autoridades escolhem processá-lo num fórum em vez de em outro".

O uso de "ameaça" no relatório transmitiu o desconforto do Comitê em recomendar a retenção do sistema, que ironicamente tinha sido estabelecido em nome do "homem na rua" e que era fazer justiça de acordo com noções de senso comum e no interesse do

35 Relatório do Comitê de Especialistas sobre Propostas para um Projeto de Constituição de Gana (1991, p. 124, Parágrafo 266).

36 Ibid, Parágrafo 266.

"homem comum". Em consequência de todas as questões levantadas, o Comitê cravou o último prego no caixão do sistema de Tribunais Públicos quando concluiu da seguinte maneira: "é a opinião considerada [...] que os Tribunais Públicos não podem ser mantidos na sua forma atual". Com tão pouco apoio pela sua manutenção, eles não sobreviveram à transição e poucas lágrimas foram derramadas pelo "homem comum" pela morte de Tribunais Públicos.

Por que os Tribunais Públicos não sobreviveram quando seu tipo de justiça foi o que o público reivindicou no começo da chamada revolução? Será que pode ser porque nós descobrimos que assegurar condenações a todo custo nem sempre atendia os interesses da justiça? Será que pode ser porque nós próprios começamos a nos preocupar com o que a existência continuada deles anunciava para nós? Será que pode ser porque o nosso próprio temor de ser mandado para o *"trabunar"* onde nós certamente seríamos condenados nos fez perceber que todas as proteções garantidas sob a lei não eram para os chamados criminosos, mas para todos nós? Independentemente das respostas, o que está claro é que na época a maioria de nós tinha começado a avaliar que até mesmo regras jurídicas técnicas atendem um propósito e permanecem nosso próprio seguro contra o tratamento ruim nas mãos dos poderosos e abuso de poder por aqueles que administram a lei. Pode-se afirmar sem medo de contradição que todos nós suspiramos aliviados quando os Tribunais Públicos foram desativados e nós voltamos aos tribunais comuns novamente de acordo com a regra constitucional. O que a nossa experiência nos ensinou claramente é que se for para o direito penal manter seu respeito como mecanismo para fazer justiça, então ele deverá fazer justiça, tanto à vítima quanto à pessoa acusada.

Fiança

A instituição da fiança é outro caso em que noções culturais do tratamento de pessoas acusadas de um crime entram em conflito com princípios da *common law*. O significado do termo "fiança" em si parece ter mudado com o tempo. Seu significado original referia-se a um indivíduo que concordava em deter uma pessoa que tivesse sido acusada de cometer um crime e em produzir a pessoa no momento adequado para ela ser julgada[37]. No entanto, seu significado mudou de tal forma que agora ele tornou-se uma descrição do processo para assegurar a liberdade de uma pessoa acusada de uma ofensa até que um julgamento possa ser realizado[38]. Apesar da mudança de significado, fiança trata basicamente de remover um indivíduo acusado de um crime da custódia do Estado para a custódia de alguém que se apresenta como voluntário para fazer essa custódia, permitindo assim que a pessoa acusada desfrute da sua liberdade durante a investigação ou o julgamento. A concessão pode estar condicionada a uma garantia dada por outra pessoa ou por outras pessoas que concordem em assumir a responsabilidade pelo comparecimento da pessoa no tribunal numa data posterior ao afiançar ou até pelo próprio reconhecimento da pessoa (ou sua promessa de permanecer disponível sempre que for necessário para responder à acusação)[39]. Não conseguir produzir a pessoa acusada no prazo exigido pode fazer com que a pessoa compareça ao tribunal para transcrever a fiança[40]. Esse processo

37 A. N. E. Amissah (1982, p. 181); Ronald N. Boyce & Rollin M. Perkins (1989, p. 1074).

38 *Republic v. Registrar of High Court ex parte Attorney-General* [1982-83] *Ghana Law Review* 407, p. 417. O entrevistado tinha recebido fiança pendente de recurso por um Tribunal Superior após condenação por uma Vara Cível. O solicitante trouxe Certiorari para a decisão do Tribunal Superior, mas o requerimento foi dispensado.

39 *Everette v. Griffiths* [1921] A.C. 631.

40 Transcrever o contrato simplesmente significa impô-lo. O resultado dessa imposição é que independentemente da quantia de dinheiro que fosse solicitada como fiança, ela teria que ser paga ao tribunal, ou o fiador seria considerado pessoalmente responsável pelo fracasso em honrar o contrato.

pode até mesmo resultar na prisão do fiador[41]. Portanto, a fiança é uma responsabilidade séria que não deve ser assumida de maneira leve.

Bigamia

Esta é a única ofensa que parece ser ineficaz devido ao pluralismo jurídico. A bigamia ocorre quando uma pessoa casada de acordo com a Lei do Casamento de 1884 (Cap. 127), que é um casamento monogâmico, pretender contratar qualquer outra forma de casamento, consuetudinária ou civil. A bigamia parece ser o crime mais comumente não forçado da cena social. Não se sabe de nenhuma condenação que tenha ocorrido desde a aprovação do Código Penal em 1960. A ausência de imposição não se deve à ausência de casos, mas sim à ausência de pessoas que reclamem. Isto, por sua vez, deve-se ao fato de pessoas socializadas numa cultura polígama aceitarem o funcionamento de conceitos consuetudinários de poligamia apesar de a pessoa poder ter optado pela monogamia ao se casar voluntariamente de acordo com a Lei. Mulheres nesta cultura são socializadas para compartilharem seus maridos alegremente com qualquer mulher que o atrair ao erguerem o modelo da "esposa boa" como alguém que dá as boas-vindas à nova esposa do seu marido e não causa problemas. Ao contrário, a "esposa ruim" é a mulher ciumenta que se recusa a aceitar uma coesposa e constantemente causa problemas e nossas lendas populares estão repletas de estórias de como uma mulher dessas paga por isso. Estas imagens são fortes na definição da conduta aceitável, até mesmo quando um marido tiver violado a lei e muito poucas ganenses sentem-se à vontade de sujeitarem um marido ou um cunhado ou sogro ao processo criminal por bigamia, especialmente se o marido não rejeitar o casamento anterior de

41 *Kwaakye & Ors v. Nana Ababio II* [1982-83] GLR 247.

maneira absoluta e realizar suas obrigações de marido conforme ele achar adequado.

Neste sentido, a gama de criminosos atravessa todas as classes de homens casados de acordo com a Lei, de homens que assumem cargos tradicionais e depois pretendem se casar mais vezes porque supostamente o novo cargo exige isso deles, passando por aqueles que fazem conversões religiosas e depois pretendem aproveitar as "vantagens" que a nova religião permite, àqueles que simplesmente desejam casar com mais de uma mulher e fazem isso como um direito cultural. Do nada, em janeiro de 1999, o *Ghanaian Times* noticiou que um cidadão alemão tinha sido condenado por bigamia por uma Vara Cível[42]. E como se fosse para mostrar que isso não era apenas para estrangeiros, houve outra notícia no *Ghanaian Chronicle* naquele mesmo ano de 1999, de um homem ganense que tinha sido julgado e tinha recebido fiança por se casar com mais de uma mulher de acordo com a Lei[43]. Como não houve nenhuma publicação adicional sobre o caso quanto ao que aconteceu depois que ele recebeu fiança, é impossível dizer o resultado do processo. Estes casos sugerem que, ao contrário do que se acreditava pela escassez de casos, a ofensa da bigamia ainda tem força. Qual deveria ser a atitude da lei quando a bigamia surge a partir do pluralismo cultural baseado em mudanças unilaterais que um homem faz para sua vida? Será que essa mudança de *status* deve ser considerada uma defesa para uma acusação de bigamia?

Adultério

Bem ao contrário, um fato que muitos homens acham difícil de aceitar é que o adultério, especialmente envolvendo uma

42 "German Convicted of Marrying 2 Ghanian Women", *Ghanian Times*, quinta-feira, 7 de janeiro de 1999, p. 1. ISSN 0855-1502.

43 "Busted for Marrying Too Many Women", *The Weekend Chronicle*, quinta-feira, 18 de março – quarta-feira, 24 de março de 1999, p. 3.

mulher casada, não seja um crime de acordo com a lei recebida. Como resultado da cultura de pluralismo jurídico, existe uma tendência de as pessoas suporem que se a lei consuetudinária pune determinada conduta como crime, então ela é um crime de acordo com a lei. Certamente a frequência com que a polícia recebe reclamações de maridos irados e até mesmo de noivos acusando a esposa ou a noiva de adultério parece sugerir que na mente pública, o adultério deveria ser um crime. O adultério, descrito pela *common law* como "conversa criminal" não sobreviveu quando nosso direito penal foi codificado pela primeira vez em 1892. A razão para isto é que em 1884, quando as Leis de Propriedade de Mulheres Casadas foram aprovadas, a autonomia das mulheres tinha recebido reconhecimento suficiente para a lei tomar a atitude de que uma mulher adulta tinha idade suficiente para tomar determinadas decisões sozinha. Consequentemente, se ela entrasse numa união amorosa consensual, ela não teria feito isso obrigada por ninguém, mas por vontade própria. Nesse caso seu ato foi o ato voluntário de um ser autônomo e, portanto, a punição do seu parceiro seria inadequada. Será que o adultério deveria permanecer uma ofensa privada cuja solução seria o divórcio ou será que ele deveria se tornar um crime, em cujo caso ele se aplicaria tanto para homens quanto para mulheres e qual seria a implicação disso para o tamanho da nossa população carcerária?

Cultura e a defesa da provocação

Existem várias realidades de existência humana que são determinadas por orientação cultural. Noções de beleza, comida saborosa, boa música, etc. são exemplos óbvios. Da mesma maneira, noções do que é divertido ou irritante; do que produz risada ou raiva; o que é condizente com a dignidade de uma pessoa ou está abaixo dela; o que exige respeito ou desprezo, tudo isso é determinado em termos culturais. Consequentemente, uma defesa

como a provocação que se baseia em invasões da dignidade de uma pessoa que pode gerar a raiva numa pessoa necessariamente tem no seu cerne uma orientação cultural. A lei tenta, em alguma medida, reconhecer a influência de culturas, mas o enxerto não foi longe o suficiente, conforme mostra a discussão a seguir.

A defesa da Provocação existe na seção 52(a) do Código Penal de 1960 (Lei 29) e funciona para reduzir o assassinato a homicídio culposo quando a morte tiver sido causada sob determinadas circunstâncias. A defesa da provocação tem a suposição inerente de que a maioria dos seres humanos fica com raiva quando determinados eventos acontecem; de que uma pessoa com essa raiva pode agir antes de pensar (ou seja, antes da razão voltar ao seu lugar); de que a maioria das pessoas se acalmaria depois de um período razoável; etc. Estas suposições inerentes de ação violenta no calor da raiva moldaram o funcionamento da defesa. A Lei 29 contém cláusulas sobre esta defesa, que precisam ser usadas pelos tribunais de Gana para determinarem os limites de conduta de qualquer ganense que causar a morte de outro. Estes princípios, determinados em séculos anteriores na Inglaterra, foram congelados para princípios imutáveis sob o Código Penal de Gana e estes princípios são as únicas circunstâncias juridicamente permissíveis que podem ser levadas em consideração ao se decidir se um réu específico estava sob o efeito de uma provocação oferecida pela pessoa que morreu.

Nos últimos anos do século XX, os tribunais ingleses aproveitaram a oportunidade para reavaliarem princípios diante de percepções modificadas ditadas pela contribuição que o feminismo e o multiculturalismo fizeram para o discurso público. Ao decidirem mudar do padrão do cidadão inglês para o padrão do ser humano comum, os tribunais estavam efetivamente reconhecendo duas realidades: (I) de que "a ação imprudente e impulsiva feita no calor

da raiva" é de fato um padrão masculino uma vez que as mulheres não agem da mesma maneira quando se oferece uma provocação[44] e de que (II) a antiga lista de circunstâncias era especificamente inglesa e pode ser injusta com pessoas de outras culturas. Portanto, ao decidirem casos como *R*. v. *Thornton*[45] e *R*. v. *Ahluwalia*[46], os tribunais britânicos dão indicações claras de que eles começaram a avaliar a necessidade de ampliarem a abordagem filosófica para beneficiarem a inclusão sexual e então indicaram que uma história de abuso doméstico poderá servir como base para que a pessoa acusada acabe perdendo o autocontrole.

Argumentos baseados na cultura também estão começando a progredir nos tribunais dos Estados Unidos, à medida que eles também lidam com problemas de multiculturalismo[47]. Se os tribunais britânicos saíram tanto assim dos limites das suposições existentes inerentes à defesa da provocação, então talvez seja hora de analisarmos as suposições através de lentes culturais e determinarmos qual reconhecimento deve ser dado a formas ganenses de reagir a estímulos externos considerados ofensivos. Para sermos justos com os tribunais ganenses, suas mãos estão atadas por cláusulas estatutárias que tornam impossível para eles levarem em conta circunstâncias baseadas na cultura que não estejam previstas no Código. Existe uma necessidade de estudar e entender o código de honra das diversas etnias para incorporar um espírito ganense suficiente à lei sobre este assunto. Na verdade, de acordo com as diversas leis consuetudinárias de Gana, nem todas as palavras são consideradas "simples" e uma cláusula que pretenda regulamentar a conduta dos ganenses deveria reconhecer este fato.

44 Jeremy Horder (1922, p. 186-187).
45 [1992] 1 All ER 306.
46 [1992] 4 All ER 889.
47 James I. Sing (1999, p. 108).

Outro conjunto de circunstâncias que questiona a cultura é conforme o estabelecido na Seção 53(c):

> um ato de adultério cometido na visão do acusado com sua esposa ou por ela ou seu marido, ou o crime de conhecimento carnal não natural cometido na sua visão contra sua esposa, seu marido, ou filho.

"Na visão do acusado" foi considerado por interpretação judicial baseada na *common law* como querendo dizer "observação ocular de relação sexual". Portanto, noções culturais de adultério são excluídas, como o caso de *Agyeman* v. *The Republic*[48] ilustrou. Naquele caso, o apelante suspeitava que uma das suas três esposas, Akosua Tanoh e o homem (agora) morto tivessem cometido adultério. Suas suspeitas aumentaram quando ele os viu dançando *adowa* num funeral e viu sua esposa limpando o rosto do morto com o lenço dela, obviamente como fazem os amantes numa comunidade rural. Depois eles desapareceram do local do funeral e isto irritou o apelante que suspeitou que eles tinham ido fazer sexo. Portanto, ele bebeu um pouco de bebida alcoólica num bar, foi até a casa do morto e alegou que tinha ouvido a voz da sua esposa no quarto. Ele se escondeu perto do local e atacou o morto com um cutelo quando ele saiu do quarto. Os fatos não indicam se era realmente a sua esposa que estava no quarto com o morto. Subsequentemente, ele foi condenado por assassinato pelo Tribunal Superior de Sunyani uma vez que sua defesa de provocação por motivo de suspeita de adultério do morto com sua esposa fracassou. Ele recorreu, alegando que o juiz ordinário tinha instruído os jurados de forma incorreta ao lhes falar que a defesa tinha que provar que ele tinha sido provocado e que o uso do teste objetivo para provar que ele foi provocado estabelecido na Seção 53(c) ocasionou um abuso da lei. Ele alegou que o tribunal

48 Gana Law Review 1 CA (1995-96, p. 118).

deveria ter usado o teste subjetivo para saber se ele realmente foi provocado ou não. Seu recurso foi indeferido, com o tribunal de apelação sustentando, na questão da provocação, que o juiz não tinha instruído os jurados equivocadamente uma vez que, *inter alia*, a Seção 53(c) exigia que uma pessoa tivesse visto a cônjuge no ato de adultério. Não bastava que sua conduta tivesse sido adúltera uma vez que no tempo material ele estava agindo de acordo apenas com uma suspeita – por mais sólida e bem fundamentada que ela fosse. De novo, a atitude da lei é que uma confissão de adultério, por mais gráfica que seja[49], não pode levar adequadamente à perda do autocontrole por uma pessoa de caráter comum. É claro que isto não leva em consideração as circunstâncias nas quais a confissão foi feita. Supõe-se que apenas uma confrontação pessoal com o ato de adultério praticado pela cônjuge atenderia à cláusula.

Também é o caso, na Seção 53(d), que um pai ou responsável que por acaso presenciar um ato consensual de relação homossexual pode ser suficientemente provocado, mas não um pai ou responsável que por acaso presenciar uma cena que envolva o relacionamento heterossexual. É claro que pais que usarem armas com destreza não têm nenhuma defesa quando suas filhas se envolvem num ato consensual de relação heterossexual. Pode ser interessante fazer um censo de quantos pais ganenses com filhas adolescentes concordam com a cláusula!

Apesar da existência de circunstâncias de provocação, a defesa ainda assim não irá beneficiar uma pessoa acusada específica se houver prova insuficiente de que a matança tenha ocorrido de uma forma "precipitada e impulsiva". Portanto, na Seção 54(1)(a) uma pessoa que agir em circunstâncias reconhecidas como uma provocação extrema poderá ainda assim ser privada da defesa se o júri concluir que a pessoa não estava realmente privada do poder

49 *State v. Kwadwo Ofori* [1961] G.L.R. 162, S.C.

de autocontrole. Esta cláusula significa que qualquer prova que permitiria que um júri avaliasse se o ato foi feito por alguém cuja mente era capaz, calculada e lógica ou não ou alguém que "estivesse perdido", teria que ser fornecida. Aqueles capazes de explodirem para um estado violento de raiva teriam o benefício da defesa enquanto aqueles que mantêm uma calma exterior apesar do grau de raiva que podem tê-los consumido, não teriam acesso à defesa.

Foi feita uma tentativa de infundir noções de cultura na avaliação feita pelos jurados, ao obrigar os tribunais a contextualizarem o "homem razoável" ao ter consideração pela comunidade de onde vem o acusado. Portanto, apesar de a lei não deixar nenhum arbítrio sobre o que constitui uma provocação extrema, a avaliação feita pelo júri tem que incorporar as origens étnicas da pessoa acusada. Fica evidente a partir destes limites declarados que é possível submeter um ganense (de qualquer uma das etnias) às cláusulas sobre provocação, pela forma em que o sistema de júri funciona. É aqui que se contaria com os jurados, como representantes de "pessoas comuns da comunidade de onde vem o acusado." No entanto, existem dois problemas principais que não podem ser resolvidos por jurados locais. Em primeiro lugar está o padrão jurídico da razoabilidade: o "homem comum". Onde fica a mulher comum nesse caso? Apesar de a receita jurídica de inclusão sexual é que "homem" inclua "mulher" e vice-versa[50], também é verdade que sempre que se usa o termo "mulher" na legislação, costuma ficar claro que apenas pessoas do sexo feminino sejam o assunto da cláusula[51]. Portanto, apesar da ginástica jurídica, fica claro que o padrão usado é o masculino. Os comentaristas

50 Interpretation Law, 1958 (C.A. 4).

51 Em cláusulas como a seção 52(d) sobre infanticídio como homicídio culposo voluntário, fica claro que apenas "mães" podem derivar o benefício da cláusula. Leis sobre prostituição – especialmente incitação e procuração – também se referem especificamente a mulheres uma vez que na *common law*, apenas mulheres poderiam ser prostitutas. Portanto, apenas em casos imaginários a "mulher" seria considerada como incluindo o "homem".

jurídicos também argumentam que a imagem do ator impetuoso que age de acordo com um impulso precipitado e causa a morte de outra pessoa é de um homem, uma vez que as mulheres não costumam demonstrar raiva dessa maneira[52]. Apesar de se oferecer pouca prova científica para sustentar esta visão, até mesmo prova anedotal sozinha parece sustentar a visão. Se isso for o caso, talvez "uma mulher comum" não se adaptaria necessariamente ao projeto quando a defesa é fornecida "a um homem comum". Talvez não seja por acaso que não exista nenhum caso ganense registrado em que uma mulher tenha conseguido estabelecer com sucesso a defesa da provocação.

Até mesmo o conceito de um "homem comum" não está livre de dificuldade. Apesar de se esperar que o "homem comum" seja um "homem comum vindo da comunidade à qual o acusado pertence"[53], isto significa que a origem étnica da pessoa acusada sempre deverá ser levada em consideração. Na verdade, uma Orientação de Prática de 1962 insiste especificamente que os juízes ordinários orientem os jurados dessa maneira[54]. A verdadeira questão é se os jurados ganenses estão equipados para tratar todas as pessoas acusadas como seres culturais com valores culturais específicos ou não. A própria natureza do processo de seleção e inclusão em júris baseia-se na capacidade de uma pessoa de falar e entender inglês[55]. Este padrão estatutário, no entanto, elimina a grande maioria de ganenses logo de cara e então introduz imediatamente um elemento de injustiça em detrimento de pessoas rurais analfabetas cujos valores ainda não foram adulterados por vários anos de educação ocidental formal. Então um homem Asante educado que seja um funcionário público, por exemplo, dificilmente terá a mesma visão de vida que um agricultor rural

52 Susan Edwards (1990, p. 1380); Jeremy Horder (1922, p. 26); Adrian Howe (1998, p. 466).
53 Seção 54 (2) da Lei 29.
54 Ghana Law Review 2 (1962, p. 181).
55 Código de Processo Penal (1960) Lei 30, Seção 251.

Asante. Ainda assim, é a noção do funcionário público do que um homem Asante acharia tão ofensivo a ponto de reagir de maneira fatal que determinaria o destino do agricultor.

Onde linhas étnicas ou regionais são atravessadas, as dificuldades são compostas e as complicações se multiplicam. Em *Kuo Den alias Sobti v. The Republic*[56] os apelantes, todos de origem Dagarti, tinham sido condenados pelo assassinato de um Fulani que eles acusavam de tentar roubar três das suas cabeças de gado. Com seus recursos tendo sido negados pelo Tribunal de Apelação, eles recorreram ao Supremo Tribunal, alegando que a questão da provocação não foi apresentada aos jurados de maneira adequada e que não se poderia esperar que os jurados, na sua maioria do sul, avaliassem a relevância cultural do gado para as pessoas do norte. O tribunal se esquivou da questão do argumento cultural e sustentou que o tribunal ordinário nem deveria ter deixado a questão de se houve provocação ou não para ser decidida pelos jurados, uma vez que roubar não tinha sido estabelecido como uma questão de provocação suficiente de acordo com a Seção 53. Apesar de o tribunal não ter aceitado o argumento cultural, não se pode desprezá-lo como não tendo mérito, uma vez que o conceito de dignidade e do que é necessário para manter essa dignidade é uma questão de cultura e os jurados que avaliassem a relevância do gado, assim como o simbolismo de ter sido desafiado e derrotado por um ladrão de gado, talvez tivessem tido empatia para com os apelantes. Todas estas são realidades que o sistema jurídico não pode continuar a ignorar.

Outra questão curiosa sobre esta defesa é que ela só está disponível quando se causou uma morte. Imagina-se por que a provocação não seja uma defesa quando apenas um dano não fatal estiver em questão. O resultado do estado atual da nossa lei

56 *Ghana Law Review* 2 (1989-1990, p. 203) SC.

é que uma pessoa que agir em circunstâncias reconhecidas como uma situação de provocação extrema teria a ofensa reduzida para homicídio culposo em caso de haver morte, mas não teria nenhuma defesa se não houver morte. Esta certamente é uma situação incongruente e medidas devem ser tomadas para racionalizar as duas situações. No mínimo, a Seção 52(a) deve ser emendada para ser aplicada independentemente de ter havido morte ou não como resultado do dano causado.

Pluralismo cultural e ignorância jurídica

A regra de que o desconhecimento da lei não desculpa a conduta criminal permanece um assunto sério para uma comunidade em grande parte analfabeta como a nossa, que também usa um idioma estrangeiro como idioma oficial. Quando se pode sustentar de maneira justa que uma vez que a lei tenha sido feita, todo mundo tem obrigação de conhecê-la? A decisão do Supremo Tribunal em 1965 de *Nyameneba* v. *The State*[57] foi um caso que envolveu os membros de uma seita religiosa que tinham sido acusados de possuírem, fumarem e cultivarem maconha indiana. Eles argumentaram que desde que um deles tinha descoberto as "ervas da vida" por inspiração divina, eles tinham usado as ervas publicamente em cultos – fumando um pouco como incenso; fervendo um pouco na sopa; e aplicando-a neles próprios e em outras pessoas como remédio. Durante o julgamento, houve prova suficiente para mostrar que eles estavam sob a impressão equivocada de que as suas "ervas da vida" eram uma substância especial revelada por Deus que não tinha nenhum relacionamento com a erva maléfica conhecida como "maconha indiana". Apesar desta prova, eles foram condenados por uma Vara Cível. Ao apelar para o Supremo Tribunal, Ollennu J. S. C. afirmou que "estas subseções colocaram numa forma estatutária o princípio geral do

57 Ghana Law Review (1965, p. 725).

direito de que apesar de a ignorância da lei não ser uma defesa, a ignorância de um fato é uma defesa completa"[58]. Felizmente para os apelantes nesta ocasião, foi possível interpretar a situação como envolvendo ignorância de um fato em vez da lei, consequentemente eles foram liberados. No entanto, a adesão à máxima da *common law* sem nenhuma consideração das nossas circunstâncias locais permanece uma questão difícil. Apesar de poder haver imensas dificuldades para modificar a regra, a justiça exige que quando o negócio da lei for realizado num idioma diferente daquele que todos possam entender, exceções à regra deverão ser feitas. Talvez o direito penal possa desenvolver o equivalente da declaração da lei civil de "*Non est Factum*" para desculpar a conduta de alguém que não poderia saber, por ser analfabeto, que uma conduta específica tinha sido proibida.

Moldando o carvalho: novas orientações em sentenciamento de custódia

Ao longo de 130 anos desde que a Lei do Supremo Tribunal de 1876 foi aprovada, o carvalho cresceu em várias direções. Portanto, é necessário apará-lo para que aquelas partes que não estão sendo úteis para nada possam ser cortadas para permitir que aquelas que exigem nutrição cresçam melhor. O mesmo deve ocorrer com o direito penal em Gana. Novas direções estão se desenvolvendo que podem atender melhor o sistema enquanto algumas das suas partes mais antigas não são mais úteis para nada e podem ser cortadas para o benefício da planta.

A punição criminal. Já se falou muito sobre a lotação nas prisões, mas não se fez muita coisa para resolver o problema. Em Gana, apesar de pronunciamentos oficiais regulares sobre a necessidade de adotar medidas que não sejam de custódia como

58 Ibid., p. 729.

punição alternativa, o Parlamento continua a aplicar a legislação criminal que enfatiza a prisão ao limitar o critério judicial no sentenciamento. O desconforto do legislador com o exercício do critério judicial está na imprevisibilidade de sentenças impostas pelos tribunais, além da desconfiança cada vez maior do exercício do critério judicial. A frequência com que as pessoas comparam sentenças impostas a ladrões de cabras com aquelas impostas a criminosos de colarinho branco, sugere um desconforto geral com a maneira pela qual se exerce o critério judicial. A noção de que o exercício do critério judicial é o meio pelo qual o judiciário consegue mimar criminosos que merecem ser punidos severamente não é de forma alguma exclusiva desta jurisdição. Alguns autores comentaram sobre este fenômeno mundial de que, "as pessoas consideram os tribunais não como brandos demais, mas como erráticos –impondo sentenças duras quando o certo seria a brandura e sentenças brandas quando se exigiria a dureza"[59]. Portanto, apesar do nosso desejo declarado de descongestionar as prisões, nossa desconfiança em relação ao critério judicial no sentenciamento está nos levando no sentido oposto. Apesar de poder ser lamentável que essa tendência tenha se desenvolvido, ela também indica a necessidade de estar na nossa guarda quando insiste na adoção de medidas penais que não são imediatamente consideradas como punitivas.

Outra manifestação do nosso desconforto com o critério judicial é o resultado da nossa busca por uma punição adequada e consistente para criminosos. Isto nos levou a insistirmos em determinadas formas mínimas de punição na legislação criminal para ofensas especificadas. Então cada vez mais a legislação criminal em tempos recentes tendeu a diminuir o critério judicial ao prescrever prazos mínimos de prisão, sem a possibilidade de recorrer a outras alternativas. Esta tendência é infeliz porque o

59 Ibid., p. 781.

critério judicial permite flexibilidade na punição e então permite que o direito penal reaja a tendências sociais. Portanto, existe a necessidade de reconhecer o valor do critério judicial para permitir que respostas variadas sejam dadas conforme as circunstâncias que cada caso exigir e restaurá-las o máximo possível.

O terreno de movimentos mundiais para adotar alternativas à prisão também parece ter sofrido alguma turbulência, devido a crimes muito divulgados cometidos por pessoas que tinham sido libertadas da prisão por meio de uma das alternativas de não custódia. Portanto, as próprias alternativas a sentenças de prisão tornaram-se suspeitas por serem ineficazes. Nas décadas de 1970 e 1980, a teoria penal insistia que houvesse alternativas sem prisão à punição e então em vários países alternativas diversas à punição com prisão foram instituídas. Atualmente, percebeu-se que muitas destas medidas são ineficazes para controlarem o crime e, lentamente mas certamente, atitudes a favor da prisão no que diz respeito a crimes graves estão de volta. Os legisladores no mundo todo estão sob pressão para aplicarem sentenças duras para crimes graves. Políticos que, pouco mais de uma década atrás, ganharam capital político a partir da necessidade de se ter sentenças mais humanas, se encontraram atacados por lidarem com o crime de maneira branda e, em consequência, suas carreiras políticas sofreram. Por exemplo, em 1990, o Secretário do Interior britânico publicou num relatório oficial sobre o sentenciamento: "A prisão pode ser um jeito caro de tornar pessoas ruins ainda piores". Menos de cinco anos depois, a maré tinha mudado de tal forma que um novo Secretário do Interior indicou em outra publicação que a "prisão funciona"[60]. O terrorismo internacional introduziu mais pânico no sistema de justiça criminal. O resultado desse pânico é que independentemente da definição de crimes de terrorismo se tornar menos exata, levando a uma redução

60 Andrew Ashworth e Michael Hough (1996, p. 776).

de padrões estabelecidos de justiça, até mesmo o sistema muito condenado e infame de detenção preventiva está ensaiando um retorno uma vez que agora a prevenção parece ser o meio mais eficaz de limitar danos causados por terroristas.

Como o sistema jurídico de Gana deve responder a estes sinais conflitantes, assim como às nossas próprias fontes de desconforto dentro do nosso sistema judicial? Será que o sistema deve refletir a opinião pública ou estar atento a ela? Certamente. O direito penal não é apenas para especialistas, mas para o público em geral. Portanto, o público deve ter fé no sistema de justiça criminal e todas essas jogadas para introduzir alternativas a medidas de prisão devem ser feitas com o maior envolvimento do público para assegurar que o produto seria ganense e que fosse visto e avaliado como tal. A frequência com que o público muito vocal de hoje em dia pede punição severa de criminosos – do pelotão de fuzilamento para quem praticar roubo à mão armada, passando pela castração para quem cometer ataques sexuais a longos períodos de prisão para outros desajustes sociais – insistiria em cautela e consultas amplas sempre que medidas penais são contempladas. É provável que apesar de termos feito todo tipo de declarações no que diz respeito a alternativas a sentenças de prisão, nós ainda não tenhamos tido a coragem de colocar em prática quaisquer alternativas desse tipo sem prisão.

Apesar do nosso mal-estar e do nosso desconforto com alternativas a sentenças de prisão, vale a pena explorar estas alternativas, por razões tanto teóricas quanto práticas. A teoria penal fornece prova inexpugnável dos aspectos negativos da detenção, tanto para a sociedade quanto para o indivíduo em questão, de tal forma que temos que ser lentos para sujeitarmos criminosos menores ao regime. A razão mais prática, no entanto, é que o estado da economia de Gana torna impossível para que

se forneça espaço adequado de prisão para se equiparar ao crescimento da população e ao crescimento na população criminal. O resultado é que com o estado de congestionamento grave das nossas prisões, nós também corremos o risco de sofrermos críticas internacionais por não conseguirmos manter padrões humanos nas nossas prisões. Isto claramente significa que temos que avaliar se todo mundo na prisão merece estar lá e a assegurar que aqueles que nem deveriam entrar lá nem cheguem a entrar lá. É por esta razão que diversas medidas de diversificação devem ser analisadas para ver qual delas pode ser útil para as nossas próprias finalidades penais e alcançar uma medida de satisfação pública.

Crime baseado no computador. A revolução das comunicações mudou o mundo de uma forma significativa. Novos crimes surgiram à medida que a tecnologia melhorou. Conforme eu observei em outro lugar, apesar de os desenvolvimentos tecnológicos terem ampliado a lacuna entre fazer a lei e violar a lei e entre violar a lei e impor a lei, o sistema não pode se dar ao luxo de levantar as mãos em desespero. Trata-se de uma questão muito preocupante o fato de ainda não haver nenhuma legislação sobre crimes de computador em geral, apesar de a fraude e a pornografia pela Internet estarem começando a causar má fama para Gana. Temos que agir agora porque as cláusulas existentes foram feitas numa época anterior em que "documento" era de material tangível e em que um arquivo tinha que ser armazenado num armário. Consequentemente, tentar encaixar impulsos eletrônicos e instalações virtuais de armazenagem em conceitos desenvolvidos numa época que já passou apresenta incontáveis problemas. Esforços passados feitos para apresentar a legislação sobre o crime devem ser retomados e a tarefa deve ser perseguida com vigor renovado.

O comércio de narcóticos. O comércio de narcóticos e atos emergentes de terrorismo no cenário mundial continuam a

apresentar dores de cabeça à medida que eles desafiam todas as regras estabelecidas e minam a capacidade do sistema em lidar com eles de maneira eficaz. No que diz respeito ao comércio de narcóticos, temos que continuar a exercitar nossas mentes sobre como desenvolver mecanismos eficazes que alcançam um controle melhor. A medida de riqueza disponível para participantes no comércio torna um crime atraente para atrair novos recrutas, uma vez que várias pessoas que se arriscam não são contra "tentarem a sorte" apesar de os custos da transação terem aumentado de uma forma significativa. Por estas razões, ordens de confisco devem ser perseguidas com vigor de tal forma a privá-los do incentivo para se envolverem no comércio maléfico. Pessoas condenadas por ofensas narcóticas não só deveriam ser privadas por meios jurídicos dos lucros do comércio maléfico e também ficar pobres, mas também deveriam perder qualquer pretensão de respeitabilidade e se tornarem párias sociais. Portanto, mecanismos para denúncia social também deveriam ser utilizados na luta, uma vez que é necessário tornar o ambiente social hostil tanto para barões quando para comerciantes de drogas. Esta é uma tarefa que as instituições que moldam a moralidade social, como organizações baseadas na religião, estão mais aptas a realizarem e à qual elas devem se comprometer como um dever para a nação.

Terrorismo. Esta patologia social na sua forma atual também desafia o tratamento eficaz de acordo com as regras existentes. Uma legislação adequada sobre o terrorismo também deve ser adotada nesta jurisdição para não ser pega cochilando. Numa época de globalização, ninguém é pequeno demais, insignificante demais, ou está longe demais para ser a vítima de um ataque terrorista. A experiência do Quênia deveria nos dizer que nós estamos demorando por nossa conta e risco.

Cultivando o respeito pela lei

A lei não se impõe sozinha nem depende apenas das regras feitas para alcançar a obediência. A lei e sua imposição dependem de outras fontes de socialização para receberem os níveis adequados de apoio dos cidadãos. Em outras culturas, filmes e outras formas de diversão pública que glorificam a imposição da lei são utilizados para ensinar, especialmente pessoas jovens, que a lei efetivamente os alcança no final. Se o nosso povo acredita que a polícia europeia e a americana são boas para resolver crimes; que elas são úteis e nunca são corruptas, é por causa das imagens positivas que nos passaram através dos seus filmes. Apesar de elas terem sua participação na corrupção, em escândalos e na brutalidade violentamente racista, as imagens na TV são a razão para termos tanta confiança nos policiais europeus e americanos e no respeito por eles.

Ao contrário, os policiais ganenses quase nunca são retratados de maneira positiva. Eles são constantemente ridicularizados como corruptos e incompetentes e são criticados por nunca resolverem um crime. Fora um policial eventual numa peça que fala inglês mal, ele é tão inútil ou brutal que nos sentimos com sorte por não termos que lidar com essa pessoa, dificilmente vemos alguma imagem que desminta estes estereótipos para criar confiança na polícia. Ainda assim, nós sabemos que uma das influências mais poderosas para moldar as mentes dos jovens é a televisão. Então não é surpreendente que nós não tenhamos fé na nossa polícia e que, em vez disso, nós prefiramos linchar nossos suspeitos.

Depois que a série de TV muito interessante, mas que durou pouco, chamada "Inspetor Bediako", acabou alguns anos atrás, não houve nenhuma outra série sobre imposição da lei na televisão de Gana. Noções de que os vilões ganham sempre não estimulam a conformidades com a lei nem sua obediência e então devem ser substituídas por noções positivas de que no final a lei efetivamente

os alcança e que sempre existe um dia de prestação de contas. Novamente nós alimentamos nossas mentes jovens com noções de poder de homens eruditos e pastores para resolverem os crimes e depois reclamamos quando julgamentos por tentativa chamam a atenção do público. Enquanto nós exibirmos alegremente filmes que ensinam nossos filhos pequenos a buscarem o auxílio de mallams e pastores para resolverem questões de vida difíceis, nós teremos que lidar com casos de julgamento por tentativa, tortura e até mesmo matança extrajudicial.

Educação cívica

Lições de educação cívica planejadas de maneira adequada enfatizam o respeito pela lei. A Comissão Nacional Para Educação Cívica (NCCE) deve estar envolvida. Isto deve ir além de algumas conversas ou palestras sobre direitos humanos, para alguma lei rudimentar para a vida quotidiana. A educação cívica pode ser feita sem doutrinação política e isto deve receber atenção. A educação do eleitor não é a única forma de educação cívica exigida para manter uma democracia e injunções de fé por eles próprios não aumentará o respeito pela lei. Apenas através de diversos meios de comunicação e de diversos métodos de pedagogia um esforço consciente para cultivar o respeito pela lei pode frutificar nas mentes de todos os cidadãos, jovens ou velhos.

Funcionários da lei devem assegurar que suas operações sejam informadas pelo conhecimento de que a pessoa média deve conseguir entender a lei mesmo que ela não avalie a importância jurídica de todas as questões envolvidas. Também se deve ter em mente que a operação do direito penal costuma representar o índice do cidadão comum e a concepção de operação do sistema judicial especificamente e todo o sistema jurídico em geral. Os principais agentes do sistema, os policiais, portanto, precisam exibir mais admiração e respeito, não apenas pela sua própria instituição,

mas até mesmo pelo peso jurídico dos seus uniformes. Os atos de corrupção leve aos quais eles se entregam minam o respeito que a lei confere a eles. De maneira semelhante, o abuso do uniforme – como mandar um motorista parar apenas para pedir carona para um amigo, brigar sem tomar atitudes ou trocar insultos com membros do público enquanto estão fardados, beber álcool enquanto estão fardados, ou serem vistos bêbados enquanto estão fardados – são atos que parecem pequenos isoladamente, mas que em conjunto destroem a estima do público pela polícia. Esta falta de respeito pelos agentes da lei se traduz numa falta de respeito pela própria lei, levando a uma indisposição para respeitar processos estabelecidos para a manutenção da lei e da ordem públicas.

Profissionais jurídicos precisam estar conscientes de que o trabalho deles é a esperança de justiça para o cidadão comum. Portanto, abordagens que beneficiam a eles próprios à tomada de decisões e à imposição apenas minam a imagem da lei como protetora de todos os cidadãos, de qualquer forma que eles sejam colocados e produzam uma crença de que a lei é irrelevante nas questões que afetam a vida quotidiana das pessoas. Tornar a lei irrelevante para a pessoa comum é autoderrotista, uma vez que seu resultado direto é a cultura de ausência da lei sobre a qual nós reclamamos com tanta frequência. Da parte do cidadão comum, o respeito por processos jurídicos é absolutamente tão importante quanto o resultado desses processos, pois a justiça não começa com o resultado, mas com a maneira em que o resultado é obtido. Portanto, é nosso dever cívico ordenarmos nossos negócios de acordo com a prescrição da lei e termos consciência de que independentemente de quanto a nossa causa for justa, nós a mancharemos se adotarmos meios ilegais para expressarmos nossos direitos ou nosso desacordo.

Há espaço para desenvolvermos regras mais sensíveis em termos culturais, assim como para adotarmos novas medidas que estão em vigor em outros lugares, para darmos maior relevância aos sistemas que herdamos. No entanto, isto deve ser feito com a plena percepção de que o contexto social é diferente e de que os recursos a que temos acesso são muito limitados. Portanto, sistemas – especialmente aqueles relacionados com a justiça criminal – que dependem de recursos para serem bem-sucedidos devem ser analisados atentamente antes de serem adotados, uma vez que o cidadão comum tem tanta coisa em jogo no sistema quanto os profissionais. Qualquer sistema que não estiver de acordo com as nossas noções de justiça não poderá alcançar seus objetivos se não for considerado que ele contribua para a manutenção da lei e da ordem e para a criação de um ambiente seguro para todo cidadão no ambiente em que nosso carvalho está se desenvolvendo atualmente.

Por parte do cidadão comum, cada um deve ter consciência da necessidade de respeitar os termos da lei e de usar processos jurídicos para contestar a lei. Na melhor das hipóteses, a ação da multidão só pode afetar o funcionamento de uma regra específica por um período limitado. Portanto, todo mundo tem o dever cívico de apoiar a lei e seus processos e de usá-los para corrigir qualquer coisa que acharmos errada com os sistemas existentes. O linchamento tem que parar de ser uma parte da nossa paisagem social. Também não se deve tolerar que pneus sejam queimados em ruas como sinal de desacordo ou o bloqueio de estradas públicas em apoio a um protesto. O Estado pode ajudar a promover estas atitudes pela socialização adequada em escolas, programas de educação cívica e através de canais de entretenimento.

> Os negócios humanos apresentam altas como as do mar:
> aproveitadas, levam-nos as correntes à fortuna;

mas, uma vez perdidas, corre a viagem da vida entre baixios e perigos.
Ora flutuamos na maré mais alta.
Urge, portanto, aproveitar o curso da corrente,
ou perder nossas vantagens
William Shakespeare, *Julio César* (Ato IV, Cena 3)

* * *

Henrietta Joy Abena Nyarko Mensa-Bonsu estudou na Wesley Girl's High School, formou-se com um título de *LLB* com honras de primeira classe em Legon e depois foi para a Faculdade de Direito de Gana. Depois obteve o título *LLM* em 1985 da Faculdade de Direito da Universidade de Yale, nos Estados Unidos. Foi nomeada professora assistente em 1985 na Universidade de Gana, em Legon; professora sênior em 1993, professora associada em 1997 e professora plena em 2002. Foi eleita *fellow* nas instituições Fulbright e UNESCO/UNITWIN e, em 2003, foi eleita bolsista da Academia de Artes e Ciências de Gana (GAAS). A professora Mensa-Bonsu realizou várias tarefas nacionais inclusive como membro do Comitê Jurídico da Comissão Nacional de Gana Sobre Crianças, onde representou Gana no Comitê Intergovernamental de Especialistas que ajudou a redigir a Convenção dos Direitos e Responsabilidades da Criança Africana; como membro do Comitê Presidencial de Gana para a Análise de Reformas Educacionais; e como membro da Comissão Nacional de Reconciliação de Gana. Suas tarefas internacionais incluem ser membro do Comitê de Especialistas da OUA, que aconselhou os Chefes de Estado sobre o Caso Lockerbie; ser membro do Comitê de Juristas Africanos Eminentes da União Africana, que aconselhou os Chefes de Estado no Caso Hissene Habre; e ser membro do Comitê Consultivo Técnico Internacional (ITAC) à Comissão de Verdade e Reconciliação (TRC) da Libéria, como indicada pela ECOWAS. Posssui vasta publicação sobre os direitos das crianças e direito da família, além de publicações sobre ensino superior. Seus livros didáticos sobre direito criminal fazem parte

do principal currículo jurídico de Gana e como hobby escreve cartilhas para crianças de 4 a 7 anos de idade. Em 2007, enquanto atuava como Reitora em Exercício da Faculdade de Direito da Universidade de Gana, em Legon, onde tinha sido Vice-Reitora por dois anos, foi nomeada para a Missão de Manutenção da Paz das Nações Unidas na Libéria (UNMIL), como Representante Especial Substituta do Secretário-Geral das Nações Unidas responsável pelo Domínio do Direito (DSRSG RoL). Desde 1º de novembro de 2007 está envolvida na supervisão dos esforços das Nações Unidas na reforma e na reconstrução de instituições de Domínio do Direito, como a polícia, os sistemas legal e judicial na Libéria após o conflito. Em 2011 voltou à Faculdade de Direito da Universidade de Gana.

Capítulo 68

TRECHOS DA CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE GANA DE 1992

Assembleia Consultiva do PNDC[1]

Introdução

A Quarta Constituição Republicana de Gana, elaborada em 1992 e em vigor desde 7 de janeiro de 1993, recolocou Gana no caminho da democracia e do constitucionalismo. Fora sua elegância e força como texto literário, sua potência como uma vontade coletiva que orienta decisões judiciais hoje e no futuro deste país, a Constituição inclui uma característica central e significativa do ambiente humano contemporâneo[2] – uma característica que estudiosos, filósofos, pesquisadores, investigadores, ativistas e comentaristas sociais devem levar em consideração ao refletirem

1 N.E.: Conselho Provisório de Defesa Nacional, ou *Provisional National Defence Council* (PNDC), em ingês, foi a denominação adotada pelo governo militar do Gana após o golpe de 31 de dezembro de 1981, que depôs o governo constitucional de Hilla Limman.

2 A caracterização da Constituição como uma característica do ambiente humano deve-se ao Professor Kofi Kumado, Diretor do Centro de Negócios Internacionais de Legon. Os autores desta antologia incluíram estas observações introdutórias.

sobre qualquer assunto de importância social, pessoal, histórica, política, econômica ou diplomática.

Uma breve nota histórica sobre a Constituição de 1992

Em agosto de 1991, o Conselho Provisório de Defesa Nacional (PNDC) reuniu uma Assembleia Consultiva de 258 membros composta de deputados eleitos a partir de grupos e associações identificáveis, além de algumas pessoas nomeadas pelo governo para estudarem Propostas para um Projeto de Constituição de Gana e outras Constituições passadas do país e chegarem a um Projeto de Constituição para Gana. No dia 28 de abril de 1992, a Comissão Eleitoral Nacional em Exercício organizou um referendo em que uma maioria de ganenses votou para aceitar que o Projeto de Constituição de Gana se tornasse a Lei Suprema e, portanto, a base de todas as outras Leis para governar o país[3].

A Constituição completa tem o tamanho de um livro e está disponível para consulta na Internet, em bibliotecas públicas, institutos e escolas. O Conselho Nacional Para Educação Cívica (NCCE) produziu uma versão em tamanho de bolso, fácil de ler, que resume todos os pontos nos 26 capítulos, destacando versões com palavras simples dos principais artigos e listando de forma resumida os conteúdos de artigos subsidiários e dos apêndices. A segunda edição da versão resumida pelo NCCE foi distribuída publicamente em 2003.

Com o interesse de estimular e facilitar a ampla análise e a ampla referência ao palavreado exato da Constituição, seis dos seus capítulos que costumam ser mencionados ou discutidos no domínio público foram extraídos literalmente e foram reproduzidos aqui:

3 Extraído da introdução à edição revisada e resumida (2003) produzido pelo Conselho Nacional Para Educação Cívica (NCCE). Este capítulo é dedicado com especial gratidão ao seu presidente Larry Bimi, pelo seu compromisso com a educação cívica fundamental para compartilhar os frutos de uma democracia por todos os seus cidadãos.

O Capítulo Cinco lida com *Direitos Humanos e Liberdades Individuais Fundamentais* e é, de longe, o maior capítulo da Constituição de Gana de 1992.

O Capítulo Seis articula os *Princípios diretores da Política Estatal*, descrevendo a filosofia básica do bom governo e as limitações de procedimento das responsabilidades do estado de Gana para com os cidadãos.

O Capítulo Sete contém as leis que detalham a *Representação do Povo* através do processo eleitoral multipartidário, recorrentemente contestado no debate público.

O Capítulo Vinte detalha as definições jurídicas que determinam a natureza da nossa democracia participativa através de instituições e procedimentos de *Descentralização e Governo Local*.

O Capítulo Vinte e Um explica claramente as leis amplamente discutidas de gestão de *Direitos da Terra e Recursos Naturais*.

O Capítulo Vinte e Dois contém as leis de Gana referentes à instituição da *Chefia*.

Vários autores que contribuíram para esta antologia[4] referem-se a assuntos e a artigos específicos abordados nestes capítulos, cujos detalhes são importantes para os estudos, comentários e interpretações produzidos por cientistas sociais e estudiosos das humanidades no cumprimento de seu papel na vanguarda da *intelligentsia* da sociedade civil de Gana.

* * *

4 Veja especialmente o capítulos escritos por Assibi O. Abudu, IVan Addae-Mensah, Robert Addo-Fening, Akosua Anyidoho, Kofi Anyidoho, Nana S. K. B. Asante, Kofi Awoonor, H. J. A. N. Mensah-Bonsu, Kwame Ninsin, Kwame Nkrumah, Abena Oduro, Judith Sawyerr, Jacob Songsore, Kwasi Wiredu, Kwesi Yankah.

PREÂMBULO

EM NOME DE DEUS TODO PODEROSO

Nós, o Povo de Gana,

NO EXERCÍCIO do nosso direito natural e inalienável de estabelecer um sistema de governo que assegure para nós mesmos e para a posteridade as bênçãos de liberdade, igualdade de oportunidade e prosperidade;

NUM ESPÍRITO de amizade e paz com todos os povos do mundo;

E EM SOLENE declaração e afirmação do nosso compromisso com:

A Liberdade, a Justiça, a Probidade e a Prestação de Contas;

O Princípio de que todos os poderes do Governo derivam da Vontade Soberana do Povo;

O Princípio do Sufrágio Adulto Universal;

O Estado de Direito;

A proteção e a preservação de Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais, Unidade e Estabilidade para a nossa Nação;

PELO PRESENTE ATO, ADOTAMOS, PROMULGAMOS E NOS DAMOS ESTA CONSTITUIÇÃO.

CAPÍTULO CINCO

DIREITOS HUMANOS E LIBERDADES FUNDAMENTAIS

Artigo 12

1. Os direitos humanos e as liberdades fundamentais sacramentados neste capítulo serão respeitados e sustentados pelo Executivo, pelo Legislativo e pelo Judiciário, por todos os outros órgãos de governo e suas agências e, onde se aplicar a elas, por todas as pessoas físicas e jurídicas em Gana e serão impostos pelos Tribunais conforme previstos nesta Constituição.

2. Toda pessoa em Gana, independentemente da sua raça, lugar de origem, opinião política, cor, religião, credo ou sexo terá direito aos direitos humanos e liberdades fundamentais do indivíduo contidos neste Capítulo, mas sujeita ao respeito pelos direitos e liberdades dos outros e pelo interesse público.

Artigo13

1. Nenhuma pessoa será privada da sua vida intencionalmente, a não ser no exercício da execução de uma sentença judicial no que diz respeito a um crime de acordo com as leis de Gana pelo qual ela tiver sido condenada.

2. Não se pode sustentar que uma pessoa tenha privado outra pessoa da sua vida violando o Parágrafo (1) deste artigo se essa outra pessoa morrer como resultado de um ato de guerra legal ou se essa outra pessoa morrer como resultado do uso da força até o ponto em que ela seja razoavelmente justificável nas circunstâncias específicas:

a. para a defesa de qualquer pessoa da violência ou para a defesa da propriedade ou

b. para efetivar uma prisão legal ou para impedir a fuga de uma pessoa detida de maneira legal ou

c. para suprimir uma revolta, uma insurreição ou um motim ou

d. para impedir que essa pessoa cometesse um crime.

Artigo 14

1. Toda pessoa terá direito à sua liberdade pessoal e nenhuma pessoa será privada da sua liberdade pessoal exceto nos seguintes casos e de acordo com o procedimento permitido pela lei:

a. na execução de uma sentença ou ordem judicial referente a um crime criminal pela qual ela tiver sido condenada ou

b. na execução de uma ordem judicial punindo-a por desacato à autoridade de um tribunal ou

c. com a intenção de trazê-la diante de um tribunal na execução de uma ordem dele ou

d. no caso de uma pessoa sofrendo de uma doença infecciosa ou contagiosa, uma pessoa de mente insana, uma pessoa viciada em drogas ou álcool ou errante, para seu cuidado ou tratamento ou proteção da comunidade ou

e. para a educação ou bem-estar de uma pessoa que não tiver chegado aos 18 anos de idade ou

f. para impedir a entrada ilegal dessa pessoa em Gana, ou efetivar a expulsão, extradição ou outra retirada legal dessa pessoa de Gana ou para limitar essa pessoa enquanto ela estiver sendo transportada legalmente através de Gana

durante sua extradição ou sua retirada de um país para outro ou

g. por uma suspeita razoável de ela ter cometido ou estar prestes a cometer um crime de acordo com as leis de Gana.

2. Uma pessoa que for presa, confinada ou detida será informada imediatamente, num idioma que ela entender, das razões para sua prisão, restrição ou detenção e do seu direito por um advogado da sua escolha.

3. Uma pessoa que for presa, confinada ou detida:

a. para trazê-la diante de um tribunal na execução de uma ordem judicial ou

b. por suspeita razoável de ter cometido ou de estar prestes a cometer um crime de acordo com as leis de Gana e que não for libertada, deverá ser trazida diante de um tribunal em menos de 48 horas após a prisão, restrição ou detenção.

4. Quando uma pessoa presa, confinada ou detida de acordo com o Parágrafo (a) ou (b) do Inciso (3) deste artigo não for julgada em tempo razoável, então, sem causar dano a nenhum outro procedimento adicional que possa ser apresentado contra ela, ela será libertada ou de maneira incondicional ou de acordo com condições razoáveis, inclusive especificamente, condições razoavelmente necessárias para garantir que ela apareça numa data posterior para julgamento ou para procedimentos preliminares ao julgamento.

5. Uma pessoa que for presa, confinada ou detida de maneira ilegal por qualquer outra pessoa terá direito a uma indenização dessa outra pessoa.

6. Quando uma pessoa for condenada e sentenciada a um prazo de prisão por um crime, qualquer período que ela tiver passado em custódia legal referente a essa ofensa antes do seu julgamento

ser completado será levado em consideração para impor o prazo de prisão.

7. Quando uma pessoa que tiver cumprido toda sua sentença ou parte dela for absolvida no recurso por um tribunal que não seja o Supremo, ela poderá certificar para o Supremo Tribunal que a pessoa absolvida receba uma indenização em dinheiro e, após análise de todos os fatos do certificado do tribunal em questão, conceder essa indenização conforme achar adequada ou, em que a absolvição for feita pelo Supremo Tribunal, ele poderá ordenar que se pague uma indenização à pessoa absolvida.

Artigo 15

A dignidade de todas as pessoas será inviolável.

2. Nenhuma pessoa, independentemente de ser presa, confinada ou detida ou não, será submetida a:

a. tortura ou outro tratamento ou outra punição cruel, desumana ou degradante;

b. qualquer outra condição que deprecie ou provavelmente possa depreciar sua dignidade e seu valor como ser humano.

3. Uma pessoa que não tiver sido condenada por um crime não será tratada como condenada e será mantida separadamente daquelas.

4. Um criminoso juvenil que for mantido em custódia ou detenção legal será mantido separadamente de um adulto.

Artigo16

1. Nenhuma pessoa será mantida em escravidão ou servidão.

2. Nenhuma pessoa será obrigada a realizar trabalho forçado.

3. Neste artigo, "trabalho forçado" não inclui:

a. nenhum trabalho exigido como resultado de uma sentença ou ordem judicial ou

b. nenhum trabalho exigido de um membro de uma força ou serviço disciplinados como seus deveres ou, no caso de uma pessoa que tenha objeções conscientes a um serviço como membro das Forças Armadas de Gana, qualquer trabalho que essa pessoa for obrigada por lei a realizar no lugar desse serviço ou

c. nenhum trabalho exigido durante qualquer período em que Gana estiver em guerra ou no caso de uma emergência ou calamidade que ameaçar a vida e o bem-estar da comunidade, na medida em que a exigência desse trabalho for razoavelmente justificável nas circunstâncias de qualquer situação que surgisse ou existisse durante aquele período para lidar com a situação ou

d. qualquer trabalho razoavelmente exigido como parte de obrigações comunitárias normais ou outras obrigações cívicas.

Artigo17

1. Todas as pessoas serão iguais perante a lei.

2. Uma pessoa não será discriminada com base em sexo, raça, cor, origem étnica, religião, credo ou *status* social ou econômico.

3. Neste artigo, "discriminar" significa dar um tratamento diferente a pessoas diferentes atribuível apenas ou principalmente às suas respectivas descrições por raça, lugar de origem, opiniões políticas, cor, sexo, profissão, religião ou credo, pelo qual pessoas de uma descrição são submetidas a incapacidades ou restrições às quais pessoas de outra descrição não são submetidas ou recebem

privilégios ou vantagens que não são concedidas a pessoas de outra descrição.

4. Nada neste artigo deverá impedir o Parlamento de promulgar leis razoavelmente necessárias para possibilitar:

a. a implementação de políticas e programas voltados para corrigir o desequilíbrio social, econômico ou educacional na sociedade de Gana;

b. questões relacionadas à adoção, ao casamento, ao divórcio, ao enterro, à devolução de propriedade sobre morte ou outras questões de lei pessoal;

c. a imposição de restrições sobre a aquisição de terra por pessoas que não sejam cidadãos de Gana ou sobre as atividades políticas e econômicas dessas pessoas e outras questões relacionadas a essas pessoas ou

d. fazer possibilidades diferentes para comunidades diferentes levando em consideração suas circunstâncias especiais, não sendo uma cláusula inconsistente com o espírito desta Constituição.

5. Nada que puder ser feito de acordo com qualquer cláusula deste Capítulo será considerado inconsistente com este artigo.

Artigo18

1. Toda pessoa tem o direito de ser dona de uma propriedade ou sozinha ou em associação com outras pessoas.

2. Nenhuma pessoa será submetida a interferência com a privacidade da sua casa, propriedade, correspondência ou comunicação exceto de acordo com a lei e à medida que for necessário numa sociedade livre e democrática para a segurança pública ou para o bem-estar econômico do país, para a proteção da

saúde ou da moral, para a prevenção da desordem ou do crime ou para a proteção dos direitos ou das liberdades de outras pessoas.

Artigo 19

1. Uma pessoa acusada de um crime deverá receber um depoimento justo dentro de um período razoável por um tribunal.

2. Uma pessoa acusada de um crime deverá:

a. no caso de um crime que não seja alta traição ou traição, cuja punição é a morte ou a prisão perpétua, ser julgada por um juiz e um júri e:

   I. quando a punição for a morte, o veredito do júri deverá ser unânime e

   II. no caso de prisão perpétua, o veredito do júri deverá ser por uma maioria que o Parlamento possa prescrever por lei;

b. no caso de um tribunal de crime por um Tribunal Regional, cuja pena seja de morte, a decisão do presidente e dos outros membros do painel deverá ser unânime;

c. ser supostamente inocente até que se prove que ela seja culpada ou que ela se declare culpada;

d. ser informada imediatamente num idioma que ela entender e detalhadamente da natureza do crime da qual ela estiver sendo acusada;

e. receber tempo e recursos adequados para preparar sua defesa;

f. ter permissão para se defender diante do tribunal pessoalmente ou por meio de um advogado da sua escolha;

g. receber recursos para examinar, pessoalmente ou por meio do seu advogado, as testemunhas que a promotoria

convocar ao tribunal e obter a presença e realizar o exame de testemunhas para depor nas mesmas condições do que as aplicáveis a testemunhas convocadas pela promotoria;

h. ter permissão para ter, sem que ela tenha que pagar, o auxílio de um intérprete quando ela não conseguir entender o idioma usado no julgamento e

i. no caso de crime de alta traição ou traição, ser julgada pelo Tribunal Superior devidamente constituído por três juízes desse Tribunal e a decisão deles deverá ser unânime.

3. O julgamento de uma pessoa acusada de um crime deverá ocorrer na sua presença a não ser que:

a. ela se recuse a comparecer diante do tribunal para que o julgamento seja realizado na sua presença depois que ela tiver sido devidamente notificada do julgamento ou

b. ela se comporte de tal forma a tornar a continuação dos procedimentos na sua presença impraticável e o tribunal ordene que ela seja retirada para que o julgamento possa continuar na sua ausência.

4. Sempre que uma pessoa for julgada por um crime, a pessoa acusada ou uma pessoa autorizada por ela deverá receber, se ela assim o exigir, dentro de um período razoável que não ultrapasse seis meses após o julgamento, uma cópia de qualquer registro dos procedimentos do tribunal ou em seu nome para uso da pessoa acusada.

5. Uma pessoa não será acusada de um crime ou ser considerada culpada dele com base num ato ou omissão que não fosse um crime quando ocorreu.

6. Nenhuma punição será imposta por um crime que for mais grave em grau ou descrição do que a punição máxima que poderia ter sido imposta por esse crime quando ele foi cometido.

7. Nenhuma pessoa que mostrar que ela tiver sido julgada por um tribunal competente por um crime e ou tiver sido condenada ou absolvida, será julgada novamente por esse crime ou qualquer outro pelo qual ela poderia ter sido condenada no seu julgamento, a não ser por ordem judicial superior durante o recurso ou os procedimentos de revisão relacionados à condenação ou à absolvição.

8. Apesar do inciso (7) deste artigo, uma absolvição de uma pessoa num julgamento por alta traição ou traição não impedirá que a instituição realize procedimentos para nenhum outro crime cometido por essa pessoa.

9. Os Parágrafos (a) e (b) do Inciso (2) deste artigo não serão aplicados no caso de um julgamento feito por um tribunal marcial ou outro tribunal militar.

10. Nenhuma pessoa que for julgada por um crime será obrigada a apresentar prova no julgamento.

11. Nenhuma pessoa será condenada por um crime a não ser que este seja definido e que sua punição seja prescrita numa lei escrita.

12. O Inciso (11) deste artigo não impedirá que um Tribunal Superior puna uma pessoa por desacato a ela própria apesar de o ato ou omissão que constituir o desacato não estar definido numa lei escrita e de a punição não ser prescrita dessa forma.

13. Uma autoridade julgadora para determinar a existência ou a extensão de um direito civil ou uma obrigação será, de acordo com esta Constituição, estabelecida pela lei e será independente e imparcial e onde procedimentos para a determinação forem instituídos por uma pessoa diante dessa autoridade julgadora, o caso deverá receber um julgamento justo dentro de um período razoável.

14. A não ser conforme possa ser ordenado de outra forma pela autoridade julgadora no interesse da moralidade pública, segurança pública ou ordem pública, os procedimentos de qualquer dessas autoridades de julgamento serão em público.

15. Nada neste artigo impedirá que uma autoridade julgadora exclua pessoas do procedimento, a não ser as partes interessadas e seus advogados, na medida em que a autoridade:

a. possa considerar necessário ou conveniente em circunstâncias em que a publicidade prejudicaria os interesses da justiça ou

b. possa ter autonomia pela lei a fazer no interesse da defesa, da segurança pública, da ordem pública, da moralidade pública, do bem-estar de pessoas com menos de 18 anos de idade ou da proteção das vidas privadas de pessoas interessadas nos procedimentos.

16. Nada em nenhuma lei ou feito sob a autoridade de nenhuma lei será considerado inconsistente com as seguintes cláusulas ou em transgressão delas

a. O Parágrafo (c) do Inciso (2) deste artigo, na medida em que a lei em questão impõe a uma pessoa acusada de um crime o ônus de proporcionar fatos específicos ou

b. O Inciso (7) deste artigo, na medida em que a lei em questão autoriza um tribunal a julgar um membro de uma força disciplinada por um crime apesar de qualquer julgamento e condenação ou absolvição desse membro de acordo com a lei disciplinar da força, a não ser que qualquer tribunal que, ao sentenciá-lo a qualquer punição, julgue esse membro e o condene levando em conta qualquer punição imposta a ele de acordo com essa lei disciplinar.

17. De acordo com o Inciso (18) deste artigo, a traição deverá consistir apenas:

a. em liderar uma guerra contra Gana ou auxiliar qualquer Estado ou pessoa ou incitar ou conspirar com qualquer pessoa para declarar guerra a Gana ou

b. na tentativa, pela força das armas ou outros meios violentos, de derrubar os órgãos de governo estabelecidos por esta Constituição ou de acordo com ela ou

c. em participar ou estar preocupado em incitar ou conspirar com qualquer pessoa para fazer ou tomar parte ou preocupar-se em qualquer tentativa dessas.

18. Um ato que vise a aquisição por meios constitucionais de uma alteração da lei ou das políticas do Governo não é considerado como um ato calculado para derrubar os órgãos do governo.

19. Apesar de qualquer outra disposição do presente artigo, mas de acordo com o Inciso (20) deste artigo, o Parlamento pode, por ou de acordo com um Ato Parlamentar, estabelecer tribunais militares ou para o julgamento dos crimes contra o direito militar cometidos por pessoas sujeitas ao direito militar.

20. Quando uma pessoa sujeita ao direito militar, que não estiver no serviço ativo, cometer um crime dentro da jurisdição de um tribunal civil, ela não será julgada por um tribunal marcial ou por um tribunal militar pelo crime a não ser que este esteja dentro da jurisdição de um tribunal marcial ou de outros tribunais militares de acordo com qualquer direito para a imposição da disciplina militar.

21. Neste artigo, “crime” significa um crime de acordo com as leis de Gana.

Artigo 20

1. Nenhuma propriedade de qualquer descrição ou interesse em qualquer propriedade ou direito sobre ela deverá obrigatoriamente ter sua posse tomada ou ser adquirida pelo Estado a não ser que as seguintes condições sejam atendidas.

a. a tomada de posse ou a aquisição se necessária no interesse da defesa, segurança pública, ordem pública, moralidade pública, saúde pública, planejamento da cidade ou do país ou no desenvolvimento ou utilização da propriedade de tal forma a promover o benefício púbico e

b. a necessidade de adquirir for claramente afirmada e for tal que forneça uma justificativa razoável para causar qualquer dificuldade que possa resultar para qualquer pessoa que tiver algum interesse na propriedade ou tiver direito sobre ela.

2. A aquisição compulsória da propriedade pelo Estado só será feita de acordo com uma lei que preveja:

a. o pagamento imediato de indenização justa e adequada e

b. um direito de acesso ao Tribunal Superior por qualquer pessoa que tiver um interesse na propriedade ou direito sobre ela, ou diretamente ou por recurso feito por outra autoridade, para a determinação do seu interesse ou direito e a quantia de indenização à qual ela tiver direito.

3. Quando uma aquisição ou posse compulsória de terra realizada pelo Estado de acordo com o Inciso (1) deste artigo envolver o deslocamento de qualquer habitante, o Estado reassentará os habitantes deslocados numa terra alternativa adequada com a devida atenção pelo seu bem-estar econômico e pelos seus valores sociais e culturais.

4. Nada neste artigo será interpretado como afetando o funcionamento de qualquer lei geral desde que preveja a tomada de posse ou a aquisição de propriedade

a. ao conferir ou administrar propriedade fiduciária, propriedade inimiga ou a propriedade de pessoas julgadas ou de outra forma declaradas falidas ou insolventes, pessoas de mente insegura, pessoas mortas ou órgãos incorporados ou não incorporados enquanto eram concluídos ou

b. na execução de um julgamento ou ordem judicial ou

c. por estar num estado perigoso ou prejudicial à saúde de seres humanos, animais ou vegetais ou

d. em consequência de qualquer lei no que diz respeito à limitação de ações ou

e. apenas pelo tempo que for necessário para qualquer análise, investigação, julgamento ou inquérito ou

f. apenas pelo tempo que for necessário para a realização de um trabalho em qualquer terra para proporcionar instalações ou serviços públicos, exceto pelo fato de que quando esse trabalho resultar em dano uma indenização adequada será paga.

5. Qualquer propriedade da qual se tome posse ou que seja adquirida de maneira compulsória no interesse público ou para um fim público será utilizada apenas no interesse público ou para o fim público para o qual ela tiver sido adquirida.

6. Quando a propriedade não for usada no interesse público ou para a finalidade para a qual ela tiver sido adquirida, o dono da propriedade imediatamente anterior à aquisição compulsória deverá receber a primeira opção para adquirir a propriedade e deverá, nessa reaquisição, restituir toda a indenização paga a ele

conforme prevista em lei ou parte dela ou outra quantia que seja proporcional ao valor da propriedade na época da reaquisição.

Artigo 21

1. Todas as pessoas terão o direito à:

a. liberdade de discurso e de expressão, que incluirá a liberdade de imprensa e de outras mídias;

b. liberdade de pensamento, consciência e crença, que incluirá a liberdade acadêmica;

c. liberdade de praticar qualquer religião e manifestar essa prática;

d. liberdade de reunião, inclusive a liberdade de participar de procissões e demonstrações;

e. liberdade de associação, que incluirá a liberdade de formar ou se juntar a sindicatos ou outras associações, nacionais ou internacionais, para a proteção dos seus interesses;

f. informação, sujeita às qualificações e às leis que forem necessárias numa sociedade democrática;

g. liberdade de movimento que significa o direito de se deslocar livremente em Gana, o direito de sair de Gana ou entrar em Gana e imunidade de expulsão de Gana.

2. Uma restrição à liberdade de movimento de uma pessoa pela sua detenção legal não será considerada inconsistente com este artigo ou contrária a ele.

3. Todos os cidadãos terão o direito e a liberdade de formarem ou de se juntarem a partidos políticos e de participarem de atividades políticas sujeitas às qualificações e às leis necessárias numa sociedade livre e democrática e que sejam consistentes com esta Constituição.

4. Nada na lei, ou feito sob sua autoridade será considerado inconsistente com este artigo ou contrário a ele na medida em que a lei em questão se preparar para

a. a imposição de restrições por ordem judicial, que sejam necessárias no interesse da defesa, da segurança pública ou da ordem pública, ao movimento ou à residência em Gana de qualquer pessoa ou

b. a imposição de restrições, por ordem judicial, sobre o movimento ou residência em Gana de qualquer pessoa como resultado de ela ter sido considerada culpada de um crime de acordo com as leis de Gana ou para garantir que ela compareça diante de um tribunal numa data posterior devido a um crime ou a procedimentos relacionados com sua extradição ou sua retirada legal de Gana ou

c. a imposição de restrições razoavelmente exigidas no interesse da defesa, segurança pública, saúde pública ou da execução de serviços essenciais, sobre o movimento ou a residência em Gana de qualquer pessoa ou quaisquer pessoas em geral, ou qualquer classe de pessoas ou

d. a imposição de restrições à liberdade de entrada em Gana, ou de movimento em Gana, se uma pessoa que não for cidadã de Gana ou

e. que seja razoavelmente exigida para salvaguardar o povo de Gana contra o ensino ou a propagação de uma doutrina que exiba ou estimule o desrespeito pela nação de Gana, pelos símbolos e emblemas nacionais, ou incite o ódio contra outros membros da comunidade a não ser na medida em que se demonstre que essa preparação, ou caso necessário, a coisa feita de acordo com a autoridade dessa lei não seja razoavelmente justificável em termos do espírito desta Constituição.

5. Sempre que uma pessoa, cuja liberdade de movimento tiver sido confinada por ordem judicial de acordo com o Parágrafo (a) do Inciso (4) deste artigo, solicitar a qualquer momento durante o período dessa restrição não antes do que sete dias depois de a ordem ter sido emitida ou três meses depois de ela ter solicitado isso pela última vez, conforme o caso, seu caso será analisado por esse tribunal.

6. Numa análise feita por um tribunal de acordo com o Inciso (5) deste artigo, o tribunal poderá, de acordo com o direito de recorrer da sua decisão, fazer uma ordem para a continuação ou para o encerramento da restrição conforme ele considerar necessário ou adequado.

Artigo 22

1. Um cônjuge não será privado de um abastecimento razoável do espólio de um cônjuge, independentemente de ele ter morrido tendo feito um testamento ou não.

2. O Parlamento deverá, assim que for viável após a entrada em vigor desta Constituição, aprovar uma legislação para regulamentar os direitos de propriedade dos cônjuges.

3. Com o objetivo de alcançar a realização plena dos direitos mencionados no Inciso (2) deste artigo:

a. os cônjuges terão acesso igual à propriedade adquirida em conjunto durante o casamento;

b. ativos que forem adquiridos em conjunto durante o casamento serão distribuídos de maneira igual aos cônjuges quando o casamento se dissolver.

Artigo 23

Órgãos administrativos e oficiais administrativos deverão agir de maneira justa e razoável e deverão obedecer às exigências impostas a eles pela lei e pessoas prejudicadas pelo exercício desses atos e dessas decisões terão o direito de pedir uma reparação diante de uma corte ou de outro tribunal.

Artigo 24

1. Toda pessoa tem o direito de trabalhar de acordo com condições satisfatórias, seguras e saudáveis e deverá receber pagamento igual por trabalho igual sem nenhum tipo de distinção.

2. Todo trabalhador terá direito ao descanso, ao lazer e ao limite razoável de horas de trabalho e períodos de feriados pagos, assim como remuneração para feriados públicos.

3. Todo trabalhador tem um direito de formar ou se juntar a um sindicato da sua escolha para a promoção e a proteção dos seus interesses econômicos e sociais.

4. Não haverá nenhuma restrição ao exercício do direito conferido pelo Inciso (3) deste artigo a não ser restrições previstas pela lei e que sejam razoavelmente necessárias no interesse da segurança nacional ou da ordem pública ou para a proteção dos direitos e das liberdades de outras pessoas.

Artigo 25

1. Todas as pessoas terão o direito a oportunidades educacionais e instalações iguais e, para alcançar a realização plena desse direito:

a. o ensino fundamental será gratuito, obrigatório e disponível para todos;

b. o ensino médio nas suas diferentes formas, inclusive o ensino técnico e o vocacional, serão geralmente disponibilizados e acessíveis para todos através de todos os meios adequados e especialmente pela introdução progressiva do ensino gratuito;

c. o ensino deverá estar disponível igualmente para todos, de acordo com a capacidade, através de todos os meios adequados e especialmente pela introdução progressiva do ensino gratuito;

d. a alfabetização funcional será estimulada ou intensificada o máximo possível;

e. o desenvolvimento de um sistema de escolas com instalações adequadas em todos os níveis será perseguido ativamente.

2. Toda pessoa terá o direito, à sua própria custa, de estabelecer e manter uma ou mais escolas privadas em todos os níveis e de tais categorias e de acordo com as condições que a lei proporcionar.

Artigo 26

1. Toda pessoa tem direito a apreciar, praticar, declarar, manter e promover qualquer cultura, idioma, tradição ou religião de acordo com as condições desta Constituição.

2. Todas as práticas costumeiras que desumanizam ou prejudicam o bem-estar físico e mental de uma pessoa são proibidas.

Artigo 27

1. Atenção especial deverá ser dada a mães durante um período razoável antes e depois de dar à luz e, durante esses períodos, mães que trabalham deverão receber licença remunerada.

2. Instalações serão fornecidas para o cuidado com crianças abaixo da idade escolar para permitir que as mulheres, que tradicionalmente cuidam dos filhos, percebam seu potencial pleno [*sic*].

3. As mulheres terão a garantia de direitos iguais ao treinamento e à promoção sem nenhum impedimento de ninguém.

Artigo 28

1. O Parlamento deverá aprovar as leis que forem necessárias para garantir que:

a. toda criança tenha o direito à mesma medida de atenção especial, assistência e manutenção que forem necessárias para seu desenvolvimento dadas pelos seus pais naturais, a não ser quando esses pais tiverem efetivamente renunciado a esses direitos e responsabilidades no que diz respeito à criança de acordo com a lei;

b. toda criança, nascida ou não de um casamento, tenha o direito a uma provisão razoável do patrimônio dos seus pais;

c. os pais realizem seu direito e sua obrigação natural de cuidarem, manterem e criarem seus filhos em cooperação com as instituições que o Parlamento possa, por lei, prescrever de tal forma que em todos os casos os interesses da criança sejam supremos;

d. crianças e jovens recebam proteção especial contra exposição a danos físicos e morais e

e. a proteção e o desenvolvimento da família como sendo a unidade da sociedade sejam salvaguardados na promoção do interesse das crianças.

2. Toda criança tem o direito de ser protegida de se envolver em trabalho que seja uma ameaça à sua saúde, educação ou desenvolvimento.

3. Uma criança não deverá ser submetida a tortura ou outro tratamento ou punição cruel, desumana ou degradante.

4. Nenhuma criança será privada por nenhuma outra pessoa de tratamento médico, educação ou de qualquer outro benefício social ou econômico apenas por crenças religiosas ou de outra natureza.

5. Neste artigo, "criança" significa uma pessoa com menos de 18 anos de idade.

Artigo 29

1. Deficientes físicos têm o direito de morarem com suas famílias ou com pais adotivos e de participarem de atividades sociais, criativas ou recreativas.

2. Um deficiente físico não será submetido a tratamento diferencial no que diz respeito à sua residência a não ser na medida em que isso for exigido pela sua condição ou pela melhoria que possa derivar do tratamento.

3. Se a estadia de um deficiente físico num estabelecimento especializado for indispensável, o ambiente e as condições de vida lá serão os mais próximos possíveis aos da vida normal de uma pessoa da sua idade.

4. Deficientes físicos serão protegidos contra toda exploração, todos os regulamentos e todo tratamento discriminatório, abusivo ou degradante.

5. Em qualquer procedimento judicial em que um deficiente físico for uma parte, o procedimento legal aplicado deverá levar em conta sua condição física e mental.

6. Na medida em que for viável, todo lugar a que o público tiver acesso terá instalações adequadas para deficientes físicos.

7. Deve-se dar um incentivo especial a deficientes físicos envolvidos em negócios e também a organizações comerciais que empregarem uma grande quantidade de deficientes físicos.

8. O Parlamento deverá aprovar as leis que forem necessárias para garantir a imposição das condições deste artigo.

Artigo 30

Uma pessoa que por razão de doença ou qualquer outra causa não conseguir autorizar não será privada por nenhuma outra pessoa de tratamento médico, educação ou qualquer outro benefício social ou econômico apenas por razões religiosas ou de outras crenças.

Poderes de Emergência

Artigo 31

1. O Presidente poderá declarar, agindo de acordo com a sugestão do Conselho de Estado, por meio de uma Proclamação publicada no Diário Oficial, que um estado de emergência existe em Gana ou em nenhuma parte de Gana de acordo com as cláusulas desta Constituição.

2. Apesar de qualquer outra condição deste artigo, onde uma proclamação for publicada de acordo com seu Inciso (1), o Presidente deverá apresentar imediatamente ao Parlamento os fatos e as circunstâncias que levaram à declaração do estado de emergência.

3. O Parlamento deverá decidir, dentro do prazo de 72 horas após ser notificado disso, se a proclamação continuará em vigor ou

se ela será revogada e o Presidente agirá de acordo com a decisão do Parlamento.

4. Uma declaração de um estado de emergência deixará de ter efeito quando expirar um período de 7 dias começando a partir da data de publicação da declaração, a não ser que antes da expiração desse período ele seja aprovado por uma resolução aprovada com essa finalidade por uma maioria de todos os membros do Parlamento.

5. De acordo com o Inciso (7) deste artigo, uma declaração de um estado de emergência aprovada por uma resolução do Parlamento de acordo com seu Inciso (4) continuará em vigor até a expiração de um período de 3 meses a partir da data da sua aprovação ou até uma data anterior conforme possa ser especificada na resolução.

6. O Parlamento poderá, por meio de uma resolução aprovada por uma maioria de todos os membros do Parlamento, ampliar sua aprovação da declaração por períodos de não mais do que 1 mês a cada vez.

7. O Parlamento poderá, por meio de uma resolução aprovada por uma maioria de todos os membros do Parlamento, revogar a qualquer momento uma declaração de um estado de emergência aprovado pelo Parlamento de acordo com este artigo.

8. Para evitar qualquer dúvida, declara-se aqui que as condições de qualquer aprovação, exceto as de um Ato do Parlamento, que lide com um estado de emergência declarado de acordo com o Inciso (1) deste artigo deverá se aplicar apenas àquela parte de Gana em que existir a emergência.

9. As circunstâncias em que um estado de emergência poderá ser declarado de acordo com este artigo incluem um desastre natural e qualquer situação em que qualquer ação for tomada ou

que imediatamente ameaçada de ser tomada por qualquer pessoa ou conjunto de pessoas que:

a. for calculada ou tiver a probabilidade de privar a comunidade dos fundamentos da vida ou

b. tornar necessária a tomada de medidas que sejam exigidas para garantir a segurança pública, a defesa de Gana e a manutenção da ordem pública e de provisões e serviços básicos para a vida da comunidade.

10. Nada na autoridade de um Ato do Parlamento, ou feito de acordo com sua autoridade será considerado inconsistente com os Artigos 12 a 30 desta Constituição ou contrários a eles durante o período em que um estado de emergência estiver em vigor, de medidas razoavelmente justificáveis para lidarem com a situação que existir durante esse período [*sic*].

Artigo 32

1. Quando uma pessoa for confinada ou detida em virtude de uma lei feita de acordo com uma declaração de um estado de emergência, as seguintes condições serão aplicadas

a. assim que for viável e de qualquer maneira não depois do que 24 horas após o início da restrição ou detenção, ele deverá receber uma declaração por escrito especificando detalhadamente com base em qual princípio ela está sendo confinada ou detida e a declaração será lida ou interpretada para a pessoa confinada ou detida;

b. o cônjuge, pai ou mãe, filho ou outro parente mais próximo disponível da pessoa confinada ou detida será informado da detenção ou do confinamento em menos de 24 horas após o início da detenção ou do confinamento e poderá ter acesso à pessoa na primeira oportunidade viável e, de

qualquer maneira, em menos de 24 horas após o início do confinamento ou da detenção;

c. não mais do que 10 dias após o início do seu confinamento ou sua detenção, uma notificação será publicada no Diário Oficial e na mídia declarando que ela foi confinada ou detida e dando detalhes da condição da lei de acordo com a qual seu confinamento ou sua detenção é autorizada e o motivo disso;

d. não mais do que 10 dias após o início do seu confinamento ou da sua detenção e depois disso, durante seu confinamento ou sua detenção, em intervalos de não mais do que 3 meses, seu caso será analisado por um tribunal composto de não menos do que 3 juízes do Tribunal Superior de Magistratura nomeado pelo Chefe de Justiça exceto que o mesmo tribunal não deverá analisar o caso de uma pessoa confinada ou detida mais do que uma vez;

e. ela deverá receber toda facilidade possível para consultar um advogado da sua escolha que poderá fazer representações para o tribunal nomeado para a análise do caso da pessoa confinada ou detida;

f. no julgamento do seu caso, ela poderá aparecer pessoalmente ou por meio de um advogado da sua escolha.

2. Numa análise feita por um tribunal do caso de uma pessoa confinada ou detida, o tribunal poderá ordenar sua libertação e o pagamento de uma indenização adequada para ela ou sustentar o fundamento do seu confinamento ou detenção e a autoridade que tiver ordenado o confinamento ou a detenção agirá da mesma maneira.

3. Em todo mês em que o Parlamento se reunir, um Ministro de Estado autorizado pelo Presidente, relatará ao Parlamento a

quantidade de pessoas confinadas ou detidas em virtude dessa lei conforme mencionado no Inciso (10) do Artigo 31 desta Constituição e a quantidade de casos em que a autoridade que ordenou o confinamento ou a detenção agiu de acordo com as decisões do tribunal nomeado de acordo com este artigo.

4. Apesar do inciso (3) deste artigo, o Ministro mencionado nesse inciso publicará todo mês no Diário Oficial e na mídia

a. a quantidade e os nomes e endereços das pessoas confinadas ou detidas;

b. a quantidade de casos analisados pelo tribunal e

c. a quantidade de casos em que a autoridade que ordenou o confinamento ou a detenção agiu de acordo com as decisões do tribunal nomeadas neste artigo.

5. Para evitar qualquer dúvida, declara-se a partir de agora que no final de uma emergência declarada de acordo com o Inciso (1) do Artigo 31 desta Constituição, uma pessoa confinada, detida ou em custódia como resultado da declaração da emergência será libertada imediatamente.

Proteção de Direitos Pelo Tribunal

Artigo 33

1. Quando uma pessoa alegar que uma condição desta Constituição sobre os Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais tiver sido, estiver sendo ou provavelmente será violada em relação a ela, então, sem prejuízo a nenhuma outra ação legalmente disponível, ela poderá solicitar uma reparação ao Tribunal Superior.

2. O Tribunal Superior poderá emitir, de acordo com o Inciso (1) deste artigo, as orientações, ordens ou regulamentos inclusive

ritos ou ordens como o *habeas corpus*, *certiorari*, *mandamus*, proibição e *quo warrant* que ele considerar adequado com a intenção de impor ou garantir a imposição de qualquer uma das condições sobre os Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais para a proteção da qual a pessoa em questão tem direito.

3. Uma pessoa prejudicada por uma determinação do Tribunal Superior poderá apelar para o Tribunal de Recursos com o direito a uma apelação adicional para o Supremo Tribunal.

4. O Comitê de Regras do Tribunal poderá fazer regras de tribunal a respeito da prática e do procedimento dos Tribunais Superiores neste artigo.

5. Os direitos, as obrigações, as declarações e as garantias relacionados aos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais mencionados especificamente neste Capítulo não serão considerados como excluindo outros não especificamente mencionados que são considerados como sendo inerentes numa democracia e voltados para garantir a liberdade e a dignidade do homem.

CAPÍTULO SEIS

OS PRINCÍPIOS DIRETORES DA POLÍTICA ESTATAL

Artigo 34

1. Os Princípios diretores da Política Estatal contidos neste Capítulo orientarão todos os cidadãos, o Parlamento, o Presidente, o Judiciário, o Conselho de Estado, o Ministério, partidos políticos e outros órgãos e pessoas na aplicação ou interpretação desta Constituição ou de qualquer outra lei e na

adoção e na implementação de qualquer decisão política, para o estabelecimento de uma sociedade justa e livre.

2. O Presidente informará ao Parlamento pelo menos uma vez por ano todos as medidas tomadas para garantir a realização dos objetivos políticos contidos neste Capítulo e, especialmente, a realização de direitos humanos básicos, de uma economia saudável, o direito ao trabalho, ao bom tratamento de saúde e à educação.

Artigo 35

1. Gana será um estado democrático dedicado à realização da liberdade e da justiça e, portanto, a soberania será exercida pelo seu povo, de quem o governo deriva todos os seus poderes e sua autoridade através desta Constituição.

2. O Estado protegerá e salvaguardará a independência, a unidade e a integridade territorial de Gana e buscará o bem-estar de todos os seus cidadãos.

3. O Estado promoverá um acesso justo e razoável por todos os cidadãos a instalações e a serviços públicos de acordo com a lei.

4. O Estado cultivará entre todos os ganenses o respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais, além de pela dignidade da pessoa humana.

5. O Estado promoverá ativamente a integração dos povos de Gana e proibirá a discriminação e o preconceito baseados no lugar de origem, circunstâncias de nascimento, origem étnica, sexo ou religião, credo ou outras crenças.

6. Para realizar os objetivos declarados no Inciso (5) deste Artigo, o Estado adotará medidas adequadas para:

a. promover um espírito de lealdade a Gana que supere lealdades seccionais, étnicas e outros tipos;

b. alcançar um equilíbrio regional e sexual no recrutamento e na nomeação para cargos públicos;

c. fornecer instalações adequadas para a livre mobilidade de pessoas, bens e serviços no país inteiro e estimular isso;

d. tornar a democracia uma realidade ao descentralizar a máquina administrativa e financeira do governo para as regiões e distritos e ao proporcionar todas as oportunidades possíveis para as pessoas participarem da tomada de decisões em todos os níveis na vida nacional e no governo e

e. garantir que sempre que for viável, a sede de um governo ou de uma instituição pública que oferecer qualquer serviço seja situada numa área em qualquer região, levando em conta os recursos e potenciais da região e da área.

7. Na medida em que for viável, um governo continuará a executar projetos e programas iniciados pelos governos anteriores.

8. O Estado adotará medidas para erradicar práticas corruptas e o abuso de poder.

9. O Estado promoverá a cultura da tolerância política entre o povo de Gana.

Artigo 36

1. O Estado tomará todas as medidas necessárias para garantir que a economia nacional seja administrada de tal forma a maximizar a taxa de desenvolvimento econômico e garantir o máximo de bem-estar, liberdade e felicidade de toda pessoa em Gana e fornecerá meios adequados de subsistência e emprego e assistência pública adequados para os necessitados.

2. Especificamente, o Estado adotará todas as medidas necessárias para estabelecer uma economia sadia e saudável cujos princípios básicos incluirão:

a. a garantia de uma remuneração justa e realista pela produção e produtividade para estimular a produção continuada e uma produtividade maior;

b. proporcionar uma oportunidade ampla para a iniciativa e a criatividade individuais em atividades econômicas e promover um ambiente capacitador para um papel destacado do setor privado na economia;

c. a certeza de que indivíduos e o setor privado produzam sua participação justa de responsabilidades sociais e nacionais incluindo responsabilidades para contribuírem para o desenvolvimento geral do país;

d. a realização de um desenvolvimento igual e equilibrado de todas as regiões e de toda parte de cada região de Gana e, especificamente, ao melhorar as condições de vida nas áreas rurais e, em geral, consertar qualquer desequilíbrio no desenvolvimento entre as áreas urbana e rural;

e. o reconhecimento de que a democracia mais segura é que assegura as necessidades básicas de vida para seu povo como uma obrigação fundamental.

3. O Estado adotará todas as medidas adequadas para promover o desenvolvimento da agricultura e da indústria.

4. O investimento estrangeiro será estimulado dentro de Gana, de acordo com qualquer lei que esteja em vigor no momento que regulamente o investimento em Gana.

5. Para realizar os incisos anteriores deste artigo, menos de dois anos depois de assumir o cargo, o Presidente apresentará ao Parlamento um programa coordenado de políticas de

desenvolvimento econômico e social, inclusive programas agrícolas e industriais em todos os níveis e em todas as regiões de Gana.

6. O Estado proporcionará igualdade de oportunidade econômica para todos os cidadãos e, especialmente, ele adotará todas as medidas necessárias para garantir a integração plena de mulheres na vanguarda do desenvolvimento econômico de Gana.

7. O Estado garantirá a posse de propriedade e o direito à herança.

8. O Estado reconhecerá que a propriedade e a posse da terra acarretam uma obrigação social de atender a comunidade maior e, especificamente, ele reconhecerá que os gestores de terras públicas, de posse costumeira, *skin* e de família são administradores de um espólio com a obrigação de quitar suas funções para o benefício respectivamente do povo de Gana, do *stool, skin*, ou família em questão e devem prestar contas como administradores de um espólio nesse sentido.

9. O Estado adotará medidas adequadas necessárias para proteger e salvaguardar o ambiente nacional para a posteridade e buscará cooperação com outros estados e órgãos para proteger o ambiente internacional mais amplo para a humanidade.

10. O Estado salvaguardará a saúde, a segurança e o bem-estar de todas as pessoas no emprego e estabelecerá a base para a aplicação plena do potencial criativo de todos os ganenses.

11. O Estado estimulará a participação de trabalhadores no processo de tomada de decisões no local de trabalho.

Artigo 37

1. O Estado se empenhará para garantir e proteger uma ordem social baseada nos ideais e nos princípios de liberdade, igualdade, justiça, probidade e responsabilidade conforme sacramentado no

Capítulo 5 desta Constituição e, especialmente, ele voltará sua política para garantir que todo cidadão tenha igualdade de direitos, obrigações e oportunidades perante a lei.

2. O Estado aprovará leis adequadas para garantir:

a. o aproveitamento de direitos de participação efetiva em processos de desenvolvimento, inclusive direitos das pessoas de formarem suas próprias associações livres da interferência estatal e de usá-los para promoverem e protegerem seus interesses em relação a processos de desenvolvimento, direitos de acesso a agências e funcionários do Estado necessários para realizar a participação efetiva em processos de desenvolvimento, liberdade para formar organizações para se envolverem em autoajuda e em projetos de geração de renda e liberdade de arrecadar fundos para apoiarem essas atividades;

b. a proteção e promoção de todos os outros direitos humanos e liberdades básicos, inclusive os direitos dos deficientes, dos idosos, das crianças e de outros vulneráveis em processos de desenvolvimento.

3. Na liberação das obrigações declaradas no Inciso (2) deste artigo, o Estado será orientado por instrumentos internacionais de direitos humanos que reconheçam e apliquem categorias específicas de direitos humanos básicos a processos de desenvolvimento.

4. O Estado manterá uma política populacional consistente com as aspirações e as necessidades e os objetivos de desenvolvimento de Gana.

5. O Estado garantirá que instalações adequadas para a prática de esportes sejam fornecidas no país inteiro e que os esportes sejam promovidos como uma forma de estimular a integração nacional,

a saúde e a autodisciplina, além da amizade e da compreensão internacionais.

6. O Estado:

a. garantirá que sejam instituídos e mantidos esquemas de contribuição que garantam a segurança econômica para cidadãos autônomos de Gana e outros, e

b. fornecerá assistência social aos idosos permitindo que eles mantenham um padrão de vida decente.

Artigo 38

1. O Estado fornecerá instalações educacionais em todos os níveis e em todas as regiões de Gana e tornará, no máximo que for viável, essas instalações disponíveis para todos os cidadãos.

2. O governo formulará, em menos de 2 anos depois de o Parlamento se reunir pela primeira vez após esta Constituição entrar em vigor, um programa para ser implementado dentro dos próximos 10 anos, para fornecer o ensino fundamental gratuito, obrigatório e universal.

3. O Estado fornecerá, de acordo com a disponibilidade de recursos -

a. acesso igual e equilibrado ao ensino médio e outros tipos de educação pré-universitária adequada, acesso igual à universidade ou ensino equivalente, com ênfase em ciência e tecnologia;

b. um programa gratuito de alfabetização de adultos e treinamento vocacional gratuito, reabilitação e reassentamento de deficientes físicos e

c. ensino para toda a vida.

Artigo 39

1. De acordo com o Inciso (2) deste artigo, o Estado adotará medidas para estimular a integração de valores costumeiros adequados ao tecido da vida nacional através da educação formal e informal e da introdução consciente de dimensões culturais a aspectos relevantes do planejamento nacional.

2. O Estado garantirá que valores costumeiros e culturais adequados sejam adaptados e desenvolvidos como parte integral das necessidades cada vez maiores da sociedade como um todo e especificamente que práticas tradicionais prejudiciais à saúde e ao bem-estar da pessoa sejam abolidas.

3. O Estado promoverá o desenvolvimento de idiomas ganenses e o orgulho pela cultura ganense.

4. O Estado se empenhará para preservar e proteger lugares de interesse histórico e artefatos.

Artigo 40

Nas suas operações comerciais com outras nações, o governo:

a. promoverá e protegerá os interesses de Gana;
b. tentará estabelecer uma ordem econômica e social internacional justa e igual;
c. promoverá o respeito pelo direito internacional, pelas obrigações de tratados e pela solução de disputas internacionais por meios pacíficos;
d. aderirá aos princípios consagrados ou, conforme o caso, aos objetivos e ideais:
    I. da Carta das Nações Unidas;
    II. da Carta da Organização de Unidade Africana;
    III. da Commonwealth;

IV. do Tratado da Comunidade Econômica de Estados da África Ocidental e

V. de qualquer outra organização internacional das quais Gana seja membro.

Artigo 41

O exercício e o aproveitamento de direitos e liberdades são inseparáveis do desempenho de deveres e obrigações e, consequentemente, todo cidadão terá o dever de:

a. promover o prestígio e o bom nome de Gana e respeitar seus símbolos;

b. sustentar e defender esta Constituição e a lei;

c. promover a unidade nacional e viver em harmonia com os outros;

d. respeitar os direitos, liberdades e interesses legítimos dos outros e, em geral, evitar fazer atos prejudiciais ao bem-estar dos outros;

e. trabalhar de maneira consciente na sua profissão escolhida legalmente;

f. proteger e preservar a propriedade púbica e expor e combater o uso indevido e o desperdício de verbas e de propriedade públicas;

g. contribuir para o bem-estar da comunidade em que o cidadão viver;

h. defender Gana e prestar serviço à nação quando for necessário;

i. cooperar com agências legais para manter a lei e a ordem;

j. declarar sua renda de maneira honesta às agências adequadas e legais e atender a todas as obrigações fiscais e

k. proteger e salvaguardar o ambiente.

CAPÍTULO SETE

REPRESENTAÇÃO DO POVO

Direito de Votar

Artigo 42

Todo cidadão de Gana com pelo menos 18 anos de idade e mente sã tem o direito de votar e de ser cadastrado como eleitor em eleições públicas e referendos.

Comissão Eleitoral

Artigo 43

1. Haverá uma Comissão Eleitoral que consistirá de:

a. um Presidente;

b. dois Presidentes Substitutos e

c. quatro outros membros.

2. Os membros da Comissão serão nomeados pelo Presidente de acordo com o Artigo 70 desta Constituição.

Artigo 44

1. Uma pessoa não estará qualificada para ser nomeada membro da Comissão Eleitoral a não ser que esteja qualificada para ser eleita como membro do Parlamento.

2. O Presidente da Comissão Eleitoral terá os mesmos prazos e as mesmas condições de serviço que um Juiz do Tribunal de Recursos.

3. Os dois Presidentes Substitutos da Comissão terão os mesmos prazos e as mesmas condições de serviço aplicáveis a um Juiz do Tribunal Superior.

4. O Presidente e os dois Presidentes Substitutos da Comissão não exercerão nenhum outro cargo público enquanto exercerem o cargo na Comissão.

5. Os quatro outros membros da Comissão receberão as pensões que o Parlamento puder determinar.

6. Se um membro estiver ausente ou morrer, a Comissão continuará seu trabalho até o Presidente, agindo por orientação do Conselho de Estado, nomear uma pessoa qualificada para preencher a vaga.

Artigo 45

A Comissão Eleitoral terá as seguintes funções:

a. compilar o cadastro de eleitores e revisá-lo nos períodos que poderão ser determinados pela lei;

b. demarcar as fronteiras eleitorais tanto para eleições para o governo nacional quanto local;

c. realizar e supervisionar todas as eleições e os referendos públicos;

d. ensinar as pessoas sobre o processo eleitoral e sua finalidade;

e. realizar programas para a expansão do cadastramento de eleitores e

f. realizar as outras funções que possam ser prescritas pela lei.

Artigo 46

A não ser conforme previsto nesta Constituição ou em qualquer outra lei que não seja inconsistente com esta Constituição, no exercício das suas funções, a Comissão Eleitoral não se submeterá à direção ou ao controle de qualquer pessoa ou autoridade.

Artigo 47

1. Gana será dividido em tantos distritos eleitorais para eleger membros do parlamento quanto a Comissão Eleitoral indicar e cada distrito eleitoral será representado por um membro do Parlamento.

2. Nenhum distrito eleitoral deverá cair em mais de uma região.

3. Os limites de cada distrito eleitoral serão tais que a quantidade de habitantes no distrito eleitoral seja o mais próximo possível de ser igual à quota populacional.

4. No Inciso (3) deste artigo, a quantidade de habitantes de um distrito eleitoral poderá ser maior ou menor do que a quota populacional para levar em conta meios de comunicações, características geográficas, densidade populacional e área e limites das regiões e de outras áreas administrativas ou tradicionais.

5. A Comissão Eleitoral analisará a divisão de Gana em distritos eleitorais em intervalos de não menos do que 7 anos, ou em menos de 12 meses depois da publicação das cifras de enumeração após a realização do censo populacional de Gana, o que ocorrer primeiro e, consequentemente, poderá alterar os distritos eleitorais.

6. Quando os limites de um distrito eleitoral estabelecido de acordo com este artigo forem alterados como resultado de uma análise, a alteração entrará em vigor na próxima vez que o Parlamento for dissolvido.

7. Neste artigo, "quota populacional" significa o número obtido ao se dividir a quantidade de habitantes de Gana pela quantidade de distritos eleitorais em que Gana se dividir de acordo com este artigo.

Artigo 48

1. Uma pessoa prejudicada por uma decisão da Comissão Eleitoral no que diz respeito a uma demarcação de um limite poderá recorrer a um tribunal composto de 3 pessoas nomeadas pelo Chefe de Justiça e a Comissão Eleitoral deverá impor a decisão do tribunal.

2. Uma pessoa prejudicada por uma decisão do tribunal mencionado no Inciso (1) deste artigo poderá recorrer ao Tribunal de Recursos, cuja decisão sobre o assunto será definitiva.

Artigo 49

1. Em qualquer eleição pública ou referendo público, a votação será secreta.

2. Imediatamente após o encerramento da votação, o presidente, diante dos candidatos ou seus representantes e dos seus agentes eleitorais que estiverem presentes, realiza a contagem, naquela seção eleitoral, das cédulas daquela seção e registra os votos dados a favor de cada candidato ou pergunta.

3. O presidente, os candidatos ou seus representantes e, no caso de um referendo, os partidos que estão concorrendo ou seus agentes e os agentes eleitorais se houver algum, então deverão assinar uma declaração informando:

a. a seção eleitoral e

b. o número de votos dados a cada candidato ou pergunta: e o presidente deverá, lá e nesse momento, anunciar o

resultado da votação na seção eleitoral antes de comunicá-los ao supervisor.

4. De acordo com as cláusulas desta Constituição, uma questão para ser determinada por referendo não será considerada determinada a não ser que pelo menos 35% das pessoas com direito a voto tenham votado e, dos votos computados, pelo menos 70% tenham sido favoráveis à questão.

Artigo 50

1. De acordo com as cláusulas desta Constituição, quando ao final das indicações e na véspera de uma eleição pública:

a. dois ou mais candidatos tiverem sido indicados, a eleição ocorrerá e o candidato que receber a maior quantidade de votos válidos será declarado eleito ou

b. apenas um candidato for indicado, não haverá nenhuma eleição e esse candidato será declarado eleito.

2. Quando para as finalidades de uma eleição pública dois ou mais candidatos forem indicados, mas ao final das indicações e na véspera da eleição, apenas um candidato continuar indicado, um período adicional de 10 dias será permitido para a indicação de outros candidatos e nenhuma pessoa indicada nesse período de 10 dias poderá abandonar sua indicação.

3. Quando ao final das indicações de acordo com o Inciso (2) deste artigo apenas um candidato continuar indicado, não haverá eleição e esse candidato será declarado eleito.

4. Quando ao final das indicações, mas antes da eleição, um dos candidatos morrer, um período adicional de 10 dias será permitido para indicações e quando a morte ocorrer a qualquer momento a menos de 25 dias da eleição, a eleição naquele distrito eleitoral ou naquela unidade será adiada por 21 dias.

Artigo 51

A Comissão Eleitoral, por instrumento constitucional, deverá fazer regulamentações para o desempenho eficaz das suas funções de acordo com esta Constituição ou com qualquer outra lei e, especificamente, para o cadastro de eleitores, a realização de eleições públicas e referendos, incluindo a cláusula para votar por procuração.

Artigo 52

Em toda região e em todo distrito haverá um representante da Comissão Eleitoral que desempenhará as funções que a Comissão lhe atribuir.

Artigo 53

A nomeação de oficiais e de outros funcionários da Comissão Eleitoral será feita pela Comissão consultando a Comissão de Serviços Públicos.

Artigo 54.

As despesas administrativas da Comissão Eleitoral incluindo salários, créditos e pensões pagáveis a pessoas servindo com a Comissão, ou em nome delas, serão cobradas no Fundo Consolidado.

Partidos Políticos

Artigo 55

1. O direito de formar partidos políticos está garantido a partir de agora.

2. Todo cidadão de Gana em idade eleitoral tem o direito de se juntar a um partido político.

3. De acordo com as cláusulas deste artigo, um partido político tem a liberdade de participar em moldar a vontade política do povo, disseminar informações sobre ideias políticas, programas sociais e econômicos de um caráter nacional e patrocinar candidatos para eleição para qualquer cargo público a não ser para assembleias distritais ou unidades inferiores de governo local.

4. Todo partido político terá um caráter nacional e a participação como membro não será baseada em divisões étnicas, religiosas, regionais ou outras divisões seccionais.

5. A organização interna de um partido político estará de acordo com princípios democráticos e suas ações e finalidades não serão contrárias a esta Constituição ou a qualquer outra lei ou serão inconsistentes com isto.

6. Uma organização não funcionará como partido político a não ser que ela esteja registrada como tal de acordo com a lei atualmente em vigor para a finalidade.

7. Para fins de cadastro, um partido político potencial fornecerá à Comissão Eleitoral uma cópia da sua Constituição e os nomes e endereços dos seus oficiais nacionais e convencerá a Comissão de que:

a. pelo menos um membro fundador do partido seja ordinariamente residente, ou seja cadastrado como eleitor em cada distrito de Gana;

b. o partido tenha filiais em todas as regiões de Gana e, além disso, que ele esteja organizado em não menos do que dois terços dos distritos de cada região e

c. o nome, o emblema, a cor, o lema ou qualquer outro símbolo do partido não tenha nenhuma conotação étnica, regional, religiosa ou outra conotação social ou dê a aparência de que suas atividades estejam confinadas apenas a uma parte de Gana.

8. Um partido político não terá como membro fundador, líder ou membro das suas executivas, uma pessoa que não esteja qualificada para ser eleita como membro do Parlamento ou para exercer qualquer outro cargo público.

9. Os membros do Comitê Executivo Nacional de um partido político não serão escolhidos de todas as regiões de Gana [*sic*].

10. De acordo com as cláusulas desta Constituição, todo cidadão em idade eleitoral tem o direito de participar de atividade política voltada para influenciar a composição e políticas do governo.

11. O Estado fornecerá oportunidade justa a todos os partidos políticos de apresentarem seus programas ao público garantindo acesso igual à mídia estatal.

12. Todos os candidatos presidenciais receberão a mesma quantidade de tempo e espaço na mídia estatal para apresentarem seus programas ao povo.

13. Todo candidato a eleição para o Parlamento tem o direito de realizar sua campanha livremente e de acordo com a lei.

14. Os partidos políticos serão obrigados por lei:

a. a declararem ao público suas receitas e seus ativos e suas respectivas fontes e

b. a publicarem anualmente para o público suas contas auditadas.

15. Apenas um cidadão de Gana pode fazer uma contribuição ou doação a um partido político registrado em Gana.

16. Um membro de uma organização ou grupo de interesse não terá que se juntar a um partido político específico por ser membro da organização ou grupo.

17. De acordo com as cláusulas desta Capítulo, por lei o Parlamento regulamentará o estabelecimento e o funcionamento de partidos políticos.

Artigo 56

O Parlamento não terá nenhum poder para aprovar uma lei para estabelecer ou autorizar o estabelecimento de um órgão ou movimento com o direito ou o poder para impor ao povo de Gana um programa comum ou um conjunto de objetivos religiosos ou políticos.

CAPÍTULO DOZE

LIBERDADE E INDEPENDÊNCIA DA MÍDIA

Artigo 162

1. A liberdade e a independência da mídia estão garantidas pelo presente.

2. De acordo com esta Constituição e com qualquer outra lei que não seja incompatível com ela, não haverá nenhuma censura em Gana.

3. Não haverá nenhum impedimento para o estabelecimento da imprensa ou da mídia privadas e, especificamente, nenhuma lei deverá obrigar qualquer pessoa a obter uma licença como um pré-requisito para o estabelecimento ou o funcionamento de um jornal, periódico ou outras mídias ou meios de informações de massa.

4. Diretores e editores de jornais e de outras instituições da mídia não se submeterão ao controle ou à interferência pelo Governo, nem serão punidos ou molestados pelas suas opiniões editoriais e seus pontos de vista ou pelo conteúdo das suas publicações.

5. Todas as agências da mídia de massa, em todos os momentos, serão livres para sustentarem os princípios, as cláusulas e os objetivos desta Constituição e sustentarão a responsabilidade e a prestação de contas do governo ao povo de Gana.

6. Qualquer meio para a divulgação de informações ao público que publicar uma declaração sobre qualquer pessoa ou contra ela será obrigado a publicar uma réplica, se alguma, da pessoa a respeito de quem a publicação foi feita.

Artigo 163

Toda mídia estatal permitirá oportunidades e instalações justas para a apresentação de visões divergentes e opiniões contrárias.

Artigo 164

As cláusulas dos Artigos 162 e 163 desta Constituição estão sujeitas a leis que sejam razoavelmente exigidas no interesse da segurança nacional, da ordem pública, da moralidade pública e para proteger as reputações, os direitos e as liberdades de outras pessoas.

Artigo 165

Para evitar qualquer dúvida, as cláusulas deste Capítulo não serão consideradas como limitadoras da aplicação de nenhum dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais garantidos de acordo com o Capítulo 5 desta Constituição.

Artigo 166

1. Será estabelecida por Projeto de Lei menos de seis meses após o Parlamento se reunir pela primeira vez depois que esta Constituição entrar em vigor, uma Comissão Nacional de Mídia composta de 15 membros distribuídos da seguinte maneira:

a. um representante cada indicado:
   I. pela Associação dos Advogados de Gana;
   II. pelos Editores e Donos da Imprensa Privada;
   III. pela Associação de Escritores de Gana e pela Associação de Bibliotecas de Gana;
   IV. pelo grupo cristão (o Secretariado Católico Nacional, o Conselho Cristão e o Conselho Pentecostal de Gana);
   V. pela Federação de Conselhos Muçulmanos e pela Missão Ahmadiyya;
   VI. pelas instituições de treinamento de jornalistas e comunicadores;
   VII. pela Associação de Publicidade de Gana e pelo Instituto de Relações Públicas de Gana e
   VIII. pela Associação Nacional de Professores de Gana.
b. dois representantes indicados pela Associação de Jornalistas de Gana;
c. duas pessoas nomeadas pelo Presidente e

d. três pessoas indicadas pelo Parlamento.

2. A Comissão elegerá seu próprio Presidente.

Artigo 167

As funções da Comissão Nacional de Mídia são:

a. promover e garantir a liberdade e a independência da mídia para a comunicação de massa ou para a informação;

b. adotar todas as medidas adequadas para garantir o estabelecimento e a manutenção dos padrões jornalísticos mais elevados na mídia de massa, inclusive a investigação, a mediação e a resolução de reclamações feita contra a impressa ou outros meios de comunicação de massas ou por eles;

c. isolar a mídia estatal do controle governamental;

d. fazer regulamentações por instrumento constitucional para o registro de jornais e outras publicações, exceto que as regulamentações não irão prever o exercício de nenhuma direção ou de nenhum controle sobre as funções profissionais de uma pessoa envolvida na produção de jornais ou outros meios de comunicação de massa e

e. realizar as outras funções que possam ser prescritas pela lei que não sejam inconsistentes com esta Constituição.

Artigo 168

A Comissão nomeará os diretores e outros membros de conselhos de administração de empresas públicas que administram a mídia estatal em consulta com o Presidente.

Artigo 169

Editores da mídia estatal serão nomeados pelos conselhos de administração das respectivas empresas em consulta com a Comissão de Serviços Públicos.

Artigo 170

A Comissão nomeará os oficiais e outros funcionários da Comissão em consulta com a Comissão de Serviços Públicos.

Artigo 171

As despesas administrativas da Comissão Nacional de Mídia, inclusive salários, créditos e pensões pagáveis a pessoas servindo com a Comissão ou no nome delas serão cobradas no Fundo Consolidado.

Artigo 172

A não ser onde esta Constituição determinar ao contrário ou por nenhuma outra lei que não seja inconsistente com esta Constituição, a Comissão Nacional de Mídia não estará sujeita à direção ou ao controle de qualquer pessoa ou autoridade no exercício de suas funções.

Artigo 173

De acordo com o Artigo 167 desta Constituição, a Comissão Nacional de Mídia não exercerá nenhum controle ou direção sobre as funções profissionais de uma pessoa envolvida na produção de jornais ou outros meios de comunicação.

CAPÍTULO VINTE

DESCENTRALIZAÇÃO E O GOVERNO LOCAL

Artigo 240

1. Gana terá um sistema de governo e administração local que será, na medida em que for viável, descentralizado.

2. O sistema de governo local descentralizado terá as seguintes características:

a. o Parlamento aprovará leis adequadas para garantir que funções, poderes, responsabilidades e recursos sejam transferidos a todo momento do governo central para unidades de governo locais de uma forma coordenada;

b. o Parlamento, por lei, irá prever a adoção das medidas necessárias para melhorar a capacidade de autoridades do governo local de planejarem, iniciarem, coordenarem, gerenciarem e executarem políticas relacionadas a todos os assuntos que afetam as pessoas dentro das suas áreas, com a intenção final de tornar essas atividades locais;

c. para cada unidade de governo local será estabelecida uma base financeira saudável com fontes adequadas e confiáveis de receitas;

d. na medida em que for viável, pessoas a serviço do governo local estarão sujeitas ao controle efetivo de autoridades locais;

e. para garantirem que as autoridades do governo local prestem contas, as pessoas em áreas específicas de governo local terão, na medida em que for viável, a oportunidade de participarem efetivamente do seu governo.

Artigo 241

1. Para as finalidades do governo local, será considerado que Gana tenha sido dividido nos distritos existentes imediatamente antes da entrada em vigor desta Constituição.

2. Por lei, o Parlamento poderá prever que se desenhe novamente os limites de distritos ou que eles sejam reconstituídos.

3. De acordo com esta Constituição, uma Assembleia Distrital será a maior autoridade política do distrito e terá poderes deliberativos, legislativos e executivos.

Artigo 242

A Assembleia Distrital consistirá dos seguintes membros -

a. uma pessoa de cada área eleitoral do governo local dentro do distrito eleita por sufrágio adulto universal;

b. o membro ou membros do Parlamento dos distritos eleitorais que recaírem na área de autoridade da Assembleia Distrital como membros sem direito de voto;

c. o Chefe Executivo Distrital do distrito e

d. outros membros, não somando mais do que 30% de todos os membros da Assembleia Distrital, nomeados pelo Presidente em consulta com as autoridades tradicionais e outros grupos de interesse no distrito.

Artigo 243

1. Haverá um Chefe Executivo Distrital para todo distrito, que será nomeado pelo Presidente depois de ser aprovado por não menos do que uma maioria de dois terços dos membros da Assembleia presentes e votando na reunião.

2. O Chefe Executivo Distrital:

a. presidirá as reuniões do Comitê Executivo da Assembleia;

b. será responsável pelo exercício quotidiano das funções executiva e administrativa da Assembleia Distrital e

c. será o principal representante do governo central no distrito.

3. O cargo de Chefe Executivo Distrital ficará vago se:

a. um voto de desconfiança, apoiado pelos votos de não menos do que dois terços de todos os membros da Assembleia Distrital for aprovado contra ele ou

b. ele for destituído do cargo pelo Presidente ou

c. ele renunciar ou morrer.

Artigo 244

1. A Assembleia Distrital terá um Presidente eleito pela Assembleia dentre seus membros.

2. O Presidente da Assembleia Distrital será eleito por uma maioria de pelo menos dois terços de todos os seus membros.

3. O Presidente:

a. presidirá as reuniões da Assembleia;

b. desempenhará as outras funções previstas pela lei.

4. De acordo com o Inciso (5) deste artigo, a duração do mandato do Presidente da Assembleia será de dois anos e ele poderá ser reeleito.

5. O Presidente da Assembleia deixará de exercer o cargo sempre que a Assembleia decidir retirá-lo do cargo por uma maioria de pelo menos dois terços de todos os seus membros.

Artigo 245

Por lei, o Parlamento irá prever as funções de Assembleias Distritais que incluirão:

a. a formulação e execução de planos, programas e estratégias para a mobilização eficaz dos recursos necessários para o desenvolvimento geral do distrito;

b. a cobrança e a arrecadação de impostos, taxas, obrigações e tarifas.

Artigo 246

1. Eleições para as Assembleias Distritais ocorrerão a cada quatro anos exceto que essas eleições e as eleições para o Parlamento deverão ocorrer com uma distância de pelo menos seis meses.

2. A não ser que renuncie ou morra ou que seu antecessor deixe de exercer o cargo de acordo com o Inciso (3) do Artigo 243 desta Constituição, a duração do mandato do Chefe Executivo Distrital será de quatro anos e ninguém exercerá esse cargo por mais do que dois mandatos consecutivos.

Artigo 247

De acordo com esta Constituição, os critérios para ser membro de uma Assembleia Distrital, os procedimentos de uma Assembleia Distrital e de outras unidades de governo locais inferiores a uma Assembleia Distrital que possam ser criadas, serão previstas por lei.

Artigo 248

1. Um candidato tentando se eleger para uma Assembleia Distrital ou para qualquer unidade de governo local inferior

apresentar-se-á ao distrito eleitoral como um indivíduo e não usará nenhum símbolo associado com nenhum partido político.

2. Um partido político não endossará, patrocinará, oferecerá uma plataforma ou de forma alguma fará campanha a favor de um candidato tentando se eleger para uma Assembleia Distrital ou para qualquer unidade de governo local inferior ou contra ele.

Artigo 249

De acordo com qualquer procedimento estabelecido pela lei, o mandato de um membro de uma Assembleia Distrital poderá ser revogado pelo distrito eleitoral ou pelo órgão nomeador.

Artigo 250

1. Os emolumentos de um Chefe Executivo Distrital de uma Assembleia Distrital serão determinados pelo Parlamento e serão cobrados do Fundo Consolidado.

2. Os emolumentos de um Presidente de uma Assembleia Distrital e de outros membros da Assembleia serão determinados pela Assembleia Distrital e pagos com seus próprios recursos.

Artigo 251

1. Será estabelecido um Comitê Executivo de uma Assembleia Distrital que será responsável pelo exercício suas funções executiva e administrativa.

2. A composição do Comitê Executivo e o procedimento para suas deliberações serão conforme previstos em lei.

Artigo 252

1. Haverá um fundo conhecido como Fundo Comum das Assembleias Distritais.

2. De acordo com as cláusulas desta Constituição, o Parlamento irá prever uma vez por ano a alocação de não menos do que 5% das receitas totais de Gana para as Assembleias Distritais para desenvolvimento e a quantia será paga ao Fundo Comum das Assembleias Distritais em parcelas trimestrais.

3. O dinheiro arrecadado para as Assembleias Distritais no Fundo Comum será distribuído entre todas as Assembleias Distritais de acordo com uma fórmula aprovada pelo Parlamento.

4. Um Administrador do Fundo Comum das Assembleias Distritais será nomeado pelo Presidente com aprovação do Parlamento.

5. O Parlamento irá prever, por lei, as funções e a estabilidade no cargo do Administrador de tal forma que garanta a administração eficaz e justa do Fundo Comum das Assembleias Distritais.

6. Nada neste Capítulo ou nenhuma outra lei serão adotados para proibir o Estado ou outros órgãos de fazerem subsídios para qualquer Assembleia Distrital.

Artigo 253

O Auditor Geral auditará as contas das Assembleias Distritais uma vez por ano e submeterá seus relatórios sobre a auditoria ao Parlamento.

Artigo 254

O Parlamento aprovará as leis e tomará as medidas necessárias para uma descentralização maior das funções administrativas e de projetos do governo central, mas não exercerá nenhum controle sobre as Assembleias Distritais que seja incompatível com seu *status* descentralizado, ou de outra forma contrário à lei.

Artigo 255

1. Um Conselho de Coordenação Regional será estabelecido em cada região, que consistirá:

a. do Ministro Regional e seu substituto ou substitutos;

b. do Presidente e do Chefe Executivo Distrital de cada distrito da Região;

c. de dois chefes da Câmara Regional de chefes e

d. dos Chefes Regionais dos ministérios descentralizados na região como membros sem o direito a voto;

2. O Ministro Regional será o Presidente do Conselho de Coordenação Regional.

3. De acordo com este Capítulo, as funções de um Conselho de Coordenação Regional serão previstas por um Ato do Parlamento.

Artigo 256

1. O Presidente nomeará, para cada região, com a aprovação anterior do Parlamento, um Ministro de Estado que:

a. representará o Presidente na região;

b. será responsável pela coordenação e pela direção da máquina administrativa na região.

2. O Presidente poderá, em consulta com o Ministro de Estado para uma região e com a aprovação anterior do Parlamento, nomear para que o Ministro Substituto regional ou os Ministros Substitutos regionais exerçam as funções que ele determinar.

CAPÍTULO VINTE E UM

TERRAS E RECURSOS NATURAIS

Terras Públicas

Artigo 257

1. Todas as terras públicas em Gana são conferidas ao Presidente em nome do seu povo e em sua confiança.

2. Neste artigo e de acordo com o Inciso (3) deste artigo, o conceito de "terras públicas" inclui qualquer terra que, imediatamente antes desta Constituição entrar em vigor, estivesse conferida ao governo de Gana em nome do seu povo e em sua confiança para o serviço público de Gana e qualquer outra terra adquirida no interesse público, para as finalidades do governo de Gana antes dessa data, nessa data ou depois dessa data.

3. Para evitar qualquer dúvida, declara-se a partir de agora que todas as terras nas Regiões Norte, Nordeste e Noroeste de Gana que estivessem conferidas ao seu governo imediatamente antes desta Constituição entrar em vigor não são terras públicas de acordo com o significado dos Incisos (1) e (2) deste artigo.

4. De acordo com as cláusulas desta Constituição, todas as terras mencionadas no Inciso (3) deste artigo serão conferidas a qualquer pessoa que tiver sido sua dona antes da concessão, ou à terra comum adequada sem nenhuma garantia adicional além deste inciso.

5. Os Incisos (3) e (4) deste artigo ocorrerão sem nenhum prejuízo à concessão pelo governo em si de qualquer terra solicitada no interesse público para fins públicos.

6. Todo mineral no seu estado natural em Gana, sob Gana ou em qualquer terra em Gana, rios, córregos, cursos de água no país inteiro, a zona econômica exclusiva e qualquer área coberta pelo mar territorial ou plataforma continental são propriedade da República de Gana e serão conferidos ao Presidente em nome do seu povo e em sua confiança.

Artigo 258

1. Será estabelecida uma Comissão de Terras que, em coordenação com as agências públicas e com os órgãos do governo relevantes, desempenharão as seguintes funções

a. em nome do governo, gerenciar terras públicas e quaisquer terras conferidas ao Presidente por esta Constituição ou por qualquer outra lei ou quaisquer terras conferidas à Comissão;

b. aconselhar o governo, autoridades locais e autoridades tradicionais sobre o sistema político para o desenvolvimento de áreas específicas de Gana para garantir que o desenvolvimento de lotes de terra individuais seja coordenado com o plano de desenvolvimento relevante para a área em questão;

c. formular e submeter ao governo recomendações sobre política nacional no que diz respeito ao uso e à capacidade de uso da terra;

d. aconselhar sobre e auxiliar na execução de um programa abrangente para o cadastro de direito à terra no país inteiro;

e. realizar qualquer outra função que o ministro responsável pelas terras e recursos naturais possa atribuir à Comissão.

2. O ministro responsável por terras e recursos naturais poderá, com a aprovação do presidente, dar orientações gerais por escrito à Comissão de Terras sobre questões de política no que diz respeito às funções da Comissão, que obedecerá às orientações.

Artigo 259

A Comissão de Terras consistirá das seguintes pessoas nomeadas pelo presidente de acordo com o Artigo 70 desta Constituição:

a. um presidente, que não seja nem Ministro de Estado nem Ministro Substituto;

b. um representante de cada um dos seguintes órgãos indicados em cada caso pelo órgão em questão:

   I. a Câmara Nacional de Chefes;

   II. a Associação de Advogados de Gana;

   III. a Instituição de Pesquisadores de Gana;

   IV. cada Comissão Regional de Terras;

   V. o departamento responsável pelo planejamento da cidade e do país;

   VI. a Associação Nacional de Agricultores e Pescadores;

   VII. o Conselho de Proteção Ambiental, e

   VIII. o Ministério de Terras e Recursos Naturais e

c. o Administrador Chefe da Comissão de Terras, que será o Secretário Executivo.

Artigo 260

1. A Comissão de Terras terá uma filial em cada região que será conhecida como uma Comissão Regional de Terras para

desempenhar as funções especificadas no Artigo 258 desta Constituição no que diz respeito à região.

2. As atividades de todas as Comissões Regionais de Terras serão coordenadas pela Comissão de Terras.

Artigo 261.

Uma Comissão Regional de Terras consistirá das seguintes pessoas nomeadas pelo Ministro de Terras e Recursos Naturais:

a. um presidente, que não seja nem Ministro de Estado nem Ministro Substituto;

b. um representante de cada um dos seguintes órgãos indicados em cada caso pelo órgão em questão:

   I. a Câmara Nacional de Chefes;

   II. a Associação de Advogados de Gana;

   III. a Instituição de Pesquisadores de Gana;

   IV. cada Comissão Regional de Terras;

   V. o departamento responsável pelo planejamento da cidade e do país;

   VI. a Associação Nacional de Agricultores e Pescadores;

   VII. o Conselho de Proteção Ambiental e

   VIII. o Ministério de Terras e Recursos Naturais.

c. o Administrador Chefe da Comissão de Terras, que será o Secretário Executivo.

Artigo 262

1. Cada Comissão Regional de Terras terá um Oficial Regional de Terras.

2. O Oficial Regional de Terras será um membro da Comissão Regional de Terras e seu secretário.

Artigo 263

Uma pessoa não estará qualificada para ser nomeada como membro da Comissão de Terras ou de uma Comissão Regional de Terras exceto o Secretário Executivo e o Oficial Regional de Terras a não ser que ela se qualifique para ser membro do Parlamento, exceto que, para evitar dúvida, uma pessoa não estará desqualificada para ser membro de acordo com este artigo apenas por ser um oficial público.

Artigo 264

1. O presidente e membros da Comissão de Terras e também o presidente e membros de uma Comissão Regional de Terras exceto o Secretário Executivo e o Oficial Regional de Terras permanecerão no cargo por quatro anos e poderão se qualificar para serem nomeados de novo.

2. O cargo de presidente ou membro da Comissão de Terras ou de uma Comissão Regional de Terras, exceto o Secretário Executivo e o Oficial Regional de Terras ficará vago se:

a. ele deixar de ocupar o cargo de acordo com o Inciso (1) deste artigo;

b. surgir qualquer circunstância que o tornar desqualificado para ser nomeado de acordo com o Artigo 263 desta Constituição;

c. ele for retirado do cargo pelo presidente ou, no caso de um membro de uma Comissão Regional de Terras, pelo Ministro de Terras e Recursos Naturais por incapacidade de desempenhar as funções do seu cargo ou por comportamento inadequado declarado.

Artigo 265

Exceto se previsto de maneira diferente nesta Constituição ou em qualquer outra lei que não seja inconsistente com ela, a Comissão de Terras não se submeterá à direção e ao controle de qualquer pessoa ou autoridade no exercício das suas funções.

Propriedade de Terra Por Não Cidadãos

Artigo 266

1. Não será criado nenhum interesse em qualquer terra em Gana ou direito sobre ela que confira a uma pessoa que não seja um cidadão de Gana um interesse de propriedade absoluta por qualquer terra em Gana.

2. Um acordo, testamento ou uma transmissão de propriedade de qualquer natureza, que tente, ao contrário do Inciso (1) deste artigo, conferir a uma pessoa que não seja um cidadão de Gana qualquer interesse de propriedade absoluta em qualquer terra ou direitos sobre ela será nulo.

3. Onde, no dia 22 de agosto de 1969, qualquer pessoa que não fosse um cidadão de Gana tivesse um interesse de propriedade absoluta em qualquer terra em Gana, ou direito sobre ela, esse interesse ou direito será considerado arrendado por 50 anos num aluguel simbólico a partir do dia 22 de agosto de 1969 e o interesse pela devolução de uma propriedade absoluta em qualquer terra desse tipo será conferido ao presidente em nome do povo de Gana e em sua confiança.

4. Não será criado nenhum interesse em qualquer terra em Gana ou direito sobre ela que confira a uma pessoa que não seja um cidadão de Gana uma propriedade arrendada por um prazo de mais 50 anos em nenhum momento.

5. Onde, no dia 22 de agosto de 1969, qualquer pessoa que não fosse um cidadão de Gana tivesse um interesse arrendado em qualquer terra em Gana, ou direito sobre ela, por mais de 50 anos que não terminou, esse interesse em qualquer terra desse tipo ou esse direito sobre ela será considerado um interesse ou direito com duração de 50 anos a partir do dia 22 de agosto de 1969.

Terras Públicas e Propriedade

Artigo 267

1. Todas as terras públicas em Gana serão confiadas à comunidade adequada em nome dos seus súditos e em sua confiança de acordo com a lei consuetudinária e o uso.

2. Será estabelecido o Cargo do Administrador de Terras Públicas que será responsável:

a. pelo estabelecimento de uma conta de terra pública para cada comunidade para a qual serão pagos todos os aluguéis, as dívidas, os royalties, as receitas ou outros pagamentos, seja na natureza da renda ou do capital obtido com as terras públicas;

b. pela arrecadação de todos esses aluguéis, dívidas, royalties, receitas ou outros pagamentos, sejam eles na natureza da renda ou do capital e contabilizá-los para os beneficiários especificados no Inciso (6) deste artigo e

c. pelo desembolso das receitas que possam ser determinadas de acordo com o Inciso (6) deste artigo.

3. Não haverá nenhuma alienação ou desenvolvimento de qualquer terra pública a não ser que a Comissão Regional de Terras da região em que a terra estiver situada tiver certificado que isto

seja consistente com o plano de desenvolvimento elaborado ou aprovado pela autoridade de planejamento para a área em questão.

4. Onde a Comissão Regional de Terras não conseguir ou se recusar a dar o consentimento e a concordância de acordo com o Inciso (3) deste artigo, uma pessoa prejudicada por isso poderá recorrer ao Tribunal Superior.

5. De acordo com as cláusulas desta Constituição, não será criado nenhum interesse em nenhuma terra pública em Gana ou direito sobre ela que confira a qualquer pessoa ou grupo de pessoas um interesse de propriedade absoluta de qualquer maneira que ele seja descrito.

6. 10% da receita acumulada a partir de terras públicas será paga ao Administrador de Terras Públicas para ele cobrir despesas administrativas e a receita restante será desembolsada nas seguintes proporções

a. 25% para a comunidade através da autoridade tradicional para que a comunidade mantenha seu *status*;

b. 20% para a autoridade tradicional e

c. 55% para a Assembleia Distrital, dentro da área de autoridade das quais as terras públicas se situam.

7. O Administrador de Terras Públicas e a Comissão Regional de Terras consultarão as comunidades e outras autoridades tradicionais sobre todas as questões relacionadas com a administração e o desenvolvimento da terra pública e disponibilizarão para eles todas as informações e todos os dados relevantes.

8. A Comissão de Terras e o Administrador de Terras Públicas coordenarão com todas as agências públicas, autoridades tradicionais e comunidades relevantes na preparação de um

sistema político do desenvolvimento racional e produtivo e da gestão de terras públicas.

9. O Parlamento poderá prever o estabelecimento de filiais regionais do escritório do Administrador de Terras Públicas para desempenharem, de acordo com suas orientações, as funções do Administrador na região em questão.

Proteção de Recursos Naturais

Artigo 268

1. Qualquer transação, contrato ou empreendimento que envolver a permissão de um direito ou concessão por qualquer pessoa ou em seu nome, inclusive o governo de Gana, a qualquer outra pessoa ou grupo de pessoas de qualquer maneira que sejam descritos, para a exploração de qualquer recurso mineral, hídrico ou outro recurso natural de Gana feito ou em que ele tenha entrado após a entrada em vigor desta Constituição dependerá de ratificação pelo Parlamento.

2. O Parlamento poderá, por meio de uma resolução apoiada pelos votos de não menos do que dois terços de todos os seus membros, isentar das cláusulas do Inciso (1) deste artigo qualquer classe específica de transações, contratos ou empreendimentos.

Artigo 269

1. De acordo com as cláusulas desta Constituição, o Parlamento irá prever, por meio de um Ato do Parlamento ou de acordo com ele, o estabelecimento, em menos de seis meses após ele se reunir pela primeira vez depois que esta Constituição entrar em vigor, de uma Comissão de Minerais, uma Comissão Florestal, uma Comissão de Pesca e as outras Comissões que o Parlamento possa determinar, que serão responsáveis pela regulamentação e pela gestão do uso

dos recursos naturais em questão e a coordenação das políticas em relação a eles.

2. Apesar do Artigo 268 desta Constituição, o Parlamento poderá, por recomendação de qualquer uma das Comissões estabelecidas em virtude do Inciso (1) deste artigo e de acordo com as condições que o Parlamento poderá prescrever, autorizar qualquer outra agência do governo a aprovar a permissão de direitos, concessões ou contrato no que diz respeito à exploração de qualquer recurso mineral, hídrico ou outro recurso natural de Gana.

CAPÍTULO VINTE E DOIS

CHEFIA

Artigo 270

1. A instituição da chefia, juntamente com seus conselhos tradicionais conforme estabelecidos por lei consuetudinária e uso, está garantida por meio desta**.**

2. O Parlamento não terá poder para aprovar qualquer lei que:

a. confira a qualquer pessoa ou autoridade o direito de conceder ou retirar o reconhecimento de um chefe por qualquer razão ou

b. deprecie ou desmereça de qualquer forma a honra e a dignidade da instituição da chefia.

3. Nada em nenhuma lei ou feito de acordo com sua autoridade será considerado inconsistente com o Inciso (1) ou (2) deste artigo ou contrário a eles se a lei previr:

a. a determinação, de acordo com a lei consuetudinária e o uso adequados, por um conselho tradicional, uma Câmara Regional de Chefes ou um Comitê de Chefia de qualquer um deles, da validade da indicação, eleição, seleção, instalação ou demissão de uma pessoa como chefe;

b. um conselho tradicional ou uma Câmara Regional de Chefes ou a Câmara Nacional de Chefes para estabelecer e operar um procedimento para o cadastro de chefes e a notificação pública no Diário Oficial ou de outra forma do *status* de pessoas como chefes em Gana.

Artigo 271

1. Haverá uma Câmara Nacional de Chefes.

2. A Câmara de Chefes de cada região elegerá como membros da Câmara Nacional de Chefes cinco chefes supremos da região.

3. Onde, numa região, houver menos do que cinco chefes supremos, a Câmara de Chefes da região elegerá a quantidade de chefes divisionais que componham a representação necessária de chefes para a região.

Artigo 272

A Câmara Nacional de Chefes:

a. aconselhará qualquer pessoa ou autoridade acusada de qualquer responsabilidade de acordo com esta Constituição ou com qualquer outra lei por qualquer assunto relacionado com a chefia ou que a afete;

b. realizará o estudo, a interpretação e a codificação progressivos da lei consuetudinária com o objetivo de evoluir, em casos adequados, um sistema unificado de regras de lei consuetudinária e compilar as leis

consuetudinárias e as linhas de sucessão aplicáveis a cada comunidade;

c. realizará uma avaliação de costumes e usos tradicionais com o objetivo de eliminar os costumes e usos que estejam fora de moda e que sejam prejudiciais em termos sociais;

d. realizará as outras funções, não sendo inconsistentes com nenhuma função atribuída à Câmara de Chefes de uma região, que o Parlamento possa mencionar.

Artigo 273

1. A Câmara Nacional de Chefes terá jurisdição apelativa em qualquer causa ou assunto que afetar a chefia que tiverem sido determinados pela Câmara Regional de Chefes numa região, de cuja jurisdição apelativa haverá um recurso ao Supremo Tribunal, com a autorização da Câmara Nacional de Chefes ou do Supremo Tribunal.

2. A jurisdição apelativa da Câmara Nacional de Chefes será exercida por um Comitê Judicial da Câmara Nacional de Chefes composto por cinco pessoas nomeadas por ela dentre seus membros.

3. Um Comitê Judicial de uma Câmara Nacional de Chefes será auxiliado por um advogado que esteja na ativa a não menos do que 10 anos nomeado pela Câmara Nacional de Chefes por recomendação do Advogado Geral.

4. Um membro de um Comitê Judicial da Câmara Nacional de Chefes será destituído do cargo se ficar comprovado seu comportamento inadequado ou uma enfermidade da mente ou do corpo pelos votos de não menos do que dois terços de todos os membros da Câmara Nacional de Chefes.

5. Um Comitê Judicial da Câmara Nacional de Chefes terá jurisdição original em qualquer causa ou assunto afetando a chefia

a. que esteja na competência de duas ou mais Câmaras Regionais de Chefes ou

b. que não esteja adequadamente na jurisdição de uma Câmara Regional de Chefes ou

c. que uma Câmara Regional de Chefes não possa lidar com isso de outra forma.

6. Um recurso será um direito no que diz respeito a qualquer causa ou assunto tratados por um Comitê Judicial da Câmara Nacional de Chefes de acordo com o Inciso (5) deste artigo para o Supremo Tribunal.

Artigo 274

1. Será estabelecido em cada região de Gana e para cada uma delas uma Câmara Regional de Chefes.

2. Uma Câmara Regional de Chefes consistirá dos membros que o Parlamento determinar por lei.

3. Uma Câmara Regional de Chefes:

a. realizará as funções que lhes são conferidas por um Ato do Parlamento ou de acordo com ele;

b. aconselhará qualquer pessoa ou autoridade acusada de acordo com esta Constituição ou com qualquer outra lei de qualquer responsabilidade por qualquer assunto que se relacione com a chefia na região ou a afete;

c. ouvirá e determinará recursos dos conselhos tradicionais na região no que diz respeito à indicação, eleição, seleção, instalação ou destituição de uma pessoa como chefe;

d. terá jurisdição original em todos os assuntos relacionados com uma comunidade suprema ou seu ocupante, inclusive uma rainha-mãe;

e. realizará um estudo e fará as recomendações gerais adequadas para a solução ou a rápida destituição de disputas pela chefia na região;

f. compilará as leis consuetudinárias e as linhas de sucessão aplicáveis a cada comunidade na região.

4. A jurisdição original e apelativa de uma Câmara Regional de Chefes será exercida por um Comitê Judicial da Câmara Regional de Chefes consistindo de três chefes nomeados pela Câmara Regional de Chefes dentre seus membros.

5. Um Comitê Judicial de uma Câmara Regional de Chefes será auxiliado por um advogado com não menos do que cinco anos seguidos nomeado pela Câmara Regional de Chefes por recomendação do Advogado Geral.

6. Um membro de um Comitê Judicial de uma Câmara Regional de Chefes poderá ser destituído do cargo se for comprovado um comportamento inadequado ou uma doença da mente ou do corpo pelos votos de não menos do que dois-terços de todos os membros da Câmara Regional de Chefes.

Artigo 275

Uma pessoa não estará qualificada como chefe se ela tiver sido condenada por alta traição, traição, alto crime ou por um crime que envolva a segurança do Estado, fraude, desonestidade ou torpeza moral.

Artigo 276

1. Um chefe não participará da política partidária ativa e qualquer chefe que desejar fazer isso e tentar eleição para o Parlamento deverá abdicar do seu cargo.

2. Apesar do Inciso (1) deste artigo e do Parágrafo (c) do Inciso (3) do Artigo 94 desta Constituição, um chefe poderá ser nomeado para qualquer cargo público para o qual caso contrário ele estiver qualificado.

Artigo 277

Neste Capítulo, a não ser que o contexto exigir de forma diferente, "chefe" significa uma pessoa que, vinda da família e da linhagem adequadas, tiver sido indicada, eleita ou selecionada e entronada ou instalada como um chefe ou rainha-mãe de acordo com a lei consuetudinária e o uso relevantes.

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)**