

Estudos Africanos como Metodologia das Ciências Sociais

African Studies as Social Science Methodology

Estudios Africanos como Metodología de las Ciencias Sociales

Recebido em 29-03-2022

Aceito para publicação em 09-05-2022

 <https://doi.org/10.47456/simbitica.v9i2.39243>

 **Elísio Macamo**

Professor de Estudos Africanos e Sociologia – Universidade de Basileia, Suíça. E-mail: elisio.macamo@unibas.ch

Apresentação por Adelia Miglievich-Ribeiro¹

Em 27 de maio de 2021, estávamos, na Ufes, como em todo o planeta, combalidos pela pandemia da COVID-19, e a vacinação, no Brasil, iniciava-se. Professores, estudantes e servidores técnicos, em modalidade remota, seguiam em seus intensos trabalhos na universidade. O Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais decidia retomar o importante ritual da Aula Magna para cada semestre ou ano letivo a se inaugurar. Não poderia, então, ser mais feliz no convite ao prestigiado colega, Professor Doutor Elísio Macamo, da Universidade da Basileia, na Suíça. Tive a honra de mediar sua mesa e levantar algumas questões para o debate a que se juntaram outras de tantos que assistiam à conferência *on line*.

Havia sido apresentada a Elísio, pela primeira vez, por Eliane Veras Soares, da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Desde aí, juntamo-nos em frutíferas atividades no circuito global universitário e ampliamos nossas redes. A Ufes foi particularmente privilegiada

¹ Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (PGCS-UFES). Pesquisadora PQ-Produtividade CNPq, nível 2.



nesses contatos. A Aula Magna, ministrada pelo professor, “Estudos Africanos como Metodologia das Ciências Sociais”, assim comprovava.

Elísio Macamo, cosmopolita, nascido em Xai-Xai, capital da província de Gaza, em Moçambique, estudou Línguas em Maputo. Na Inglaterra, Universidade de Salford, completou a formação primeira em nível superior e concluiu o Mestrado em Tradução e Interpretação, confirmando seu talento para a Letras. Impressiona-me sempre, e não menos em sua conferência, sua oratória e expressividade, aliás, em diversas línguas: o tsonga (língua bantu), o português, o espanhol, o inglês, o alemão e o francês. Mas, o impacto de sua fala não se explica somente pela fluência nos distintos idiomas. Vocês hão de me entender.

Macamo fez seu segundo Mestrado na Universidade de Suffolk, em Sociologia. Já na Alemanha, seguiu para o Doutorado em Sociologia e Antropologia na Universidade de Bayreuth. Com seu supervisor de doutoramento, Arnold Zingerman, que não possuía qualquer proximidade com a África, aprofundou a paixão pelos conceitos, que marca indelevelmente seu “fazer sociológico”. Assim, quando posteriormente chega aos “estudos africanos, o faz a partir da Sociologia Geral, precisamente problematizando o campo de conhecimento, buscando identificar, nos meandros de sua institucionalização, as “negociações” epistemológicas que até hoje o constituem. Foi por essa “porta” que chegou, também, à sociologia do desenvolvimento.

Depois de um largo período sem retornar à terra natal, por motivos, alguns, de teor político, passou a lecionar, nas férias letivas na Europa, na Universidade Eduardo Mondlane, formando gerações de licenciados em Sociologia. Depois, quando não mais tão vinculado à Mondlane, manteve cooperações na Associação de Sociologia de Moçambique e outras. Também, parcerias em Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, e com colegas em Portugal.

Foi membro da diretoria do CODESRIA (Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África) e nunca deixou de participar do debate público. Faz, sobretudo, no sentido de alertar que os julgamentos acerca da política não hão de se confundir às adesões ideológicas, mas requerem sua análise, de maneira que o rigor do método é salvaguarda do melhor argumento. Se a realidade é sempre mais complexa do que nossa capacidade cognitiva para a apreender, nem por isso, estamos dispensados de estudá-la com afinco.

A Aula Magna, publicada pela Simbiótica na íntegra, não poderia ser mais ilustrativa de sua compreensão da Sociologia: atividade intelectual que organiza o real mediante representações – ou organiza as representações em nova representação - de tal modo que o torna, pelo pensamento, acessível a nós. Seu veio antipositivista eclode: a melhor sociologia não é o “real”, que, aliás, não depende de ser por nós conhecido para seguir existindo. O que é o mundo que percebemos se não “um jogo gigantesco de espelhos”? Daí que “um pouco como dizia

Richard Rorty, o filósofo americano. Nós não descobrimos o mundo. Fazemo-lo com o nosso vocabulário final. Isto é, o mundo nunca está errado. O que pode estar errado é sempre a nossa descrição do mundo”. Não há discurso científico acima de dúvidas. Elísio Macamo empresta-nos seu olhar de metodólogo/epistemólogo para que reconheçamos os limites inevitáveis de nosso olhar: “Eu só vejo aquilo que eu posso ver. E o que eu posso ver é apenas aquilo que faz sentido para mim a partir do acervo cultural e cognitivo que levo sempre comigo”. Sendo assim, podemos, também, desconfiar dos “estudos africanos”, erguidos sobre relatos que se fazem da África.

Se a ideia de África mesma é indissociável do processo histórico identificado “colonialismo”, e se este nasceu fora da África, Elísio nos provoca apontando para o paradoxo que é supor que os “estudos africanos” não teriam sido configurados na comunidade de sentido maior, a mesma que inventou a sociologia. Nela, portanto, se dá a disputa das narrativas.

Acompanhar passo a passo o pensamento em movimento do conferencista através da recordação da Rainha Njinga é testemunhar a “imaginação sociológica” em ato, que problematiza, dentre outros, o caráter normativo dos “estudos africanos”, ou de todo discurso. Eu não esperaria um só minuto para “escutá-lo”.

Com a palavra, o Professor Elísio Macamo:

Sinto muitas saudades de Vitória. Saudades da Adélia, da Cristiana, do Osvaldo, da Jurema, da Marta, do cheiro do chocolate Garoto lá na Vila Velha, do museu da Vale, enfim, dos dias maravilhosos que passei convosco há anos. Teria gostado imensamente de fazer esta aula aí mesmo em Vitória, mas compreendo que as circunstâncias não permitam. Na verdade, confesso até um certo alívio. Sei que apesar de toda a trapalhice do governo federal, o processo de vacinação está a andar muito bem no Brasil, o que é bom e um excelente atestado ao SUS. O meu alívio vem do facto de eu ter muito medo de jacarés. Se Bolsonaro tem razão ao associar a vacinação a uma possível metamorfose, bom, eu estou feliz por não ter que me esconder de jacarés em Vitória...

É difícil imaginar como alguém chega a fazer esse tipo de associação. Mas o que é difícil não é improvável, nem irracional, apesar de tudo. Sem querer começar esta aula com uma defesa do relativismo, gostaria, mesmo assim, de dizer que é difícil considerar alguma coisa absurda sem conhecer muito bem o contexto dentro do qual ela se tornou plausível para alguém.

Dentro do esquema de desconfiança profunda da ciência, ou de dependência obsessiva da opinião que conforta convicções, aventar a hipótese de alguém se transformar em jacaré quando apanha a vacina pode não apenas ser plausível, como também essencial à manutenção de uma visão do mundo que torna a nossa própria existência estável. Sei que Bolsonaro foi citado fora do contexto, que ele não disse o que lhe é atribuído, mas sim que não podia garantir a segurança da vacina, por exemplo, que não poderia garantir que quem a tomasse não se transformasse em jacaré. Ele não é burro de todo.

Eu quero falar sobre a metodologia das ciências sociais e o que quero dizer é essencialmente isso. A ideia de metodologia das ciências sociais refere-se à própria possibilidade do conhecimento do social, o que levanta logo a questão de saber o que é o conhecimento e o que é o social. Ora, a tese que quero defender é assim: o conhecimento não é o que sabemos, mas sim *a forma como sabemos*, logo, a maneira como chegamos até o que sabemos. O social, por sua vez, não é o mundo partilhado pelas pessoas, digamos, ao estilo da fenomenologia, o mundo intersubjectivo, mas sim o esforço de manutenção da ilusão do conhecimento. O processo, infelizmente, é o mesmo que faz com que a verdade da metamorfose em jacaré se valide.

A sociedade é isto para mim: é a ilusão que as pessoas têm de que existe algo acima delas (como diria Durkheim) ou entre si (como diria Max Weber) que as transforma numa massa orgânica, coerente e real. Nesse sentido, a metodologia das ciências sociais seria a reflexão sobre as condições de emergência dessa ilusão e sobre o investimento prático que as pessoas fazem na sua manutenção. É por isso também que não faz sentido tentar perceber quem apoia Bolsonaro a partir da ideia problemática de que não esteja “bem da cabeça”. Última vez que falo dele nesta conferência.

A minha apresentação vai ter três partes. Vou começar por explicar, com base num exemplo histórico, a maneira como eu entendo a produção do conhecimento. Vou tentar demonstrar que produzir conhecimento é aplicar um vocabulário que nos devolve um mundo conhecido para tornar intelegível aquilo que nos é estranho. Apoiando-me nessa ideia, vou passar para a segunda parte. Esta vai consistir numa reflexão sobre as implicações negativas desse modelo de conhecimento quando se estudam realidades e fenómenos “marginais”, isto é, que não fazem parte do mundo familiar recuperado pelo vocabulário da ciência. Isso vai me permitir passar para a terceira parte, que será basicamente sugerir que áreas como os Estudos Africanos, mas também os estudos afro-brasileiros, os estudos do gênero etc. não estudam fenómenos, mas sim as condições de produção de conhecimento sobre fenómenos. É nisso que consiste a ideia de Estudos Africanos como metodologia das ciências sociais. Desejem-me sorte!

Deixem-me, então, recuar no tempo, na verdade, ao século XVII, mais especificamente, ao ano de 1622, na África Central. O episódio que me interessa aconteceu na residência oficial do governador português de Luanda e antecede, em quatro séculos, uma cena idêntica que ocorreu em abril deste ano de 2021 em Ankara na Turquia, mas com um desfecho diferente. O que aconteceu quatro séculos mais tarde foi que a Presidente da Comissão Europeia, uma fulana chamada Ursula von der Leyen, e o Presidente do Conselho Europeu, um sicrano chamado Charles Michel, foram de visita à Turquia, onde foram recebidos pelo Presidente turco, um beltrano de nome Recep Erdogan. O protocolo turco reservou uma cadeira para o Presidente do Conselho ao seu lado. À Presidente da Comissão, uma mulher, reservou um lugar num sofá cinzento longe dos dois homens. Como podem imaginar, a cena criou um escândalo diplomático enorme, com os jornais a recuperar todos os “tropos” do machismo islâmico para protestar contra a Turquia.

Em 1622, a irmã do Rei de Matamba, a famosa Njinga, que mais tarde se tornou Rainha e governou durante 30 anos, foi enviada pelo seu irmão como emissária para negociar com os portugueses. O governador português recebeu-a sentado e reservou para ela uma esteira. Sem nenhuma hesitação, como reza a história, Njinga deu ordens a uma das suas assistentes para ficar agachada, portanto, de cócoras, e sentou-se sobre ela para olhar para o português nos olhos e manter a sua dignidade. Njinga foi uma mulher extraordinária, guerreira e comandante de exércitos; astuta politicamente, grande estratega diplomática, enfim, muita coisa que os políticos africanos da actualidade (já agora, mesmo os brasileiros) podiam usar como inspiração para fazer melhor certas coisas.

Agora, algo que eu acho fascinante nessa mulher está diretamente relacionado com a produção do conhecimento. É por essa razão que trago isso aqui. É assim: o que nós sabemos dela, a imagem que nós temos dela, o significado que a sua vida e obra têm para nós são o resultado de relatos feitos por outros. Ela não deixou nada escrito – a não ser cartas que escreveu para os portugueses e para o Vaticano, de certeza da autoria do seu secretário particular, um missionário Capuchino. Há também uma interessante biografia escrita por uma historiadora americana, a Linda Heywood, sobre a Rainha Njinga².

Por que é que eu acho isso fascinante? Eu acho isso fascinante por causa da certeza que eu tenho, da certeza que muita gente tem, de que os relatos que consumimos sobre ela correspondem à verdade. Infelizmente, na historiografia, assim como nas ciências sociais, não temos outro remédio senão confiar nesses relatos. O problema, contudo, é que justamente porque

² Vide as seguintes obras para mais detalhes: Heywood, Linda. 2017: Njinga of Angola - Africa's Warrior Queen. Harvard University Press, Cambridge, MA.; e Burness, Donald. “‘Nzinga Mbandi’ and Angolan Independence”. Luso-Brazilian Review, v. 14, n. 2, 1977, pp. 225-229.

os relatos não são em primeira mão, eles não são necessariamente uma descrição directa do fenómeno sob sua observação. Os relatos são descrições de algo que interessa a quem descreve entender para poder descrever. Deixem-me repetir isso porque é essencial para as questões que estou a levantar.

Quando eu vejo uma coisa, por exemplo, o écran à minha frente e as várias imagens projectadas pelas vossas câmeras, faço um exercício de reconhecimento que recupera algo que eu sei, confronta-o com o que vejo, ou até me leva a prestar mais atenção a este ou àquele aspecto. Isto é, quando eu vejo, não vejo, mas sim construo alguma coisa que me reconforta na minha capacidade de tornar as coisas intelegíveis para mim próprio.

Outra maneira de dizer isso é a seguinte: eu só vejo aquilo que eu posso ver. E o que eu posso ver é apenas aquilo que faz sentido para mim a partir do acervo cultural e cognitivo que levo sempre comigo. Portanto, ver é ao mesmo tempo constituir a coisa que vejo. Eu acredito estar a ver as vossas imagens agora, mas não tenho como provar isso, porque mesmo que vocês gritassem, gesticulassem e dissessem que são vocês, a única maneira que eu teria de verificar isso seria de confiar, de novo, naquilo que me permite reconhecer as vossas acções como significando aquilo que vocês esperam que signifiquem para mim.

Volto, então, à questão apresentada pelos relatos sobre a Rainha Njinga. De novo, ela não falou connosco. Alguém fala connosco sobre ela. Aquele que fala sobre ela teve que conferir inteligibilidade ao que viu sobre ela. E o que viu foi o que ela conseguiu integrar no seu campo cognitivo (ou cultural). Ela viu uma Rainha. Viu uma mulher. Viu uma mulher aguerrida. Viu uma mulher de qualidades excepcionais. Não nos esqueçamos de que outras pessoas, sobretudo os portugueses e holandeses que lidaram com ela na altura, viram outras coisas. Viram uma “selvagem”. Viram uma pessoa sem noção. Não sei, viram o que viram e que fez sentido para si naquela altura. Espero que comecem a ver o problema que estou a tentar descrever aqui.

A Rainha Njinga não foi necessariamente o que ela foi. Ela foi o que nós reconhecemos. Hoje, chegou ao fim um seminário sobre “imagens da África” que fiz com a directora do museu etnológico (chama-se Museu das Culturas do Mundo) aqui de Basileia. A grande descoberta que os estudantes e eu fizemos foi de que não existem imagens da África. Existem *leituras* das representações que se fazem da África. O mundo é um jogo gigantesco de espelhos onde, essencialmente, nos revemos. Aqui, já estou a entrar para a segunda parte da minha apresentação, portanto, aquela parte que se refere às limitações do nosso olhar.

As limitações do nosso olhar

Deixem-me, antes, complicar as coisas um bocado mais. Dizem que a mãe da Rainha Njinga teve um parto difícil e que ela nasceu com o cordão umbilical enrolado no pescoço. Quase que sufocou. É por isso que lhe deram o nome “Njinga”, porque, conforme li, em Kimbundu, *kujinga* quer dizer “enrolar”. Segundo as crenças locais, crianças que nascem de partos difíceis não são amaldiçoadas, mas sim abençoadas. Diz-se que essas crianças se tornarão pessoas muito importantes.

Ora, isso sugere que existe uma outra maneira de descrever essa mulher. Ela não foi, na essência, o que hoje sabemos dela. Ela pode ter sido a realização desse mito local. É bem possível que em tudo o que ela fez, ela tenha tido esse mito como referência e que, portanto, tudo o que ela foi se torne inteligível a partir dessa outra perspectiva sobre a vida, e não a partir da perspectiva que nós temos.

O que eu quero dizer com isso é simples. Nós naturalizamos maneiras de ver o mundo e, por isso, partimos do princípio de que as coisas só são reais se corresponderem a essas maneiras. Lembro-me aqui daquela classificação contida numa entrada enciclopédica chinesa citada no conto, de Jorge Luis Borges, “O idioma analítico de John Wilkins”³. Ela classifica os animais em 15 tipos que correspondem ao seguinte:

[...] pertencentes ao Imperador; embalsamados; formados; leitões; sereias; fabulosos; cães soltos; incluídos nesta classificação; que estão a abanar como loucos; inumeráveis; desenhados com uma escova muito fina; de pêlos de camelo; etc.; que acabaram de partir o vaso; que de longe se parecem com mosca.

Parece ridículo e improvável, mas não é. A nossa dificuldade de ver o sentido que essa classificação faz advém da maneira como naturalizamos uma única maneira de dar conta do mundo. Tornou-se tão normal pensar nos animais em termos de herbívoros e carnívoros, ou mamíferos e ovíparos, que nos sentimos desestabilizados quando surge alguém a propor outras classificações. É um pouco como dizia Richard Rorty, o filósofo americano⁴. Nós não descobrimos o mundo. Fazemo-lo com o nosso vocabulário final. Isto é, o mundo nunca está errado. O que pode estar errado é sempre a nossa descrição do mundo.

Então, a Rainha Njinga foi o que ela foi. Nem má, nem boa. É nas nossas descrições que ela se torna má ou boa e, por isso, são essas descrições que podem estar equivocadas. Ao dizer isso, recupero aquela ideia inicial sobre a sociedade como uma ilusão. Na verdade, o que as

³ Borges, Jorge Luis, 2007: Outras inquisições. Companhia das Letras, São Paulo. O conto foi popularizado por Michel Foucault no seu trabalho de 1996: *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. Edições Loyola, São Paulo.

⁴ Rorty, Richard 2007: Contingência, ironia e solidariedade. Martins, São Paulo.

ciências sociais fazem é justamente isso. Elas produzem relatos sobre o mundo na base dos quais as pessoas procuram recriar o mundo. Há aí um político brasileiro cujo nome prometi não voltar a mencionar nesta conferência. Os seus seguidores acreditam que alguém possa se transformar em jacaré ao tomar a vacina não porque não entendam nada de biologia. Acreditam nisso porque essa crença é funcional à reprodução dum determinado mundo.

Com isso, quero enfatizar a ideia de que o mundo não está nem aí para nós. A nossa existência é indiferente ao mundo, mas nós precisamos duma ideia desse mundo na base da qual damos sentido à nossa existência. Na verdade, o grande truque das ciências sociais consistiu sempre em descrever um mundo cujas condições de existência reflectiam, na essência, o poder normativo do seu próprio discurso. O Índio, por exemplo, não é, na sua essência, “selvagem”, nem, já agora, “índio”. Tornou-se “selvagem” (e “índio”) em função do discurso normativo europeu que legitimava, assim, a intervenção “civilizadora” nele.

O problema de eu não ter acesso ao relato directo da Rainha Njinga reside aqui mesmo. Não é porque se eu tivesse acesso, eu ficaria a saber melhor o que ela foi, pensou e sentiu. Não. É porque mesmo se eu tivesse esse acesso, sem um vocabulário diferente e, acima de tudo, sem a capacidade de moldar o mundo à imagem normativa desse vocabulário, continuaria a silenciar a Rainha, porque o mundo que seria necessário para sustentar essa nova ilusão não existiria.

16

Estudar a África

E essa é a questão que levanto em relação ao que significa fazer Estudos Africanos para mim, portanto, a terceira parte da minha aula. Quando digo que os Estudos Africanos são uma espécie de metodologia das ciências sociais, parto dum entendimento dessas ciências como a manifestação discursiva dessa naturalização. Por causa disso, mesmo considerando-nos críticos da chamada “epistemologia ocidental”, não fazemos outra coisa senão reiterar essa naturalização até quando produzimos um discurso “alternativo”.

Sempre que eu falo da África, mesmo deplorando o seu lugar subalterno, mais não faço do que reiterar a supremacia do discurso dominante das ciências sociais; um discurso que perderia a sua inteligibilidade assim que o outro deixasse de ser subalterno, se esse outro tivesse também os meios de construir o mundo à sua imagem. A ideia de que eu possa subverter o discurso sem um ataque global a todo o vocabulário final que me constitui como actor, parece-me estar na origem daquilo que eu chamo de paradoxo pós-colonial.

O paradoxo pós-colonial consiste na ideia de que se eu sou capaz de transmitir o meu desconforto em relação à forma como o conhecimento ocidental me representa e se a minha

crítica é inteligível dentro dessa epistemologia, então, eu não estou a falar de fora. Logo, existe a possibilidade de que o meu desconforto e a minha crítica sejam funcionais à reprodução desse discurso que me inferioriza. Nesse sentido, Michel de Montaigne⁵, com as suas reflexões sobre os índios Tupinambás e a sua celebração do seu canibalismo, terá sido, na verdade, um precursor pós-colonial!

Na verdade, somos reféns do vocabulário das ciências sociais porque este dá um certo mundo por adquirido, que apenas permite ver aquilo que quem produziu esse vocabulário vê ou viu na altura em que criou esse vocabulário. Assim sendo, quem estuda a África, se o fizer com a seriedade epistemológica necessária, não pode se furtar à obrigação de ver que não estuda a África, mas sim aplica maneiras de descrever o mundo que dão certas imagens e certos discursos por adquiridos.

O que estou a tentar fazer faz parte do que é conhecido como a metodologia das ciências sociais que faz perguntas sobre a natureza dos conhecimentos que produzimos e, crucialmente, sobre a forma como obtemos esses conhecimentos. Todas as inquietações que apresentei até agora levam-nos a isso. Elas resumem-se à questão crucial de estabelecer o que estamos a fazer quando afirmamos ser cientistas sociais ou o que estamos a fazer quando afirmamos estar a produzir conhecimento. Um epistemólogo perguntaria: “o que é o conhecimento?”.

A resposta parece suficientemente simples, embora a sua justificação se revele uma tarefa formidável. O conhecimento é o objecto de inquérito ou o objecto, para abreviar. Por volta do século XIV, o francês antigo definia o objecto como uma “coisa tangível, algo percebido com ou apresentado aos sentidos”. O francês antigo tinha adquirido essa definição do latim medieval *obiectum*, ou seja, “coisa colocada perante” (a mente ou a visão), o particípio passado do *obicere*, ou seja, “apresentar, opor, lançar no caminho de”. Com o passar do tempo, passou a significar “aquilo que se apresenta à vista” no sentido de “aquilo para o qual um acto cognitivo é dirigido”.

Muito dessa evolução etimológica corresponde à forma como entendemos o conceito de objecto e os usos a que o pomos hoje em dia na pesquisa. É, em particular, esse sentido daquilo para o qual dirigimos um acto cognitivo que recupera, para a maior parte de nós, o sentido em que hoje utilizamos o conceito. Quando eu disse, anteriormente, que isso é mais fácil dito do que feito, era isso o que eu queria dizer. Que condições deve essa coisa para a qual dirigimos a nossa atenção cognitiva reunir para que ela mereça um acto tão generoso da nossa parte?

Acho que a coisa deve satisfazer várias condições, a mais crítica das quais é ser relevante. Se eu quero tratar a Rainha Njinga como objecto, em que sentido é que ela seria relevante?

⁵ Montaigne, Michel 2009: Dos Canibais. Alameda, São Paulo.

Reparem que a suposição de relevância insinua um conhecimento de algo antes da coisa em si, ou talvez de uma forma profundamente sofisticada, e, ainda, que o conhecimento é constitutivo da própria coisa. Por outras palavras, se digo que a condição que algo tem de preencher para que eu preste atenção cognitiva é ser algo que me interessa, então, estou a dizer que não são as suas propriedades que a tornam num objecto. Dizer que a Rainha Njinga é uma “selvagem” aguerrida e derrotada pelos portugueses e dizer que ela é uma africana excepcional e heroína faz parte do mesmo registo discursivo. Não acrescenta nada ao meu conhecimento.

Agora, se acham que tudo isso é curioso, mas inconsequente, pensem por um momento nos Estudos Africanos. O que é isso, ou em vez disso, o que é o objecto dos Estudos Africanos? O que significa dizer que estamos a estudar a África? Há alguma diferença entre dizer que estamos a estudar a África e dizer que estamos a fazer Estudos Africanos? Penso que há uma diferença, mesmo que não a consiga enunciar claramente, o que é uma pena, porque é para isso que sou pago.

Estudar a África toma a “África” como um objecto por adquirido e compromete-nos a ver que sabemos o que é a “África”. Assim sendo, o que é relevante como definição da África não é a própria África, mas o interesse que constitui o seu estudo. Como todos sabem, o interesse primordial é colonial⁶. A validade do que pudemos dizer sobre a África foi sempre condicionada pela forma como nos posicionamos em relação a esse interesse colonial. Ao falar de um “interesse colonial”, não estou a fazer qualquer juízo de valor. Estou apenas a reconhecer o contexto dentro do qual a “África” se tornou um objecto. Reconhecer um contexto é comprometer-se com a opinião, eloquentemente expressa por Michel Foucault, de que os padrões de verdade e de discurso legítimo numa determinada época determinam a inteligibilidade das nossas afirmações sobre o mundo.

É nesse sentido que vejo os Estudos Africanos como metodologia das ciências sociais. Não é possível estudar a África sem se interessar em saber como se estuda alguma coisa. Eu posso estudar a Alemanha ou a Suíça sem me preocupar em saber o que significa conhecimento nesse contexto porque o vocabulário de referência recupera um mundo familiar. Igualmente, posso estudar a sociedade brasileira “branca” sem me preocupar em saber o que significa conhecimento nesse contexto porque o vocabulário de referência, sobretudo o vocabulário que enfatiza a linguagem de estrutura social, recupera um mundo a respeito do qual o ideal social dominante nesse país se articula.

Só aqueles fenómenos sociais que se constituem nas margens do mundo familiar e que, portanto, dificilmente se recuperam sem a sua inscrição num registo que potencialmente os

⁶ Para melhor entendimento disso, é incontornável a seguinte obra: Mudimbe, Valentin Y. 2019: A invenção da África – Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Vozes, Petrópolis (Kindle).

desfigura, é que constituem um desafio ao próprio conhecimento. Por causa disso mesmo, o estudo desses fenômenos nunca pode ser a sua descrição, nem mesmo crítica, mas sim a reflexão sobre as condições de possibilidade de qualquer que seja o estudo.

Curiosamente, é nessa concepção do estudo de fenômenos marginais como metodologia das ciências sociais que reside o potencial crítico no sentido de *poiesis*, isto é, quando a produção do conhecimento nos ajuda a construir algo que não existia antes. O colonialismo produziu uma ideia específica e rica da África sem a qual África não teria surgido. Por isso mesmo, a África não existe fora do vocabulário final colonial. As nossas tentativas de recuperação duma África diferente da África colonial estão votadas ao falhanço, porque elas não assentam num vocabulário alternativo. Ora, isso não é necessariamente um problema, pois o olhar crítico que nós trazemos para a constituição do conhecimento sobre a África pode nos permitir produzir um novo conceito de África que não seja indiferente à história.

Um exemplo que referi numa outra conferência há um ano: o Afro-brasileiro é uma criação do comércio de escravos, que, em minha opinião, constitui a melhor ideia do Brasil. No ano passado, li três livros escritos por pesquisadores brasileiros negros muito interessantes. O primeiro foi de Carlos Benedito Rodrigues da Silva⁷, antropólogo do Maranhão, com o título “Da terra das primaveras à ilha do amor – Reggae, Lazer e identidade cultural”. Ele escreve o livro como uma etnografia do meio social de reggae em São Luís, mas, na verdade, aquilo é uma etnografia do Brasil, muito mais interessante para perceber a forma como o Brasil se constitui como sociedade do que as obras de Jesse de Souza⁸ sobre a classe média.

O outro foi da Viviane de Oliveira Barbosa⁹: “Na terra das palmeiras – gênero, trabalho e identidades no universo das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão”, também de São Luís, uma excelente descrição do meio rural brasileiro, não apenas de mulheres quebradeiras de coco babaçu. E, finalmente, do meu amigo historiador, José Bento Rosa da Silva¹⁰, “Cazumbá”, a história duma família negra que manteve o seu sobrenome africano e que, na verdade, é uma excelente descrição de como o Brasil moderno foi inventado. Não consigo perceber porque essas obras tão importantes se dão por satisfeitas apenas como descrições da vida do negro. Não são. São o Brasil!

Foi sob esse pano de fundo que introduzi uma agenda intelectual em Basileia radicada no estudo da África como forma de melhor entender o mundo em que vivemos. Há ecos aí do apelo

⁷ Rodrigues da Silva, Carlos Benedito, 2016 (segunda edição): Da terra das primaveras à Ilha do amor – Reggae, lazer e identidade cultural. Pitomba, São Luís.

⁸ Exemplo: Souza, Jessé. 2017: A Elite do Atraso: Da Escravidão à Lava Jato. Leya, Rio de Janeiro.

⁹ Oliveira Barbosa, Viviane 2014: Na terra das palmeiras – Gênero, trabalho e identidades no universo de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. Paco Editorial, Jundiá-SP.

¹⁰ Silva, José Bento R. (2018), Família Cazumbá: as peculiaridades dos descendentes de africanos nos últimos anos da escravidão e no pós-abolição [Recôncavo da Bahia - C. 1879-2015]. Itajaí, SC: Casa Aberta; Recife, Ed. UFPE.

de Achilles Mbembe por uma reapropriação do Iluminismo pelos africanos, ou aquilo que, de forma polémica, eu chamo de reafirmação dos africanos como a melhor versão do europeu. Isso não é porque somos alienados culturalmente, mas sim porque é na nossa reapropriação da nossa própria vida que podemos realizar o ideal universalista que a Europa traiu. Só o negro brasileiro, e aquele que entende a sua luta, pode realizar o ideal normativo dum Brasil de ordem e progresso traído por gerações de brasileiros reféns dos seus privilégios.

Conclusão

Ao que isso se resume, e aqui estou a chegar ao fim do meu “papo”, é uma resposta geral à importância da metodologia das ciências sociais, que, para mim, consiste na questão de saber o que é um objecto. Se quiserem, o objecto de pesquisa: um objecto não é algo lá fora que estudamos, embora o seja. Um objecto é uma teoria do conhecimento que nos permite aprender o que podemos saber e como o podemos conhecer.

Tal teoria implica, em primeiro lugar, as regras pelas quais algo se torna visível; em segundo lugar, os factos a partir dos quais se podem extrair afirmações sobre algo plausível; em terceiro lugar, os princípios gerais com base nos quais se inferem ligações lógicas entre as opiniões e os factos aduzidos. Nesse sentido, e para ilustrar, se alguém afirma que está a estudar a “África”, está a dizer que, primeiro, está empenhado num conjunto de métodos e procedimentos que utiliza para falar inteligivelmente sobre a África. Estes podem ser números, palavras ou artefactos que presume ser portadores de informação que pode processar como prova para alguma coisa.

Em segundo lugar, quando estuda a África, parte do princípio de que certos tipos de informação o ajudam a recuperar as propriedades que atribui à África. A maior parte disso tem a ver com a importação factual de informação económica, social, política e cultural, que é outra forma de dizer que essas propriedades específicas da África são tornadas relevantes pelas decisões que tomamos sobre o que conta ou não conta. Essa é a ideia, se bem se recordam, de Michel Foucault sobre a ordem das coisas.

Finalmente, e isso é de importância crucial, os factos não falam. Nós fazemos os factos falarem. E a forma como são obrigados a falar corresponde à medida em que podemos identificar regras de inferência que ligam os nossos factos a qualquer afirmação que queiramos fazer. Se afirmamos que a dependência da África dos laços comunitários impede o desenvolvimento e apontamos as exigências que os indivíduos colocam ao seu parente próximo que os impedem de subir a escada social, a inferência que estamos a fazer consiste numa generalização. Diz-se que

muito parentesco exige que se asfixie o progresso individual. A importância de uma tal inferência lógica é que nos diz o que precisamos demonstrar. Se conseguirmos provar que muito parentesco exige asfixiar o progresso individual, podemos validar a nossa afirmação de que a dependência dos laços comunitários impede o desenvolvimento. No caso do Brasil actual, a generalização seria que muito parentesco produz a corrupção do poder...

Há duas consequências para o que estou a dizer. A primeira é controversa. É a ideia de que não existe conhecimento de África se, por “África”, nos referimos a um objecto lá fora no mundo. Um tal objecto não pode existir porque é um artefacto da nossa imaginação, como tentei argumentar aqui.

A segunda consequência consiste na afirmação de que trabalhar sobre a África não é trabalhar sobre a África. É trabalhar sobre como e o que podemos saber sobre a África. Essa é outra forma de dizer que um objecto é uma teoria de algo, ou seja, uma forma de tornar algo inteligível. Nesse sentido, então, os Estudos Africanos, para mim, são o trabalho que fazemos para produzir teorias sobre a África. Fazemo-lo a vários níveis de especificidade – poderíamos estar a trabalhar sobre corrupção, AIDS, confiança, violência etc. –, mas o resultado final é sempre uma teoria do conhecimento. Nesse sentido, portanto, o que precisamos dominar são as competências necessárias para produzir tais teorias de conhecimento, e não o conhecimento específico da “África”, porque isso só nos levaria de volta aos nossos pressupostos. E isso é metodologia no seu sentido mais profundo.

Não posso terminar sem dizer obrigado à Cristiana Losekann, com quem partilho o dia e mês de nascimento, pelo convite para fazer esta aula. Agradeço também à Adélia Miglievich Ribeiro, companheira de muitas e longas batalhas pós-coloniais, pela sua perseverança, pelo “Zap” quando as manias da importância me impediram de reagir a tempo à correspondência, e, naturalmente, a todos os docentes e discentes pelo interesse nesta troca de ideias. Muito obrigado pela vossa atenção!

Referências

- HEYWOOD, Linda M. (2017), *Njinga of Angola – Africa's Warrior Queen*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- BURNES, Donald (1997), “‘Nzinga Mbandi’ and Angolan Independence”. *Luso-Brazilian Review*, v. 14, n. 2, pp. 225-229 [Consult. 04-03-2022]. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/3513061>
- BORGES, Jorge Luis (2007), *Outras inquisições*. Companhia das Letras, São Paulo.
- RORTY, Richard (2007), *Contingência, ironia e solidariedade*. Martins, São Paulo.
- MONTAIGNE, Michel (2009), *Dos Canibais*. Alameda, São Paulo.

MUDIMBE, Valentin Y. (2019), *A invenção da África – Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Vozes, Petrópolis (Kindle).

RODRIGUES DA SILVA, Carlos Benedito (2016), *Da terra das primaveras à Ilha do amor – Reggae, lazer e identidade cultural*. Pitomba, São Luíz.

SOUZA, Jessé (2017), *A elite do atraso: Da escravidão à Lava Jato*. Leya, Rio de Janeiro.

OLIVEIRA BARBOSA, Viviane (2014), *Na terra das palmeiras – Gênero, trabalho e identidades no universo de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão*. Paco Editorial, Jundiá-SP.

SILVA, José Bento R. (2018), *Família Cazumbá: as peculiaridades dos descendentes de africanos nos últimos anos da escravidão e no pós-abolição [Recôncavo da Bahia - C. 1879-2015]*. Itajaí, SC, Casa Aberta; Recife: Ed. UFPE.