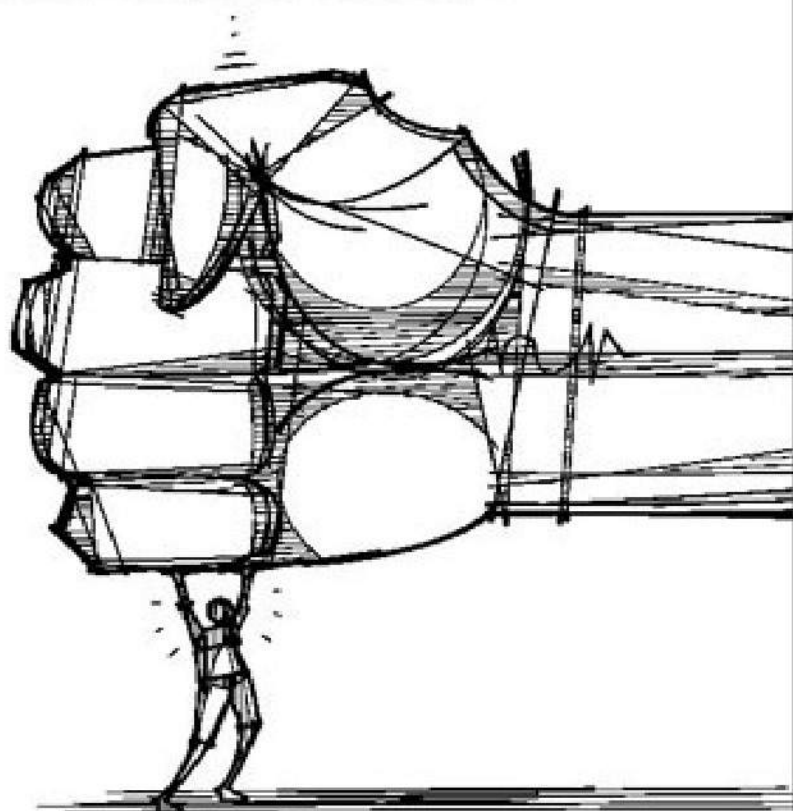


ÁFRICA INSUBMISSA

Cristianismo, poder e Estado
na sociedade pós-colonial

ACHILLE MBEMBE



ep
edições pedagógicas

J. Achille Mbembe nasceu em 1957, em Otété, nos Camarões. Filósofo, cientista político e intelectual de renome mundial, Mbembe é doutorado em História pela Sorbonne e diplomado em Ciência Política pelo Institut d'études politiques, também de Paris. Professor Visitante na Duke University, EUA, Mbembe tem proferido conferências e seminários em prestigiadas universidades como Columbia, Yale, entre muitas outras. Tem colaborado com importantes organismos internacionais como o Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA) e o Wits Institute for Social and Economic Research (WISER), este último sediado na University Witwatersrand, Juasnesburgo, na África do Sul. Entre muitas outras actividades, Achille Mbembe trabalhou como editor associado da prestigiada *Public Culture*, uma revista científica mundialmente aclamada e fundada em 1988 pelos antropólogos Carol Breckenridge e Arjun Appadurai. Foi ainda membro da redacção de outra prestigiada publicação, a *Politique Africaine*, criada pelas Edições Karthala na década de 1980. Com um vasto trabalho publicado em várias línguas e uma ampla difusão mundial, Mbembe é consensualmente considerado um dos grandes intelectuais africanos contemporâneos.

Colecção Reler África

Nota de Apresentação

Uma das lacunas do mercado editorial dos países de língua oficial portuguesa é a ausência, em língua portuguesa, de obras de referência de autores africanos e africanistas, que fizeram cátedra no domínio dos chamados "estudos africanos" nas academias dos países anglófonos e francófonos.

A Colecção *Reler África* pretende colmatar essa lacuna. Trata-se de uma colecção especializada em temáticas africanas no domínio das Ciências Sociais e Humanas. Ao inaugurar esta colecção, as Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto (Luanda - Angola) e as Edições Pedagogo (Mangualde - Portugal) pretendem criar um espaço de debate, alteridade e reflexão crítica sobre o continente africano.

A colecção publicará obras, textos e artigos compilados de reconhecidos autores africanos e africanistas, que contribuam para a compreensão e a reinterpretação do continente africano.

Além de apresentar uma visão endógena (de dentro) do continente, a colecção está aberta à comunidade científica internacional que tem o continente africano como objecto da sua pesquisa.

Publicar e divulgar conhecimentos e saberes sobre África e provenientes de África é, assim, um desafio que a colecção abraça, de contribuir para a construção de uma nova epistemologia e uma nova hermenêutica dos estudos africanos no espaço lusófono, livre de estereótipos e de um olhar folclórico e exótico. Ao abraçar esse desafio, a colecção pretende ser uma galeria de conhecimentos e saberes de África e sobre África, que interpele os leitores e investigadores especializados a reler África para compreendê-la e reinterpretá-la.

Luanda, 19 de Agosto de 2012.

Victor Kajibanga
(Coordenador da Colecção *Reler África*)

Nesta colecção:

**O Antigo e o Moderno. A Produção do Saber
na África Contemporânea**

Paulin J. Hountondji

**A Invenção de África. Gnose, Filosofia e a
Ordem do Conhecimento**

V. Y. Mudimbe

Sociologia das Brazzavilles Negras

Georges Balandier

**Restituir a História às Sociedades Africanas.
Promover as Ciências Sociais na África
Negra**

Jean-Marc Ela

**África Insubmissa. Cristianismo, poder e
Estado na sociedade pós-colonial**

Achille Mbembe

Autores a publicar brevemente na

colecção Reler África:

Théophile Obenga

Axelle Kabou

Copyright © Éditions Karthala, Paris, 2005

Título Original: Afrique indocile. Christianisme, pouvoir et état en société postcoloniale

© desta edição

Edições Pedagogo, Lda.

Título: África Insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial

Autor: Achille Mbembe

Colecção: Reler África

Coordenador da Colecção: Victor Kajibanga

Tradução: Narrativa Traçada

Revisão do Texto: Isabel Henriques e Pedro M. Patacho

Design e Paginação: Márcia Pires

Impressão e Acabamento: António Coelho e Dias, S. A.

ISBN: 978-989-8655-08-0

Depósito Legal: 361086/13

Julho de 2013

A presente publicação é uma coedição das Edições Pedagogo e das Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, Luanda, Angola.

Nenhuma parte desta publicação pode ser transmitida ou reproduzida por qualquer meio ou forma sem a autorização prévia dos editores. Todos os direitos desta edição reservados por

EDIÇÕES PEDAGO, LDA.

Rua do Colégio, 8
3530-184 Mangualde
PORTUGAL

Rua Bento de Jesus Caraça, 12
Serra da Amoreira
2620-379 Ramada
PORTUGAL
geral@edicoespedago.pt
www.edicoespedago.pt

EDIÇÕES MULEMBA

Faculdade de Ciências Sociais da
Universidade Agostinho Neto
Rua Ho Chi Minh, 56
Caixa Postal 1649
LUANDA - ANGOLA
emulemba@fcs.uan.ao
emulembafcsuan@yahoo.com.br
facisouan@fcs.uan.ao
facisouan@yahoo.com.br

ÁFRICA INSUBMISSA

Cristianismo, poder e Estado
na sociedade pós-colonial

ACHILLE MBEMBE



es
edições pedagogo

A Jonathan e Mélanie



Índice

Agradecimentos	11
Prefácio	15
1. Supremacia política e insubordinação simbólica	19. 33
O "objecto" simbólico enquanto narrativa política	22
Espaços narrativos e espaços históricos	29
2. A desconstrução do absoluto ocidental	35. 46
Propagação da fé e lógica de conquista	36
Etnicidade e universalidade	41
3. O crepúsculo da ordem ancestral	47. 61
O fetichismo cultural	48
A identidade problemática	58
4. Revelação pagã e revelação cristã	63. 77
Estratégias do pobre, artimanhas dos vencidos	64
Sob o Espírito Santo	70
5. Precariedade material, piedade popular e narração simbólica	79. 100
A memória e o presente	81
A era da desordem	86
A arte de narrar o acontecimento pós-colonial	94
6. O princípio autoritário	101. 119
Controlo político e procura hegemónica	102
A dimensão política do mal	112
7. A política em tempos de miséria	121. 138
Em primeiro lugar, comer	121
Uma outra "economia do poder"	132

8. O cristão possível na África negra 139. 156

O complexo de Pilatos 139

O preço da legitimidade 149

Epílogo 157. 162

Para uma leitura política do paganismo

Índice de autores 163. 168

Agradecimentos

Permitam-me mencionar explicitamente um determinado conjunto de instituições, grupos de reflexão e pessoas aos quais devo agradecer as melhores intuições deste livro, sendo que, naturalmente, as lacunas, erros e incoerências me devem ser imputados.

Em particular, o grupo de estudo dos “Modos populares de acção política” e o grupo de reflexão sobre as “Mediações religiosas enquanto mediações políticas”. Ambos os grupos, que funcionam no âmbito do Centre d'études et de recherches internationales (CERI, Paris, França), sensibilizaram-me para as perspectivas metodológicas inerentes ao tratamento de um objecto tão complexo quanto o “objecto religioso”. O Centre de recherches, d'échanges et de documentation universitaire (CREDU) sediado em Nairobi (Quénia), com um núcleo em Harare (Zimbabwe), ajudou-me a realizar um período de estudos neste último país, ao longo do primeiro semestre de 1987. Graças às diligências de J. Copans e J.-L. Balans, posso fazer valer determinadas conclusões desta viagem na presente obra.

A Fundação Ford ofereceu-me um ano de investigação no Departamento de Ciências Políticas da Universidade do Wisconsin (Madison, EUA) e, paralelamente a este programa, pude concluir, na Memorial Library, o trabalho bibliográfico e ficar a conhecer os inúmeros trabalhos disponíveis na literatura anglo-saxónica, tanto no domínio da antropologia, sociologia, teologia quanto da análise histórica ou política dos factos religiosos na África negra. Nesta matéria, devo agradecer ao Departamento de Ciências Políticas, designadamente aos professores Crawford Young e Fred Hayward, por me terem proporcionado, a par da sua hospitalidade, condições de trabalho que dificilmente encontraria noutro lado.

Sem querer prolongar inutilmente a lista de inúmeros investigadores e cientistas que me permitiram alargar os horizontes de interrogação, gostaria de realçar, em particular, os maiores frutos que pude colher dos contributos ricos, diversos e contraditórios de J. Leca (Institut d'études politiques de Paris), J.-M. Ela (Departamento de Sociologia, Universidade de Yaoundé, Camarões), J.-F. Bayart (CERI, Fondation

nationale des sciences politiques, Paris) e Richard A. Joseph (Darmouth College, EUA). Os membros da equipa da *Politique Africaine* reconhecerão dispersamente algumas das suas percepções e sem dúvida que também se aperceberão das grandes margens de liberdade a que me permiti em relação a muitas delas.

Uma parte das ideias contidas nesta obra foi objecto de debate, em benefício dos encontros com intervenientes no terreno ligados a várias instituições e redes que trabalham naquilo que chamamos “desenvolvimento”, em África, na Europa (Bélgica, França, Suíça) e na América do Norte (Estados Unidos, Canadá). Duas viagens de estudos realizadas em 1984 e 1985 à América do Sul (Peru, Brasil, Argentina, Uruguai) convenceram-me da idiossincrasia do caso africano, sensibilizando-me simultaneamente para os negros da “diáspora” em geral. Estas viagens foram antecedidas e completadas por outras, mesmo em África (Burundi, Ruanda, Tanzânia, Zimbabwe, Quênia, Costa do Marfim, etc.). Todavia, as reflexões aqui desenvolvidas inscrevem-se num período de tempo alargado. Sob vários aspectos, são fruto de um ensaio do qual me é difícil excluir M. Lachenaud, A. Coulée, J.L. Akpa, E. Messi, J. de Bernon, S. Sodon Sodon, J. Mboumbi-King, J.-M. Tchaha, E. Makouga, E. Ndende Mbarga, C. Fouda, L. Tanekeu, A. Tchingankong, D. Mezolo Foumena, G. Mbohhou, E. Tchouani, T. Bouli Ndongo, F. Dikosso, G. Bitoté, G. Atangana, J.-M. Mengue Ntsama, J. Mabah, C. Fouejieu, E. Biloa, P.-M. Tchienkam, P. Tenkamte, R.-L. Ngoué.

R. Luneau, (Insitut Catholique de Paris), H. Poguet e E. Nguematcha (Paris), L. Carignan (Montreal), Crawford Young (Madison) e K. Fields (University of Rochester, EUA) tiveram a gentileza de reler cuidadosamente o manuscrito, a dada etapa do seu desenvolvimento, e aceitaram comentar livremente, no todo ou em parte, as suas reflexões. Pude contar com os incentivos intelectuais, discretos mas constantes, de C. Manjou, P.-F. Ngayap, M. Lobe Ewane, J. Etoa, S. Kala-Lobe, E. e P. Bassek ba Kobhio, P. Titi Nwel, M. Tjadè Eonè, J. Stewart, K e J. Hanekom, D. Munhumeso, E. Bernard, M. Bdajang ba Nkén, R. Ndébi Biya, J. Tanga Onana e muitos amigos do Departamento de História da Universidade de Yaoundé (Camarões).

Graças ao serviço de documentação do Centre Leuret (Paris) pude apurar, pela primeira vez, as principais questões que pretendia abordar. Em 1985-86, o CCFD (Paris), a Suisse Carême (Lucerna) e a Broederlijk Delen e Entraide et Fraternité (Bruxelas) atribuíram-me uma bolsa que me permitiu trabalhar sem entraves. Os meus agradecimentos aos católicos alemães que, através do Institut de Missiologie de Aachen (RFA) participaram financeiramente na publicação deste estudo. Devo realçar que nenhuma das pessoas e instituições mencionadas nesta

publicação assume responsabilidade por uma investigação realizada com total soberania e cujas conclusões, hesitações e aproximações são seguramente da minha autoria.

Este livro nunca teria conhecido a luz do dia sem a longa e cúmplice amizade de Mélanie Abiossé e a ampla convivência de Jonathan Tang Mbembe. Para concluir, devo assinalar que estou consciente das várias incoerências que o estudo pode conter. O meu objectivo não consistia na apresentação de uma orgânica geral do facto cristão na África negra, bastava-me inscrever o meu contributo na continuidade de uma reflexão multifacetada, iniciada há largos anos pelas gerações anteriores, demonstrando como as questões específicas suscitadas pela época [africana], que é a nossa, interpelam, à sua maneira, a minha geração, em nome da qual não tenho a pretensão de me manifestar.

Harare (Zimbabwe), Maio de 1987

Prefácio

O percurso que este livro propõe corre o risco de se revelar sinuoso para o leitor apressado, por isso, convém apresentar-lhe sucintamente algumas hipóteses que estão na base das reflexões aqui encetadas.

Na sua pretensão de fazer passar o particular pelo universal¹ e, apesar das ambiguidades resultantes do seu encontro controverso com os mundos indígenas², a religião étnica (que se tornou a religião do império) – o cristianismo³ – conseguiu cinzelar importantes regiões simbólicas, à medida que se implantava nas sociedades negras. Contudo, nunca lhes conseguiu impor a hegemonia⁴ que exerceu outrora no Ocidente, designadamente⁵ na época medieval. Muitas outras esferas simbólicas lhe escaparam, sendo que, em última análise, as sociedades africanas só transigiram nos domínios para os quais necessitavam de um acréscimo de *magias* para negociar com as novas estruturas coercivas (nomeadamente, o regime de servidão colonial), dentro das quais eram intimadas a exercer a sua historicidade.

Sem terem sido os únicos, dois factores foram determinantes para pôr em causa as pretensões cristãs de hegemonia. Por um lado, e além do problema da definição do Deus dos cristãos e da “adesão” dos

1. Ler R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven, Yale University Press, 1984.

2. Ao longo desta reflexão, utilizarei profusamente a noção de “indígena” para designar o “não-sujeito” da época colonial. Alargarei o termo a tudo o que, nas sociedades africanas, pode ser aceite como sendo “autóctone”, contrariamente ao que “vem de fora”. A meu ver (e isso é discutível), a condição do negro nos regimes independentes não se afastou suficientemente, em termos “qualitativos”, da condição da época colonial para que se justifique retirar-lhe esta “designação”. Mantendo-o, assumo aqui a minha parcialidade por uma análise que considera seriamente o espaço doméstico, as suas leituras e os seus saberes como variável determinante de processos que, por outro lado, por vezes lhe escapam.

3. Cf. P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Londres, 1971; J.-M. Hussey, *The Byzantine World*, 4.ª edição, Londres, 1970.

4. Ao longo deste estudo, refiro-me à noção de “hegemonia” no sentido em que T.J. Jackson, “The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities”, *The American Historical Review*, vol. 90, n.º 3, 1985, pp.567-593, a discutiu e lhe esboçou as potencialidades. Considero também as observações de N. Abercrombie, S. Hill, B. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, Allen and Unwin, Londres, 1984.

5. Y.M: J. Congar, *L'Éclésiologie du Haut Moyen-Âge*, Paris, 1968.

vencidos à sua Igreja, perfilava-se uma questão de poder e, de certo modo, o futuro de um regime de supremacia estava em jogo. Para se esgueirar deste regime de supremacia ou, pelo menos, para atenuar a sua austeridade, o indígena não se coibiu de recorrer à indisciplina e à indocilidade que a sua inscrição subordinada no domínio colonial não tinha conseguido [fazer] eliminar. Por outro lado, a sua “conversão” foi tudo menos neutra ou gratuita. De qualquer modo – e correndo o risco de lesar uma certa teologia romântica – fundamentalmente, ela não é fruto do Espírito Santo. O facto de as sociedades indígenas se terem deixado, por assim dizer, “aliciar” e depois “capturar” por determinadas regiões – e não pela totalidade – do cristianismo, significa precisamente que a sua “conversão” foi selectiva. Além disso, pondera permanentemente as perspectivas de ganhos e lucros simbólicos e materiais propícios à troca dos idiomas religiosos ancestrais pelos idiomas dos vencedores. Na verdade, desde o início que o indígena se permite instrumentalizar esta nova modalidade, sendo que quis submetê-la a usos sociais adaptados a contextos, conjunturas e interesses inerentes à sua situação no espaço colonial e orientados para a satisfação de necessidades sobretudo domésticas mesmo que, casualmente, os propósitos a servir tenham, por vezes, coincido com os propósitos dos agentes missionários.

Porém, observo que os saberes teológicos africanos que pretendem formular o problema da irrupção do indígena no cristianismo não se esforçaram muito por esclarecer o mal-entendido subjacente à “conversão” dos africanos que, a meu entender, se traduz pela tentativa de satisfazerem os seus próprios interesses através do formalismo cristão, do seu folclore e das suas “magias” que, até então, tem sido interpretado abusivamente como obra do Espírito Santo. Saberes de uso externo e, frequentemente, polémico, estas teologias serviram de arma de combate sempre que foi necessário aludir ao Outro e fazer face à pretensão ocidental de proferir a última palavra sobre o humano e o divino. Mas estas teologias, entregues a si próprias, tornavam-se afónicas sempre que, para os indígenas, se tratava de falar *com verdade*, ou seja, de modo a tornar plausíveis as questões pertencentes à nossa época. Uma parte das reflexões contidas nesta obra interroga-se sobre os motivos deste desfasamento entre o real africano (a memória que é portadora dos vestígios e o presente que a atesta) e os saberes produzidos em seu nome pelos encarregados do magistério cristão no continente.

Acabo de afirmar que, em linhas gerais, o cristianismo colonial falhou na imposição da sua hegemonia simbólica nas sociedades vencidas durante o confronto colonial. A supremacia que conseguiu instituir nos

registos religiosos ancestrais é imperfeita, dado que apenas engloba uma parte das diversas esferas que constituem o campo simbólico e material dos mundos indígenas. Além disso, determinadas posições adquiridas na época colonial são doravante ameaçadas por novos factores e intervenientes que ou as degradam, ou as evisceram. Até certo ponto, é a forma imperfeita desta supremacia que as “teologias africanas da diferença e da identidade” tentam corrigir e completar, de boa-fé e desde há vários anos. Na verdade, incitam o vector cristão a totalizar a sua ascendência e a concretizar a sua penetração nas sociedades negras “convertendo-se” aos idiomas e aos sistemas ancestrais de representação e de vivência do mundo. Para manipular as sociedades indígenas com o máximo de hipóteses de sucesso, supõe-se que o formalismo cristão deva negociar com as sociedades das regiões simbólicas que ainda se encontram sob a sua ascendência ou que lhe são manifestamente rebeldes. Farei uma análise sucinta dos argumentos que fundamentam esta pressão e demonstrarei em que medida tal projecto se engana a nível de “regime histórico”.

Com efeito, acredito que as sociedades indígenas reconstruam a sua memória “desprovido de fetichismo” as modalidades das suas ligações com os seus passados. Sustento ainda que, além do desenvolvimento da piedade popular e da efervescência simbólica que o acompanha, interessa identificar os *saberes emergentes*, o nascimento de novas narrativas, a invenção de novas memórias que se destinam a fixar, denominar, declarar e transmitir o essencial daquilo que designo *acontecimento pós-colonial*⁶. Mas o espaço onde este *trabalho cultural* se desenvolve não é neutro, encurralado pela longa duração (as suas tradições de escravidão e os seus mitos insurreccionais) e pela vocação que se reconhece no Estado pós-colonial de ser, simultaneamente, *narrativa, sistema simbólico e revelação*. Daí o aparecimento inevitável de zonas de cruzamento, de conluíus e de confrontos entre diversas ordens de verdades, sendo que todas elas aspiram a totalizar o real e proclamar o sentido dos destinos finais. A incapacidade de todos estes “regimes de verdade” para subjugar os outros e impor-lhes a sua hegemonia resulta numa conjuntura simbólica marcada pela proliferação das “heresias”.

Para muitos indígenas, a “revelação” cristã é, acima de tudo, uma dessas inúmeras “heresias”. Apoiando-me fortemente na sua variante católica (sem, no entanto, descurar as outras variantes), tento conjecturar as potencialidades internas e os limites históricos cuja mestria e

6. Utilizo a noção de *acontecimento pós-colonial* num sentido propositadamente maleável. Trata-se do conjunto de coisas que aconteceram ao indígena desde as independências e que são susceptíveis de serem contadas, narradas dado que ele as testemunhou, foi actor e, por vezes, vítima.

gestão contribuiriam para que o cristianismo assumisse uma posição de vantagem nesta procura hegemónica e nesta luta pela imposição de um “regime de verdade”. O que me leva a analisar diversos aspectos do seu “comércio” com o *princípio autoritário*, entendido como conjunto de lendas simbólicas, saberes e práticas inventados pelo Estado pós-colonial na sua pretensão de se tornar teólogo, ou seja, proclamador e intérprete acreditado da verdade revelada, e que, tal como ela, não se discute porque advém da própria fé. Esta exploração força-me a uma constatação ambígua e a um prognóstico “ameno” relativamente ao futuro, aberto e indeterminado por definição. No que diz respeito ao presente, termino com uma certa vingança do paganismo (ou do que foi considerado como tal). Parece-me que esta “vingança” compele a análise política a reintegrar a modalidade pagã como elemento constitutivo das dinâmicas sociais actuais e a repensar, em função dela, o conjunto das relações estabelecidas entre supremacia política e insubordinação simbólica.

Na redacção deste livro, não me pareceu prudente exonerar-me de uma exigência de erudição. O que me levou a “habitar” um grande número de obras históricas e antropológicas e a utilizá-las, tanto para confirmar as minhas intuições quanto para matizar afirmações demasiado abruptas. Daí a importância do aparelho crítico que convido o leitor a utilizar de perto, dado que aí se desenrola uma parte decisiva da discussão que fugiu ao “corpo do texto”. Infringindo determinadas normas de decoro académico, permito-me sugerir ao leitor que faça uso do índice dos autores citados em jeito de bibliografia, pelo que uma recapitulação da mesma me pareceu desnecessária. Por fim, assumo total responsabilidade pela liberdade de tom adoptado, mesmo que, por vezes, esta quase me tenha conduzido às fronteiras extremas das “tribos” às quais também pertença.

1. Supremacia política e insubordinação simbólica

Quanto maior é a importância do factor religioso para a vida social efectiva de África nos dias de hoje, mais se pondera a pobreza dos discursos que pretendem abordar esta mutação. Se, para lá dos estereótipos imediatos e dos preconceitos de ordem colonial, os analistas, cada vez mais numerosos, conferem a importância sociológica merecida ao islamismo no Sul do Saara¹, isso ainda não acontece com o cristianismo². A insuficiência da análise política e sociológica do facto cristão reflecte o marasmo da reflexão fundamental, sendo que esta foi relegada para os teólogos³. Esta situação apresenta inúmeros inconvenientes.

1. Para um ponto de situação sobre algumas das questões actuais e os trabalhos que tentam abordar este tema, referir-se-á utilmente "La question islamique en Afrique noire", *Politique africaine*, 1(4), Novembro de 1981. Numa óptica de comparação, ver B. Badie, C. Coulon (*et al*), *Contestations en pays islamiques*, Paris, CHEAM, 1984. Duas variações regionais são estudadas por A.H. Nimtz, *Islam and Politics in East Africa. The Sufi Order in Tanzania*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1981 e J. Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, Berkeley, University of California Press, 1973. Ou ainda P. Lubeck, *Islam and Urban Labor in Northern Nigeria: The Making of a Muslim Working Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Ver também o número especial da revista *Africa*, vol. 55, n.º 4, 1985.

2. Ao longo deste estudo, considerarei o cristianismo num sentido muito restrito. Abordarei directamente as suas variantes católica, romana e protestante (em geral), tendo em mente também os resultados de estudos tão importantes quanto os de J. Fabian, *Jamaa: A Charismatic Movement in Katanga*, Evanston, Northwestern University Press, 1971; M.L. Daneel, *Old and New in Southern Shona Independent Churches*, Haia, Mouton, 1971; J.D.Y. Peel, *Aladura: A Religious Movement Among the Yoruba*, Londres, Oxford University Press, 1969; H. Turner, *African Independent Church*, 2 vol., Oxford Clarendon Press, 1977; B.G.M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, 2.ª ed., Londres, Oxford University Press, 1961. E, mais recentemente, W.M.J. van Binsbergen, *Religious Change in Zambia*, Londres-Boston, Kegan Paul International, 1981. Ver também a bibliografia (datada) de V. Lanternari, "Syncretismes, messianismes, néo-traditionalismes. Postface à une étude des mouvements religieux de l'Afrique noire", *Archives de sociologie des religions*, n.º 19, 1965.

Visto que se trata precisamente do catolicismo e do protestantismo, não existe presentemente qualquer estudo sociológico dos "intermediários culturais" e dos "empreendedores políticos" que são os padres e os pastores (tanto nos meios rurais quanto urbanos), as freiras, etc. O mesmo se passa com o emaranhado dos interesses simbólicos e materiais no seio das burocracias eclesiásticas.

3. O estudo de E.W. Blyden, *Christianity, Islam and the negro Race*, Londres, W.B. Wittingham, 1988, constitui um dos primeiros esboços de uma leitura africana do cristianismo, segundo o qual, a produção teológica africana contemporânea é forjada pela preocupação de desconstruir a pretensão ocidental em se instituir enquanto local único de engendração do sentido e espaço de recapitulação de toda a linguagem humana sobre o divino. Nesta perspectiva, ler J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985; O. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Le*

Por um lado, acontece que a maioria dos funcionários do sagrado está assoberbada pela urgência das tarefas que têm em mãos para que se possam entregar ao exercício de funções especificamente intelectuais⁴, com alguma credibilidade. Além do mais, o anti-intelectualismo em voga nas sociedades africanas pós-coloniais repercute-se no clero, tanto expatriado quanto indígena. Este estado, de facto, não predispõe as igrejas cristãs de África a um afastamento sério perante as preocupações globalmente alimentares⁵. Por outro lado, este entorpecimento intelectual coincidia com a ascensão de correntes religiosas e "espirituais" que enalteciam a "partida do mundo" como condição essencial para a salvação. Os ritos, as devoções, os actos de piedade, as orações, as procissões, em suma, o prodigioso, não bastam para instruir uma inteligência e uma prática da fé confrontadas com os desafios da África contemporânea⁶.

A estes factores sociológicos acrescem outros de ordem metodológica. A pobreza das afirmações que tentam tratar as metamorfoses da religião cristã em África e o atraso que evidenciam em relação aos próprios factos devem ser associados à crise geral das ciências humanas no continente⁷. Várias décadas de etnologia e de "africanismo" acabaram por fazer crer que o africano é "incuravelmente religioso". Contrariamente a esta petição de princípio, cujo menor risco não consiste em tolhar o debate, faz-se então valer, e com fundamento, que o continente não é imune ao "indiferentismo". Existem indícios de "descristianização"⁸.

problème des fondements, Paris, Présence africaine, 1981; E.-J. Pénoukou, *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984 e E. Mveng, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986. O expoente desta desconstrução encontra-se, sem dúvida, na obra de F. Éboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981.

4. Evocando, desde 1977, a superlotação dos seminários e a insuficiência do acompanhamento teológico, pedagógico e intelectual, F. Éboussi Boulaga advertia: "Formar-se-ão, a um custo muito elevado, ritualistas com um rendimento cada vez mais baixo num mundo onde proliferam curandeiros e feiticeiros, sem as restrições e inibições do período colonial. Quanto mais se multiplicar um clero como este, menos haverá para partilhar. Menos recursos terão, mais se agravará a obsessão pelo dinheiro, o absentismo nos negócios, a venalidade, a demagogia ritualista e até mesmo a indigência de muitos deles". Cf. *Pour un Concile africain*, Paris, Présence Africaine, 1978, p.128.

5. Desde o final da década de 1960 que era evidente que "o conflito do alimento" dividia profundamente a classe sacerdotal. A propósito dos deslizes constatados na época, ler J.-M. Ela, "Des prêtres-clochards. De l'obsession de l'argent à la hantise de l'évangélisation", *L'Effort camerounais*, n.os 796 e 797, Novembro-Dezembro de 1971.

6. Esta situação evoca aquela que caracterizava, salvaguardando todas as diferenças, a mentalidade milagrosa da Idade-Média europeia. Cf. B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event*, 1000-1215, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1982.

7. Para uma consideração de alguns dos impasses epistemológicos das investigações indígenas, ler-se-á, com proveito, J. Founkoué, *Différence et identité*, Paris, Silex-Éditions, 1985.

8. Recentemente, investigações muito complexas permitiram apurar o facto de que a "descristianização" não se encontra organicamente ligada à industrialização, ao desenvolvimento urbano e à miscigenação das populações. A este respeito, ver C. Marcilhac, "Recherche d'une méthode

Por seu turno, a hipótese ateísta deve ser totalmente reintegrada na investigação, quer se trate de sociedades pré-coloniais ou de sociedades contemporâneas.

Outras perspectivas ingénuas, prejudiciais para a investigação, devem ser abandonadas. Como acontece com o sofisma – pregnante numa parte importante da intelectualidade africana e “africanista” – segundo o qual as metamorfoses contemporâneas da religião se resumiriam à linguagem da incapacidade histórica dos africanos. É importante manter a distância de visões tão superficiais. Nenhuma sociedade histórica existe sem uma dimensão fundadora do sagrado. Tal não significa que, num dado contexto, as sociedades não possam recompor-se além da esfera religiosa ou contrariamente às suas lógicas religiosas de base⁹. Mas este “desligamento” não implica necessariamente o desvanecimento do sagrado, o descomprometimento com o invisível ou o desinvestimento em relação a uma das questões centrais de toda a existência histórica: a questão do sentido. Tal como uma psicologização abusiva resulta num esquecimento da própria historicidade dos factos religiosos, também um positivismo incauto faz com que apenas se lhes vislumbre a expressão de uma lógica do inconsciente: um sonho acordado, e, na melhor das hipóteses, o protótipo da “consciência alienada”.

Em África, o campo religioso representa um horizonte ineliminável e, por isso, incontornável na análise e compreensão das sociedades actuais. Os factos que o expressam não se podem resumir a uma simples tentativa pueril de domínio da vida. Do mesmo modo, não se podem confinar a uma simples tradução intelectual do despojamento humano. Aqui, como em qualquer outra parte do mundo, e ao mesmo nível das demais “instâncias”, o factor religioso faz parte de uma dimensão constitutiva da vida. Deve ser encarado com a mesma seriedade de todos os outros determinantes que estruturam abertamente a vida presente e futura dos africanos. É uma das exigências para quem pretende compreender as modalidades da sua existência e a maneira como constroem o social, o político ou o económico. Ele não emana unicamente do imaginário religioso, metaforizando as relações de força e de supremacia ou sublimando as aspirações sociais nos mitos ou as tematizações utópicas. Graças ao seu impacto nas mudanças históricas, o campo religioso e simbólico de uma sociedade é digno de análise tendo em consideração a sua exacta importância

historique de la déchristianisation depuis le milieu du XIXe siècle”, *Annales de Sociologie des Religions*, n.º 138, 1965. Esta abertura metodológica revela-se importante no caso das sociedades cujas variáveis geralmente associadas a este processo são, no mínimo, ambíguas.

9. A título de exemplo, consultar M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1978.

na estruturação da referida sociedade. De facto, ele alcança uma dimensão essencial da situação humana¹⁰.

O “objecto” simbólico enquanto narrativa política¹¹

Já foi feita alusão à vitalidade dos estudos sobre o islamismo africano contemporâneo¹². A própria análise política do factor islâmico é um avanço recente no estudo político das sociedades africanas pós-coloniais. Este regresso da sociedade à qualidade de agente incontornável da história passada e presente do continente traduziu-se pela ponderação mais sistemática dos fenómenos de indisciplina, quer tratando-se das opções de fuga de que os camponeses dispõem¹³, o facto de o chamado sector paralelo estar a “desarticular” o Estado, submergindo-o ou substituindo-se às redes económicas clássicas¹⁴ ou, então, da constatação de que o capitalismo não é passivo em relação ao que tendencialmente lhe escapa, mas que, apesar disso, África não é uma terra de revoluções proletárias¹⁵. Simultaneamente, conferiu-se uma atenção renovada aos processos de decomposição do Estado pós-colonial¹⁶, à

10. Eis a razão pela qual todos os grandes pensadores (Hegel, Marx, Durkheim, Weber, Freud, etc.) se inquietaram. Para um panorama das explicações disponíveis na tradição antropológica clássica, ver a síntese de Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. Ler também I.M. Lewis, *Religion in Context. Cults and Charisma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

11. Consultar-se-á com proveito, e sob outra vertente, os trabalhos de M. Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois, 1964; e *Politics as Symbolic Action*, Chicago, Markham, 1971. Ler também A. Cohen, “Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations”, *Man*, vol. 4, n.º 2, Junho de 1969 (nova série).

12. Cf. estudos tão contrastantes quanto os de D. Cruise O’Brien, *The Mourides of Senegal: The Political and the Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press, 1971; C. Coulon, *Le marabout et le prince: Islam et politique au Sénégal*, Paris, Pédone, 1981 ou G. Nicolas, *Dynamique de l’Islam au Sud du Sahara*, Paris, Publications Orientalistes de France, 1981.

13. G. Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and Uncaptured Peasantry*, Londres, Heinemann, 1980.

14. Consultar os estudos de C. de Miras, “De la formation du capital prive à l’économie populaire spontanée: Itinéraire d’une recherche en milieu Urbain africain”, *Politique africaine*, 14, 1984, pp.92-109 e A. Morice, “Commerce parallèle et troc à Luanda”, *Politique africaine*, 17 de Março de 1985, pp.105-120. Ler também R. Herbold Green, *Magendo in the Political Economy of Uganda: Pathology, Parallel System or Dominant Sub-Mode of Production?* Discussion Paper, IDS Publications, Sussex, 1981.

15. As investigações publicadas sob a orientação de M. Agier, J. Copans, A. Morice, *Classes ouvrières d’Afrique noire*, Paris, Karthala-Ostom, 1987, versam sobre a maneira como, contra as ideias instituídas, o capitalismo pode reforçar as lógicas aldeãs e o modelo da família alargada em vez de as aniquilar, sendo que as construições da ordem industrial são, em todos os casos, reinterpretadas e remodeladas pelos sujeitos sociais. Contudo, a perspectiva anti-messiânica da obra não resulta numa ocultação das estruturas construtivas no seio das quais se concretizam as escolhas dos intervenientes.

16. Ler, designadamente, Crawford Young e T. Turner, *The Rise and Decline of the Zairian State*,

teia tecida pelo fracasso da construção estatal e os impasses económicos de que se alimenta e que, por seu turno, também o alimentam, aos ciclos de "renovação" e de declínio da ideia democrática, à correlação entre os modelos de acumulação estatal e as formas de regulação política feitas de apanágio e de prebendas¹⁷. Graças à ebulição criativa em curso¹⁸ poder-se-á falar de "vingança das sociedades africanas"¹⁹?

Difícilmente se pode negar que se iniciou²⁰ um processo de marginalização crescente do Estado. O confronto entre o Estado pós-colonial e as sociedades pós-coloniais assume formas extremamente variadas, ambíguas e ainda mais complexas porque um dos termos é parte integrante do outro e vice-versa. A corrida contra-relógio na qual os protagonistas participam apenas se explica porque, até ao momento, ainda nenhum deles conseguiu instituir, de modo estável e definitivo, a sua supremacia à superfície do poder²¹. Daí a repetição dos casos de insucesso, que se traduzem por golpes de Estado ou que são dramatizados pelo peso dos factores externos²². Mas se, por um lado, a

Madison, University of Wisconsin Press, 1985. Ver também Zaki Ergas, "The State and Economic Deterioration: The Tanzanian Case", *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 20, 3, 1982.

17. Cf. R. Sandbrook, *The Politics of Africa's Economic Stagnation*, C.V.P., 1985.

18. Cf. R.A. Joseph, *Democracy and Prebendal Politics in Nigeria. The Rise and Fall of the Second Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

19. Devemos a J.-F. Bayart, "Les sociétés africaines face à l'État", *Pouvoirs*, 25, 1983 e "La revanche des sociétés africaines", *Politique africaine*, n.º 11, 1983, pp.95-128, o facto de ter realçado que, mesmo em situações de supremacia, as sociedades negras não perdem de todo a sua capacidade de agentes históricos. Para informações mais extensivas sobre o assunto, ver, a título de exemplo, J.-C. Willame, "Réflexions sur l'État et la société civile au Zaïre", *Les Cahiers du CEDA*, n.os 2, 3 e 4, Julho de 1986, pp.287-306. No mesmo número, ler-se-á com proveito o artigo de P. Geschiere, "Hegemonic Regimes and Popular Protest: Bayart, Gramsci and the State in Cameroon", pp.309-347.

20. Para um estudo de caso, cf. V. Azarya, N. Chazan, "Disengagement from the State in Africa: Reflections on the Experience of Ghana and Guinea", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29, n.º 1, 1987, pp.106-131.

21. No que diz respeito à precaridade da sua relação, ver D. Rotchild, N. Chazan (eds.), *The Precarious Balance: State and Society in Africa*, Boulder, Westview Press, 1987. Ler também Shaheen Mozaffar, *Dimensions of State-Society Relations in Africa*, Boston University, African Studies Center Working Papers, 1985. Ver também, e a título geral, J. Lonsdale, "States and Social Processes in Africa: A Historiographical Survey", *African Studies Review*, vol. XXIV, n.os 2 e 3, Junho-Setembro de 1981.

22. Não nos podemos esquecer do facto de que esta procura hegemónica não evita, de modo algum, as estratégias autoritárias. O reforço das práticas coercivas resultou, quase em toda a parte, num aumento das taxas de violência nas sociedades africanas. A título de exemplo, ver *Massacres de Katekelayi et de Luamela. Enquête effectuée par une équipe interdisciplinaire de patriotes zairois*, Kinshasa, Abril de 1980, mult., 48 p. Comité pour la libération des prisonniers politiques au Kenya, "L'Université détruite", *Politique africaine*, 12, Dezembro de 1983, pp.83-98. Para uma visão global sobre a questão, cf. o número especial de *Politique africaine*, II (7), Setembro de 1982 (Le pouvoir de Tuer). Para uma tradução desta violência no imaginário romanesco, ler Ng'ugi wa Thiong'o, *Detained. A Writer's Prison Diary*, Londres, Heinemann, 1981. O exemplo mais caricatural das intervenções externas no continente é, sem dúvida, o caso de França e dos seus governos. A este respeito, consultar o número especial de *Tricontinental*, 1, 1981, dedicado ao tema "La France contre l'Afrique" (França contra África). No mesmo registo, ver P.M. Dabiezies, "Le rôle de la France chez ses protégés africains", *Le Monde diplomatique*, n.º de Abril de 1980; ou ainda R. Luckman, "Le

análise política recente acertou em cheio na crise hegemónica actual, em contrapartida, desinteressou-se dos reajustamentos impostos à economia simbólica das sociedades pós-coloniais pela gestação difícil de uma sociedade que, até então, vivia colada ao Estado e vice-versa. O processo de diferenciação em curso deve, quando levado a cabo, resultar na constituição de espaços autónomos e de intercâmbios mais equilibrados. De momento, observamos que surge a par de uma reconfiguração das estruturas mentais e simbólicas e de uma redefinição do universo do maravilhoso e do imaginário. A "vingança das sociedades africanas", ou, por assim dizer, a "saída do Estado" revela-se, acima de tudo, como a vingança do paganismo sobre o conjunto de formalismos que se definiram contra ele desde a época colonial. Assim, a época política e cultural pós-colonial é, em muitos aspectos, dominada por dois factos principais: a apetência histórica das sociedades africanas para a indocilidade e o regresso exponencial do seu génio pagão. Mas, se por um lado, a antropologia histórica avançava significativamente na compreensão das mutações que afectam o campo religioso e simbólico africano, a análise política, por seu turno, tardou a propor uma inteligência efectivamente política deste "génio do paganismo"²³. Podem ser invocadas diversas razões para explicar a estagnação das investigações metodológicas e conceptuais a este respeito.

Para começar, é de realçar que a análise política do campo religioso cristão nas sociedades negras de África permaneceu, em muitos aspectos, prisioneira de uma iniciativa – clássica – que consistia em contrapor as duas variáveis de peso que são, por um lado, a "Igreja" e, por outro, o "Estado". Provavelmente, esta forma de dissecar o objecto de investigação visa formular directamente a questão do poder enquanto realidade plurivalente e ambígua. Deste modo, ela não evita a dicotomia – simplista – que consiste em distinguir entre um poder dito "temporal", cujo exercício emanaria das prerrogativas do Estado, e outro, dito "espiritual", sobre o qual a Igreja exerceria um magistério incontestado. Ambas as soberanias são chamadas a concretizar-se nos mesmos espaços geo-humanos e num mesmo campo histórico, tendo forçosamente de interagir. Por conseguinte, o único interesse de análise consiste em identificar as modalidades desta interacção, em localizar os pontos de colisão, a forma como a competição entre as duas esferas tece os conflitos ou obriga a concessões. Todavia, esta formulação do problema sugere – erradamente – que a dificuldade reside apenas na

militarisme français en Afrique", *Politique Africaine* II (6), Maio de 1982, pp.45-71. No que se refere à dimensão económica destas dinâmicas enquanto fruto da desigualdade de poder entre países, cf. J. Coussy, "Extraversion économique et inégalité de puissance", *Revue Française de science politique*, XXVIII, 5, Outubro de 1978.

23. Este termo é um empréstimo de M. Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.

construção de um objecto de investigação. Não é o caso, o mal-estar dos politólogos perante o objecto religioso é bem mais profundo. Evitando descrevê-lo pormenorizadamente, consideremos então, de passagem, algumas ideias comuns que acabaram por se impor indevidamente ao entendimento, bloqueando assim as possibilidades de uma interrogação profunda.

O cristianismo revela uma incapacidade especial que resulta da história da sua penetração nas sociedades indígenas. Uma vez que não é entendido como um dos vectores principais da “modernização colonial”, é pura e simplesmente identificado com a teodiceia dessa mesma supremacia. Esta última prolongar-se-á, inclusive, até aos dias de hoje sob a capa do neocolonialismo. Ao longo desta reflexão, terei a oportunidade de voltar a estas afirmações. Por enquanto, acrescentemos-lhe um preconceito ainda mais generalizado, segundo o qual o factor religioso seria uma modalidade pré-política e sem impacto decisivo na história das sociedades negras e nas mudanças que nela se operam. No campo intelectual africano, esta velha ideia, vestígio do “positivismo”, apenas concebe o impacto da religião na política enquanto sendo de ordem irracional: absurda. A religião desempenharia um papel secundário relativamente a outras forças consideradas mais reais. Como resquício do passado, estaria condenada à privatização, sendo a secularização, segundo essa ideia, um facto inevitável da industrialização, do desenvolvimento urbano e da miscigenação das populações e das mentalidades²⁴.

Os avanços efectuados pela antropologia histórica das sociedades africanas permitem avaliar a estreiteza destas visões. Simultaneamente permitem formular reconsiderações importantes que poderão beneficiar a análise política do campo religioso, em geral, e do cristianismo africano, em particular. A primeira consideração pode ser apresentada de forma simples: o factor religioso em si não é de todo imune à mudança. As mudanças operam-se continuamente no seio das próprias religiões²⁵. A origem destas mudanças deve ser identificada na forma como as ideias, os temas e as estruturas centrais de uma religião estão associadas a uma classe, a um contexto, a transformações institucionais, a lutas históricas. Se assim for, o ponto de interesse para

24. Ponho de parte os limites das abordagens em matéria de messianismos. T.O. Ranger, “Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa”, *African Studies Review*, vol. 29, n.º 2, 1986, apresenta uma crítica a esse respeito, bem como uma bibliografia extensiva dos trabalhos realizados neste domínio.

25. B.A. Ogot, em *African Historical Studies*, vol. III, n.º 1, 1970, pp.182-183, argumenta oportunamente que as religiões africanas ditas tradicionais mantêm histórias de interpenetração com as estruturas sociopolíticas do seu meio. Segundo o autor, à medida que essas instituições mudavam, produziam-se novas ideias religiosas, vindas de dentro, ou por empréstimo. Para uma discussão sistemática sobre o assunto, cf. T.O. Ranger e I.-N. Kimambo, *The Historical Study of African Religion*, Berkeley, University of California Press, 1976.

a investigação já não consiste em saber se a secularização é ou não inevitável, mas em estudar as diferentes formas de recomposição do religioso, as origens e as dinâmicas das mudanças que nele se operam. E, na medida em que estas mudanças acontecem realmente, pode valer a pena examinar a forma como as ideias, as estruturas e as práticas resultantes se associam ao político. A segunda consideração refere-se à análise das modalidades do encontro entre as sociedades africanas e o factor cristão. Já não é estimulante epilogar interminavelmente sobre as origens estrangeiras do cristianismo. Já se conhecem. Doravante, também já se sabe que o encontro entre as sociedades indígenas e o factor cristão deu num contexto marcado pela violência e pela hegemonia²⁶. O que é estimulante para o nosso entendimento da história africana é perceber como, numa economia de supremacia, as sociedades escravizadas desenvolvem estratégias de sobrevivência e de que modo o campo simbólico participa nesses reajustes. Ora, os avanços realizados pela antropologia histórica demonstram precisamente como as sociedades indígenas não adoptaram uma atitude passiva, no seio das estruturas constritivas impostas pelo acontecimento colonial. Tomaram mensagens e imagens das ofertas cristãs que lhes eram apresentadas, retrabalharam-nas de acordo com a sua própria compreensão da sua história e das suas tradições, calculando sempre as suas possibilidades no contexto das emergências diárias e das necessidades imediatas com se deparavam²⁷. Daí a importância de analisar as experiências populares da fé, o modo como conjugam os acontecimentos, as estruturas e as significações, o modo como se associam às instituições que não controlam de todo ou contestam a cultura e o poder para os quais essas instituições remetem. Consequentemente, as classes populares fazem empréstimos e transformam tanto os produtos culturais quanto o poder que impera sobre os mesmos.

Outra consideração cuja análise política se revela vantajosa diz respeito à questão crucial dos resultados políticos da acção religiosa. De que serve interrogarmo-nos se a religião se assemelha, ou não, a um ópio?

26. A este respeito, ler os trabalhos de F. Éboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981, e J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980.

27. Neste âmbito, ver os resultados das investigações realizadas por J.W. Fernandez, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton, Princeton University Press, 1982. Ler, designadamente, os capítulos sobre o que o autor denomina "the occult search for capacity" (pp.215-241) e "reinterpretations of Missions" (pp.271-290). Consultar também o estudo de Wyatt MacGaffey, *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983. Wyatt MacGaffey demonstra claramente de que modo os "profetas" do Congo utilizaram as reservas cosmogónicas indígenas, submetendo-as, simultaneamente, a um trabalho de reinterpretação dos valores e dos símbolos propriamente cristãos. O texto de J. Thornton, "The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750", *Journal of African History*, 25, 1984, pp.147-167 é um alargamento dessas perspectivas.

A resposta a esta pergunta esclarece-nos mais a respeito da racionalidade do religioso e dos seus intervenientes? Se não se reconstruir o contexto que reflecte essas crenças e práticas, estamos condenados a permanecer na ignorância em relação ao que se passa. As ligações entre a política e a religião são mediatizadas por um contexto, intervenientes, *issues* (no sentido anglo-saxónico do termo), uma conjuntura. O factor religioso pode então desempenhar um papel mediúnico na cristalização de um “conflito”. Pode também oferecer novas formas de legitimação, ideias novas sobre o poder, o dia-a-dia, a autoridade. Pode legitimar a construção de novas solidariedades humanas, sendo que, neste aspecto, a acção política é a concretização de uma longa sequência de acontecimentos ao longo da qual se urdiram novas metas e novas formas de organização. Estes avanços são úteis para os politólogos na medida em que revelam uma dimensão essencial de qualquer poder (independentemente de este ser, de acordo com a distinção artificial, “temporal” ou “espiritual”): a construção da ordem e da supremacia simbólica²⁸.

A construção da ordem é, assim, um problema de natureza eminentemente política. Embora também se trate de um problema teológico, na medida em que é indissociável da proclamação de um regime de verdade. Limitando-nos ao cristianismo, não há dúvidas de que este pretende ser o modo de leitura absoluto, o modo de recapitulação simultânea da história e da pós-história. Não existe sobrenatural cristão sem redenção do corpo, do sexo, do poder, produção e significação de um espaço (este mundo e o outro), associação de uma expressão simbólica e de práticas de controlo de um ambiente e das suas forças materiais. A lógica cristã é uma lógica imperial na medida em que engloba sob a mesma esfera a construção de conceitos organizadores deste mundo e do outro com um imaginário do poder, da autoridade, da sociedade, do tempo, da justiça e do sonho, em suma, da História e da sua derradeira verdade. Assim, a distinção entre o “poder temporal” e o “poder espiritual” é, de certa maneira, artificial e não ajuda a libertar a interrogação política das margens institucionais encaminhando-a para outros planos profundos do real²⁹.

28. A este respeito, ler o estudo, muito sugestivo, de K. Fields, *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton, Princeton University Press, 1985. Ver, designadamente, o que ela designa de “a dimensão política do mal”. Num registo sensivelmente similar, cf. J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

29. Trata-se de um impasse com o qual se deparam várias investigações de língua francesa cuja preocupação consiste em estabelecer uma colusão entre o Estado colonial e os agentes religiosos da época. Deste modo, não são suficientemente considerados os fenómenos de transição de um imaginário religioso para outro, o estudo das práticas da fé, as migrações religiosas, em suma, a entrada num movimento cultural no qual as sensibilidades de outrora e as mentalidades explodem,

Para formular com um mínimo de seriedade o problema da supremacia das sociedades indígenas e avaliar o fracasso da sua penetração pelo Estado colonial ou pós-colonial, talvez importe lembrar que a hegemonia não se concretiza apenas através de restrições físicas, económicas e materiais. Existem também formas de coerção simbólicas. A imposição da hegemonia também passa pelo controlo dos meios através dos quais uma cultura produz as definições do mundo para os intervenientes, limita ou alarga a novos domínios as ferramentas conceptuais disponíveis numa dada época, restringe os repertórios emocionais ou tenta canalizá-los, subtraindo determinados *issues* do espaço da interrogação. Em suma, ela concretiza-se através da inculcação do que Bourdieu chama o "habitus", ou seja, um sistema de predisposições à prática, predisposições adquiridas pela experiência. Ora, em grande parte, o cristianismo é uma modalidade de proclamação "da verdade", ou seja, uma determinada forma de construir mental e praticamente as realidades deste mundo e do outro, tornando-se assim um operador histórico. Ou seja, tem a pretensão de produzir ou dominar os locais e os procedimentos através dos quais os grupos e os indivíduos traduzem mentalmente as realidades que apreendem, a forma como "formulam o mundo social" e a forma como estas operações produzem construções práticas³⁰. Neste sentido e paralelamente às instituições, tanto a ordem simbólica quanto a ordem política consistem no modo de disposição das estruturas, das categorias de percepção e de organização através das quais se constitui um operador religioso ou político. Como tal, a construção da ordem pressupõe que se possa controlar o poder de nomear as realidades (o mundo social, o poder, a História), codificá-los e modelizar as representações. Foi precisamente a isso que se entregou o Estado em África, tanto no período colonial quanto no pós-colonial. Deste modo, a antropologia histórica do campo religioso africano revela um novo espaço de investigação à análise política.

Na medida em que a construção da hegemonia não se concretiza unicamente através da mobilização dos recursos ditos "alimentares" ou materiais, poderá ser útil examinar a forma de intervenção do Estado pós-colonial na própria constituição dos princípios de julgamento e de análise, dos critérios de percepção do mundo, dos princípios de construção da realidade social, todas tarefas eminentemente teológicas dado que visam a proclamação "da verdade". A vingança do *paganismo* que

ao passo que outras nascem.

30. Inspiro-me bastante nas observações de P. Bourdieu e chego a parafrasear livremente uma ou outra passagem do seu *Outline of a Theory of Practice*, Richard Nice, trad., Cambridge, Cambridge University Press, 1978. Ver também, do mesmo autor, *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.

mencionei anteriormente apenas interessa à análise política que implica que se atribua atenção às lutas para conquistar, monopolizar ou transformar as estruturas simbólicas enquanto locais de construção da ordem e da hegemonia³¹.

Espaços narrativos e espaços históricos

Fazer alusão à apetência histórica das sociedades africanas para a indisciplina e a indocilidade e observar o regresso em força do seu génio pagão é afirmar que estas não assumem uma atitude passiva face à procura hegemónica, independentemente de se tratar de uma iniciativa do Estado ou de pretensões do cristianismo pós-colonial. Daí a necessidade de reintroduzi-las na análise política do facto religioso, enquanto dotadas da capacidade inventiva que exercem. Só assim se poderá compreender como estas sociedades conseguiram manter, na época colonial, um desfasamento crítico em relação ao vector cristão que tentava implantar-se nelas, impondo-lhes a sua hegemonia, e se poderá superar o argumento segundo o qual a religião cristã não passaria de uma religião importada na África negra. Para conjecturar a complexidade dos cristianismos africanos, deve centrar-se a análise no facto de que as sociedades indígenas dispõem de capacidades para subverter as instituições que lhes são impostas ou que "visitam". Trabalham na reconstrução do modo de funcionamento de acordo com as suas próprias lógicas. Deste modo, submetem as ofertas que lhes são apresentadas a um conjunto de reinterpretações enunciadas nos idiomas que lhes são próprios. Também sabem tomar liberdades em relação às situações oficiais e às ortodoxias cristãs no preciso momento em que pretendem aderir-lhes. Procurando conservar os ganhos inerentes à referência cristã, simultaneamente, procuram contornar as exigências e as perdas. Este raciocínio também se aplica ao Estado pós-colonial. O que os analistas designam de "vingança das sociedades

31. Neste ponto, refiro-me ao problema da supremacia, da procura hegemónica e da subordinação na qualidade de questões decisivas e que incidem sobre os modos de distribuição do poder e da influência, às medidas económicas, à repartição dos recursos culturais. Neste registo, ver P. Rabinow, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago, University of Chicago Press, 1975 e G. Silverman Martin, *Ideology and Everyday Life*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1979. Inspirei-me também livremente em Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1976 e em alguns artigos, entre os quais, Talal Asad, "Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz", *Man*, vol. 18, n.º 2, Junho de 1983, pp.237-259. Ver, no mesmo número, o estudo de C. Toren, "Thinking symbols: a critique of Sperber (1979)", pp.260-268. Ler também Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 1984, designadamente, pp.126-132 e 148-157. Por fim, considerar a discussão sobre o estudo de Drew Westen, "Cultural Materialism: Food for Thought or Bum Steer?", *Current Anthropology*, vol. 25, n.º 5, Dezembro de 1984, pp.639-653.

africanas" é, sem dúvida, o conjunto dos procedimentos através dos quais estas últimas minam a hegemonia que pesa sobre elas e tentam libertar-se das estruturas constrictivas que tentam capturá-las. É esta capacidade de reacção que põe em risco a procura hegemónica e que a torna instável, frágil e permanentemente inacabada. Aperceber-se-ão o Estado pós-colonial e as Igrejas desta capacidade de desistência e de descomprometimento e estarão dispostos a reconsiderar as suas pretensões e a formular uma abordagem menos totalizante dos mundos indígenas?

Para concluir esta primeira reflexão, importará salientar que, para ser credível, a análise política do facto cristão deve considerar como dado fundamental a noção de que o cristianismo africano é formulado no plural? Sem que se tenha de falar de "fronteiras", deve observar-se a existência de "trajectos" históricos específicos no modo como o vector cristão concretizou a sua penetração nas grandes regiões africanas. O trajecto saheliano do cristianismo não foi semelhante ao trajecto costeiro, nilótico ou florestal. Os vários intermediários (congregações missionárias, a sua própria historia, o contexto geopolítico da sua expansão, a diferença de posição entre os indivíduos provenientes dos países colonizadores e os outros, etc.) desenharam historicamente campos simbólicos e estruturaram espaços de referência muito heterogêneos, de dimensões variáveis e conduzidos por fluxos específicos³². Acontece que, a título de exemplo, os dispositivos institucionais, intelectuais e materiais das igrejas da Nigéria ou do Zaire não têm comparação com os do Gabão ou do Congo (número de bispos, percentagem de cristãos em relação ao número total da população, capacidade das obras de assistência, influência e peso político-económico). Os quadros espaciais nos quais se concentra a acção são diferentes. O mesmo se passa com a dimensão geográfica e as taxas de influência das igrejas na sociedade, na sua capacidade de produção de idiomas cuja ressonância ultrapassa a esfera imediatamente religiosa. No seio de uma única unidade diocesana, as particularidades das culturas e

32. As pesquisas históricas realizadas a este respeito demonstram-no claramente. Ver as afirmações de C. Hole, *The Early History of the Church Missionary Society for Africa and the East to the End of AD 1814*, Londres, 1896; I. Piolet, *Les Missions catholiques françaises au XIXe siècle*, vol. V, Afrique, Paris, 1902. Sobre a existência de contrastes num mesmo país, cf. J.F.A. Ajayi, *Christian Missions in Nigeria, 1841-1891*, Londres, 1965. Consultar também o estudo de F.J. Vestraelen, *An African Church in Transition. From Missionary Dependence to Mutuality in Mission. A Case-study on the Roman Catholic Church in Zambia*, Leiden, 1975. Mais recentemente, ler E. Fasholé Luke (ed.), *Christianity in Independent Africa*, 1978. Relativamente aos vectores missionários, comparar a intervenção específica dos afro-americanos na obra de Walter L. Williams, *Black Americans and the Evangelization of Africa, 1877-1900*, Madison, University of Wisconsin Press, 1982, com as intervenções propriamente europeias nas dinâmicas missionárias, na obra de G.O.M. Tasié, *Christian Missionary Enterprise in the Niger Delta, 1864-1918*, E.J. Brill, 1978.

estratégias étnicas imprimem as suas marcas nas problemáticas emergentes ou em vigor³³. As relações Norte-Sul, no litoral-interior, articulam o espaço eclesiástico e são propícias a clivagens num único país. Não há dúvida de que aos olhos de Roma ou, globalmente, numa perspectiva exterior, o peso geoclesiástico (entenda-se “geopolítico”) das diferentes igrejas africanas não é igual. Este enclave numa região predominantemente muçulmana introduz outro tipo de limitação ou de recurso a considerar³⁴. Poderiam ter sido consideradas outras variáveis.

Assim acontece com a presença e a visibilidade da Igreja nos regimes de pretensão marxista³⁵ ou com o impacto dos sectores jovens da população na economia religiosa dos diferentes países. Não há dúvida de que se deveria encontrar um ponto de equilíbrio entre o cristianismo das mulheres e o dos homens, o da “selva” e o das cidades, o da “classe alta” e o da “classe baixa”. Outro aspecto importante é a própria classe sacerdotal, povoada de clivagens geracionais, dilaceradas por lutas em nome da conquista de posições de poder e acesso aos privilégios no seio dos aparelhos eclesiásticos, onde existe uma freguesia muito diversificada dotada de estratégias materiais e simbólicas concorrentes. A todos estes níveis, o grau de “interiorização” da referência cristã e a capacidade de fazer uso deste recurso não é igual. O mesmo acontece com a capacidade dos agentes religiosos africanos para suportarem, se reapropriarem ou rejeitarem esta mesma referência ou para “praticá-la” a par de outras. Assim, os fenómenos de “concubinato religioso” não devem ser descartados. Poder-se-iam conjugar variações indefinidamente. Por conseguinte, por trás da fachada de aparência monolítica, o espaço cristão africano é forjado por múltiplos discursos. A título de exemplo, a “teologia da árvore”³⁶ ou a “teologia contextual”³⁷ não produzem a mesma zona de sentido que as teologias clássicas oriun-

33. A título de exemplo, cf. “La contribution de l’Église à la solution des problèmes du pays. Message des évêques du Burundi”, *Osservatore Romano*, 17 de Maio de 1986.

34. Lamin Sanneh, *West African Christianity: The Religious Impact*, Londres, C. Horst, 1983, fornece indicações sobre as interações entre cristianismo, islamismo e formalismos religiosos indígenas nesta região. Para uma teologia produzida no contexto saheliano portadora de marcas, cf. J.-M. Ela, *Ma foi d’Africain*, Paris, Karthala, 1985. Ver, designadamente, o capítulo intitulado “le grenier est vide”.

35. Ler “Marxisme, humanisme et christianisme. Lettre des dirigeants des Églises Chrétiennes de Zambie à tous leurs membres sur le socialisme scientifique”, *Documentation catholique*, n.º 1 793, 1980. J. Bonzanino estudou três outros casos em “Missionary Activity in the Present Day Ethiopia”, *Sedos-Bulletin*, n.º 15, 1982. No mesmo número, ver J. Heijke, “Mozambique. African Countries of Marxist Orientation”. Ver também D. Mellier, “Marxisme et Mission au Bénin”, *Sedos-Bulletin*, n.º 82, 1982. Num plano mais geral, consultar o dossier preparado pelo Pro Mundi Vita, *Le Marxisme et le christianisme en Afrique*, n.º 23, 1982.

36. Ver J.-M. Ela, *Le cri de l’homme africain*, Paris, L’Harmattan, 1980, e *Ma foi d’Africain*, Paris, Karthala, 1985.

37. Cf. A. Nolan, *Jesus Before Christianity*, Londres, Darton, Longman and Todd, 1977. Ler também A. Boesak, *Walking on Thorns*, Risk Books, WCC, 1984, e D. Tutu, *Crying in the Wilderness*, Londres, Mowbray, 1982.

das da negritude e da etnologia colonial e que se preocupam com a questão da identidade e da diferença.

Estas três teologias não fazem uma leitura da história africana a partir das mesmas hipóteses, não produzem o mesmo saber a propósito das mesmas realidades. Todavia, todas elas falam do político e do religioso de alguma maneira. As questões que lhes suscitam provocação não são simplesmente questões religiosas, mas também não se pode afirmar que são simplesmente políticas ou sociais. Estamos perante vários métodos de conceptualização dos conflitos e das situações históricas. Logo, não podemos estudar estas teologias evitando aquilo que, nos temas e nas mensagens que elas desenvolvem, incide sobre o político ou, concretamente, sobre o que não é imediatamente religioso. Por isso, estas teologias não se explicam por si só. Elas interagem com outros saberes e práticas sociais. Para lá das formulações dogmáticas, o campo religioso africano é objecto de interesses que o ultrapassam largamente. A limitação a uma abordagem institucional ou teológica desse campo não permite interrogar o absoluto cristão sobre a sua ocorrência na história das sociedades indígenas. "Produto do imperialismo ocidental" aos olhos de muitos africanos, não nos podemos esquecer de que está sujeito a um trabalho constante de reapropriação e de reinterpretação, que é utilizado por agentes religiosos indígenas nas estratégias simbólicas e materiais, em combates sociopolíticos³⁸.

Posto isto, deve negar-se que a fé possa designar no homem uma instância específica, dotada dos seus próprios valores e riscos, e que, nessa qualidade, exige um tratamento específico que, a teologia, em regra, considera fornecer? Independentemente da resposta a esta questão, na África negra a teologia não pode desempenhar esta tarefa sem estabelecer um diálogo com o conjunto dos dados antropológicos que marcam o indígena desta época. Forçosamente crítico, este diálogo é de tal modo necessário, que toda a fé se articula em torno das efectividades históricas. Introduce e alimenta-se de jogos históricos que só uma teologia crédula pode negligenciar na sua elaboração³⁹. De facto, em África, o vector cristão tem uma visibilidade, cristalizações singulares, formas únicas de encarar a realidade. É simultaneamente uma

38. Ver as afirmações de G. Balandier, "Messianismes et nationalismes en Afrique noire", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 14, 1953, pp.41-55.

39. A tradição teológica ocidental é povoada por esta rejeição da ingenuidade. Isso é claramente observável no processo que, ao longo dos séculos, conseguiu acabar com a dissolução do político no sagrado, provocando a diferenciação dos espaços entre o político e o religioso. Para determinadas perspectivas sobre esta discussão, ver A.J. Carlyle, *The Theories of the Relations of the Empire and the Papacy from the Tenth Century to the Twelfth*, Edimburgo, W. Blackwood and Sons, 1950; K. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church*, Princeton, Princeton University Press, 1969; S. Tomás de Aquino, *Des Lois*, Paris, Eglhoff, 1946, e, mais recentemente, M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

formulação e um registo de uma história. Deste modo, dificilmente pode dispensar este exame crítico a que é submetido pelas outras instâncias que esculpem o homem africano contemporâneo.

2. A desconstrução do absoluto ocidental

Mesmo se, aqui e ali, as missões cristãs puderam preparar a emancipação de categorias sociais anteriormente dominadas e dependentes, acima de tudo, aquilo que a inteligência africana conservou a seu respeito foi a sua convivência com as estruturas e o poder colonial. Além das situações locais que foram incontestavelmente complexas e variadas¹, é esta percepção que justifica e alimenta em grande parte a perda de credibilidade do cristianismo no continente negro. Nas mentalidades, a fé cristã permanece ligada a todos os acontecimentos traumáticos da existência do indígena, quer se trate dos negros ou da escravidão colonial². Por outro lado, uma parte importante dos intelectuais não hesita em considerar as igrejas cristãs africanas uma “etapa do imperialismo mundial” e um agente da alienação que lamentam entre os africanos. Estas considerações devem ser ponderadas. Por um lado, representam uma das múltiplas leituras que os autóctones propõem relativamente à penetração cristã nos mundos indígenas. Nesta perspectiva, constituem um elemento decisivo no processo de construção de uma memória africana do cristianismo. Por outro lado, são dotadas de um valor prático na medida em que desconstróem consideravelmente a legitimidade do vector cristão em implantação nas realidades pós-coloniais³.

1. Cf. dois estudos que tendem a refutar a tese da colusão sistemática e permanente entre os principais agentes da colonização e os missionários: L. Ngongo, *Histoire des forces religieuses au Cameroun de la Première Guerre mondiale à l'Indépendance*, Paris, Karthala, 1982, e J.-R. de Benoist, *Église et pouvoir colonial au Soudan français. Administration et missionnaires dans la Boucle du Niger (1885-1945)*, Paris, Karthala, 1987.

2. Ler a passagem do discurso do Papa João Paulo II na qual solicita o perdão dos Africanos relativamente à responsabilidade das nações ditas “cristãs” no tratamento dos negros. Cf. *Documentation catholique*, n.º 1 903, Outubro de 1985, p.914. No que diz respeito a determinados aspectos inerentes aos conflitos de ordem política entre a Igreja Católica e certos movimentos de reivindicação da independência, consultar, a título de exemplo, R. Um Nyobè, *Le problème national kamerunais*, Paris, L'Harmattan, 1984, pp.278-289.

3. A suspeita subsiste. No que diz respeito à Igreja Católica Romana, é reforçada por leituras recentes que tendem a apresentar a expansão missionária e a supremacia simbólica do cristianismo nas sociedades negras por parte do cristianismo, como o lado positivo do colonialismo. Sobre este tipo de argumentos, ver Cardeal J. Ratzinger, *Entretiens sur la foi*, Paris, Fayard, 1985. Por seu turno, João Paulo II considerou que a expansão ocidental para outros mundos foi globalmente “construtiva”. Cf. as suas reflexões sobre a identidade cristã da Europa em *La Croix*, 11-12, Novembro de 1982 e em

Neste capítulo, tentarei reconstituir sumariamente o contexto epistemológico (ou seja, a antropologia do indígena) ao qual se juntou o vector cristão e que mobilizou para justificar a sua pretensão de dominar simbolicamente as sociedades negras. Na verdade, é o saber arquitectado em nome do "objecto" a "converter" e da implementação desse saber que as teologias africanas tentam desconstruir há quase meio século. De seguida, indicarei alguns argumentos geralmente utilizados pelas referidas teologias na sua crítica das pretensões cristãs à universalidade. Por sua vez, a avaliação desses argumentos será estudada no capítulo seguinte.

Propagação da fé e lógica de conquista

Acabo de afirmar que a inteligência teológica africana⁴ sempre incidiu sobre a linha ténue que a pregação missionária traçou entre a revelação cristã e o projecto ocidental de supremacia das sociedades negras.

Na verdade, graças a uma externalização de si mesmo que lhe assegura o domínio dos recursos da supremacia, o Ocidente viu-se confrontado com novos mundos que não se aproximavam daquilo que deles conhecia, nem daquilo que sabia de si mesmo⁵. Este contacto com outros universos impôs-lhe a necessidade de se redefinir⁶, dotando-se simultaneamente de instrumentos cognitivos susceptíveis de ajudá-lo a dizer as culturas e as historicidades que não eram as suas e acabando por elaborar um saber das outras sociedades⁷.

No entanto, este saber não foi elaborado em seu próprio benefício, foi concebido como parte integrante de interesses práticos sendo que os principais consistiam, por um lado, em delimitar o terreno a fim de subjugar as outras historicidades⁸ e, por outro lado, legitimar esta

Documentation catholique, 1819, n.º 21, 1981. Cf. também *Documentation catholique*, 1984, n.º 8, 1985, p.441.

4. Estabeleço uma diferença entre aquilo que chamo a "inteligência teológica" africana e a "inteligência popular", que será abordada mais tarde. As investigações históricas em curso revelam que a memória do cristianismo, construída por esta "inteligência popular" contradiz, pelo menos, certos pressupostos fundamentais sobre os quais assentam as teologias africanas da diferença e da identidade.

5. Ler N. Stepan, *The Idea of Race in Science: Great Britain, 1800-1960*, Hamden, Conn., 1982; e K. George, "The Civilized West Looks at Primitive Africa, 1400-1800", *Isis*, 49, 1958, pp.62-72.

6. Como acontece com a imagem de que teriam sido os ingleses a "salvar" África da escravatura, ver T.F. Burton, *The African Slave Trade and Its Remedy*, Londres (1840).

7. Relativamente à "arqueologia" deste saber, ver as sínteses de P. Brantlinger, "Victorians and Africans: The Geanealogy of the Myth of the Dark Continent", *Critical Inquiry*, 12, 1985, pp.166-203; e S.L. Gilmar, "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature", *Critical Inquiry*, 12, 1985, pp.204-242. Ler também D. Hammond, A. Sablow, *The Africa That Never Was*, Nova Iorque, 1970, pp.49-113, designadamente.

8. Estudos recentes evidenciaram a aliança traçada no séc. XIX entre a "especialização", o capital e

subjugação depois de inscrita nos factos. No seu projecto para “pensar o outro”, a inteligência ocidental subordinou a produção do saber em função das diferentes finalidades da supremacia⁹. Depois de se ter condecorado o mandato de proclamação da verdade derradeira sobre o humano e o divino, atribuiu-se a missão de “civilizar” a terra¹⁰. A ideologia da “missão civilizadora”, que o cristianismo abençoa, não se propunha pensar globalmente a banalidade do humano¹¹. Visava legitimar uma missão vulgar cujo objectivo era impor e fazer reconhecer o Ocidente como centro exclusivo do sentido, o único local com competência para arquitectar o discurso sobre o humano e sobre o divino. O Ocidente

o poder político e o peso que esta exerceu na conquista de África. L.H. Brockway, *Science and Colonial Expansion: The Role of the British Royal Botanic Gardens*, Nova Iorque, Academic Press, 1979, revela, entre outros, o papel essencial da hévea e do domínio do latex na mobilização da máquina de guerra. A descoberta e o aperfeiçoamento da quinina serviram de arma ao Império, fazendo com que o cordão palúdico deixasse de transformar os Trópicos no “túmulo do homem branco”. A transferência das plantas também teve consequências importantes, não só de ordem económica, mas também sociopolítica. No que diz respeito ao aperfeiçoamento da maquinaria de guerra e ao seu impacto na penetração e na conquista, cf. J. Ellis, *The Social History of the Machine Gun*, Nova Iorque, Pantheon Books, 1975. No que concerne os meios tecnológicos do imperialismo (contributo dos barcos a vapor e da quinina para o sucesso das explorações, importância das armas de fogo, desenvolvimento das rotas marítimas, vias-ferreas e da telegrafia, etc.), consultar a obra clássica de D.R. Headrick, *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

9. Nesta óptica, considerar o papel dos exploradores que, após 1870, se tornaram, cada vez mais, emissários dos governos e das companhias de comércio. A este respeito, ler N. Broc, “Les explorateurs français du XIXe s. reconsidérés”, *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LXIX, n.º 257, 1982, pp.323-359; e o vol. LXIX, n.º 256, 1982, pp.237-274. No que se refere à sua própria escrita, cf. a título de exemplo, Livingstone, *Missionary Travel*, 1857; Stanley, *In Darkest Africa*; S.W. Baker, *Albert N'yanza*, 1866; R.F. Burton, *Lake Regions of Central Africa*, 1861; Speke, *Discovery of the Source of the Nile*, 1864.

Ver também a crónica de viagem de John Lok à Guiné, R. Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation*, 1554, rpr., Londres, 1927, IV, 57. Antes da era das explorações ditas modernas, cf. Leão, o Africano, *The History and Description of Africa*, trad. John Pory, ed. Robert Brown, 1600, rpr., Nova Iorque, 1896, I, 187. As visões de Leão, o Africano foram popularizadas mais tarde por S. Purchas, *Purchas, His Pilgrimage*, Londres, 1613.

Esta literatura, no seu todo, é dotada de uma rara violência contra os factos. Associa um evolucionismo sumário a conceitos como a “degenerescência” do negro. O estereótipo da “criança” é utilizado para justificar o último. Sobre a personalidade dos exploradores, cf., a título de exemplo, R. Hall, Stanley, *An Adventurer Explored*, Londres, Collins, 1974. Nesta obra, ficamos a conhecer um conquistador ora condescendente, ora brutal no seu trato com os indígenas. Os seus mapas, de resto, perigosos, tornaram-se uma autoridade por ocasião do Congresso de Berlim. Recomenda-se concluir este panorama com J. Lemuel, *The Devil, the Gargoyle, and the Buffoon: The negro as a Metaphor in Western Literature*, Port Washington, N.I., 1969.

Acerca da natureza libidinosa do negro, cf. E.H. Tokson, *The Popular Image of the Black Man in English Drama, 1550-1688*, Boston, 1982, pp.82-105.

10. A propósito dos debates que opõem missionários a exploradores cujo cerne consistia em saber se o indígena era “civilizável” ou estava arruinado para sempre, cf. as reflexões de T.F. Burton, *Two Trips to Gorilla Land and the Cataracts of the Congo*, 2. vol., 1876, p.211.

11. Para um panorama das controvérsias em torno da questão de apurar se o negro pertencia, pura e simplesmente, à espécie humana ou a uma espécie diferente, ler a síntese apresentada por R. Raigner, “Race, Politics, and Science: The Anthropological Society of London in the 1860s”, *Victorian Studies*, 22, 1978, pp.51-70.

assumiu uma posição de mediação universal do sentido, logo, qualquer possibilidade de fé cristã na África negra só poderia ser conjecturada em contexto de supremacia¹².

A participação do cristianismo neste projecto de supremacia é marcada pelo selo da ambiguidade¹³. Por um lado, proclamou aos indígenas a unidade da Humanidade perante Deus que é uno. Por outro lado, defendeu que porque a Humanidade é uma perante Deus, que é o único Deus, era necessário garantir que ninguém (incluindo, por isso, os indígenas) seria excluído. Simultaneamente aceitava como parceiros responsáveis pelo seu discurso a cultura e a linguagem do seu tempo, aquilo que a inteligência desse tempo tinha conseguido impor ao seu sistema de entendimento como verdade derradeira sobre o homem negro. Tomou também a seu cargo o fardo que o homem branco se tinha auto-imposto voluntariamente, o que logicamente o levou a inaugurar o seu relacionamento com os mundos indígenas com uma atitude de hostilidade, desprezo e com tomadas de posição abruptas em relação ao homem africano, à sua cultura e à sua história. Assim, a penetração cristã das sociedades negras inscreve-se marcadamente numa lógica de conquista que se apoia numa "antropologia do indígena", que faz deste último um objecto de maldição, apenas passível de alcançar o estatuto de sujeito através da mediação conjunta do cristianismo e da sua auto-submissão à tecnologia colonial do poder. Logo à partida, o cristianismo colonial tinha considerado o que o indígena sabia de si mesmo, do seu passado e da sua relação com o mundo como desprovida de sentido¹⁴, motivo pelo qual se decidiu a dotá-lo de significações que o Ocidente decretara como

12. A este respeito, ler as considerações de F. Éboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, *Présence africaine*, 1981. As páginas seguintes inspiram-se fortemente no meu texto "Va-t-on reconstruire une Europe chrétienne?", in P. Ladrière e R. Luneau (ed.), *Le Retour des Certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Centurion, 1987.

13. Neste contexto, considerar os "rostos missionários" conferindo atenção à sua diversidade e às suas diferenças. Para um exemplo de prelado conquistador e de modos autoritários, cf. F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe*, 2 vol. Paris, De Boccard, 1971, no qual o autor relata o sonho de Lavigerie a favor de um "reino cristão", os seus desejos de organizar cortes de "auxiliares armados" cujo objectivo seria apoiar militarmente a acção das missões (experiências de "reino cristão" em Kibanga, nas margens do lago Tanganyika). Ver também a obra de J. Gay, *Liebermann, Juif selon l'Évangile, 1802-1852*, Paris, Beauchesne, 1977. O autor descreve um humilde prelado que ocorreu aos "pobres negros" para salvar as suas "almas abandonadas". Recomenda aos seus sacerdotes que se façam "negros entre os negros". Noutro contexto, ler J. Clifford, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, University of California Press, 1982. Leenhardt apresentou-se como bravo defensor dos direitos dos Kanak contra um sistema colonial extraordinariamente brutal e assassino e cujas repercussões ainda são bem notórias nos dias de hoje.

14. A título de exemplo, ler P.e Laffite, *Le Dahomé, ou Souvenirs de voyage et de mission*, Tours, 1873; ou ainda Pe N. Baudain, *Fétichisme et féticheurs*, Paris, 1884. Não negligenciar as diferenças de visão existentes entre as sociedades missionárias e os diversos projectos inerentes à empresa da fé. Para um ensaio de síntese, cf. B. Salvaing, "Missionnaires catholiques français et protestants britanniques face à l'Afrique. Le cas de la Côte du Bénin et du pays Yoruba (1841-1891)", *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LXXI, n.º 262-263, 1984, pp.31-57.

as mais convenientes. A "propagação da fé" cristã não foi independente do sistema de entendimento que o Ocidente impusera à inteligência das outras sociedades aos indígenas de África. Esta inteligência e este sistema de entendimento assentavam na negação de qualquer virtude histórica das sociedades africanas. A "revelação do Deus dos cristãos" passou então a ficar simplesmente associada à questão da verdade humana do negro. E ele tratar-se-ia de um ser humano, normal¹⁵, como todos os outros? Poderia ser dotado de alma e ser consagrado, através da graça divina, à redenção em Jesus Cristo?

Poder-se-ia pensar que a conversão dos africanos ao cristianismo bastaria para eliminar esta dúvida¹⁶. Esta não se destinava a resgatar o negro restituindo-o ao seu destino de sujeito à mercê da história do mundo? O facto de esta dúvida ter sido atenuada dispersamente não significa que as questões relativas aos indígenas passassem a ser assumidas na audição da Palavra de Deus dos cristãos. Caso contrário, como se explicariam os movimentos de indisciplina e de dissidência que proliferam no início do século¹⁷? Tendencialmente, a audição desta "Palavra" operou-se à margem das lutas das sociedades africanas para se recomporem em si mesmas enquanto sujeitos e mostrou-se insensível à força crítica do seu sofrimento na história¹⁸. Este sofrimento foi explicado em matéria de maldição, de tal modo que, de todas as raças da terra, só a raça negra foi "evangelizada" a partir da perspectiva dramática de uma teologia da maldição. Só a muito custo, o tráfico de negros e a colonização não foram apresentados como acontecimentos expiatórios necessários visto que se destinavam a servir o local de manifestação da glória do Deus do cristianismo ocidental e de espaço de antecipação das suas promessas perante a raça amaldiçoada. Dificilmente se compreenderá a natureza

15. Relativamente às teses (então consideradas "científicas") sobre o estreito parentesco entre o negro, o chipanzé e o gorila, cf. T.H. Huxley, *Man's Place in Nature*, Ann Arbor (Mich.), ed. de 1959, p.58 e pp.69-70. Sobre o canibalismo "negro" enquanto "ritual", mas sobretudo enquanto "acto de gula", ler Winwood Reade, *Savage Africa*, Nova Iorque, 1864, p.54 e 136. Ler, mais especificamente, o capítulo intitulado "The Philosophy of Cannibalism".

16. Tal não foi o caso, a abolição da escravatura em si não bastou para assegurar a vitória contra os preconceitos racistas. Aliás, E. Williams, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, N.C., 1944, mostrou que a abolição esteve muito longe de ser um gesto altruísta, obedecendo a imperativos económicos impostos pelo desenvolvimento do capitalismo em Inglaterra. Conclui que a contradição entre as ideologias antiesclavagistas e o imperialismo é mais aparente do que real. Para uma discussão sobre as suas teses, consultar R.T. Anstey, "Capitalism and Slavery: A Critique", *Economic History Review*, 21, 1968, pp.307-320; H. Temperley, *British Anti-Slavery 1833-1870*, Londres, 1972; e D. Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Nova Iorque, 1975, pp.346-352.

17. Nesta perspectiva, considerar a emergência das igrejas ditas independentes e o aparecimento dos messianismos.

18. Para uma abordagem sobre este sofrimento histórico na elaboração teológica contemporânea ver J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980. Ler também D. Tutu, *Crying in the Wilderness*, Londres, Mowbray, 1982.

Teologia de Maldição

do contencioso histórico que opõe o cristianismo aos mundos negros se não se tomar em conta o que, partindo de "baixo", continua a ser considerado um caro empreendimento de definição autoritária do estatuto do africano ao longo do tempo¹⁹.

Ao associar organicamente a memória do Judeu da Galileia a um projecto de transferência e de imposição de uma particularidade, um saber e práticas étnicas sobre mundos que lhe eram estranhos mas que tinha subjugado, o Ocidente apresentou aos indígenas a imagem de um movimento de Jesus redutível a uma epistemologia regional banal²⁰. Por esse motivo, a inteligência africana entende o cristianismo como algo que só pode ser imposto aos mundos indígenas se assumir a função de uma teodiceia da supremacia. É também um dos motivos pelos quais a crítica do colonialismo implicou, quase que inevitavelmente, a crítica do sistema de verdades associadas ao Deus dos cristãos²¹.

Outro factor que nutre a inteligência africana e provoca crispação à luz do vector cristão é o facto de a história da "propagação da fé" ser uma história de conflitos. Subjacente à expansão do cristianismo ocidental para os mundos não-europeus, encontra-se uma definição monista e totalitária do humano em geral e do indígena em particular. Razão pela qual se explicam as tentativas que pretendem definir o Deus dos cristãos contra as sociedades negras, as suas religiões complexas e os seus sistemas simbólicos. Na verdade, em África, os enunciados cristãos foram enquadrados logo à partida numa lógica segundo a qual a sobrevivência da divindade ocidental e a sua penetração nas mentalidades dependiam da derrota dos deuses indígenas. Esta lógica de confronto e de exclusão estava claramente relacionada com a lógica colonial propriamente dita. Em grande parte, a história do primeiro século considerado de "evangelização" das sociedades negras foi uma história de perseguição das religiões ancestrais, num contexto em que os povos que se pretendia "converter" eram exactamente aqueles que caíram sob o jugo da

19. Para uma reflexão global sobre a extensão das relações de força e de supremacia nas interpretações de acontecimentos históricos conflituais, ver N. Watchel, *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1983.

20. O teólogo sul-africano A. Nolam, *Jesus Before Christianity*, Londres, Darton, Longman and Todd, 1977, demonstra claramente em que consiste o que denomina "o movimento de Jesus". No que diz respeito à sua tradução tardia numa instituição imperial cuja preocupação consistia em assegurar a vitória da verdade sobre o erro, intervindo nas estratégias principescas, ver, a título de exemplo as afirmações de W. Ullman, *The Growth, of Papal Government in the Middle Ages*, Londres, Methuen and Co., 1965.

21. Constata-se significativamente que, até nos países nos quais o princípio da "descolonização" beneficia do apoio de determinadas igrejas cristãs, a crítica da supremacia e a legitimação da "subversão" concretizaram-se através dos canais simbólicos indígenas. Para um caso mais recente, ver D. Lan, Guns & Rain. *Guerrillas & Spirit Mediums in Zimbabwe*, Harare, Zimbabwe Publishing House, 1985.

escravidão e das humilhações²². Os símbolos, as imagens e os mitos cristãos penetraram nas sociedades indígenas no preciso momento em que os *relatos da derrota* ganhavam forma nas consciências colectivas. Quando não era o seu causador, o cristianismo acompanhava, com os seus ritos, linguagens e teologias a implementação das estruturas cognitivas desta derrota e da sua narração. O Deus dos cristãos foi anunciado aos negros numa conjuntura na qual, vencidos, empreendiam procedimentos de recomposição das sequências que lhes permitiriam tornar inteligível aquilo que acabara de lhes acontecer. Tentavam integrar essa experiência no âmbito das operações de classificação do tempo, da divisão do universo e dos eventos que decorreriam a partir de então.

O imaginário cristão incentivava esse reajustamento das inteligibilidades findo o qual os vencidos deveriam reconhecer o fundamento da sua derrota. Este foi invocado para legitimar essa explosão de estruturas de percepção, identificação e hierarquização do universo e esses novos modos de entendimento do espaço e do tempo, em suma, da sua história. O confronto com os pilares da ordem social, a geografia das representações da vida após a morte, o sistema de relações entre as diferentes esferas do mundo (designadamente, o visível e o invisível) e as trocas que os interligam visava destronar o imaginário antigo e fundar a consciência da derrota dos deuses antigos nas próprias estruturas do entendimento africano. Compreende-se que no ponto em que foi encenado com sucesso, este projecto demolidor não poupou de todo as estruturas materiais propriamente ditas, na medida em que os sistemas religiosos e simbólicos antigos mantinham relações estreitas com a economia sexual, as estratégias de aliança e de reprodução no seio dos clãs e das linhagens, as diversas artes de captar os recursos raros, acumulá-los e redistribuí-los.

Etnicidade e universalidade

Não é possível compreender o sentido do processo interposto contra o cristianismo na África negra se se negligenciarem as raízes históricas ou, pelo menos, as representações construídas pelos vencidos. O conflito entre a proposta cristã e a inteligência africana nasce no confronto com o mundo colonial. Como que de antemão, o lugar colonial atribuiu à

22. Vai ao encontro do contributo de P. Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*, Lima, Institut français d'études andines, 1971. Este estudo demonstra a existência de uma "ciência" partilhada correntemente pelos conquistadores coloniais: a demonologia. Demonstra que todos os procedimentos religiosos não cristãos se equiparam ao paganismo, com o seu séquito de ídolos, apóstatas, heréticos e feiticeiros que é necessário destruir.

sua reflexão sobre o cristianismo uma “reserva” de problemas que gerou incessantemente desde então. O movimento do pensamento que se inicia um pouco antes e que se radicaliza após a Segunda Guerra Mundial²³ alimenta-se da rejeição teórica e prática da subordinação²⁴. O debate ao qual se dedicam os intelectuais africanos ao longo da última década da colonização incide sobre as modalidades de recomposição das identidades colectivas que julgamos terem sido desestruturadas pela intrusão colonial. Perante a pretensão ocidental de supremacia cultural, científica e militar no mundo, essas modalidades consistem na reconstrução de lógicas de sentidos e na organização de novas significações da existência, reportando a uma memória²⁵. A reflexão africana sobre o cristianismo não estará imune a estes debates²⁶. O estudo das línguas, da música, das cosmogonias, dos rituais, em suma, das “artes de fazer e de pensar”, realizado na época, visava reorganizar os fundamentos do que então era suposto representar como uma identidade cultural africana própria²⁷. No domínio eclesiástico, esta demanda traduz-se pela preocupação de “reconciliar” o cristianismo com as estruturas de significação das sociedades africanas pré-coloniais. Acreditava-se que após a “conversão” dos indígenas, a própria proposta cristã “converter-se-ia” num facto das culturas históricas africanas. Porque se a integração do vector cristão na história das sociedades negras se tinha concretizado pela via do conflito, segundo ainda se estimava, ela não estava de todo imune aos riscos de uma desgraça. O entendimento deste facto está na base das investigações sobre a “inculturação” que se tornou no paradigma dominante da elaboração teológica africana. Em suma, ela tenta criar as condições intelectuais e práticas que permitiriam ao núcleo central de sentido da mensagem cristã tecer convências culturais com o conjunto

23. Cf. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1956.

24. O contributo mais determinante nos debates sobre a consciência dominada nesta época é, sem dúvida, o de F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961. Ver também *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952. No que diz respeito a determinadas releituras recentes do pensamento de F. Fanon, cf. Elo Dacy, *Actualité de Frantz Fanon*, Paris, Karthala, 1986, ou ainda os contributos de F. Duhamel, J. Fredj, M. Giraud, H. Bernard, A. Charles-Nicolas e A. Blérald em *Mémorial International Frantz Fanon*, Paris, Présence africaine, 1984.

25. Neste sentido, interpretar as primeiras investigações historiográficas africanas. Ver, em especial, algumas das principais obras de Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1954, nomeadamente.

26. No entanto, abordá-las-á privilegiando a vertente etno-cultural, na qual se apoiará para desenvolver a sua crítica das pretensões cristãs de universalidade. Cf. *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956.

27. Sobre este tema, consultar Cheikh Anta Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1960. As repercussões políticas destes debates não deixaram margem para dúvidas, tendo sido preparadas antecipadamente pelos afro-americanos. Ver, designadamente, W.-E.-B. Dubois, *Souls of Black Folk*, Chicago, A.C. McCluzg & Co., VIII, 1903, *The World and Africa*, Nova Iorque, Viking Press, VII, 1947. Posteriormente, cf. Kwame N'Krumah, *Africa must unite*, Paris, Payot, 1964. Recentemente, cf. Edem Kodjo, ... *Et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1985.

das estruturas de significação que marcam a existência das sociedades negras²⁸. Na medida em que a sua pretensão de dominar simbolicamente as sociedades indígenas se justificou pela ideia do destino universal da revelação, a tentativa de reconquista africana do cristianismo representou uma parte importante da crítica desta universalidade²⁹.

Nas linhas seguintes, proponho-me apresentar sucintamente determinados argumentos – históricos, mas, acima de tudo, teológicos – que geralmente são invocados para reforçar essa crítica. Importa salientar, desde início, que nenhum destes argumentos vem questionar a ideia de que a Igreja pretende ser “comunhão” que “une diversidade e unidade” e que, através da sua presença em todo o mundo, assume “o que encontra de positivo” em qualquer cultura. As teologias africanas da identidade e da diferença também não contestam o artigo de fé segundo o qual a unicidade e a unidade da Igreja são fundadas com base na “fé em um único Deus e em Jesus Cristo que os significa”. Por fim, admitem que o Evangelho questiona incessantemente os critérios de julgamento, valores determinantes e pontos de interesse; e que toda a cultura “deve aceitar o julgamento da cruz sobre a vida e sobre a sua linguagem”, para assim “submeter tudo a Cristo, reunindo nele o que há no céu e na terra” (*Ef.* 1, 10). Estas teologias observam o facto de que, tanto no nosso tempo quanto no passado e na qualidade de uma e única, a Igreja não é suficientemente sacramental, ou seja, o signo e o instrumento de unidade e reconciliação entre os homens, os povos, as raças e as suas histórias. Por outro lado, denunciam os obstáculos externos que impedem as igrejas cristãs de África de viverem e exercerem a memória de Jesus Cristo em seu nome e em nome das suas sociedades, fazendo do próprio com que a Igreja una e universal se manifeste na sua própria existência.

Com efeito, na sua expansão para os mundos indígenas, o cristianismo ocidental dá a impressão de se ter esquecido de como foram “cristianizadas” muitas das tradições folclóricas das populações da Europa na Idade Média³⁰. Por outro lado, é de salientar a intrusão do sobrenatural cristão na vida das sociedades da época, sob a forma de milagres e de

28. Adiante, farei a avaliação crítica destes pressupostos, por ora, limito-me a apresentá-los.

29. A bibliografia a este respeito é extremamente compacta; nas duas obras seguintes é possível encontrar os pontos mais cruciais sobre este tema: O. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence africaine, 1981, e P.-M. Hebga, *Émancipation d'Églises sous tutelle*, Paris, Présence africaine, 1976.

30. A título de exemplo e, no que diz respeito à implementação da ideia do Purgatório, cf. J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981. A propósito do diabo, ver o trabalho, em dois volumes, de B. Teysnière, *Naissance du Diable. De Babylone aux grottes de la Mer Morte et Le Diable et l'Enfer au temps de Jésus*, Paris, 1985. Consultar também M. Meslin (ed.), *Le Merveilleux. L'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, Bordas, 1984. Por fim, ver V. Turner e E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford, 1978, e a discussão entre E.R. Dobbs, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, e P. Brown, *The Cult of Saints*, University of Chicago Press, 1981.

cerimónias rituais, algumas aterradoras como os ordálios, e, outras, mobilizadoras dos recursos da credulidade popular (contacto com as relíquias de santos enquanto forma de acesso ao poder do mundo invisível, carregados em procissão para protecção de colheitas comprometidas, a sua incorporação nos instrumentos do Estado e nos símbolos do poder secular, a actividade comercial gigantesca desenvolvida em torno dos corpos dos primeiros santos e mártires praticamente esquarterados, etc.)³¹.

A legitimidade de uma “conversão” do cristianismo aos núcleos centrais do que se considera “a cultura africana” é clara. Em contrapartida, o que é suspeito – sob pretexto de salvaguardar a pureza do “depósito revelado” e para efeitos de *latino-centrismo* – é o facto de querer negar a exportação para sociedades diferentes dos cânones de pensamento e ideologias, saberes e discursos que, pelo facto de serem proferidos em nome de Deus, não são, por isso, menos étnicos³². Já sugeri que, historicamente, a ideologia da universalidade cristã é frequentemente acompanhada de uma política de poder em que um dos objectivos declarados consistia em subordinar ao Ocidente todas as formas culturais consideradas diferentes. Foi o que aconteceu na época colonial, na qual o vector cristão viveu frequentemente, com intolerância, a universalidade do seu Deus nas sociedades indígenas.

É neste cenário histórico que a vontade do cristianismo de apagar as suas diferenças características foi entendida como uma ameaça que pretendia resumir os mundos indígenas a um único modelo. É compreensível que, nestas condições, a consciencialização do facto de que a sistematização do dogma, da moral, do direito e dos ritos cristãos – apresentados como dotados de um valor universal enquanto fruto dos cânones ocidentais – tenha trazido a lume a questão de se apurar se é possível ser cristão sem ser, previamente, renegado como africano. A crítica africana da universalidade cristã tem por consequência a rejeição da pretensão da cultura ocidental de retirar daquilo que é apresentado como a “Palavra de Deus” e impor às sociedades históricas um saber sobre o homem e sobre Deus que, em última análise, não é mais do que um saber particular: étnico. De facto, a própria sistematização da memória do Judeu da Galileia nas linguagens e nos regimes característicos da

31. Ler os argumentos de R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 1970.

32. No entanto, a diversidade das trajectórias dos primeiros movimentos de Jesus não deixa margem para dúvidas. Todas elas souberam tirar partido do “acontecimento-Jesus” (da sua predicação itinerante, da sua prática terapêutica, do conflito da sua morte e do “mistério” da sua “ressurreição”), no âmbito das suas próprias representações religiosas. A diversidade das interpretações antecedeu, histórica e teologicamente, qualquer preocupação de unidade. Para uma abordagem de todas estas questões, ver F. Vouga, *À l'aube du christianisme, Une surprenante diversité*, Paris, Éditions du Moulin, 1986.

cultura ocidental remete para a finitude desta cultura³³. As teologias africanas da identidade e da diferença apoiam-se neste dado para demonstrar que se “Cristo através do qual Deus se fez carne” é a “linguagem de Deus em acto”, nenhuma outra cultura pode ser testemunha da verdade de Deus ao sacralizar e dogmatizar a sua forma, relativa, de se relacionar com ela. Para que o Deus dos cristãos possa ir ao encontro de todos os homens – entre povos que são estrangeiros em matéria de raça, línguas e culturas – a liberdade deve ser essencial à fé e o cristianismo ocidental não pode impor indefinidamente aos mundos conquistados através da força e da violência simbólica e material a sistematização dogmática, étnica, jurídica e ritual que imprimiu no movimento da fé em Jesus Cristo³⁴. Por seu turno, para que possam testemunhar a verdade de Deus nas suas linguagens de homens, os indígenas não necessitam que lhes seja imposto aquilo que o próprio Deus não lhes exige. É essa a condição para que a fé cristã seja plenamente recebida, pensada e vivida, ou seja, para que se torne cultura e história em África. Esta condição só pode ser preenchida se a universalidade do cristianismo se libertar da amálgama e da confusão entre o património teológico da Igreja universal e o património específico das igrejas do Ocidente e do Oriente.

Na perspectiva da inteligência teológica africana, a especificidade ocidental do cristianismo deixou de constituir um repositório inesgotável de certezas no qual nos podemos apoiar, para sempre, com serenidade. Cada uma das expressões do cristianismo nas diferentes regiões do mundo tem de enfrentar os desafios com que se depara no seu próprio contexto e tentar superá-los com base numa releitura criativa das tradições sem descurar as situações contemporâneas³⁵. Deste modo, assegurará uma retomada crítica da memória do Judeu da Galileia e transmiti-la-á

33. Relativamente à repercussão no direito canónico ocidental de acontecimentos como o fim do carácter “universal” do Império Romano, o aparecimento dos mestres germânicos e a ruptura entre Roma e Constantinopla, ler, a título de exemplo, J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'Église en Occident du IIe au VIIe siècle*, Paris Le Cerf-CNRS, 1985. No que diz respeito ao modo de concepção e realização da imaginária religiosa, bem como ao carácter político da iconografia, pelo que a representação de Cristo como Senhor era uma consagração da monarquia, cf. A. Grabar, *L'icônoclasm byzantin. Le dossier archéologique*, 2.^a ed., Paris, Flammarion, 1984.

34. Sobre esta sistematização, cf. G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1964. Considerar também G. Lebras (et al.), *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, Paris, Sirey, 1965, vol. VII e W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism*, Berkeley, University of California Press, 1981.

35. O pensamento cristão em si constitui-se a partir do século II em interacção com as inúmeras forças religiosas e culturais das sociedades que alcança. E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, demonstra como este pensamento nasce do confronto com problemas inerentes ao horizonte cultural e intelectual destas épocas, independentemente de se tratar de questões políticas (o Estado romano e o confronto com o poder), filosóficas (as diversas escolas e as suas doutrinas) ou religiosas (o judaísmo com o qual foi necessário assumir a ruptura). O próprio cristianismo é, em larga medida, um sincretismo cuja estruturação dependeu largamente das influências egípcias, persas, gregas e, globalmente, orientais.

à inteligência do seu tempo. Aparentemente, na África negra, as igrejas cristãs só podem fazer parte integrante do destino das sociedades se o seu próprio futuro contemplar cada vez menos vias indicadas por outros. No contexto histórico-cultural das sociedades negras, o cristianismo só pode trilhar novos caminhos se conseguir relativizar a mediação do pensamento “pronto-a-usar” e libertando-se das golilhas do regionalismo epistemológico ocidental³⁶. Motivo pelo qual a inteligência teológica africana insiste no risco de ser autónoma, ou seja, de não se submeter, sob pretexto da fé, ao jogo conjunto da supremacia estrangeira e da própria submissão. Tratar-se-á, então, da absolutização da diferença? Pelo menos, não é essa a intenção de muitos teólogos africanos? O que é indiscutível é que cada território é convidado a reapropriar-se da memória activa do Judeu da Galileia para aí reencontrar as dimensões da sua originalidade e, recorrendo às linguagens desses locais, retraduzir os dados fundamentais do cristianismo à luz de novas perspectivas. Assim se testemunhará historicamente a figura universal de Cristo³⁷.

36. Ver os argumentos de Mons. De Souza, “La Mission aujourd’hui”, *Documentation catholique*, n.º 1 877, Julho de 1984, p.688 e seguintes. Ler também João Paulo II, “Responsabilité des intellectuels africains dans le monde et dans l’Église”, *Documentation catholique*, n.º 1 903, 1985, p.194. Para uma visão das contradições no discurso papal, comparar com as suas afirmações aos bispos zairenses em Abril de 1983 em *Documentation catholique*, 1852, n.º 10, 1983, p.512.

37. No que toca a personagem histórica, ler-se-á com proveito R.A. Hursley, J.S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, Minneapolis, Winston Press, 1985. Esta obra contextualiza claramente os ensinamentos de Jesus. Partindo de uma investigação histórica sobre a situação sociopolítica e económica da Palestina até à revolta judaica no ano de 66, permite um maior entendimento dos seus discursos e das suas práticas.

3. O crepúsculo da ordem ancestral

Enquanto a situação de supremacia com que são confrontadas as sociedades indígenas persistir, o cristianismo continuará a ser entendido como um fenómeno cultural actualizador da experiência do conflito e da violência simbólica entre os negros¹. Neste contexto, é pouco provável que a crítica africana da ideologia da universalidade fique totalmente desprovida de pertinência. No capítulo anterior, aleguei que este discurso se orientava sobretudo para o Outro. Mas, numa óptica em que o indígena se considerava seriamente o destinatário da sua própria reflexão, não se poderá afirmar que, no mínimo, a perspectiva que as teologias da identidade e da diferença têm de África subvaloriza as transformações e inovações que as sociedades locais operam? De facto, a abordagem etnológica penetrou no campo teológico africano como numa terra conquistada². Esta penetração, que não é perfeitamente controlada, obriga agora a teologia a redefinir e circunscrever o seu próprio "lugar", o seu próprio "objecto". Certamente que o recurso aos factores e aos factos de cultura para elaborar uma reflexão teológica não é um acto ilegítimo, aliás, o próprio "discurso teológico negro-africano" não se privou de fazê-lo. Actualmente, existe uma série de monografias cujas descrições, profundamente detalhadas, incidem sobre os sistemas simbólicos e rituais, mitos, cosmogonias e epopeias. Estes factos são entendidos como o fundamento a partir do qual se organiza a "inculturação" da proposta cristã em África. Gostaria de reflectir um pouco sobre os problemas propriamente metodológicos inerentes a uma iniciativa desta natureza. De seguida, apresentarei uma interpretação menos a-histórica daquilo que geralmente se inclui na designação ambígua de "cultura africana". Por fim, voltarei ao

1. Nesta perspectiva, ver as reflexões de V.Y. Mudimbe, "Le christianisme vu par un Africain", *Cahiers des Religions Africaines*, n.º especial dedicado ao tema: "Religiões africanas e cristianismo", Colóquio Internacional de Kinshasa, 9-14 de Janeiro de 1978.

2. Para efeitos de persuasão, consultar os principais temas, tal como consta da considerável bibliografia reunida por Ntedika Konde, "La Théologie africaine. Bibliographie sélective (1925-1975)", *Revue Africaine de Théologie*, vol. I, n.º 2, 1977, pp.149-266; vol. II, n.º 3, 1978, pp.141-156; vol. II, n.º 4, 1978, pp.283-305; vol. III, n.º 5, 1979, pp.121-131; vol. IV, n.º 6, pp.257-265; vol. IV, n.º 7, 1980, pp.105-131.

problema da identidade e ao modo como é constantemente construída e refabricada.

O fetichismo cultural

Tal como afirmei, a ideia subjacente à abordagem das teologias da identidade e da diferença consiste em ilustrar aquilo que, partindo da "especificidade africana", autoriza a criação de uma linguagem africana do cristianismo³. Faz-se então uma recolha de materiais nas aldeias que, geralmente, pertencem a uma etnia ou, raramente, a uma região e tenta-se organizar os conceitos seleccionados nas tradições cristãs clássicas, estabelecendo uma correspondência com factos da cultura retirados das tradições africanas pré-coloniais (iniciações, celebrações, ritos, culto dos antepassados, matrimónio, família, etc.)⁴. Graças à etnologia, foi possível conservar e reunir inúmeros materiais. Importa também reconhecer a extrema minúcia de uma série de estudos sobre as crenças dos africanos da época pré-colonial e os seus valores próprios, a questão problemática (tal como justificarei adiante) da sua actualidade no presente, mesmo sendo desonesto negar a persistência de um imaginário, e até de práticas fossilizadas que comprovam que as antigas significações já não são tão óbvias.

No entanto, estes méritos não são suficientes e, acima de tudo, não atenuam a suspeita que pesa sobre a validade dos resultados obtidos. Se é certo que, no âmbito da colonização, os factos de cultura actualizados foram colocados sob o signo do paganismo, da selvajaria e do primitivismo, também é certo que, desde as independências, exercem um fascínio desmesurado nas correntes de ideias formuladas por uma visão "fixista" e "descontextualizada" das culturas e das sociedades africanas⁵. Chegou-se a um fetichismo etnológico no qual compreender se confunde com crer, sendo que o fascínio perante os dados recolhidos confina determinados autores, africanos ou não, a uma quase-adesão às crenças que nelas pretendem encontrar. A distância crítica em relação ao objecto estudado desaparece. A desvalorização anteriormente denunciada

3. Cf. Mulago, *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence africaine, 1965.

4. No que diz respeito às principais etapas destas investigações e ao Zaire, ver Ngingu Mushete, "Dix ans de recherche au CERA", *Cahiers des Religions Africaines*, 1979, n.º especial dedicado ao tema: "Religiões africanas e cristianismo", Colóquio Internacional de Kinshasa, 9-14 de Janeiro de 1978.

5. Para uma crítica vigorosa desta visão "coisificante" das sociedades e das culturas africanas, consultar F. Éboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977. Ver também os trabalhos de P. Hountondji, *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie*, Yaoundé, Clé, 1980. No que diz respeito à crítica das "excrecências etnofilosóficas" na teologia africana, ver E. Messi Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1986.

com fundamento é substituída pela sobrevalorização. Além disso, a maior parte dos “objectos” são estudados externamente ao conjunto de determinações históricas e sociais que os arquitectaram e com as quais mantiveram ligações ao longo do tempo. O que é apresentado como “o sistema de referência cultural” do grupo, da aldeia ou da etnia estudados é feito de forma arbitrária, com desconhecimento da sua génese e do seu desenvolvimento na história da região que lhe imputa uma ou mais significações. Nestas condições, não é de espantar que se encontrem estudos que determinam, por sua iniciativa, significações da vida, da morte e dos ritos que depois endossam à chamada autoridade: “a tradição africana”. Nestes trabalhos que se copiam entre si, e entre os quais a busca de qualquer tipo de originalidade se revela infrutífera, essas significações são manifestamente “refabricadas” pelos próprios investigadores e nada permite apurar que pertencem aos intervenientes da época estudada.

Por outro lado, os sistemas de referência apresentados como “específicos” aos indígenas são “coisificados”. O discurso das teologias da identidade e da diferença vive na ilusão de que “é assim desde sempre” e que “o mesmo se aplica em tudo” porque “o bosque iniciático não ardeu”. Toma por “eternas” e “naturais” as relações significantes plásticas, reversíveis e contextuais que, acima de tudo, são uma construção na História. No campo teológico africano contemporâneo, foi este tipo de arbitrariedade epistemológica (selecção autoritária das significações, criação das suas próprias representações em normas ancestrais, generalização a partir de indícios muito locais) que se colocou em posição de hegemonia. Ela rege o debate sobre a “inculturação” do cristianismo no continente e alimenta a polémica contra a pretensão ocidental de proferir a última palavra sobre o divino e o humano⁶. No cerne de um paradigma tal, não é de espantar que a teologia se afaste da História ou que se mantenha à margem, num único dos seus momentos. O que se pretende fazer passar por provas – que supostamente constituem o património cultural africano – é estudado externamente à historicidade das sociedades que o sustentam e lhe conferem um ou mais sentidos. Ora, o esforço de inteligência e de racionalidade – apresentado como característico aos Africanos – é fruto de uma época e de um contexto. Sob pretexto de “inculturalizar” o cristianismo, não é possível pôr de parte os espaços-tempos (ancestral ou contemporâneo) que as provocam e com os quais se confrontam. Para compreender as significações dos velhos mitos, dos ritos e das práticas simbólicas de antigamente, bem como as diversas

6. Para uma das inúmeras imagens para as quais os próprios teólogos remetem a este respeito, cf., a título de exemplo, Ngindu Mushete, “La Théologie africaine. De la polémique à l'irénisme critique”, *Bulletin de Théologie Africaine*, vol. I, n.º 1, 1979, pp.69-98.

formas da sua recuperação no universo africano contemporâneo, é necessário reinscrevê-los nas inúmeras relações que mantiveram ou mantêm com as suas sociedades, nas várias épocas estudadas⁷. Ao longo destas épocas e no seio destas sociedades, como se submeteram estes objectos às reinterpretações requeridas pelas restrições locais e externas que, também elas, se transformavam incessantemente? De que modo estas operações – erradamente consideradas “estáveis” – se inscrevem num campo cultural marcado pela concorrência e pelos antagonismos materiais e simbólicos?

As teologias da identidade e da diferença não fornecem resposta a estas perguntas. Apresentam os indígenas como homens e mulheres cujos interesses se referem a um momento impreciso do seu passado, mas que se encontram desprovidos de presente e, sobretudo, carecem do próprio futuro, porque uma identificação inadequada do seu capital cultural não lhes permite investir de forma vantajosa nas lutas actuais⁸. Além disso, estas teologias têm tendência para encerrar o seu propósito através da repetição do mesmo, ou seja, da produção e reprodução de mensagens redundantes que vivem em circuito fechado, relativamente às grandes lutas pela sobrevivência que marcam o tempo africano actual. Tais teologias são vítimas dos seus pressupostos e, fora da esfera africana, acabaram por se tornar enfadonhas. E, mesmo em África, são “disfuncionais” em relação à inteligência que as próprias sociedades inventam da sua história e do seu presente. O aumento da distância existente entre esse saber clerical e os saberes que as próprias pessoas produzem, acaba por realçar a falta de seriedade destes discursos. Nos contextos autoritários próprios a muitos Estados africanos, precisamente aí onde o falatório a respeito da “autenticidade africana” e da “revolução popular” se tornou uma forma de exorcizar as crises, recorrendo à magia singular do verbo, é de salientar que nada garante que essas teologias não se inscrevem nas estratégias discursivas do poder e nos campos simbólicos dominantes. Nesse caso, acima de tudo, desempenhariam funções ideológicas.

Importa sublinhar a necessidade de superar o culturalismo brando que a etnologia colonial e os seus avatares representam (etno-teologia, negritude, etno-filosofia, etc.). Tal como todas as inteligências humanas, a inteligência ancestral, ou o que é apresentado como tal, sentiu necessidade de articular adequadamente os problemas mais fundamentais que assolavam as sociedades e o ambiente dessas épocas. Esta articulação

7. Tal pressupõe, evidentemente, que se atente tanto aos fenómenos de continuidade quanto aos fenómenos de mudança. Para uma tentativa deste tipo, cf. W.R. Bascom e M.J. Herskovits (eds.), *Continuity and Change in Africa*, Chicago, Chicago University Press, 1950.

8. Adiante, mostrar-se-á de que modo as práticas e os saberes populares contrariam ou, pelo menos, atacam de flanco as hipóteses centrais das teologias da identidade e da diferença.

não foi desligada das estratégias globais que os grupos e as unidades então adoptavam para se produzir e reproduzir. Assim, para serem inteligíveis no nosso tempo, as condutas ancestrais devem ser entendidas como resultado das lutas históricas (simbólicas e materiais) que se operaram nas sociedades consideradas. Entre outros, estas lutas visavam impor a todos os intervenientes sociais uma ou mais formas de dividir o espaço, de unificar, de transmitir a existência e as relações de poder. Por outro lado, e para assegurar a sobrevivência da sua unidade em pleno ambiente hostil, os grupos sentiram necessidade de inventar tipos de lógicas e relações no meio ecológico, susceptíveis de corresponder às necessidades práticas com o menor custo para o homem. Era no cerne de lógicas e relações transaccionadas, como estas, que os intervenientes sociais desempenhavam o seu papel. É também no âmago destas lógicas que é necessário compreender as trocas, as transacções e os titulares das diferentes capacidades (capacidade de matar, de curar, inteligência da noite⁹, capacidade de metamorfose¹⁰, etc.). Pondo de parte qualquer fetichismo, trata-se então de considerar estas práticas ancestrais construções históricas passadas, resultantes de relações de força no seio das sociedades ancestrais que, contrariamente ao que muito se simulou ignorar, eram moldadas por inúmeras clivagens e conflitos de diversas ordens¹¹.

Logo, para reportar o passado cultural africano é necessário ancorá-lo à própria história das sociedades que o produziram, salvaguardando o facto de que as trocas materiais e simbólicas operadas, a sua tradução em enunciados, ritos, cerimónias, numa escultura aludiam a enredos complexos, sendo que estes próprios enredos estavam ligados às relações

9. A este respeito, ver a obra colectiva, *Ndimsi, Ceux qui soignent dans la nuit*, Yaoundé, Clé, 1974. Mais recentemente, cf. E. de Rosny, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1981. Referências uteis são também as obras de C. Piault (et al.), *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann, 1975.

10. Ler P.M. Hebga, "Le concept de métamorphose d'hommes en animaux chez les Basaa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud-Cameroun", Tese de doutoramento de 3.º ciclo, Rennes, 1968, 2 vol. Sobre outras formas de exacerbação dos medos, ler B.E. Harrell-Bond, "The Fear of Poisoning and the Management of Urban Social Relations Among the Professional Group in Freetown, Sierra Leone", *Urban Anthropology*, vol. 7 (3), 1978.

11. Sem aderir aos postulados fundamentais da análise marxista, as teologias da identidade e da diferença poderiam tirar partido dos progressos alcançados com a recolha dos dados empíricos pela antropologia marxista e pela elucidação – que nenhuma reflexão séria a respeito de África pode ignorar – que traz às dinâmicas das sociedades indígenas. A título de exemplo, cf. os trabalhos de C. Meillassoux, *Femmes, greniers, capitaux*, Paris, Maspero, 1975 (mesmo se não restam dúvidas de que este último exagera a respeito da subordinação da mulher e descarta de factores tais como a colonização, a cristianização ou a islamização); F. Pouillon (et al.), *L'anthropologie économique. Courants et problèmes*, Paris, Maspero, 1976 e P.P. Rey, *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspero, 1971. Ver também os dois estudos de G. Duprè, *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembé du Congo*, Paris, Orstom, 1985 e *Un ordre et sa destruction*, Paris, Orstom, 1982. Num registo diferente, ver os trabalhos de G. Balandier, *Anthropologiques*, Paris, P.U.F., 1974 (designadamente, o capítulo 2).

de supremacia. Daí a dificuldade em considerar estas condutas culturais *per se*. Perante as necessidades vitais pregnantes nessas épocas, elas devem ser consideradas como tendo sido estratégias de investimento. Não foram apenas representações de uma realidade, os antepassados acreditavam que se podia modificar a realidade manipulando essas representações. O que explica a severidade das lutas que visavam conservar as ditas representações no estado mais adequado para legitimar a ordem social da época. O que geralmente se considera a “cultura africana” deve ser entendido como as categorias de percepção que – através do trabalho prático dos grupos que estruturam o espaço social, a partir de posições tão dominantes quanto subordinadas – conseguiram impor-se e sair vitoriosas das lutas simbólicas e materiais às quais aludi anteriormente. Estas estruturas cognitivas e avaliadoras acabaram por ser aceites e entendidas como óbvias e por legitimar as relações de força desiguais, as hierarquias e os estatutos sociais que enunciavam e que fizeram passar por “naturais”.

Logo, não se trata de produtos neutros, a inteligência ancestral deve ser considerada um campo de forças e um campo de poder. Em oposição ao lirismo romântico da negritude, importa afirmar que a dita inteligência é o resultado formal das lutas simbólicas travadas no passado entre grupos sociais, clãs, linhagens ou etnias, forças sociais que aspiram à produção do sentido, ao monopólio dos recursos raros e, simultaneamente, à imposição de uma forma de construir a realidade social, de a transmitir e de lhe aderir. Não há dúvida de que a história cultural das sociedades indígenas está povoada de heresias e dissidências. A pretensão dos grupos dominantes de monopolizar a articulação e a enunciação daquilo que deveria ser considerado ortodoxo fez-se acompanhar de mecanismos de repressão da dissidência, de silenciamento das linguagens que a transmitiam. Nestas condições, porquê eliminar *a priori* a hipótese segundo a qual aquilo que nos chega, talvez se resume apenas às definições das práticas, dos discursos e dos saberes considerados legítimos pelas forças que, em cada época, conseguiram assegurar a sua supremacia simbólica e material no conjunto das sociedades? As regras do jogo (casamento, dote, parentesco, etc.) são as mais propícias às suas vantagens, a utilização dos signos mais apropriados para reforçar a sua hegemonia à superfície da acção histórica das suas sociedades (tabus relativos à alimentação, ritos funerários¹², acesso a meios sexuais, etc.). Assim, as condutas culturais ancestrais devem ser entendidas à luz de um

12. J.P. Eschlimann, *Les Agni devant la mort*, Paris, Karthala, 1985, demonstra muito claramente de que modo a morte, as exéquias fúnebres e o estatuto social estão imbricados. Ler, em especial, o capítulo 7 dedicado a esta questão.

conjunto de instituições históricas e um domínio económico característicos a essas épocas.

Até agora, cingi deliberadamente as minhas observações às questões de método. É indiscutível que as sociedades africanas mantiveram transacções multiformes com as categorias de percepção e os princípios de organização do real que as teologias da identidade imputam aos antepassados. Agora, tentarei sugerir que os agentes sociais recorrem a eles, mobilizam-nos enquanto recursos para interpretar o presente e organizar a sua acção nos espaços-tempos antigos. A título de exemplo, a ideologia do parentesco¹³, a relação com a doença¹⁴ e o "mundo da noite" e do invisível, as categorias da feitiçaria¹⁵ e do sonho, as representações da morte¹⁶ e da vida além-mundo continuam indubitavelmente marcadas pelo imaginário antigo. Estas categorias e estes sistemas antigos são reutilizados em novas lutas simbólicas e materiais¹⁷, cujos interesses em nada se aproximam do passado, enquanto tal, nem da identidade própria das sociedades indígenas. O mesmo acontece com o recurso à ideologia dos territórios, sob a autoridade de um chefe tribal, a fim de fabricar raízes morais e culturais para o incrível princípio de erro que é o partido único¹⁸.

Corremos o risco de nada compreender acerca do uso contemporâneo dos simbolismos ancestrais se os dissociarmos de um dos conflitos

13. Cf. o estudo de M. Augé (dir.), *Les domaines de la parenté, Filiations, aliances, résidence*, Paris, Maspero, 1975 e, sobretudo, A.-B. Diop, *La société wolof. Traditions et changements. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala, 1981. Ou ainda P. Geschiere, *Village communities and the State. Changing relations among the Maka of South Cameroon since the colonial conquest*, Londres, Kegan Paul, 1982.

14. A este respeito, ver os estudos reunidos por M. Augé e C. Herzlich (eds.), *Le sens du Mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éd. des archives, 1984. A completar com S. Fainzang, *L'intérieur des choses. Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*, Paris, L'Harmattan, 1986. Num artigo essencial seleccionado numa bibliografia alargada, S. Feerman, "Struggles for Control: the Social Roots of Health and Healing in Modern Africa", *African Studies Review*, vol. 28, n.os 2-3, Setembro de 1985, propõe uma interpretação histórica destas questões que associa a um processo global de modificação social e de construção da hegemonia. Para uma apresentação concreta das atribulações do doente africano associado ao problema do Estado, cf. B. Hours, *L'État-sorcier. Santé publique et société au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1985.

15. Relativamente a estas questões, ler P. Bonnafé, *Nzo lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau Kukuya*, Nanterre, Lab. Ethno., 1978. Mais recentemente, D. Desjeux, *Stratégies paysannes en Afrique noire. Essai sur la gestion de l'incertitude*, Paris, L'Harmattan, 1987, formula a hipótese segundo a qual a feitiçaria remeteria para um modelo racional de gestão dos recursos humanos, familiares ou políticos. Cf., designadamente, o capítulo 6, pp.178-205.

16. Num artigo acutilante, C. Vidal, "Funérailles et conflit social en Côte d'Ivoire", *Politique africaine*, n.º 24, 1987, analisa as mutações operadas neste domínio e salienta as ligações existentes entre os sociodramas funerários e as relações de supremacia específicas ao período pós-colonial.

17. No que diz respeito ao caso urbano, cf. I. Deblé, P. Hugon, (dir.), *Vivre et survivre dans les villes africaines*, Paris, P.U.F., 1982.

18. C. Coquery-Vidrovitch, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, Payot, analisa as estruturas do poder na época pré-colonial e conclui que há ausência de parentesco entre as modalidades do poder pré-colonial e a sua manipulação no contexto colonial e pós-colonial. Cf. os capítulos 4 e 6 da segunda parte.

mais marcantes das sociedades africanas da actualidade: *o conflito pela sobrevivência*. Perante as diversas formas de occisão, características das sociedades pós-coloniais e o poder de matar de que os Estados se tentam apropriar, para muitos, a recusa em morrer apresenta-se efectivamente como um imperativo categórico. É a partir deste conflito entre o poder de matar e a recusa em morrer que se determinam as práticas e as representações. Nos contextos de insegurança material, física e existencial que são característicos desta época, a inadequação das referências, tanto antigas quanto recentes, não deixa margem de dúvida aos agentes sociais. A manipulação, ou a mobilização, de apenas uma das referências em questão não é entendida como garantia da total segurança que se almeja. Desde a época remota do tráfico de negros, passando pela colonização, até à experiência da humilhação, da morte, da doença e da infelicidade, todas elas fazem parte das estruturas do dia-a-dia, em suma, da história dos negros em qualquer parte do mundo¹⁹. Desde então, a questão que inevitavelmente se apresenta consiste em saber *porquê*. As categorias antigas ainda pretendem responder a esta pergunta. A doença apresenta-se então como uma ameaça à vida, enquanto tal, exige uma explicação que englobe, tanto os factores visíveis quanto os invisíveis, e assim é tornada inteligível no âmbito de uma economia geral das relações entre os vivos e o “mundo da noite”. Logo, o acto de cura consiste na recuperação de uma relação quebrada com os espíritos e as potências que controlam os diversos mundos que governam a existência terrestre. As tensões, os problemas, os conflitos, os medos secretos, a ansiedade e as catástrofes naturais são lidos à luz desta referência ao invisível. A adivinhação transforma-se na arte de interpretar os sinais que um tempo proporciona. No campo africano pós-colonial, “ver na noite” significa atestar a sua capacidade de ler os sinais do tempo e de retraduzi-los através do jogo de combinações materiais e simbólicas, num contexto que as torna plausíveis. O problema da “vítima” e do “mal gratuito” nasce deste contexto global de insegurança. Enquanto a

19. Para medir a amplitude do mal-estar demográfico que o tráfico representava, consultar o estudo - amplamente debatido - de P.D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969. No que se refere à condição dos negros no continente sul-americano, ver, a título de exemplo, M. Acosta Saignes, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas, 1967; G. Aguirre Beltran, *La población negra de Mexico*, Cidade do México, 1946; F. P. Bowser, *The African Slave in Colonial Peru (1684-1750)*, Stanford, 1974; Anani Dzidizenyo, *The Position of Blacks in Brazilian Society*, Londres, 1971, e F. Fernandes, *The negro in Brazilian Society*, Nova Iorque, 1969. A título mais global, ler Leslie B. Rout, *The African Experience in Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976. Relativamente à África negra em si, considerar o custo em vidas humanas da colonização: ver, a título de exemplo, M. Azevedo, “The Human Price of Development: The Brazzaville Railroad and the Sara of Chad”, *African Studies Review*, vol. XXIV, n.º 1, Março de 1981, pp.10-14 e 18; R. Anstey, “The Congo Rubber Atrocities. A Case Study”, *African Historical Studies*, vol. IV, I, 1971, pp.59-76 e Harvey G. Soff, “Sleeping Sickness in the Lake Victoria Region of British East Africa, 1900-1915”, *African Historical Studies*, vol. II, n.º 2, 1969, pp.255-268.

capacidade e o poder estiverem associados à capacidade e ao poder de matar (sendo que, simultaneamente, também podem ser a capacidade e o poder de curar), entende-se que o reaparecimento da denúncia de feitiçaria apresenta, em princípio, o problema da sua própria limitação, dentro dos limites compatíveis com o imperativo da sobrevivência.

Assim, as linguagens contemporâneas da feitiçaria formulam a questão do tratamento dos conflitos, da justiça e da vingança nas sociedades nas quais a desorganização prevalece sobre a lei, mesmo nos casos em que esta existe teoricamente. A feitiçaria contemporânea pode ser interpretada como a linguagem da desconfiança, relativamente às modalidades do poder na África pós-colonial, que questiona metaforicamente as fórmulas de redistribuição dos bens em vigor e as desigualdades que lhe são inerentes, na medida em que muitos são excluídos dessa partilha. Trata-se então do produto de um autêntico *trabalho cultural*, resultante de um confronto permanente com os parâmetros dominantes das sociedades africanas pós-coloniais. Efectivamente, o problema da feitiçaria formula a questão global das crises arquitectadas pelo acontecimento pós-colonial. Entre estas crises figura, especificamente, aquilo que actualmente se considera a captação da “força normal” dos indivíduos através de sistemas políticos e económicos que esgotam as suas vítimas até à ruína e à morte. Não há dúvida de que os agentes da feitiçaria não se explicam tão claramente. Todavia, à margem das práticas empreendidas para desenfeitiçar, existe a tentativa de recuperar o potencial bioeconómico alimentado pelas “forças anormais” que povoam o campo pós-colonial. As técnicas de minimização do mal-estar ou a sua reparação material e simbólica, e os fenómenos inerentes à degradação da saúde mental nas cidades africanas, apenas fazem sentido porque a crença na proliferação dos feitiços foi consolidada.

Aliás, tornou-se evidente que os rituais de morte já não são totalmente entendidos como processos de alteração de estatuto. A origem da morte tornou-se mais complexa, mesmo se a crença nas “sombas” continua viva. Todas estas mutações se operam no seio de sociedades dominadas, mas que, pelo facto de serem dominadas, não deixaram de preservar uma vitalidade que as torna agentes – e não meras vítimas – de pleno direito, do que lhes acontece. Simultaneamente, a existência de possibilidades de fuga fá-las parecer passivas, indolentes e incapazes de resistir. Parecem encontrar sempre recursos que lhes permitem acomodar-se a situações, no mínimo, limite. Mas, além desta capa de submissão, assiste-se a uma reconstrução, sob novas aparências, de invariantes rituais e religiosos das sociedades indígenas. São estes fluxos que alimentam, em parte, esta extraordinária capacidade de indocilidade à que aludi anteriormente. Os fenómenos de indisciplina tão reais quanto estes, de

submissão, não estão imunes aos interesses políticos e ideológicos da época em que vivemos. Para renunciar proveitosamente ao a-historicismo, estes não devem ser inscritos no "magismo" ou na mentalidade dita "animista". O espaço pós-colonial, com as suas instituições específicas, as suas leis de funcionamento próprias e os seus interesses é um ponto de encontro de várias histórias que frequentemente se mesclam, sendo também o produto de relações de força cujas determinantes não são apenas de ordem indígena. A colonização apresentou às sociedades africanas uma *estrutura de jogo* diferente, com as suas próprias regras, regularidades e modelos. Na continuação do campo colonial, o campo pós-colonial propiciou o aparecimento de novos modos de existência e ofereceu uma antevisão da possibilidade de fazer referência a regras e codificações diferentes das codificações antigas. Traçaram-se novos limites do jogo e os agentes familiarizaram-se com os novos mecanismos e os novos locais onde se aprenderá a interiorizar aquilo que o jogo exige a cada momento e em cada lugar da vida quotidiana. Outros sistemas de disposições vieram juntar-se aos que já existiam, pelo que passaram a estar disponíveis vários sistemas de referência aos quais o indígena recorre livremente e que utiliza em função dos lugares, momentos e interesses. Consequentemente, verificou-se uma extraordinária complexificação da forma como a construção mental e prática das realidades sociopolíticas, económicas e culturais é operada pelos africanos. A crise das ortodoxias antigas, ou seja, a ruptura das estruturas mentais antigas, através das quais o indígena assimilava o espaço social, abriu caminho a uma proliferação das "heresias" e ao regresso exponencial daquilo que chamo génio pagão das sociedades africanas. Logo, a geografia das representações deixa de se constituir unicamente em função dos princípios ancestrais. As situações oficiais e os interesses práticos que abrangem dão lugar a estratégias complexas, quer se trate de trocas materiais ou transacções simbólicas. Em suma, as categorias de percepção e de apreciação, os princípios de classificação e os modos de organização da acção que outrora eram válidos, hoje em dia já não o são, de forma automática, atendendo à multiplicação das situações possíveis e ao questionamento daquilo que, de acordo com os sistemas ancestrais parecia ser um dado adquirido, e, por isso, inquestionável²⁰.

Esta reestruturação mental opera-se em torno de uma questão: como dominar culturalmente o acontecimento pós-colonial quando se traduz numa situação crítica, perigosa e repleta de violência? Num período de intensa angústia intelectual, são os africanos levados a tentar perceber, talvez mais do que antes, *aquilo com que podem contar*, como medir

20. Cf. M. Le Pape e C. Vidal, "Raisons pratiques africaines", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIII, 1982, pp.293-321.

adequadamente os níveis de riscos, gerir a quota de incerteza e a indeterminação inerente ao tempo presente, num momento em que tudo se passa como se já não houvesse previsibilidade razoável? Por conseguinte, o indígena depara-se com a necessidade de inventar novas construções que visam transmitir o mundo social, tal como este se transforma diante dos seus olhos. Nesta tentativa de domínio intelectual e prático das leis que regem o funcionamento do campo pós-colonial, este permite-se recorrer aos produtos históricos antigos que reutiliza em novas lutas, gerando simultaneamente práticas e construções inéditas adaptadas às especificidades do presente. Será necessário salientar que o conjunto destas operações é orientado tacitamente pela preocupação de minimizar os custos, os riscos e as incertezas induzidos pelo *acontecimento pós-colonial*? A forma como os nativos transaccionam as suas identidades e o resultado desta negociação dependem, naturalmente, das posições que os diferentes agentes ocupam no campo pós-colonial. Todavia, têm em comum o de recorrem a estratégias de jogo duplo e a uma multiplicidade de códigos para produzir as respostas adequadas às exigências deste campo. Nem todos os códigos permitem a apropriação adequada de toda a conjuntura de uma situação, pelo que na África de hoje o objectivo do jogo é descobrir o código específico, as normas e a combinação de códigos e de normas – aparentemente contraditórias – de referência, tendo em conta os diversos tipos de constrições que se inserem numa estrutura de situação, logo visa salvaguardar o essencial dos seus interesses práticos (que, neste caso, consiste num imperativo de sobrevivência).

Considerando a fluidez do campo pós-colonial, estas tomadas de liberdade em relação às regras e às constrições oficiais fazem parte do dia-a-dia. A possibilidade do jogo duplo e do lucro ao quadrado torna as práticas – consideradas ilegítimas numa das esferas – justificáveis e perfeitamente aceites noutra esfera. O efeito de indeterminação é desde logo acentuado. Apesar de existirem, as leis oficiais não conseguem assegurar uma previsibilidade mínima em todas as situações, daí o carácter extremamente informal da esfera africana actual. Na verdade, tudo é fugaz, logo é extraordinariamente difícil impor uma supremacia conseguida numa superfície tão móvel e mutável. No que diz respeito aos agentes africanos, estes gozam da possibilidade de introduzir os diferentes trunfos, códigos e linguagens, com o máximo de proveito, desde que assimilem o seu contexto de utilização com a maior exactidão possível. Podem transitar de uma linguagem para outra, sem conflito identitário aparente, desde que essa transição lhes permita maximizar os trunfos e, numa dada estrutura de situação, autorize o resultado mais eficaz (sendo que o imperativo supremo continua a ser o da sobrevivência).

O indígena também se confere o direito de se contradizer, de tornar a jogar. Logo, a sua estratégia no campo pós-colonial obedece, acima de tudo, às necessidades práticas com as quais se depara e às incertezas que tem de gerir. É em função destas incertezas e necessidades práticas que concebe as suas operações, selecciona os códigos mais susceptíveis de corresponderem às estruturas com as quais é confrontado e articula os seus interesses, manipulando simultaneamente vários registos.

É a aplicação desta margem de jogo em função dos contextos e dos interesses que ameaça uma visão an-histórica das inteligibilidades ancestrais. Não se trata de afirmar que o imaginário antigo não exerce efeito sobre as novas gerações, mas sim de referenciar as situações nas quais ele se inscreve como potencialidade mobilizável ou não e como recurso maleável ou não no seio de uma dada estrutura restritiva. Deixa de existir então um imaginário ancestral *per se*, passando a existir contextos que, por conta da sua estruturação, dos interesses que lhes são inerentes, concreta ou virtualmente, e das diferentes posições de força e de poder, a que *apelam* potencialmente, oferecem ou não a possibilidade de recorrer a um código em detrimento de outro e de combinar vários códigos para maximizar as hipóteses de apropriação dos interesses disponíveis. No que diz respeito à mobilização dos potenciais religiosos todas estas considerações são válidas. Não é possível compreender a proliferação actual das chamadas "seitas" fora das mesmas. Em última instância, já não existe identidade religiosa em África, existem agentes que perscrutam as propostas que lhes são apresentadas e as utilizam sempre que correspondem aos seus interesses práticos e imediatos.

Com estas considerações que merecem ser aprofundadas e pormenorizadas, pretendi sugerir que, de facto, os fenómenos culturais e religiosos não são imunes à História, são construções. Qualquer investigação séria deve abordá-los enquanto variáveis contingentes, determinadas por causas complexas e múltiplas que também os determinam reciprocamente. Ao longo dos últimos séculos, estes fenómenos sofreram alterações consideráveis e continuam a evoluir e transformar-se. Só podem ser estudados quando associados às demais sequências sociais, políticas e económicas com as quais se relacionam. Daí uma exigência de contextualização que impede a abstracção das religiões ancestrais da história das sociedades nas quais foram inventadas e que lhes conferiram sentido nas épocas em questão.

A identidade problemática

Já afirmei que as referências ancestrais não desempenham as mesmas

funções de outrora²¹. No ponto em que permanecem pregnantes, elas estabelecem fronteiras totalmente diferentes das antigas e as representações que o indígena constrói actualmente modificam-se constantemente. Evidentemente que, se é esse o caso, então a visão que as teologias da identidade e da diferença têm destas realidades é antiquada. Os seus postulados fundamentais não podem constituir um ponto de partida sério para um debate interno sobre o destino do cristianismo na África negra, debate cujo objectivo já não consistiria em falar do Outro em primeiro lugar, mas de falar com verdade. As transformações operadas nas realidades etnográficas que as teologias da identidade e da diferença fizeram questão de exumar há meio século resultaram no facto de que, agora em diante, as ditas realidades já não podem constituir um sinal da maneira que outrora as tornava significantes. Atendendo à forma como são restituídas, porque se apelou à etno-teologia, correm o risco de se tornarem enganadoras e um *contra-sinal* do indígena da actualidade, ao passo que anteriormente, num contexto antropológico distinto, esta possibilidade de significar o homem e a mulher era menos problemática ou, no mínimo, diferente. Por conseguinte, é evidente que as reformulações das significações antigas afecta a sua operacionalidade total ou, mais concretamente, já não se processam de igual modo. Nestas condições, como se pode articular uma teologia pertinente a partir de linguagens que se revelam cada vez menos aptas a transmitir melhor o homem e a mulher da actualidade? Os tipos de ligação à divindade cristã que o campo africano contemporâneo impõe pressupõem a instauração de uma distância criadora entre estas realidades e os modos como, nos dias de hoje, são vividos e instrumentalizados os simbolismos a que tinham estado ligados ao longo do tempo. Tal não significa de todo que é necessário desconstruir a memória cultural dos negros. Mas, a proposta teológica não se pode confinar à demanda da verdade e do respectivo fundamento apoiando-se exclusivamente na actualização de uma palavra pretensamente originária – a dos antepassados – afastada da forma segundo a qual o saber clerical a restitui e ossifica.

O problema – fundamental para a credibilidade da fé dos indígenas “convertidos” ao cristianismo – já não é exactamente esse. Utilizando a linguagem dos teólogos, digamos que consiste em saber o que pode ser

21. O tocador de tambor senegalês, R. Doudou N'Diaye relata: “Há tocadores que não sabem o que estão a tocar. Uma vez ouvi um que fazia dançar as pessoas a um ritmo de fazer cair a chuva. Aproximei-me dele e perguntei-lhe: “Sabes o que significa este ritmo?”. Ele respondeu-me: “Isto não tem significado.” (...) Hoje em dia, os tocadores podem fazer dançar a um ritmo que se destina a acompanhar um condenado à morte antes da sua execução.” Cf. *Le Monde*, suplemento ao n.º 12 906, Julho de 1986, p.27. É inevitável pensar, *mutatis mutandis*, que, em contextos de opressão profunda, a “limitação” do discurso teológico a meras questões de autenticidade cultural é uma maneira de marcar descompassadamente o “calvário” de um povo?

para o seu Deus a forma de se lhes transmitir hoje em dia, considerando a sua situação antropológica e social actual. Nesta época pós-colonial, trata-se de formular o que, aos seus olhos, poderá ser o divino cristão, dentro das suas condições e no seu mundo. Tal não significa que a época e a situação antropológica ancestrais não fossem essenciais, pelo contrário. Todavia, dever-se-á constatar que além de essencial, esta época pós-colonial é diferente? Ela difere das épocas passadas e, por sua vez, tornar-se-á ultrapassada no momento em que as situações e as épocas futuras aconteçam. As significações ancestrais são dotadas de valor, no contexto das épocas ancestrais. As alterações profundas a que o campo africano contemporâneo está sujeito impõem o desenvolvimento de virtualidades do divino, de acordo com os contextos actuais, e de fundação da fé na situação antropológica e social que lhes corresponde. A verdade da fé em África não assenta na cristalização nas figuras culturais do passado. O campo do divino (cristão ou não) insere-se na descoberta do carácter forçosamente "histórico", ou seja, "ultrapassável", logo contingente, das diversas épocas culturais que se inventam ao longo do tempo e do espaço.

Nesta perspectiva, representa alguma coisa da África de outrora, que nós já não somos, e que também foge ao nosso mundo actual, mesmo apesar - e insisto - de conservarmos vestígios do mesmo, um *imaginário*. Por conseguinte, as diversas formas de transmitir o divino, e que não se baseiam nas figuras culturais do passado, já não são muito pertinentes. O desafio actual consiste em descobrir aquilo que pode proporcionar aos indígenas cristãos a experiência desse Deus, no qual dizem acreditar, de acordo com as modalidades através das quais esse Deus se lhes manifesta, em situações que lhes são familiares e que imprimem o seu próprio cunho histórico nesta época pós-colonial. O que provoca a inteligência cristã nestes tempos de incerteza é o acto de confessar aquilo que os crentes designam um Deus vivo e que, porque está vivo, revela aos africanos a possibilidade de adquirir um suplemento de vida.

Será isso possível porque se sabe que com o cristianismo os negros foram "evangelizados" com base numa concepção *dramática* da existência humana? Em que medida esta concepção *dramática* da existência não contribui, em última instância, para a justificação e aceitação daquilo que presentemente degrada e arruína a vida? Será que nesse ponto em que a teologia da maldição ainda tenta exacerbar o complexo de culpa do negro face ao seu destino, a decadência das independências africanas não corre o risco de alimentar uma inteligência da fé que aceita a fatalidade como uma punição do próprio Deus? Compreende-se de imediato o sucesso dos formalismos religiosos que, nesta época de incerteza, preconizam a "partida deste mundo", a purificação do pecado e prometem

a salvação na pós-história. Mas, simultaneamente, a artificialidade deste sucesso é perfeitamente perceptível. Tendencialmente, as relações entre o indígena e o divino desenrolam-se cada vez mais à volta do imperativo de conquista da vida, por oposição às diversas formas de occisão (lenta ou diferida) características da história recente das sociedades africanas, tanto no período colonial quanto no período pós-colonial. Para inúmeros africanos, uma das mutações próprias à nossa época reside no facto de descobrirem que as suas relações com a divindade também são mortais ou, de certo modo, ameaçadas de morte por tudo aquilo que, pura e simplesmente, coloca a vida humana em risco diariamente. Qualquer formalismo religioso que ignore estes resvalamentos de sentido, abordando estas situações de morte com uma falsa indulgência – ou, por vezes, com cumplicidade – provoca inevitavelmente a retractação do indígena a partir do momento em que este descobre essa fraude. O que, em parte, explica o “concubinato religioso” que referi anteriormente e também o facto de que, tal como *ser* (identidade), o acto de crer também se tornou problemático na África negra.

4. Revelação pagã e revelação cristã

Durante muito tempo, os teólogos africanos repensaram a relação existente entre o cristianismo e as suas sociedades em matéria de “inculturação”. Anteriormente, tentei demonstrar em que medida, no contexto actual, essa abordagem ainda poderia revestir-se de alguma pertinência. Na verdade, trata-se de resistir à ideologia que consiste em negar a dimensão internacional das relações de força. Estes jogos de poder também são exercidos – no seio do cristianismo – mesmo apesar das graves declarações sobre a “comunhão das Igrejas”¹. Os motivos geopolíticos da utilização da referência cristã em África não podem ser ignorados. Com efeito, através deles, pretende-se reprimir o “comunismo” e o islamismo dispersamente. Neste âmbito, é legítimo que, acima de tudo, os africanos tentem ser fiéis a si mesmos e inventar um cristianismo que vá ao encontro daquilo que apresentam como os sistemas de significação próprios às suas culturas. Tentei adivinhar o carácter “datado” de tal resposta, designadamente nos casos em que se polariza exclusivamente no momento pré-colonial. Com ela, o indígena arrisca-se a viver o presente hipotecado por uma definição do passado que não dá acesso ao futuro. Pior, deve constatar-se que, na sua prática oficial (e contra os seus próprios princípios)² a Igreja Católica Romana não rompeu os laços com o *latino-centrismo*. A esfera romana recusou-se globalmente a integrar nos seus objectivos e na sua tradução em normas, disciplina, instituições e direito os valores ditos ancestrais dos africanos³. Certamente que, hoje

1. Alguns dos dados relatados por L. Ngongo, “Pouvoir politique occidental dans les structures de l’Église catholique en Afrique”, *Civilisation noire et Église catholique*, Paris, Présence africaine, 1978, ainda são válidos. As tutelas económicas agravaram-se, a par da falência das economias africanas, sem que se deva descartar as instrumentalizações empreendidas pelos agentes religiosos autóctones e as tentativas de autofinanciamento. Relativamente ao único caso de uma Igreja como a do Zimbábue, em 1986, sem considerar os fluxos financeiros captados pelo próprio episcopado, cf. Silveira House, *Annual Report 1986*, mult., 103 pág.; Catholic Development Commission, *Annual Report 1986*, mult., 44 páginas.

2. Cf. o estudo muito aprofundado de V. Mulago, “Évangélisation et Authenticité dans l’enseignement du Magistère”, *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 14, n.os 27-28, 1980, pp.7-45.

3. Para um caso prático, recorrer à experiência de E. Milingo, *The World In Between. Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival*, Gweru, Mambo Press, 1985. Ler, designadamente, o “epílogo”, pp.131-137. Para uma discussão mais teórica, ver E. Messi Metogo, “Les Églises africaines devant

em dia, o cristianismo tem um preço alto a pagar por se recusar a considerar institucionalmente as simbólicas relativas aos usos e costumes ancestrais, atendendo à emergência de outras correntes no mercado religioso. Esta intrusão de novas propostas de sentido permite ao indígena encontrar, noutra lugar, aquilo que lhe é negado no cristianismo por conta do *latino-centrismo*.

Mas estas migrações, temporárias ou definitivas, não vaticinam o futuro desaparecimento do referente cristão no continente. Os indígenas continuarão a “manter o contacto” com ele, sob diversas formas, e movidos por um leque de motivações que aliam expectativas simbólicas a esperanças de gratificações materiais e práticas. Deste modo, os indígenas em questão já não se consideram “alienados” ou “menos africanos”. Como se pode reportar esta situação se não se inverter o mecanismo das teologias da identidade e da diferença e descobrir a outra face da memória africana do cristianismo: a face popular? É isso que me proponho fazer nas linhas que se seguem.

Estratégias do pobre, artimanhas dos vencidos

Já mencionei que, em muitos aspectos, a inteligência teológica africana resume a memória indígena do cristianismo a uma memória da derrota, o que é um ponto de vista simplista. Por um lado, é pouco abonatório do facto de que a “conversão” dos negros se traduziu por uma série de encontros históricos cujo resultado foi determinado, paralelamente, pelo teor das crenças ancestrais anteriores ao cristianismo, pela estrutura das suas instituições religiosas e por factores externos⁴. Por outro lado, não contempla com a devida seriedade o dinamismo dos regimes simbólicos ancestrais e quase não permite compreender as bases dos movimentos de indisciplina cultural que serão exercidos em oposição ao factor cristão, tanto durante quanto após a colonização. De facto, em resposta à pergunta que consistia em saber “porque se “converteram” eles?”, negligenciou-se muito frequentemente a quota de *artimanha* e de cálculo que terá persuadido os nativos a “entrar em contacto” com os sistemas religiosos e simbólicos, que saíram vitoriosos dos confrontos que já não podiam adiar⁵. Não se desconfiou o suficiente da quota de

le nouveau Code de droit canon”, *Select*, vol. 19, n.º 2, 1985. Num registo sensivelmente similar, ler B. Bujo, “Au nom de l’Évangile. Refus d’un christianisme néo-colonialiste”, *Bulletin de Théologie Africaine*, vol. VI, n.º 11, 1984.

4. Aqui, retomo e desenvolvo determinadas percepções expostas previamente em “Va-t-on reconstruire une Europe chrétienne?”, in P. Ladrière e R. Luneau (eds.), *Le retour des incertitudes*, Paris, Le Centurion, 1987.

5. H. Warner Bowden, *American Indians and Christian Missions: Studies in Cultural Conflict*, Chicago,

ilusão que existiu na teatralização daquilo que de facto se aparenta à derrota dos seus deuses e dos seus códigos de referência. Talvez seja o caso de perceber, por fim, que estas pessoas só puderam simular facilmente a sua "derrota", porque o facto de simularem o seu drama⁶ dessa forma já era, em si, repleto de ambiguidades.

Estudos recentes dedicaram-se a demonstrar que as cosmologias tradicionais (*typical traditional cosmology*) constituíam sistemas dinâmicos e instrumentos que asseguravam aos seus utilizadores exploração, predição e controlo dos acontecimentos que se desenrolavam no meio e no ambiente ecológico e social. A situação religiosa anterior às penetrações islâmico-cristãs ter-se-ia caracterizado por uma proliferação de espíritos quase domésticos que intervinham ao nível local (*microcosm*) e que eram comuns aos conflitos (*issues*) da vida quotidiana (doença, sofrimento, sanções, tabus, etc.). A relação com o Ser supremo (*supreme being*), cujas tarefas eram mais cósmicas, era episódica. Daí a precariedade das técnicas que visavam manipular ou mesmo aproximá-lo e a penúria das ideias a seu respeito. Assim, a cosmologia dita tradicional funcionava *ad intra* do, e era condicionada pelo ambiente no qual se materializava. Bastava que a superfície desse ambiente se dilatasse para que o próprio sistema religioso sofresse alterações. Tal terá acontecido às penetrações islâmico-cristãs. Como o conceito de Ser supremo foi objecto de uma elaboração inconsequente, as potencialidades de adaptação estavam largamente abertas, mesmo apesar de – no momento em que surgiu a necessidade de interpretar as alterações induzidas pelas penetrações islâmico-cristãs – os indígenas não as terem trocado, pura e simplesmente, pelos novos conceitos mais sistemáticos das religiões do Livro⁷. A colonização e a emergência das religiões do Livro resultaram na distensão das fronteiras culturais e na consequente dilatação da unidade doméstica (*microcosm*). Pelo facto de se ter assemelhado a uma dissolução, como consequência, esta dilatação afectou a relação com os espíritos domésticos inferindo-se, por isso, a "retirada" ou o "afastamento" dos assuntos dos homens. De qualquer modo, ficaram desprovidos da pertinência que outrora lhes estava associada, porque não foram pura e simplesmente considerados responsáveis pelos novos infortúnios resultantes da intrusão colonial e pelas alterações a que foi

Chicago University Press, 1981, faz uma exposição ardilosa no que diz respeito à "conversão" dos ameríndios.

6. Trata-se de não descartar o contexto mundial no qual a expansão missionária em África se desenrolou. Sobre esta matéria, consultar F. Kange Ewane, *Le politique dans le système religieux catholique romain en Afrique (1869-1960)*, Paris, Honoré-Champion, 1976.

7. Relativamente ao modo como esta tragédia é retomada pelo imaginário romanesco africano, ler Chinua Achebe, *Le monde s'effondre*, Paris, Présence africaine, 1972; Mongo Beti, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Laffont, 1956.

submetido o ambiente ecológico e social. O seu “afastamento” abriu largamente o caminho à expansão do conceito divino (Ser supremo) – mais requintado e mais totalizante – trazido pelas novas religiões. Este conceito – claramente mais elaborado do que o antigo – foi eleito árbitro das transacções que, a partir daí, ultrapassariam as fronteiras do microcosmo. Logo, a “conversão” ao cristianismo emana tanto do desenvolvimento interno das cosmologias indígenas, quanto da acção dos missionários. Todavia, no que diz respeito às religiões do Livro, a sua aceitação – ou o “contacto” com as mesmas – foi condicional e selectiva⁸. Os costumes e os usos ligados aos vectores islâmico-cristãos só foram “recebidos”, na medida em que as respostas próprias a estas cosmologias não constituíram, de modo algum, um incentivo à sua expansão, as propostas oriundas do exterior contribuíram para a ocorrência de situações embaraçosas. Logo, o islamismo e o cristianismo podem ser vistos como “catalisadores”, estímulos que vieram acelerar ou revelar latências.

Além do respectivo intelectualismo, o mérito desta tese consiste em tratar as sociedades indígenas como sociedades históricas, ou seja, activas e dinâmicas, e em demonstrar que as suas religiões e os seus sistemas simbólicos têm uma história de interpenetração com outras instâncias do real africano. Por outro lado, ela sublinha o facto de que, inicialmente, as crenças e as cosmologias ancestrais foram variações dependentes de situações sociológicas especiais. No entanto, falha ao transmitir de que forma estruturaram as alterações ideológicas e sociais com que o mundo indígena se deparou; por outras palavras, até que ponto actuaram como variáveis independentes? De qualquer modo, é evidente que, para compreender as racionalidades que governam a “conversão” dos autóctones, é necessário ir além do *flirt* com o folclore e a mitologia cristã e encontrar estratégias implementadas, num contexto que – importa recordar – infligia às sociedades locais constricções inéditas. Assim, ao considerar a transição dos regimes simbólicos ancestrais para os regimes simbólicos veiculados pelo cristianismo colonial, esta é inevitavelmente indissociável dos impasses com que os nativos se depararam nas restantes esferas do real colonial. Um regresso à memória popular do cristianismo em África também permite encarar com seriedade a quota de duplicidade demonstrada pelo indígena e que consiste em simular a submissão que acresce à necessidade, a fim de conseguir uma trégua, dissimular melhor o jogo duplo e assim consolidar esta capacidade de seleccionar e descartar, sem constrangimentos, e à qual correspondem em parte as concessões feitas aos formalismos cristãos⁹.

8. Ler N. Bhebe, *Christianity and Traditional Religion in Western Zimbabwe, 1859-1923*, Londres, Longman, 1979.

9. A discussão anterior resume amplamente o estudo de R. Horton, “African Conversion”, *Africa*, vol.

Logo, existem várias leituras da entrada das sociedades africanas no cristianismo. A verdade é que nenhuma delas entrou com a intenção de que a autoridade, as normas e os costumes ocidentais lhes fossem impostos, como contrapartida do abandono total das artes de fazer e de existir e das redes de sentido que faziam delas comunidades históricas. Por outro lado, como compreender o facto de que, sob a capa da adesão se construíram tantas rejeições¹⁰? Para muitos indivíduos, simular a submissão constituía uma garantia de protecção e de segurança contra as rusgas nocturnas e os trabalhos forçados nos estaleiros. Pelo menos, assim acreditavam. De qualquer modo, a tarefa de demolição dos deuses locais, que o cristianismo colonial se atribuíra, tornava-se ainda mais difícil. De certa maneira, alguns indivíduos compreenderam que a estrutura constritora, inaugurada pela colonização, era irreversível e que, a partir de então, a sobrevivência dos regimes simbólicos ancestrais dependia, em grande parte, da sua capacidade de negociar, ao mais baixo custo, a sua hibernação sob uma adesão aparente aos novos cultos. Aperceberam-se de que, na estrutura de situação que se tornara incontornável pelo *acontecimento colonial*, só os regimes simbólicos afiliados à ordem colonial poderiam garantir, paradoxalmente, a sobrevivência dos códigos indígenas que, apesar disso, estavam destinados a destruir. Por isso, admiram a desvinculação mental e intelectual entre as imagens simbólicas que se destinam à "fachada" e outras, relegadas às "traseiras". Praticar esta desvinculação era ainda mais fácil porque a própria sociedade colonial era dualista, o seu espaço (designadamente urbano) confinado¹¹, o teatro dos seus templos e dos seus locais de culto pouco discreto, as suas práticas rituais e litúrgicas ostensivas e os seus calendários pouco flexíveis (logo, menos coniventes com as estruturas do quotidiano e os acontecimentos improvisados). "De manhã na missa, à noite no curandeiro": foi assim que os sistemas de referência indígenas recuperaram, sob a máscara da adesão a um regime simbólico que

XLI, n.º 2, 1971. Horton orienta esta discussão a favor de uma releitura da obra de J.D.Y. Peel, *Aladura: a Religious Movement among the Yoruba*, Londres, Oxford University Press for International African Institute, 1968. A propósito das controvérsias em torno do tema da "conversão" dos indígenas ao cristianismo e ao islamismo, cf. H. Fisher, "Conversion Reconsidered", *Africa*, vol. 43, n.º 1, 1973; R. Horton, "On the Rationality of Conversion", *Africa*, vol. 45, n.os 3-4, 1975; R. Horton, J.D.Y. Peel, "Conversion and Confusion", *Canadian Journal of African Studies*, 1976. Ver a continuação desta discussão com O.U. Kalu, *The History of Christianity in West Africa*, Londres, Longmans, 1980; e L. Sanneh, *West African Christianity: The Religious Impact*, Londres, Hurst, 1983.

10. A título de exemplo, cf. o caso reportado por P. Titi Nweli, *Thong Likeng, fondateur de la religion Nyambe-Bantu*, Paris, L'Harmattan, 1986.

11. Para uma versão romanceada deste confinamento, cf. Eza Boto, *Ville cruelle*, Paris, Présence africaine, 1954. No que diz respeito à cidade colonial enquanto local de confrontos, ler os casos relatados por R.A. Joseph, "Settlers, Strikers and "sans travail": the Dual Riots of 1945", *Journal of African History*, XV, 4, 1974, pp.669-687; B. Jewsiewicki, "La contestation sociale et la naissance du prolétariat au Zaïre", *Canadian Journal of African Studies*, X, 1, 1976, pp.47-70.

aspirava instaurar a sua hegemonia sobre toda a superfície religiosa da época. Mais protegidos sob essa capa de adesão aos novos registos, os sistemas simbólicos antigos não estavam, por isso, protegidos da perseguição¹². Mas evitavam expor-se a uma repressão desenfreada. Esta segurança mínima teria sido impensável numa lógica de confronto aberto a partir do qual os autóctones eram diminuídos pelo próprio contexto colonial, pelo seu arsenal legislativo e pelos seus recursos coercivos. De certo modo, a única opção de "evasão" que se lhes oferecia ao menor custo era a sua adesão – pelo menos, verbal – aos novos registos simbólicos¹³.

Razão pela qual se deve relativizar a capacidade efectivamente demonstrada pelo cristianismo de desintegrar, pelos seus próprios meios, as lógicas ancestrais. Até ao momento, ainda não se insistiu muito sobre os potenciais mobilizados pelas sociedades indígenas para só aceitarem os enunciados cristãos que pretendiam admitir porque estes eram directamente utilizáveis em benefício dos interesses domésticos de então. Relativamente ao resto, elas conservaram e reinterpretaram o que consideravam constituir uma perda inestimável das suas antigas "reservas". Numa determinada óptica, acima de tudo, elas perderam aquilo de que se podiam desfazer (ou trocar por novos dispositivos simbólicos) sem provocar efeitos incontroláveis que colocassem em risco a sua sobrevivência. Apenas se permitiram perder na medida em que consideravam o desapossamento administrável. Em contrapartida, só retiraram dos enunciados cristãos aquilo que, segundo elas, poderia reforçar a eficácia das magias de que dispunham¹⁴, ou adquiriram aquilo que lhes faltava e cuja posse lhes permitiria

12. No que diz respeito ao aspecto legislativo da mesma, ver, a título de exemplo. G.St. J. Orde Browne, "Witchcraft and British Colonial Law", *Africa*, vol. VIII, n.º 4, 1935.

13. Desde há alguns anos, os analistas que se dedicam ao Sudeste Asiático chamaram a atenção para estas formas de resistência que se exprimem sobre o modo de evitação (*avoidance*) e sobre a forma segundo a qual estruturam as superfícies históricas de acção colectiva. Para mais informações, ver M. Adas, "From Avoidance to Confrontation: Peasant Protest in Precolonial and Colonial Southeast Asia", *Comparative Studies in Society and History*, 1981. Para uma abordagem mais conceptual e centrada na resistência na vida diária, cf. A. Turton, "Patrolling the Middle-Ground: Methodological Perspectives on "Everyday Peasant Resistance"", *The Journal of Peasant Studies*, vol. 13, n.º 2, Janeiro de 1986, pp.36-47. Ler também G. Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Londres, Verso Editions, 1980. O autor analisa, em especial, as mediações ideológicas do medo e da sanção.

14. Para além das realizações institucionais (escolas, dispensários, etc.), o mesmo se passou com o fascínio exercido por determinados ritos e símbolos cristãos. A. Hilton, *The Kingdom of Kongo*, Oxford, Calarendon Press, 1985, demonstra claramente de que modo o cristianismo interveio no imaginário (*argument of images*) indígena e como veio a desempenhar, na qualidade de culto real, um papel político acrescido graças àquilo que se supunha ser o seu poder místico e simbólico. Para mais um estudo de caso, cf. R. Strayer, *The Making of Mission Communities in East Africa*, Londres, Heinemann Educational, 1978. Ver também o contributo do mesmo autor para o debate a respeito da missão enquanto conflito de culturas em "Mission History in Africa: New Perspectives on an Encounter", *African Studies Review*, vol. 19, n.º 1, 1976.

maximizar as suas capacidades de resposta às constricções impostas pelo acontecimento colonial. Assim se explica a permanência dos mitos, das crenças, em suma, das configurações simbólicas ancestrais nas mentalidades e práticas dos "convertidos"¹⁵. "Convertendo-se" aos enunciados cristãos, os indígenas alojavam os seus procedimentos próprios no seio de uma fortaleza que, para combatê-los a partir de então, teria de assumir riscos por sua conta. Entre outros factores, este compromisso tático evitou uma derrota integral dos registos religiosos autóctones e associou organicamente a duração histórica do cristianismo e o seu futuro à duração e ao destino destes mesmos registos autóctones. Por outras palavras, o cristianismo nunca poderá edificar-se na África negra sobre as ruínas dos imaginários ancestrais. Esta pretensão não foi interrompida e arruinada pelas teologias da identidade e da diferença, mas pelos dinamismos próprios às sociedades indígenas. Logo, é necessário rever em baixa a sobrevalorização da capacidade do cristianismo colonial de penetrar, dominar e de se submeter aos sistemas simbólicos das sociedades autóctones. A "conversão" dos africanos à proposta cristã não foi integral nem definitiva, foi sempre susceptível de ser renegociada, designadamente, quando a pressão colonial atenuou e a perseguição dos cultos outrora proscritos abrandou, deixando livre o campo das propostas de sentido¹⁶.

Se a capacidade das sociedades indígenas de organizar movimentos de indisciplina cultural contra o cristianismo ocidental foi eficaz no âmbito da colonização, ainda foi reforçada a partir das independências. Hoje em dia, a verdade já não é tanto a vitória aparente dos enunciados cristãos, mas a vingança das sociedades pagãs. De certo modo, a aparente vitória do cristianismo apenas se deveu ao facto de que este conseguiu tornar-se uma religião dos vencidos¹⁷. Com a colonização, a sua instalação nesta situação que, no fundo, era confortável garantiu-lhe dividendos emblemáticos, mas é-lhe difícil manter esta posição em relação aos vencidos das sociedades pós-coloniais. Num contexto marcado pela liberalização do espaço das propostas de sentido, o "génio do paganismo"

15. A este respeito, cf. os estudos de C.I. Ejizu, "Continuity and Discontinuity in African Traditional Religion. The Case of the Igbo of Nigeria", *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 18, n.º 36, Julho de 1984, pp.197-214. E. Isichei demonstra que várias crenças igbo, bem como as cosmologias que as sustentam, continuaram a viver sob a aparência dos dogmas cristãos. Ver, sucessivamente, "Igbo and Christian Beliefs: Some Aspects of a Theological Encounter", *African Affairs*, 68, (271), 1969, pp.121-134, e "Seven Varieties of Ambiguity. Some Patterns of Igbo Response to Christian Missions", *Journal of Religion in Africa*, vol. 111, n.º 3, 1970.

16. Ler M.F.C. Bourdillon, "Religious Symbols and Political Change", *Zambezia*, XII, 5, 1984, pp.39-54.

17. Só nesta perspectiva é possível compreender o sentido da função "tribunícia" desempenhada pelos missionários na era colonial. Como exemplo, ver o contributo de K. Fields, "Missionaries as Anti-Colonial Militants", *Theory and Society*, vol. 11, n.º 3, 1982.

desencanta novos campos de investimentos e novos projectos, aprimora a sua conviência com as expectativas crescentes (mesmo se, em última análise, as canaliza para o imaginário) e estabelece aliança com as dimensões da inteligência ancestral outrora reprimidas pela ordem colonial, pura e simplesmente. Por conseguinte, trata-se de reconhecer a apetência das sociedades africanas para a indocilidade. Para além das capas de indolência e submissão, elas foram capazes de produzir os seus próprios procedimentos e idiomas e de empreender uma rebelião silenciosa, face às tentativas que lhes pretendiam impor autoritariamente significações que não coincidiam com as suas próprias “razões práticas”. Este potencial de indisciplina e estas formas de fazer uso de meios criativos, oponíveis a qualquer procura hegemónica que visasse subjugar-las, não têm apenas valor contra o cristianismo, têm também valor contra o Estado, os projectos económicos definidos no topo e as diversas formas de mobilização que não asseguram a sua própria criatividade.

Sob o Espírito Santo

Contudo, quando se pretende decifrar a natureza da teia de interesses inerente ao tempo presente, afigura-se necessário apreender a complexidade das trajectórias do cristianismo nas sociedades dominadas. Os enunciados cristãos não foram rejeitados de modo absoluto. Face ao regime de verdades implementadas pelos missionários, as sociedades indígenas definiram-se como qualquer sociedade histórica, negociando constantemente o que era passível de ser negociado, ou seja, todos os meios e as condições que os pudessem manter, tanto quanto possível, a uma distância razoável do irreparável: a perda da sua sobrevivência. Daí a necessidade de decifrar adequadamente o seu próprio jogo, enquanto sujeitos, num ambiente que tentaram modificar em seu próprio benefício, mesmo se lhes é permitido interrogarem-se sobre a realidade deste último. Evidentemente que não se pode restituir a memória africana do cristianismo atribuindo esse mérito exclusivamente ao Espírito Santo e descartando o facto de que houve indivíduos, grupos e categorias que souberam detectar novos trunfos – manipuláveis para alcançar fins, sem relação directa com os objectivos ditos espirituais¹⁸ – na proposta missionária.

18. A seguinte discussão assenta em dados históricos e antropológicos relatados por R.W. Strayer, “The Dynamics of Mission Expansion: A Case Study from Kenya, 1875-1914”, *The International Journal of African Historical Studies*, VI, 2, 1973, pp.229-235, designadamente; W. MacGaffey, “Oral Tradition in Central Africa”, *The International Journal of African Historical Studies*, VII, 3, 1975, p.426; F.K. Ekechi, “The Holy Ghost Fathers in Eastern Nigeria, 1885-1920. Observations on Missionary Strategy”, *African Studies Review*, vol. XV, n.º 2, 1972, pp.221-224, e 233; E.H. Berman, “African Responses to Christian Mission Education”, *African Studies Review*, vol. XXV, n.os 2-3, 1982,

Houve claramente chefes que acolheram a nova fé em troca das vantagens económicas e políticas e que souberam capitalizar esse novo recurso para negociar a sobrevivência de posições de poder e de acumulação que detinham no campo doméstico, no âmbito do espaço colonial. Visto que o formalismo cristão se conseguiu impor ao Estado e à sociedade colonial enquanto argumento incontornável nas estratégias de sobrevivência dos grupos chamados à "conversão", não se pode excluir o facto de que os nativos se tenham despojado, quase voluntariamente, das referências ancestrais ou que tanto mais se tenham deixado cingir de bom grado pelo novo espartilho religioso, dado que alentavam a esperança de minimizar os custos que incorreriam numa resistência de longa duração que, em última instância, não seria benéfica. A emergência dos enunciados cristãos, mitos e folclores relançou a competição simbólica já existente nas sociedades autóctones, provocou uma redistribuição das regras do jogo e multiplicou os canais de acesso aos recursos em competição. Na medida em que uma parte da autoridade e do poder dos "antepassados" assentava tendencialmente numa manipulação de tipo monopolístico dos capitais simbólicos e dos saberes domésticos, a nova distribuição de cartas cristã ofereceu-se aos "cadetes" (jovens, mulheres, escravos) como um trunfo suplementar nas suas tentativas de reajustar os desempenhos de funções nas suas sociedades ou, de qualquer modo, de intervir de outra forma nos conflitos que os forjavam. Não deixaram de utilizar o formalismo cristão como um novo leque de argumentos mobilizável nas lutas, a fim de remodelar os modos de arbitragem das antigas clivagens. Para parte considerável das camadas populares, o cristianismo propagou-se em benefício dos rumores de profecias e curas. A manipulação dos ritos e das imagens, em suma, dos novos capitais por parte dos agentes religiosos (catequistas, missionários, etc.), repercutiu-se de forma provocadora no seio das sociedades locais. Os desclassificados das sociedades antigas vieram albergar-se no cristianismo das angústias próprias ao seu contexto nativo e utilizaram a distribuição cristã como antídoto para as tensões e conflitos internos que já não conseguiam negociar segundo os moldes antigos. Tentaram também manipulá-la para aumentar as suas possibilidades de enfrentar, com o mínimo de riscos, os demais contenciosos

pp.527-531; T.O. Beidelman, "Social Theory and the Study of Christian Missions in Africa", *Africa*, vol. XLIV, n.º 1, 1974; R. Gray, "Christianity and Religious Change in Africa", *African Affairs*, vol. 77, n.º 306, 1978, pp.79-100; J.-P. Kiernan, "The "problem of evil" in the Context of Ancestral Intervention in the Affairs of the Living in Africa", *Man*, vol. 17, n.º 2, 1982, pp.287-301; W.P. Murphy, "Secret Knowledge as Property and Power in Kpelle Society: Elders Versus Youth", *Africa*, 50 (2), 1980, pp.193-207; J. Fabian, "Missions and the Colonization of African Languages: Developments in the Former Belgian Congo", *Canadian Review of African Studies*, vol. 17, n.º 2, 1983; e K. Fields, "Political Contingencies in Colonial Central Africa: Culture and State in Marxist Theory", *Canadian Journal of African Studies*, vol. 16, n.º 3, 1982.

característicos da própria ordem colonial. A mediação cristã afigurou-se-lhes assim como um meio de aliviar o terno colonial e amortecer o choque das constrições resultante da estrutura de situação, na qual a sua historicidade se inscrevia doravante. Também recorreram a ela para fugir aos antigos receios ou como meio de ultrapassar as angústias próprias ao seu tempo. Para inúmeros africanos, o cristianismo foi "recebido" como um instrumento novo, uma nova *magia* utilizável nas estratégias de remodelação dos jogos e trocas que se tornaram críticos com a transição das sociedades antigas para as sociedades coloniais.

Assim, o acolhimento desta proposta pelos africanos foi tudo menos neutro ou gratuito, como o comprovam vários exemplos como o acesso à educação¹⁹, as ofertas de tratamento nos dispensários, a penetração das sociedades indígenas por intermédio de iniciativas económicas²⁰ ou as lutas que se destinavam a erradicar a feitiçaria. Os que aceitaram o "contacto" com esta nova mediação, arquitetaram também a possibilidade de não depender inteiramente dela. Genericamente, esforçaram-se por utilizá-la mentalmente, a fim de extrair a componente "prática" dessa proposta e a componente imediatamente mobilizável nas propostas ancestrais, tendo o conjunto sido reinterpretado a par da conjuntura colonial. Os diversos resultados dessas operações eram reinvestidos em conjuntos de interesses que não eram exclusivamente simbólicos ou para-simbólicos, mas também materiais. Por fim, deve mencionar-se a existência de casos em que se tenta combater as chegadas do exterior com os recursos antigos. Certamente, nada era mais "autêntico". Os símbolos cristãos eram reinterpretados e mobilizados contra determinadas referências antigas (casos de lutas que se destinavam a erradicar a feitiçaria). Tomavam-se as referências ancestrais e, depois de reconfiguradas, eram mobilizadas contra a ordem colonial e as suas simbólicas.

Não há dúvida de que os dados supramencionados mereceriam um tratamento mais sistemático, no entanto, são suficientes para pressupor a complexidade das dinâmicas sociais africanas e a sua articulação com a proposta cristã. Os elementos estruturantes da memória africana do cristianismo, referidos nos capítulos anteriores e no presente, actuam como contexto cognitivo por excelência e, hoje em dia, servem de referência às instrumentalizações indígenas dos recursos simbólicos e saberes

19. Cf., por exemplo, E.H. Berman, "African Responses to Christian Mission Education", *African Studies Review*, vol. XXV, n.os 2-3, 1982; F.J.A. Ajayi, *Christian Missions in Nigeria: 1841-1891*, Londres, Longmans, 1965; ou ainda, E.A. Ayandele, *The Impact of Christian Missions on Modern Nigeria*, Londres, Longmans, 1966.

20. Para uma versão das antigas recordações, cf. L. Vambe, *An Ill-Fated People. Zimbabwe Before and After Rhodes*, Londres, Heinemann, 1972. Paralelamente, a obra versa sobre a economia geral das relações entre a unidade de Chishawasha e o cristianismo, num contexto global de opressão política e racial. Para um estudo complementar sobre a mesma questão, cf. I. Linden, *The Catholic Church and the Struggle for Zimbabwe*, Londres, Longmans, 1980.

cristãos. Em parte, é este contexto cognitivo que induz uma crise de pertinência em todas as pretensões que visam trocar a “conversão” dos negros ao Deus dos cristãos pela sua subordinação ao projecto europeu de supremacia simbólica das sociedades indígenas. No seio de estruturas que parecem atrair ainda menos as novas gerações de africanos do que aos seus antepassados, para além dos interesses de ordem institucional, importa sublinhar que o diálogo apologético e defensivo – que os aparelhos centrais da Igreja (designadamente, católica) e as teologias da diferença tentam estabelecer com as sociedades indígenas desde o Concílio Vaticano II – ainda carece de credibilidade. O cristianismo ocidental não soube tirar proveito da crítica que a inteligência africana lhe facultou no seu todo e, por isso, pressupõe-se que se for transplantado para África, dificilmente conseguirá desempenhar um papel, que não o instrumental, num campo indígena substancialmente modificado desde o fim das colonizações directas.

Se o futuro das igrejas cristãs africanas deve estar dependente – não da sua capacidade para enfrentar os desafios que surgem na própria história dos indígenas, mas de uma *epistemologia autoritária* elaborada nas margens do Tibre – será, certamente, pouco provável que a lacuna de sentido – de que estas fazem fé, acerca das aspirações que caracterizam as gerações da independência – seja rapidamente colmatada. Por conseguinte, o cristianismo continuará a submeter-se a uma utilização puramente instrumental, na lógica em vigor desde as primeiras “conversões”. Logo, de certa maneira, pode afirmar-se que as sociedades africanas forjam o seu próprio escudo face às tentativas de etnicizar a memória do Judeu da Galileia. Mostraram-se aptas a reinterpretar livremente os dados do cristianismo, durante mais de um século, e prosseguem este trabalho cultural, em sentidos muito independentes das orientações do Magistério e, por vezes, contrárias às afirmações centrais das teologias da identidade e da diferença.

Este processo permanece em aberto, inacabado. Mas as reflexões desenvolvidas acima permitem tecer uma série de considerações que me proponho apresentar. De facto, permitem elaborar uma inteligência mais dinâmica dos processos religiosos nas sociedades africanas contemporâneas. A primeira refere-se à existência de modos, por assim dizer, “populares”, de acção religiosa e de produção simbólica. Nos desenvolvimentos anteriores, deixei supor deliberadamente que a abordagem das teologias da identidade e da diferença era sobretudo institucional. Tratava-se de rogar (no caso dos católicos) às autoridades romanas para que concedessem aos africanos autorização para serem, simultaneamente, cristãos e africanos. Contrariamente a este raciocínio, as dinâmicas em curso demonstram que não é de Roma que provém a autorização

de "africanizar" o cristianismo, visto não se tratar de uma questão de autorização, nem de pedido de tratamento preferencial, no âmbito de um sistema de signos no qual existe perfeita consciência de que se é estrangeiro. O que vem "indigenizar" o cristianismo é o trabalho dos indígenas nos formalismos cristãos. Este trabalho ultrapassa a esfera das instituições, dos dogmas, da disciplina e dos aparelhos mesmo se estes dispositivos emitem informações sobre as modalidades da sua implementação. O cristianismo é objecto de uma reapropriação por parte dos indígenas sempre que estes negoceiam com ele (as suas simbólicas, os seus recursos práticos), directa ou indirectamente, recorrendo aos idiomas da "adesão" ou da "rejeição". Torna-se "africano" no exacto instante em que os agentes locais o subjagam, total ou parcialmente, e o submetem aos seus próprios fins – lendo os seus enunciados com base em grelhas que não são as suas – e também no momento em que os mesmos agentes indígenas se tornam capazes de instrumentalizar e adaptam os seus interesses aos seus, como resposta às limitações do seu ambiente histórico. A partir daí, a "africanidade" do enunciado cristão deixa de se jogar apenas porque entra em negociações com o passado africano (tese das teologias da identidade e da diferença). E entra em jogo quando esse enunciado deve tomar partido em relação a uma memória (também ela contraditória), posicionando-se simultaneamente no terreno dos conflitos cujo desenvolvimento e desenlace determinam a existência e o futuro das sociedades actuais. É na medida em que se posiciona na origem dos referidos conflitos, optando por negá-los ou assumi-los, que o cristianismo se torna "africano", ou seja, inscreve a sua acção dentro dos limites históricos das sociedades africanas e no modo como se transformam ao longo do tempo. O cristianismo torna-se gradualmente "africano", a partir do momento em que os modos indígenas de o ler, de se "relacionar" com ele e de o utilizar pesam – independentemente da direcção – sobre o futuro das sociedades africanas e a sua história. Torna-se "africano" porque, deste modo, os indígenas implicam-no, mesmo que contra vontade, no que as sociedades se tornam e naquilo que lhes acontece. A partir daí, deixa de ser "estrangeiro", mesmo que o próprio simule sê-lo.

Mais precisamente: há mais de um século, o cristianismo colocou-se numa situação de intercâmbio com os mundos indígenas, as primeiras gerações de "convertidos" foram sucedidas por novas e a dinâmica prossegue num contexto também ele sujeito a alterações constantes. Os novos agentes religiosos desenvolveram actividades "estratégicas", ajudadas, nesse sentido, por determinados elementos das mutações actuais, criadas pelo próprio cristianismo colonial²¹. Estas actividades

21. Nesta perspectiva, recomenda-se a leitura das dinâmicas lançadas pelos chamados messianismos. Ler M. Sinda, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot, 1972. E, sobretudo,

desenvolvem-se em função de interesses muito variados. As regras deste jogo não são apenas oficiais ou romanas, também são *práticas*²². A troca em curso dá lugar a algo diferente, mesmo se não se deve subestimar a força dos mecanismos de tutela, mimetismo e supremacia. Em todas as situações, e de agora em diante, existem enormes zonas "livres" que não se resumem ao "cristianismo colonial" dos missionários, nem ao "cristianismo indígena" enunciado pela inteligência teológica africana, nem ao "cristianismo latino" tal como o aparelho romano o pretende impor. Por conseguinte, a reflexão africana deve estar atenta à existência destes modos "populares" de "cristianizar" que - quase clandestinamente e, por vezes, também declaradamente - fogem aos aparelhos oficiais, entram em conflito ou entram em negociações, "algures", com as instituições, as verdades oficiais e as práticas "legítimas" ou que, pelo menos, são apresentadas como tais. Estes modos "populares" de "cristianizar" tendem a reinterpretar-se livremente ou através da emergência de novas instituições. Nos casos em que estas reinterpretações não resultam na criação de novos aparelhos, podem saldar-se numa superposição de estratos simbólicos ou então dissipar-se. No que diz respeito aos católicos, estas deslocções resultam na reintrodução do "jogo" nos bloqueios reais impostos pelo *latino-centrismo*. Em grande parte, são esses modos "populares" de "cristianizar" que permitem superar a velha problemática da "inculturação" (entendida como reconciliação "a partir do topo" dos enunciados cristãos com as estruturas de significação dos indígenas pré-coloniais) e que se lhe substitua a da "invenção", mais dinâmica porque é mais receptiva à historicidade e aos factos religiosos e às próprias sociedades autóctones.

A segunda consideração diz respeito às ligações entre a produção dos rituais, as liturgias ditas "indígenas" e o reforço simbólico do poder clerical²³. Ainda está por elaborar uma autêntica antropologia dos meios clericais africanos que deveria considerar seriamente o crescimento dos números nos grandes seminários e o contexto de penúria (*scarcity*) e de privação no qual se operou este "boom sacerdotal". Assiste-se progressivamente ao aumento de clérigos parcamente cultivados, extremamente ciosos do seu estatuto social, atraídos pelo jogo do dinheiro. Deveria também tomar em conta os conflitos de poder no seio das burocracias eclesiásticas (posições episcopais, exercício patrimonial da autoridade,

W. MacGaffey, *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.

22. Cf. M. Le Pape, C. Vidal, "Raisons pratiques africaines", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXIII, 1982, pp.293-321.

23. Sem que o próprio o faça, J.L. Nelson, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, Londres, The Hambleton Press, 1987, fornece dados que permitem estabelecer as ligações entre a produção do ritual e a produção das simbólicas do poder, no seio das cristandades ocidentais, na época estudada.

nepotismo e clientelismo, lutas étnicas) e as estratégias através das quais os clérigos contam partilhar o prestígio e a posição de dominantes das sociedades pós-coloniais (na selva, ao nível urbano, acesso aos meios de tomada de decisão, poder de mediação, papel de intermediário, etc.). Haveria então a percepção de que, incluindo no clero, o discurso "religioso" (*stricto sensu*) pode constituir uma instância de legitimação de conflitos mais banais, estratégias mais "profanas" e ininteligíveis se não se incorporar na explicação a importante variável do contexto de miséria e penúria característico das sociedades independentes da África negra.

Logo, o sacerdócio não está imune às investidas que os imperativos "alimentares" e materiais obrigam os mundos indígenas a enfrentar. Mais ainda, um modo de releitura das tradições pretensamente "africanas" reforça o carácter não electivo da função. Por conseguinte, muitos rituais de ordenação tornaram-se rituais de "chefes"²⁴. As liturgias ditas "africanas" reforçam esta colusão entre a "realeza" divina e a "chefaria tradicional", pelo que se poderá apelar à simbólica de Cristo para reforço dos procedimentos de transição de um registo para outro²⁵. Esta reconstrução dos aspectos do imaginário ancestral, mais propícios ao reforço do poder do clero, corre o risco de originar uma *eclesiologia da chefaria destinada a reforçar o princípio autoritário* que está na base do sistema de pensamento político que provocou os impasses actuais.

Estas indicações são suficientes para demonstrar a importância das utilizações sacerdotais da referência cristã. Permitem também validar o facto de que, para contabilizar os intercâmbios entre o vector cristão e os mundos indígenas, a consideração das pressões externas só é válida se simultaneamente se encarar com seriedade o *indivíduo* africano no seu frente a frente imediato com os fluxos simbólicos que lhe são propostos. Como se comporta? Quais são as suas motivações? O que não afirma, mas pratica? O que afirma, mas não pratica? O que espera ganhar? O que está disposto a perder para atingir esse fim? É uma das condições para compreender de que modo o imaginário ancestral se recompõe constantemente em novas redes de sentido e em função de novos conjuntos de interesses. Na conjuntura actual, o indígena recorre cada vez mais a uma utilização parcelada das propostas cristãs, na qual apenas são privilegiados aqueles que vão ao seu encontro. Em parte, é esta plasticidade dos usos que, a nível dos agentes, permite que seja ultrapassada a contradição que faz correr as teologias da identidade atrás da memória dos antepassados: saber

24. R. Luneau, *Laisse aller mon peuple. Églises d'Afrique au-delà des modèles?*, Paris, Karthala, 1987, pp.159-165, fornece exemplos muito sugestivos a este respeito.

25. Ler a obra colectiva, *Pour une christologie africaine*, Paris, Le Centurion, 1986.

como ser cristão e africano; por outras palavras, como participar no mundo, enquanto africano?

Os usos “populares” do cristianismo, simbólicos ou materiais, mantêm relações ambivalentes com as modalidades que tentam impor os aparelhos oficiais e as suas hierarquias. Os utilizadores indígenas do cristianismo também fazem uma triagem dos seus próprios códigos de fidelidade, tendo em conta a estrutura de situação na qual a proposta cristã lhes é apresentada. Deste modo, cultivam obstinadamente a base que recebeu, durante muito tempo, as novas estruturas de sentido em oposição aberta ao cristianismo ou, pelo menos, às igrejas oficiais. Não há dúvida de que esta apetência para a indisciplina é parte integrante da chamada “historicidade” das sociedades africanas, ou seja, nada menos do que a sua “banalidade” humana.

5. Precariedade material, piedade popular e narração simbólica

No início deste estudo, salientei o facto significativo que representa o regresso ou a redescoberta das sociedades enquanto agentes centrais do presente e do futuro de África. Este aparecimento dos indígenas no campo de reflexão sobre África lançou uma luz inédita sobre os dinamismos em curso, sob a égide do Estado ou mesmo no seu interior. Mas o facto que ainda não foi muito trabalhado até ao momento consiste na ordem segundo a qual as estratégias de sobrevivência em vigor se fazem acompanhar de uma reclassificação espectacular da economia simbólica das sociedades africanas. Não é possível compreender a fragmentação das formas e dos meios de produção e de circulação dos bens, o conjunto dos mercados ditos “paralelos”, os intercâmbios populares (poupança, investimento, etc.), as estratégias de afastamento do Estado e a recrudescência das práticas de indisciplina descartando da reflexão a forma como simultaneamente se modificam os sistemas relacionais e simbólicos. Se, de facto, uma das características do período actual parece ser “a vingança das sociedades africanas” ou, pelo menos, uma corrida acelerada entre o Estado e estas últimas, esta “vingança” incide, ao mesmo tempo, sobre a formação e o controlo dos capitais simbólicos e os modos de equipamento cognitivo a partir dos quais os indígenas se constituem operadores históricos.

Atendendo às pretensões de hegemonia das religiões do Livro, a “vingança das sociedades africanas” pode ser interpretada como sendo, acima de tudo, uma vingança das “sociedades pagãs”. Se pode parecer incongruente estabelecer comparações entre a efervescência religiosa que acompanhou ou antecedeu os grandes movimentos de descolonização e de reivindicação da independência e a situação actual, no entanto, não se pode ignorar que o património religioso, tanto autóctone quanto oriundo do estrangeiro, se fragmentou e que, daí em diante, as oportunidades de reprodução simbólica se multiplicaram e diversificaram. Mesmo quando “mantêm contacto” formal com os registos islâmico-cristãos, os indivíduos dos meios ditos “populares” (empregados de baixo escalão, operários, empregadas domésticas e serventes indígenas, desempregados, pequenos artesãos, pequenos comerciantes, jovens que

interromperam ou abandonaram os estudos, migrantes neo-urbanos, etc.) realizam investimentos a fim de adquirir complementos de recursos simbólicos, necessários para negociar com as restrições da época actual. Esta possibilidade de acumular os recursos simbólicos, fora dos locais e dos aparelhos geralmente admitidos para geri-los, veio abrir caminho para o aparecimento de uma vasta esfera, heterogénea, fluida e incontrolável. Sem dúvida, por motivos que se prendem ao conforto, mas sobretudo à ideologia da exclusão, as igrejas instituídas designam este sector em expansão com o termo "seita", conotando-o pejorativamente. Não se trata de negar a existência de "seitas", mas, excepto para afrontar o real, não se pode reduzir essa esfera de produção simbólica a essa única dimensão. Ela também é alimentada pela persistência histórica ou a reactivação de procedimentos religiosos propriamente autóctones. O fiasco das religiões do Livro na imposição de um "Yalta" religioso ao mundo indígena – a modelar integralmente e a dominar em seu proveito o conjunto da superfície simbólica das sociedades negras – deve ser considerado um acontecimento cultural fulcral da África contemporânea.

A lógica do capítulo anterior tendia a demonstrar que a ebulição actual constitui uma via directa para as próprias condições da "conversão" dos africanos às religiões do Livro: selectiva e negociável em função dos contextos e das urgências do dia-a-dia e, actualmente, do imperativo categórico que constituem as "lutas pela sobrevivência". Todavia, uma questão tinha ficado pendente: a da supremacia colonial em especial, e aquilo que designo de "sofrimento histórico" dos negros em geral¹. De

1. A persistência do racismo nos Estados Unidos, o seu crescimento exponencial na Europa, a violência na África Austral, a ocultação da *questão negra* pelas teologias sul-americanas ditas "da libertação" e as falências das independências africanas dão lugar, dispersamente, a tentativas ideológicas cujo objectivo visa organizar, *a posteriori*, a salvação moral da colonização e absolver as atrocidades. A este respeito, o Cardeal Joseph Ratzinger considera a expansão missionária a face positiva do regime de servidão colonial, "nestas regiões devastadas por velhas misérias e novas opressões", *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985. Na incapacidade de estabelecer outra relação com as sociedades diferentes, e salvo algumas excepções, a inteligência ocidental transita constantemente entre a condescendência e a má consciência. E, dado que não assume a história da sua expansão no mundo, recomenda às sociedades dominadas a desconstrução da memória que mantém do imperialismo. Cf. P. Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, Paris, Seuil, 1983. Sobre o modo como o "sofrimento histórico" dos negros é assumido na relação com o divino, ler J.H. Cone, *The Spirituals and the Blues*, Nova Iorque, Seabury, 1972 (cap. 3, designadamente); A.J. Raboteau, *Slave Religion*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1978. No que diz respeito à relação com o "celestial" nesta religião, consultar J. Lovell, Jr., *Black Song*, Nova Iorque, Macmillan, 1972, pp.310-312. Relativamente à África do Sul, cf. J.W. de Gruchy, "The Church and the Struggle for South Africa", *Theology Today*, vol. XLIII, n.º 2, 1986, pp.229-243; e, mais recentemente, Itumuleng Mosala, Buti Tlhagale (eds.), *The Unquestionable Right to be Free*, Joanesburgo, Skotaville, 1986.

A relação entre a crucificação de Jesus Cristo e o linchamento dos negros nos Estados Unidos é devidamente analisada por Countee Cullen, *The Black Christ and Other Poems*, 1930. Do mesmo autor, ver também, *On These I Stand*, Harper & Row, 1947. Na mesma linha, cf. J. Weldon Johnson, *God's Trombones*, Viking, 1927; W.E.B. Dubois, *Darkwater. Voices From Within the Veil*, Schocken Books, 1920; M.L. King, Jr., *Strength to Love*, Pocket Book, 1964. Uma restituição das responsabilidades, em última análise, pela execução de Jesus é avançada por E. Rivkin, *What Crucified Jesus? The*

facto, as independências não forneceram qualquer resposta credível à questão que os indígenas se colocam: "porque fomos dominados?"². Neste capítulo, e numa primeira etapa, tentarei apurar a questão da supremacia colonial (propondo uma leitura diferente das leituras clássicas elaboradas pelas teologias da negritude). Na verdade, ela não é supérflua dado que, tal como indiquei no início deste estudo, intervém constantemente no conjunto de imagens que os indígenas associam ou elaboram em relação ao cristianismo. De seguida, dedicar-me-ei à interpretação do crescimento da piedade popular associando-a às dinâmicas institucionais (interpretação interna) e ao chamado acontecimento pós-colonial (interpretação no sentido lato).

A memória e o presente

A escravatura e a colonização interpelam o indígena, na medida em que formulam precisamente o problema da continuidade da supremacia ao longo do tempo. Por outras palavras, esses acontecimentos permitem inquirir sobre o que se passou no passado estabelecendo uma ligação com o que acontece hoje em dia, nestes tempos e lugares novos. Para tal, constituem uma *narrativa* que relata um itinerário histórico e que retransmite a recordação, revelando vestígios. Por conseguinte, estas podem ser relatadas e desempenhar uma função de significação no contexto actual. Hoje em dia, não se trata de canonizar o passado africano ou beatificar as figuras culturais ocultadas indevidamente pela colonização. Se, numa dada época, o indígena teve de apresentar ao mundo os seus certificados de humanidade, actualmente, é em relação a si mesmo que ele deve inquirir a veracidade histórica desta banalidade que não se negou a si mesmo – o que é essencial. Pois, em última análise, a sua verdade reside na forma como ele se constrói.

É também esta relação de verdade consigo mesmo que tolda as imagens que o Outro constrói a propósito de si. Por outro lado, a escravatura e a colonização constituem uma modalidade histórica de fuga do indígena para fora de si mesmo e o respectivo relacionamento com os outros mundos³. Este relacionamento, em si, constituiu uma relação de força

Political Execution of a Charismatic, 1984. O autor utiliza abundantemente os evangelhos sinópticos e a investigação do historiador Flávio Josefo. Para uma consideração do "sofrimento histórico" dos negros na elaboração teológica africana contemporânea, cf. J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980.

2. Para uma abordagem a esta questão na elaboração filosófica, ler M. Towa, *L'idée d'une philosophie negro-africaine*, Yaoundé, Clé, 1980.

3. A pintura popular africana é percorrida por uma restituição desta derrota e desta humilhação. Para um estudo de caso, cf. F. Szombati, J. Fabian, "Art, History and Society: Popular Art in Shaba, Zaïre", *Studies in the Anthropology of Visual Communication*, 3, 1976. Sem pretender apresentar um

da qual ele saiu vencido e humilhado⁴. Dado que essa derrota foi determinante para o futuro das sociedades africanas e que pesará ainda, durante muito tempo, nas modalidades da sua construção⁵, ela deve fugir à banalização e ser submetida a uma interpretação que ofereça um futuro a esse passado. A escravatura e a colonização fazem parte da declaração de identidade do indígena e cristalizam o que constituiu a sua singularidade na história do mundo, num dado momento. Estes acontecimentos sancionam um momento do seu percurso histórico, no entanto, não o esgotam. Representam referências para quem pretende elaborar uma inteligência daquilo que se vive hoje em dia. Desempenham também um papel figurativo, na medida em que convocam uma memória, ou seja, o conjunto das coisas que acontecem ao indígena, as virtualidades inacabadas do seu passado e da aventura das suas relações com o mundo. Ora, tal como já foi demonstrado várias vezes por inúmeros estudos, o indígena não foi *inocente* nas transacções que culminaram na sua subjugação e dominação. Em vários pontos, soube servir-se da supremacia externa, como um recurso utilizável no ajuste de contas domésticas e na arbitragem de conflitos que as tecnologias locais de regulação social já não conseguiam dominar. Por conseguinte, é verdade que a consciência histórica dos africanos desta época se inventou, em grande parte, na lembrança ou com a vivência destes períodos traumáticos. Foi a partir deste espaço cognitivo que nasceram os primeiros esboços de interpretação de uma nova existência, repleta de novas possibilidades que as

panorama exaustivo da forma como esta derrota foi registada pelos dominados, ler, a título de exemplo, A. Magasa, *Papa-Commandant a jeté un grand filet devant nous. Les exploités des rives du Niger, 1902-1962*, Paris, Maspero, 1978. A complexidade da colonização é bem avaliada por J.D. Fage, R. Oliver (eds.), *The Cambridge History of Africa*, vol. 6, c. 1870-c. 1905, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Ler também Prosser Gifford, W.M. Roger Louis, *Britain and Germany in Africa. Imperial Rivalry and the Colonial Rule*, New Haven, Yale University Press, 1967. Mas para compreender profundamente o que foi o empreendimento colonial, e as motivações dos seus mentores, não se pode abreviar as obras dos seus autores europeus. A título de exemplo, ver L.-V. Vignon, *L'exploitation de notre empire colonial*, Paris, Hachette et Cie., 1900; B. Kidd, *The Control of the Tropics*, Nova Iorque, 1898; A. Bordier, *La colonisation scientifique et les colonies françaises*, Paris, Reinwald C., 1884.

4. Para uma análise da continuidade entre o Estado colonial e as crises actuais, cf. Crawford Young, "The Colonial State and Its Connection to Current Political Crises in Africa", Colloquium Paper, Woodrow Wilson Center for Scholars, Washington D.C., 1984.

5. Uma abordagem histórica destas resistências é esboçada na obra importante de D. Crumney (ed.), *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*, Londres & Portsmouth, James Currey-Heinemann, 1986. Esta obra é acompanhada por uma actualização destes fenómenos e demonstra a amplitude da violência na história africana, a par das múltiplas formas com que se revestiu a rejeição da colonização e da supremacia, pura e simplesmente. No que diz respeito ao discurso próprio dos agentes africanos, consultar os testemunhos deixados pelos intelectuais populares: Maina wa Kinyatti, *Thunder from the Mountains. Mau Mau Patriotic Songs*, Londres, Zed Press, 1981; Alec J.C. Pongweni, *Songs that Won the Liberation War*, Harare, The College Press (s.d.); J. Shermann, "Songs of Chimurenga", *Africa Perspective*, n.º 16, 1980, pp.80-88; Leroy Vail, Landeg White, "Forms of Resistance: Songs and Perceptions of Power in Colonial Mozambique", in D. Crumney, *op. cit.*, pp.194-227.

independências não traduziram na sua vivência. Por isso, a memória destes acontecimentos é indissociável dos esforços indígenas de resistência à dominação⁶.

Para que estes acontecimentos sejam proveitosos para os africanos, na actual conjuntura mundial, os indígenas têm de lhes reconstruir significações aptas a travar e arruinar o princípio autoritário, no qual assentam os sistemas de pensamento e de governo responsáveis pelas falências pós-coloniais. Na verdade, sabe-se que, frequentemente, os regimes africanos pós-coloniais não se coíbem em relação ao passado dos povos que governam e que este é submetido a um crivo. As "lembranças perigosas", susceptíveis de interpelar e evocar as exigências de liberdade, são privadas de autoridade e é-lhes interditado o acesso ao domínio público. É o caso dos heróis populares assassinados pelo Estado colonial (ou mesmo pelo Estado independente), sepultados furtivamente, logo, é oficialmente proibido celebrar a lembrança, ou mesmo citar nomes publicamente. A censura das mortes ocorridas, durante os protestos anticoloniais ou como símbolo da rejeição indígena da fatalidade, visa impedir o reaparecimento daquilo que poderia introduzir falhas nos sistemas estáticos de verdade e de nomeação dos acontecimentos históricos. Em muitos países, a história recente é objecto de reconstruções oficiais. O Estado africano não se contenta com o papel de um *Estado-teológico* responsável por enunciar a verdade derradeira, também pretende ser um *Estado-historiador*.

O regresso à escravatura e à colonização só pode ser útil ao indígena se, na sua reflexão e exercício do poder, lhe permitir abalar vigorosamente aquilo que os africanos consideram "inaceitável", porque não é *digno do homem* na estruturação das sociedades pós-coloniais. Só assim as possibilidades humanas – vencidas na aventura das relações com o mundo exterior – podem receber outro sentido e salvar a independência dos riscos que visam torná-la um *não-acontecimento*. A elaboração teológica africana, em si, não pode operar uma recuperação crítica daquilo que terá afirmado o Deus dos cristãos através dos profetas se dispensar as tradições e as culturas da resistência e da insubmissão⁷, dos impulsos insurreccionais e dos mitos que serviram para proferi-los: toda a invenção cultural que a situação de supremacia não foi capaz de esgotar. Certamente que não se trata de tornar estes acontecimentos as derradeiras palavras, os únicos elementos fundadores da consciência histórica africana, mas sim de rearticular uma narrativa destes acontecimentos para que possam revelar ao indígena novas maneiras de ser e de se relacionar

6. Para um estudo de caso, cf. A.F. Isaacman, *The Tradition of Resistance in Mozambique: Anti-Colonial Activity in the Zambezi Valley, 1850-1921*, Berkeley, University of California Press, 1976.

7. A este respeito, cf. A. Cabral, *Unité et lutte*, Paris, Maspero, 1967.

com o mundo, na conjuntura actual. Ao reintegrá-los na categoria da narrativa que é transmitida, reafirmada e reinterpretada com o passar do tempo, poderão relatar o Outro, tal como relatariam o indígena a si mesmo e aos respectivos descendentes, revelando, por isso, o que foi a sua existência ao longo do tempo. Com efeito, o contencioso pós-colonial exige uma "reordenação" destes acontecimentos para que – a partir da recuperação do sentido que se opera – se possa revelar um sentido da identidade histórica, à luz das circunstâncias da nossa era.

Ora, esta recuperação de sentido só é possível se estes acontecimentos puderem desempenhar uma *função de alerta* no seio dos Estados independentes e se o indígena reconhecer que representam precisamente aquilo que não lhes é permitido recomeçar. Todavia, sabe-se que as sociedades pós-coloniais portam os estigmas da violência e da coerção exercidas pelos próprios negros aos seus irmãos⁸. Para lá das calamidades naturais e, na lógica do *espírito do colonialismo*, os poderes africanos estabeleceram instituições, saberes e práticas de acção que provocam a morte lenta ou brutal e o sofrimento que assola diariamente milhões de indivíduos. Países inteiros vivem no medo, tanto nas cidades quanto nas aldeias. A submissão é organizada social e institucionalmente. Formas de governo inflexíveis e repressivas e um sistema de pensamento autoritário impediram – a uma grande escala – o aparecimento de potencialidades criativas, nas quais o recém-chamado "desenvolvimento" se poderia ter apoiado. As práticas de terror incentivadas pelos partidos únicos, as milícias ditas "populares", os diversos "comités de defesa" das "revoluções", as "brigadas mistas móveis", a polícia política, a delação praticada em nome da sobrevivência, a caça ao homem empreendida pelos organismos ditos de "segurança" (polícias políticas, organismos paramilitares, etc.) e o exercício da censura condenaram milhares de pessoas ao exílio. Confinadas à clandestinidade, obrigadas a existir na sombra, perseguidas e acoissadas, são vítimas da incoerência de um Estado que, no seu exercício da violência, reprime inclusivamente o protesto pacífico dos inocentes.

A pouco e pouco, apercebemo-nos de que este autoritarismo político é, em grande parte, responsável pela estagnação económica do continente⁹ e pela sua ruína intelectual. A eliminação física e a profanação dos corpos dos opositores e daqueles que ousam manifestar a sua desaprovação, o acto de sepultá-los em condições indignas das tradições ancestrais de respeito pelos mortos, a vontade de encontrar sempre uma solução de

8. Cf. a retradução desta violência no imaginário romanesco, Wole Soyinka, *Cet homme est mort*, Paris, Belfond, 1986; e, a título geral, nas criações musicais do nigeriano Fela Anikulapo Kuti.

9. R. Sandbrook, "Personnalisation du pouvoir et stagnation capitaliste. L'État africain en crise", *Politique africaine*, n.º 26, 1987, pp.15-37.

natureza coerciva e violenta e a substituição do verbo pela acção desvirtuam as elites governantes e desqualificam moralmente o Estado aos olhos das populações¹⁰. Tanto que actualmente se coloca abertamente o problema da governabilidade das sociedades negras, a partir do momento em que deixam de ser colonizadas e ficam entregues – pelo menos, aparentemente – a si mesmas e às suas responsabilidades. A retórica flamejante sobre a “autenticidade nacional”, o “diálogo”, a “renovação” e outras “revoluções” acabou por se tornar fastidiosa, internamente, e ridícula no estrangeiro. Posto isto, como pode causar surpresa o facto de que comunidades inteiras dêem por si a aguardar o fim “dessa independência”, sem que para tal – de acordo com a pretensão dos observadores distraídos – pretendam regressar ao regime dos trabalhos forçados e do indigenato que foi o regime colonial¹¹.

A elaboração teológica africana enganar-se-ia ao pensar que a pertinência da fé cristã não move estes conjuntos de interesses. O facto de que as sociedades indígenas assumem criticamente a memória africana da escravatura e da colonização pressupõe que, para lá das realidades referidas anteriormente, elas se deixem interpelar pela questão do que é (in)digno do homem¹². Os grandes combates da existência histórica dos africanos (desde as resistências à escravatura até às lutas actuais pela subsistência) apresentam um desafio sério ao cristianismo: o de comprovar – tal como ele próprio o proclama – a humanidade elementar do seu Deus, para que a fé possa conferir aos indígenas e às suas sociedades a vontade de ter uma vida digna do homem¹³. Cientes de que não se pode procurar a experiência de nenhum Deus no estado puro, muitos teólogos africanos descobrem que, se a palavra do Deus dos cristãos deve falar aos indígenas no seio das suas possibilidades culturais e materiais e a partir do seu horizonte de vida histórica, ela não pode ignorar o mal-entendido pós-colonial¹⁴ sem que isso ameace a sua

10. Apenas se deve considerar a forma como estas ridicularizam os poderes e as diversas formas de deslegitimação simbólica que empreendem. Para alguns estudos de caso, ler C. Toulabor, “Jeux de mots, jeux de villain. Lexique de la dérision politique au Togo”, *Politique africaine*, 3, 1981, pp.55-71; e C. Dubuch, “Langage du pouvoir, pouvoir du langage”, *Politique africaine*, n.º 20, 1985, pp.44-53.

11. R.L. Buell, *The Native Problem in Africa*, Nova Iorque, Macmillan, 2 vol., 1928, apresenta testemunhos esclarecedores a este respeito.

12. Ler W. Mandela, *Part of my Soul Went with Him*, Nova Iorque, W.W. Norton, 1985; N. Mandela, *The Struggle is my Life*, Londres, 1978, pp.125-175. Para uma época mais remota, ver os elementos apresentados na obra de L. Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

13. Ler Mons. Kaseba, *Notre foi en l’homme, image de Dieu*, Déclaration du Comité Permanent des Évêques du Zaïre, Kinshasa, 1981. Ver também, de Mons. Kabamba, *Je suis un homme*, 1979.

14. Consultar J.-M. Ela, *Ma foi d’Africain*, Paris, Karthala, 1985; consultar também P.A. Kalilombe, “Doing Theology at the Grassroots: A Challenge for Professional Theologians”, Second General Assembly of the Eucumenical Association of African Theologians, Nairobi, 1984. Por fim, ver o documento *Challenge to the Church: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa: The Kairos Document*, Braamfontein, 1985.

credibilidade. É na experiência do negro ao longo do tempo que se revela o modo de processamento da situação dos homens, passo a passo, mesmo a questão de toda a divindade. É também no cerne desta experiência histórica que qualquer proposta de fé apresentada ao indígena pode demonstrar até que ponto Deus está disposto a assumir, sem reservas, a humilhação histórica e o sofrimento contemporâneo do homem e da mulher em África.

A era da desordem

Acabo de indicar que as independências não saldaram as questões resultantes das experiências históricas de supremacia (designadamente, a escravatura e a colonização) vividas pelas sociedades locais. Ao longo da mesma reflexão, conjecturei a respeito das vias pelas quais estas questões, deixadas pendentes, recuperam no campo contemporâneo. Na verdade, o facto de se ter sido humilhado e dominado na História torna, contrastivamente, a ética do poder, as suas práticas e os seus sistemas de saberes ainda mais dramáticos, nomeadamente, quando é exercido pelos próprios indígenas resulta em situações limite que deixam pressupor que, para abarcar tudo, seria preferível a colonização. No entanto, a dimensão da dúvida que o africano cultiva a respeito de si mesmo não deve toldar a imaginação criativa cultural em vigor, quando se pretende interpretar, com o mínimo de exactidão, a reactivação dos capitais simbólicos em desenvolvimento e a deslocação das “estruturas de credibilidade do homem” que implica.

Efectivamente, as mutações próprias ao período pós-colonial forçam a constatação da evidência: aquilo que serve de identidade cultural em África resulta de uma construção permanente. Mais do que uma essência, trata-se de um processo e uma série de operações nas quais o indígena recorre permanentemente a táticas de compromisso entre o presente e a memória do passado, o interno e o externo. Aquilo que vem do exterior oferece aos agentes sociais a possibilidade de optar entre referências diferentes. Estes empréstimos permanentes são continuamente rearranjados e instrumentalizados a partir das “reservas” cognitivas autóctones. Este arranjo e esta reinvenção possibilitam a emergência de novos modelos culturais. No seio das condutas culturais em vigor, nas sociedades africanas actuais, um apelo a uma reordenação do presente coexiste com a lembrança de uma ordem antiga, permanência de um imaginário. Já não há uma facção “tradicional” e outra “moderna”, existem temporalidades diferentes que, por vezes, se fundem numa amálgama. Concretizam-se novas operações identitárias que utilizam novas

localizações, influenciadas por um imaginário antigo e um mercado concorrencial de novos objectos e resultam em procedimentos de fabricação de sentido que, também eles, combinam repertórios diferentes. A título de exemplo, observa-se que, efectivamente, o "mundo dos jovens" ainda recorre a determinadas dimensões do imaginário ancestral, mas que, simultaneamente, dá provas de criatividade e inovação nas suas linguagens, nos seus jogos, nas suas celebrações, na sua relação com o corpo ou a sexualidade¹⁵. Nasceram novos locais de invenção cultural (bares, danceterias, cafés, discotecas, etc.). Diversos "maquis" da sociedade propiciam a emergência de novos ritos de iniciação, tal como acontece com a rua, designadamente em ambiente urbano. Esta invenção contempla os elementos de cálculo prático.

Uma visão sentimental dos factos culturais corre o risco de taldar o facto de que os indígenas "tal como são hoje em dia" também constituem vontades conhecedoras e "racionalis"¹⁶ implicadas, como em qualquer parte do mundo, nas operações de escolha, sempre que se trate de detectar os meios mais imediatos e eficazes de satisfazer as suas necessidades, possuir riquezas e contornar as regras que penalizam a consecução destes objectivos. Estes elementos, inerentes à noção de interesse, devem ser contemplados quando se pretende detectar as deslocações de sentido em curso. Obrigam o discurso africano em matéria de cultura a abandonar a era dos bons sentimentos. Os novos locais de produção simbólica, que desafiam a linguagem e a prática das igrejas, também devem ser procurados na desordem do quotidiano. Na ponderação das relações de força simbólica entre a sociedade e o Estado, deve considerar-se o mundo da troca e dos negócios de pequena dimensão, os comerciantes a curto prazo, os artesãos, os vendedores de rua, os engraxadores de sapatos ou os lavadores de carros que espreitam o aparecimento da polícia como produtores de novas linguagens e de

15. Consultar o estudo de J.A. Mbembe, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985.

16. As reflexões anteriores, bem como as que se seguem, basearam-se num conjunto de trabalhos sobre os métodos de sobrevivência dos africanos e os recursos que inventam ou utilizam para alcançar esse fim. Entre outros, ler I. Déblé, P. Hugon (dir.), *Vivre et survivre dans les villes africaines*, Paris, P.U.F., 1982; A. Touré, *Les petits métiers à Abidjan. L'imagination au secours de la "conjoncture"*, Paris, Karthala, 1985; Meine Pieter van Dijk, *Burkina Faso. Le secteur informel de Ouagadougou*, Paris, L'Harmattan, 1986. Do mesmo autor, ler *Sénégal. Le secteur informel du Dakar*, Paris, L'Harmattan, 1986; M. Camacho, *Les poubelles de la survie. La décharge municipale de Tananarive*, Paris, L'Harmattan, 1986; M. Watts, *Silent Violence: Food, Famine and Peasantry in Northern Nigeria*, Berkeley, University of California Press, 1983. Estas redes de sobrevivência organizam-se apesar dos modos de controlo estatal pregnantes. Para um estudo de caso, cf. T.M. Callaghy, *The State-Society Struggle. Zaïre in Comparative Perspective*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1984. J.C. Willame, *Zaïre: l'épopée d'Inga*, Paris, L'Harmattan, 1986, demonstra as ramificações internacionais deste controlo. No que diz respeito às questões prementes, tais como a sobrevivência dos refugiados, ver o dossier, *Pro Mundi Vita*, n.º 16, 1981, "Vivre dans l'ombre de la mort", n.º 16, 1981.

novos sentidos. Os protagonistas da "vingança" das sociedades africanas devem ser identificados entre os carteiristas de riquexó, as crianças da rua que fazem fila ou que revendem os bilhetes de cinema ou do estádio nas grandes cidades. As actividades multiformes, os pequenos transportes, a recuperação, o micro comércio a retalho, as empresas de construção de pequena dimensão, os alfaiates, os mecânicos e os seus aprendizes e os marceneiros não geram apenas bens e serviços, mas também novas linguagens e estruturas simbólicas e culturais. O cortejo dos tugúrios, a indigência dos que vivem na camada mais baixa, este universo de desemprego, o seu sentido da palavra e do jogo são um dos locais de estruturação e de fabricação de sentido. As identidades indígenas pós-coloniais devem localizar-se nestes meios onde nascem as redes de entajuda e de solidariedade e nas quais se desenvolvem as associações familiares, étnicas ou religiosas. São inventadas novas linguagens e, por seu turno, as migrações constituem outro factor que impõe uma redefinição dos factos e dos factores de cultura, logo de produção simbólica.

Alarguei-me nesta enumeração para evidenciar devidamente o facto de que é difícil considerar o desenvolvimento da piedade popular se do nosso raciocínio se excluírem os novos locais de conflitos onde se joga a sobrevivência do indígena nas sociedades pós-coloniais. É precisamente no cerne das condições materiais acima referidas que se tecem e desenrolam as novas relações de poder, as relações interpessoais, de influência e de supremacia que engendram a África independente. A violência, que se tornou um dado estrutural das sociedades independentes, também daí retira os seus canais de expressão. Através destes "maquis" revelam-se as diferentes modalidades de reforço simbólico das relações de força e de supremacia. A luta dos africanos pela subsistência tende, cada vez mais, a condicionar a sua capacidade e aptidão para seleccionar as significações e conferir-lhes coerência. Isto, em grande parte, porque os novos formalismos religiosos souberam "inculturar-se" nesta recomposição das inteligibilidades que se tornaram protagonistas incontornáveis nos processos de produção simbólica das sociedades pós-coloniais. Confinando-se a actuar sob essa mesma recomposição e não renunciando à ilusão crédula do "sempre assim" (sempre que se pretende considerar "a cultura africana"), as igrejas estabelecidas afastam-se destes novos locais de transmissão dos saberes e dos símbolos de que os indígenas necessitam para negociar com o mal-entendido pós-colonial.

Neste momento, devo avançar algumas hipóteses que podem facilitar a compreensão do fracasso das igrejas estabelecidas em proceder a uma revisão da sua "antropologia do indígena" (que ficou exclusivamente

dependente dos saberes elaborados pela negritude e a etnologia colonial), tornando-se, por isso, desatentas à situação dos africanos da sua era e morosas na reinterpretação das suas afirmações centrais, a fim de reconciliar as suas práticas com as questões que lhes são apresentadas pela história do continente negro. Por um lado, existe um menosprezo pela própria natureza da “conversão” dos indígenas e pelo contexto de hospitalidade em relação ao cristianismo na África negra. Este contexto (de pluralismo das expressões religiosas) não dissuadiu, nem impediu a propagação cristã da fé de pensar África como uma simples tomada de posse de um mundo. O imaginário subjacente aos paradigmas dominantes do *latino-centrismo* consistiu, e ainda consiste, em disseminar o nome cristão em África e não em levar os indígenas a tomar posse do cristianismo, i.e., foi assim que aconteceu na história do Ocidente¹⁷, na qual se serviram dele para alcançar os seus próprios fins. No imaginário românico, África ainda surge como um mundo indomado, onde é necessário “propagar” a fé através do baptismo dos pagãos. Permanece-se ainda numa perspectiva proselitica. Esta aspiração não parece ter cortado devidamente os laços com os mitos hegelianos que faziam do cristianismo a forma mais elevada de auto-realização do Espírito absoluto.

Hoje em dia, este tipo de leitura imperialista da “Revelação” encontra-se nas proclamações que visam construir um novo catolicismo, visível e seguro de si mesmo¹⁸. O *latino-centrismo* aspira à imposição de soluções aos mundos indígenas que tenta inventar na crise das relações entre a Igreja e o mundo nos países ditos pós-industrializados. Deve reflectir-se sobre esta questão visto que permite perceber a natureza de determinadas restrições que impedem as igrejas africanas de alterar a sua “antropologia do indígena” e os saberes teológicos que

17. P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, demonstra claramente como, entre a Antiguidade Clássica e a Idade Média, surgiu o culto dos santos e de que modo a transformação das sensibilidades, que daí resultou, afectou e interligou a liturgia, a economia, os modelos de parentesco, a iconografia e os costumes funerários. Horton e M.H. Davies, *Holy Days and Holidays: The Medieval Pilgrimage to Compostela*, Lewisburg, Bucknelle University, 1982, comprovam que as peregrinações não foram apenas utilizadas como uma estrutura ritual. Certamente que levaram os indivíduos ao encontro dos símbolos cristãos, mas também geraram circuitos económicos, tiveram repercussões a nível da criação artística e até da organização do poder político e da sua legitimação. Relativamente à associação entre a unção, o baptismo e as funções curativas, cf. J.D.C. Fisher, *Christian Initiation: Baptism in the Middle West*, Londres, 1965. No que diz respeito ao “concubinato” entre os costumes, os folclore locais e os simbolismos cristãos, ler G. Cocchiara, *The History of Folklore in Europe*, tr. John N. McDaniel, Filadélfia, Institute for the Study of Human Issues, 1981. Relativamente ao resto, far-se-á referência útil a J.M. Hussey, *The Byzantine World*, 4.^a ed., Londres, 1970; A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936; F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, 2 vol., Washington D.C., 1966. Sobre a intervenção do clero na definição da ideologia do poder, cf. B. Smalley, (ed.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, 1965. A instrumentalização do cristianismo na estruturação histórica do Oriente e do Ocidente não deixa margem para dúvidas.

18. P. Ladrière e R. Luneau, *Le retour des certitudes*, Paris, Le Centurion, 1987.

elaboram como consequência. “O regresso das certezas” manifesta-se na Europa (Ocidental e de Leste) sob um pano de fundo de crítica da elaboração teológica, pelo que esta última não teria ficado imune à crise da “cultura moderna”. A secularização terá ocorrido a par de uma exasperação da crítica e da desconfiança em oposição às “luzes próprias à fé”. A elaboração teológica é acusada de se ter polarizado em torno de questões cada vez mais radicais, por vezes, sem relação aparente com a fé popular. Este radicalismo teria suscitado dúvidas inclusivamente acerca da possibilidade de falar de Deus e, então, ter-se-á questionado o valor da linguagem religiosa. A preocupação da novidade teria suplantado a da tradição e, assim, o período pós-colonial teria sido marcado pela doença da teologia – que resulta da crise da filosofia – e pelo aumento de um novo “irracionalismo” alimentado pela psicanálise. Os erros do idealismos teriam sido substituídos pelos do materialismo (utilização do marxismo como instrumento científico e político aplicado à exegese). A preocupação da “praxis” ter-se-ia sobreposto à da “verdade” e da transmissão do “depósito revelado”. O Deus vivo – que seria “luz”, alegria e “fonte de segurança” – teria sido progressivamente substituído pelo Deus taciturno, deprimido e indeciso da teologia linguística e crítica. Daí a emergência de um movimento que tendia a reafirmar, aqui e agora, a identidade religiosa católica e que procurava acabar com a fragmentação e a diluição da fé no compromisso temporal e profano¹⁹.

Logo, pensa-se que as igrejas deveriam voltar a uma visibilidade inspiradora de confiança e afirmar universalmente a mensagem que ostentam. Tal visibilidade deveria fazer-se acompanhar de uma maior firmeza dogmática, litúrgica e disciplinar e contemplar também um aspecto de “renovação espiritual”, marcado por práticas de devoção tipicamente “católicas” (ou seja, em última análise, herdadas de

19. As reflexões anteriores baseiam-se nas seguintes fontes: M. Cohen, “Figures de l’individualisme moderne. Deux communautés issues du renouveau charismatique en France”, *Esprit*, n.os 4-5, 1986; M. Hébrard, *Les nouveaux disciples. Voyage à travers les communautés charismatiques*, Paris, Le Centurion, 1979. Cf. também os dossiers “Intégrisme religieux. Essai comparatif”, *Revue Internationale et Sociologie des Religions*, XXXII/4, 1985, e “Mouvements charismatiques et socio-politiques”, *Revue Internationale des études socio-religieuses*, XXV/1, 1978; “Renouveaux et discernements”, *Christus*, n.º 131, 1986. O número especial de *Lumière et Vie*, n.º 176, 1986, aborda também questões em torno desta problemática. Ler, também, G. Alberigo, *Vatican II et sa réception*, Paris, Cerf, 1985. Do mesmo autor, *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Paris, Beauchesne, 1981. Os estudos reunidos sob a orientação deste autor ignoram sistematicamente a experiência africana e, num dos casos, asiática. No entanto, o autor não se colbe de avançar conclusões que visam uma validade “universal”. Ver o texto de J.-L. Schlegel na obra colectiva *Les enjeux de la fin du siècle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986. Considerar também o estudo de D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986. Ler, igualmente, J. Ratzinger, *Entretiens sur la foi*, Paris Fayard, 1985.

substratos dos costumes europeus)²⁰. Assim é o caso das peregrinações²¹ e das procissões. O regresso à estética – abandonada durante muito tempo em detrimento da acção – a crença nos anjos, o culto mariano²², a confissão, a oração e a interioridade e o renascimento no Espírito Santo devem voltar a ser elementos constitutivos das práticas de fé. O gosto pelas grandes agregações, a adesão aos grandes símbolos do poder e da autoridade (por exemplo, a figura do Papa), o regresso ao neotomismo, a rejeição das ciências humanas, a crispação perante a exegese, e até determinados elementos da teologia conciliária, constituem as demais variáveis desta esfera. Contrariamente ao “todo político”, tenta-se privilegiar a mística e a contemplação, no fundo, regressar a uma “cultura católica” transmissível, independentemente do universo em questão. Esta transmissão é acompanhada da reafirmação dos princípios morais (sexualidade, casamento, etc.)²³ e da restituição da honra dos artigos da fé tradicional (o inferno²⁴, o paraíso, o pecado, a santidade²⁵, o juízo final).

20. Estas práticas apoiam-se consistentemente na própria história das sociedades ocidentais. No que diz respeito à penitência, ver O.D. Watkins, *A History of Penance*, Londres, 1920. Relativamente à unção dos doentes, cf. B. Poschmann, *Penance and the Anointing of the Sick*, trad. F. Courtney, Londres, 1964. Obra na qual se revelam claramente as relações entre estas práticas e rituais e a base mágica pregnante nas mentalidades populares da época que exploram os símbolos cristãos. A respeito do pecador, enquanto tal, ler M. Flowers Braswell, *The Medieval Sinner: Characterization and Confession in the Literature of the English Middle Ages*, Rutherford, N.J., Fairleigh Dickinson University Press, 1983.

21. A título de exemplo, ler M.-M. Gauthier, *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Paris, Bibliothèque des Arts, 1983.

22. Penny Schinegold, *The Lady and the Virgin: Image, Attitude and Experience in Twelfth-Century France*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, demonstra claramente como foi construída a imagem da Virgem pelos clérigos e como serviu de incentivo à pureza sexual enquanto, por um lado, segundo a ideologia clerical, a mulher era um símbolo da própria poluição e da imundície da qual os cristãos deveriam estar protegidos. Por outro lado, sabe-se que só no Concílio de Éfeso, em 431, Maria foi oficialmente nomeada “Mãe de Deus”. A sua integração definitiva na glorificação católica não acontecerá antes do séc. XII quando o seu corpo ascende ao céu e a sua coroação é formalizada na iconografia. Sobre este tema, cf. P. Verdier, *Le couronnement de la Vierge. Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*, Paris, J. Vrin, 1980.

23. Uma incursão pela História permite avaliar a forma como o sexo foi “organizado” e “regulado” no Ocidente. Alvo do poder, tanto político quanto religioso, a ideologia que fundamenta os usos e as representações no cristianismo não foge às determinações próprias ao domínio cultural ocidental e às transformações históricas que o afectaram. Neste sentido, ler M. Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, Londres, Allen Lane, 1979; J. Weeks, *Sex, Politics and Society. The Regulation of Sexuality since 1800*, Londres, Longman, 1981. Relativamente ao tabu da sodomia, ler M. Goodich, *The Unmentionable Vice*, Oxford Clío, 1978, e J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago, Chicago University Press, 1980. Na mesma linha, ver R.F. Oaks, “Things Fearful to Name”: Sodomy and Buggery in Seventeenth Century New England”, *Journal of Social History*, vol. 12, 1978. Sobre as modalidades de construção da família em relação às práticas sexuais, cf. P. Laslett, *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations. Essays in Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

24. Cf. Jeffrey Burton Russel, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 1984.

25. Além da obra – clássica – de P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Functions in Latin Christianity*, Chicago, Chicago University Press, 1981, ver S. Hackel (ed.), *The Byzantine Saint*, University of Birmingham Fourteenth Symposium of Byzantine Studies, Londres, 1981. Ou ainda, mais sucintamente, J.C. Schmitt,

A “mundanização” excessiva da Igreja – incitada pelo Concílio Vaticano II – deveria ser substituída pelo regresso à identidade e centralidade católicas e, por isso, de certa maneira, por uma revisão em baixa da utopia reformista e do desejo de convivência com a “profanidade” da História.

Para compreender os interesses subjacentes a estas questões, é necessário associá-los às tribulações próprias aos mundos europeus. No que diz respeito ao Ocidente, o fracasso das ideologias, as desilusões que se sucederam ao Maio de 68, o desinteresse crescente perante estruturas partidárias e o declínio das formas de militância clássica constituem a base na qual esses movimentos se puderam ancorar. O fim do período de forte crescimento propiciou o aumento do desemprego, o reaparecimento do individualismo, o crescimento dos corporativismos e o aparecimento de novas formas de pobreza. Falou-se de uma “era do vazio”, de “para quê” e da “depressão cultural”. O regresso do racismo à consciência popular, e a respectiva apropriação por movimentos culturais e políticos²⁶, e a crispação relativamente à questão islâmica e à incapacidade de pensar os outros mundos – que não em matéria de culpabilidade ou condescendência – constituem outra parte das bases nas quais floresceram os movimentos religiosos emocionais, pentecostais ou “evangelísticos” que, hoje em dia, atormentam indirectamente a Igreja católica, alimentando, a pouco e pouco, o sonho de reeditar a cristandade, de reunificar as Igrejas do Oriente e do Ocidente e de se reconciliar com o judaísmo.

Neste doce sonho de reconstrução de uma nova catolicidade visível e segura de si mesma, poderá considerar-se que o *latino-centrismo* resistirá à tentação de pensar os procedimentos religiosos autóctones como formas relativas e inferiores da busca humana do divino? Evidentemente que a pretensão do cristianismo da titularidade da verdade absoluta constituiria um entrave à sua penetração nas sociedades negras. Num espaço onde o pluralismo das crenças faz parte integrante do capital cultural, a agressividade, a intolerância ou o triunfalismo característicos à época cristã e às cruzadas correm o risco de iludir a “religião absoluta”²⁷. Mas meio século de salvaguardas dos teólogos africanos

“La fabrique des saints”, *Annales ESC*, n.º 1, 1984, pp.287-300.

26. Não se pode descartar as profundas raízes destes movimentos na consciência histórica europeia. Para alguns estudos de caso, ver H. Tokson Elliot, *The Popular Image of the Black Man in English Drama, 1550-1688*, G.K. Hall and Co., 1982; R. Grimm, J. Hermand (eds.), *Blacks and German Culture*, Madison, University of Wisconsin Press, 1986; L. Gilman Sander, *On Blackness Without Blacks. Essays on the Image of the Black in Germany*, Boston, G.K. Hall and Co., 1982; P. Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Paris, Guillaumin et Cie., 1882.

27. No que diz respeito ao fracasso da percepção do islamismo pela “inteligência” medieval latina, cf. B.Z. Kedar, *Crusade, and Mission: European Approaches toward the Muslims*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

não foi suficiente. O *latino-centrismo* não renunciou por completo às pretensões imperiais, nas quais os lucros do cristianismo devem saldar-se pelas perdas para os “pagãos”. O legado das intolerâncias e das “conversões” forçadas, em nome da “missão universal”, ainda suscita a preocupação em muitos indígenas de que a época do imperialismo simbólico ainda não tenha efectivamente chegado ao fim.

Mas, de certo modo, a pretensão – mesmo que inconsciente – de reger o mundo com base numa ordem jurídica ou moral cristã é malograda pelas próprias sociedades autóctones. Este fracasso deve-se aos dois factores decisivos que constituem a própria natureza das “conversões” indígenas e a forma como, por um lado, se relaciona (maioritariamente de forma instrumental) com a referência cristã e, por outro, pela multiplicação das opções de evasão, resultante do aparecimento de novos formalismos religiosos. Logo, exclui-se praticamente a hipótese de que o cristianismo é capaz de fazer admitir que é titular da *verdade simbólica* entre os africanos. Mas, os indígenas cristãos não são os únicos, para milhares de africanos, a “certeza” cristã não é mais do que uma certeza entre muitas outras. Faz parte de uma multiplicidade de outras “revelações” que lhes negam a pretensão de recapitular as formas de realização do divino na humanidade negra e de se constituírem em verdade de salvação, decisiva e insuperável.

A segunda hipótese que poderá explicar o fracasso das igrejas instituídas na revisão da sua “antropologia do indígena” e permitir que se tirem conclusões em relação às suas práticas, à leitura que fazem da história dos negros e à forma de reconciliá-la com as afirmações centrais da proposta cristã emana de motivos próprios que elas atribuem à sua “missão” no mundo africano. Por outras palavras, será possível afirmar incondicionalmente que as igrejas instituídas encaram com a devida seriedade as finalidades que elas próprias proclamam de tal maneira que, na respectiva aplicação prática, se tornam dignas da fé dos nativos²⁸?

Podem partir-se do pressuposto de que o sentimento de insegurança, a necessidade de referências e a busca da identidade explicam, em parte, o desenfreamento da piedade popular a que se assiste hoje em dia. Se assim for, então tal efervescência faz aflorar questões decisivas que ainda

28. Evidentemente que, hoje em dia, não se pode negligenciar o conjunto de esforços empreendidos há vários anos que visam o aparecimento de comunidades que assumam as principais preocupações dos homens e das mulheres. Existe uma profusão de literatura a este respeito. A título de exemplo, cf. J. Heltsen, J. Holmes Siedle, “Aspects of Christian Community Building in Africa”, *Spearhead*, n.º 75, 1983. Ou ainda C. Mwoleka, J. Healey, “Ujamaa and Christian Communities”, *Spearhead*, n.º 45, 1976. Ver, também, E. Ngoyagoyé, “Les communautés chrétiennes au Burundi: lieux d’éclosion de nouveaux ministères”, *Les Quatre Fleuves*, Paris, Beauchesne, 1979, pp.57-68. No entanto, nos seus dados, todas estas reflexões omitem as dinâmicas conflituais que forjam as unidades a partir das quais é feita a tentativa de construção das “comunidades”; daí a existência de uma quota não negligenciável de “romantismo” nas perspectivas traçadas.

carecem de respostas pertinentes no seio das igrejas. Com efeito, entre os aderentes aos novos movimentos religiosos, contam-se muitos africanos para os quais as igrejas instituídas se tornaram, em seu próprio benefício, um fim em si, mais preocupadas com a sua própria promoção do que com a situação do indígena. No contexto das mutações de diversas naturezas referidas anteriormente, a imagem que as igrejas transmitem de si mesmas e a realidade da sua experiência provocam, sobretudo, a ansiedade da auto conservação e reprodução²⁹. O seu pensamento e a sua acção preocupam-se, acima de tudo, com a sua própria estabilidade e privilégios, com o funcionamento das suas obras, bem como testemunha, ao longo dos últimos anos, do desenvolvimento espectacular do aparelho administrativo eclesiástico na África negra. Até ao momento, este crescimento da burocracia eclesiástica ainda não permitiu que as igrejas assegurassem uma presença incontestável nos locais e espaços de vida onde se constituem os *contravalores* que regem as sociedades pós-coloniais a fim de “santificá-las”, tal como elas próprias acalentam o projecto.

Nas suas práticas, também não ajudou a identificar os traços daquilo que chamam uma “verdadeira comunidade de esperança”. Alimentadas pela preocupação da instituição, deixaram-se absorver progressivamente pelos seus problemas internos: daí a ferocidade de lutas (incluindo étnicas) pelo controlo do poder a nível interno³⁰. São muito escasas as igrejas cristãs em África que se sentem obrigadas (pelo menos, no plano caritativo) em relação às misérias e aos esforços concretos do indígena para vencer as forças da morte que o acometem. Deste modo, posicionam-se fora dos espaços materiais e simbólicos nos quais se arrisca a sobrevivência dos africanos da actualidade. Por conseguinte, o “institucionalismo” é saldado por uma crise da própria “evangelização”. E, assim, ao longo dos anos, as igrejas instituídas foram-se tornando cada vez menos capazes de fazer penetrar os conteúdos da fé nas novas gerações³¹.

29. Ver as observações de R.Luneau, *op. cit.*, a propósito da prioridade conferida às vocações sacerdotais.
30. A título de exemplo, cf. *Mémorandum adressé par des prêtres autochtones de l'Archidiocèse de Douala* dirigido ao Vaticano, em protesto contra a nomeação de um bispo auxiliar de etnia Bamiléké num território eclesiástico geralmente considerado um feudo dos Basaà, Elog M poh, Batanga e Ngumba, Doc. Pol., Maio de 1987.

31. Ler Y. Morel, “L'Église en procès chez les jeunes africains”, *Sedos Bulletin*, n.º 5, 1982, pp.97-101 e n.º 6, pp.110-114.

A arte de narrar o acontecimento pós-colonial

Até agora, tentei compreender o desenfreamento da piedade popular³² em referência ao insucesso da Igreja em alcançar os objectivos que, por um lado, se propôs e, por outro lado, pela sua incapacidade em urdir conviências duráveis com as novas dinâmicas que caracterizam as sociedades autóctones. Agora, gostaria de enquadrar melhor a afirmação da referida piedade popular nas suas relações com as transformações de diversas naturezas que afectaram a ordem social e as representações a respeito dos africanos. Uma dessas afirmações diz inquestionavelmente respeito à forma de atribuição das posições sociais às diferentes categorias de poder nas sociedades pós-coloniais.

As mutações que influenciaram a organização em matéria de linhagem e segmentação, os sistemas de regulação do poder, os modos de estratificação social e os mecanismos de afectação dos recursos complexificaram a correspondência entre ordem simbólica e ordem social. Em parte, as novas operações em vigor visam restabelecer esta correspondência. Para compreender os múltiplos sentidos dos procedimentos religiosos em vigor não basta observar que, contrariamente aos movimentos religiosos anticolonialistas, os actuais carecem (a nível de aparência) de pugnacidade política ou contestatária. Importa relembrar que o desenfreamento actual da piedade popular ocorre no seio de sociedades confrontadas com os problemas da gestão do poder e da riqueza. A título de exemplo, o crescimento explosivo das crenças relativas à "feitiçaria" é uma revelação contemporânea das tensões internas nestas sociedades e das lutas que nelas são travadas³³. O mesmo se passa com os inúmeros conflitos que afectam as cidades e as unidades domésticas e que se exprimem através da linguagem da magia (agressões, ataques nocturnos, sonhos, aparições, perseguições, etc.). Esta recomposição do maravilhoso verifica-se enquanto muitos são os indígenas que tentam traduzir mentalmente os aspectos mais prementes do acontecimento pós-colonial. Os sistemas ideológicos, os sistemas de pensamento, os quadros de acção impostos às sociedades africanas pelos regimes autoritários que substituíram o colonialismo, os conceitos organizadores das sociedades independentes, a ideia e as liturgias do poder³⁴ e as

32. Cf. a obra clássica de D. Barret, *Schism and Renewal in Africa*, Londres, Oxford University Press, 1968. Ler igualmente C. Dillon-Malone, "Religions nouvelles en Afrique", *Concilium*, 181, 1983, pp.105-113. Numa perspectiva global, consultar H.W.Turner, *Religious Innovation in Africa*, Boston, G.K. Hall and Co., 1979.

33. A título de comparação, ver Simmons, "Powerlessness, Exploitation and the Soul-Eating Witch: An Analysis of Badyaranke Witchcraft", *American Ethnologist*, vol. 7, n.º 3, 1980, pp.447-465.

34. Cf. Y.A. Fauré, "Célébrations officielles et pouvoirs africains: symboliques et construction de l'État", *Revue canadienne des études africaines*, vol. XII, n.º 3, 1978, pp.383-404. Comparar estas

estratégias simbólicas e de acumulação constituem, na sua totalidade, um leque de elementos que remete para "valores" inéditos, capaz de produzir crenças e estruturar o imaginário. Há tendência para esquecer que, tal como isso aconteceu na colonização, o universo mental do indígena se transformou em oposição às vicissitudes da história pós-colonial. O mesmo acontece com as representações simbólicas da arte de estabelecer ligação com o divino³⁵. Tais operações ocorrem no seio de "rupturas culturais" que não devem ser absolutizadas. Anteriormente, sugeri que as ditas "rupturas" comportam sérias zonas de continuidade com a memória de um passado que não está completamente morto. Logo, as condutas culturais do passado e as condutas contemporâneas *manipulam-se* reciprocamente.

Por conseguinte, importa realçar os espaços, valores e práticas que, quando se recompõem, dão origem a novos costumes. Progressivamente, estes novos costumes vão dando provas da sua capacidade de influência que exercem nas modalidades de estruturação do campo pós-colonial. A título de exemplo, não se pode propor uma compreensão da piedade popular na África actual se se descartar a importância dos sonhos, do peso do imaginário onírico na vida dos indivíduos e das sociedades³⁶. Muitos africanos declaram ter vivido visões nocturnas. As mensagens oníricas que dizem ter recebido permitem a sua descriptação sob a forma de aviso a transmitir às suas sociedades. Outras relações ligam o sonho à doença, ao fracasso, ao medo da agressão e à feitiçaria. O problema das "aparições" está em vias de se sobrepor à antiga relação com os antepassados, mesmo que esta não tenha sido rompida. A omnipresença da morte (agravada pelas epidemias, fome, guerras e uma prática do poder que, quando avaliada a longo prazo, se revela mortífera) ainda continua a perturbar as consciências. Basta observar a recomposição da solidariedade em relação às exéquias fúnebres nas cidades e aldeias³⁷.

liturgias e as suas funções às dos países ditos comunistas. Cf. C. Lane, *The Rites of Rulers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

35. Em qualquer hipótese, aquilo que K. Barber, "How Man Makes God in West Africa: Yoruba Attitudes towards the Orisa", *Africa*, vol. 51, 3, 1981, pp.724-745, chama a "produção humana do divino" (enquanto algo que deve gerar "lucro") aumentou.

36. Relativamente ao sonho enquanto campo de comunicação religiosa e domínio criativo no qual os indivíduos podem promover interesses divergentes, cf. J.P. Kiernan, "The Social Stuff of Revelation: Pattern and Purpose in Zionist Dreams and Visions", *Africa*, 55 (3), 1985, pp.304-317. R.T. Curley, "Dreams of Power: Social Process in a West African Religious Movement", *Africa*, 53 (3), 1983, pp.20-36, analisa as relações complexas entre o sonho e o poder num movimento religioso do Sudoeste dos Camarões. Para casos relativamente semelhantes, cf. J. Fabian, "Theories of Dreams in the Jamaa Movement", *Anthropos* 61 (2), 1966, pp.544-560 e S.R. Charlsey, "Dreams in an African Independent Church", *Africa*, 43 (3), 1973, pp.244-257.

37. Ler o estudo de C. Vidal, "Funérais et conflit social en Côte-d'Ivoire", *Politique africaine*, n.º 24, 1987.

O espaço da morte e das exéquias fúnebres implica novas reconsiderações da sociabilidade. Também aí é possível detectar clivagens e desigualdades em crescimento desde as independências, nomeadamente no que se refere ao drama que a morte dos pobres e o seu enterro representam. Globalmente, existe uma autêntica atmosfera de angústia e dramatização das sensibilidades que caracteriza este período de efervescência onírica e de desenfreamento da piedade popular. Logo, um dos grandes problemas com que o indivíduo se confronta consiste em dominar intelectualmente o acontecimento pós-colonial, considerando-o de modo credível. O espaço do "invisível" reorganiza-se. O lugar do "além" cristão – com o seu inferno, purgatório e paraíso – vem sobrepor-se aos lugares tradicionais. Mas, não foi por isso que o "invisível" e o "mundo da noite" se tornaram lugares cristãos. O "além" cristão não conquistou nem subjugou os quadros espaço-temporais herdados dos antepassados. O onirismo popular remete para dois registos e, mesmo estando em contacto com o cristianismo, o indígena ainda pode recorrer às categorias da "noite" e do "invisível" para espacializar e localizar as suas crenças.

Esta recomposição dos esquemas e das estruturas do imaginário também incide sobre os sistemas de controlo ideológico dos gestos. Os sistemas de sanções e a rede das proibições foram alargados em benefício das legislações de excepção e dos "estados de emergência" que tornaram as sociedades africanas *sociedades disciplinares*. Assim, a mutação das mentalidades afecta os códigos de vestuário, as formas de expressão da aparência, as formas de disfarce social e o desempenho dos papéis masculinos e femininos. No fundo, é a concepção do destino humano que está em plena recomposição. Para compreender a orientação destas deslocações de sentido não se pode negligenciar as suas raízes históricas que fazem parte, obrigatoriamente, da coação das estruturas económicas e ideológicas, da autoridade estatal na sociedade. Logo, qualquer reflexão sobre esta explosão deve considerar estas reviravoltas da sociedade, analisando cuidadosamente, por um lado, a evolução das relações entre as realidades socioeconómicas e, por outro, os sistemas simbólicos e do imaginário do outro, sendo que, naturalmente, um deles não é o simples reflexo do outro. Para captar intelectualmente as novas sociedades nas quais as cidades emergem³⁸, o dinheiro, o cálculo, as

38. Existe uma bibliografia profusa sobre os problemas formulados pela urbanização africana. O *dossier* produzido pela edição *Cahiers d'études africaines*, XXI (1-3), 81-83, 1981, com o título "Villes africaines au microscope", demonstra claramente como é possível detectar, através das lutas diárias pela sobrevivência, novas relações sociais enquanto, simultaneamente, se implementam novas estruturas de sentido. Práticas de sociabilidade inéditas acompanham as estratégias individuais ou familiares. Neste número, ler os estudos dedicados aos "pequenos ofícios", às redes profissionais e à marginalidade. O conjunto destes dados permite, indubitavelmente, fazer uma reflexão sobre as diversas formas de consciência política que caracterizam as sociedades pós-coloniais. Ler, também, a parte consagrada ao estudo de certas "lógicas sociais" no que se refere ao que os autores

novas solidariedades, as confrarias e famílias recompostas é necessário dominar os novos regimes simbólicos através dos quais, hoje em dia, os indígenas tentam garantir a sua "salvação", nas suas novas condições de vida e de mentalidades.

É neste espaço que se vêm aglutinar todas as iniciativas que visam relacionar directamente o indígena com o divino, através do êxtase, da possessão, do carisma, da contemplação e da oração. Surgiram então novos videntes ao longo do último quartel de século que não se limitam a tratar as doenças físicas, mas também os impasses cognitivos. As sociedades pós-coloniais estão povoadas de sequiosos de terapias. Sem deduzir que este desenfreamento da piedade popular não passa do simples reflexo, alguém pode negar o impacto das estruturas sociais, políticas e económicas na configuração e interpretação que os indígenas concebem do conjunto dos acontecimentos por que passaram, "desde que os brancos se retiraram dos seus postos", deixando esses lugares livres para serem ocupados por qualquer um deles? Perante o terror exercido pelos déspotas negros aos seus congéneres, o espaço do sono e do sonho tende a formular-se como um lugar de adivinhação, enquanto a repressão dos rumores, a obstinação em sustentar que toda a verdade vem "de cima" integram o esforço do poder estatal para domesticar também esta irradiação onírica. Não há dúvida de que se trata de um fenómeno concertado com os quadros culturais e sociais e os regimes de pensamento e de acção das sociedades pós-coloniais, precisamente no ponto em que a afirmação do indivíduo e a ideia de liberdade continuam a ser um pesadelo em muitos aspectos³⁹. Face à insegurança material e simbólica, o sentimento das categorias dominadas é o de que as condições de possibilidade de ataque a nível de "feitiçaria" se multiplicaram⁴⁰. Esta insegurança não

designam "a ordem industrial", de M. Agier, J. Copans e A. Morice, *Classes ouvrières d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 1987, pp.137-274. A obra de C. COquery-Vidrovitch, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, Payot, 1986, apresenta uma síntese elucidativa sobre as raízes históricas da cidade no continente negro. Ler também J.-M. Ela, *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1986. Complementar este panorama com o dossier "Politiques urbaines" de *Politique africaine*, n.º 17, 1984. No que se refere à forma como as igrejas tentam superar o "desafio urbano", consultar, H. Burgman, "Urban Apostolate in Kisumu", *African Ecclesiastical Review*, vol. 25, n.º 1, 1983; M. Peil (et al.), "African Cities and Christian Communities", *Spearhead*, n.º 72, 1982; J. Masson, "Problèmes pastoraux des grandes villes d'Afrique", *Au Cœur de l'Afrique*, n.º 41, 1977; A. Shorter, "Town and Country Apostolates in Eastern Africa", *African Ecclesiastical Review*, vol. 25, n.º 6, 1983. Ler também os dossiers dedicados a estas questões em *Pro Mundi Vita*, "Les villes africaines et les Églises", 1981; e *Spiritus*, n.º 86, 1982.

39. A este propósito, basta considerar a debilitação da saúde mental nas cidades africanas. Para constatações sobre a matéria, consultar CCTA/CSA, *Mental Disorders and Mental Health in Africa South of the Sahara*, CCTA/CSA-WFMH-WHO Meeting of Specialists on Mental Health, Bukavu, 1958, CCTA/CSA Publicação n.º 35, 1960; A. Boroffka, "Mental Illness in Lagos. History and Admissions Statistics of the Yaba Mental Hospital from 1907 to 1966", in H. Collomb (et al.), *Colloque africain de Psychiatrie*, Dakar, 5-9 de Março de 1968. Ler também A. Kiev (ed.), *Magic, Faith, and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*, Nova Iorque, 1964.

40. Ver as traduções desta agressão em ambiente escolar com J.-M. Gibbal, "La magie à l'école",

exclui os dominantes⁴¹. Nos momentos de crise de governabilidade das sociedades, os homens e as mulheres lançam-se na busca de estratégias terapêuticas, rituais e prescrições que lhes reduzam o risco de morte. O facto de que muitos indígenas vivam o contexto pós-colonial sob a forma de doença é revelador.

O sucesso das chamadas "seitas" apenas equivale à vingança dos "curandeiros". A sua maneira, ambas as instâncias respondem a uma dupla exigência de ordem "intelectual" e "prática". A pergunta formulada pelo indígena, para saber "o que lhe aconteceu?", ou "o que acontece?", é imediatamente sucedida por outra: "o que é preciso fazer?". No que lhe diz respeito, trata-se de tornar *inteligível* a época actual, encontrar uma coerência entre acontecimentos dispersos, aparentemente incoerentes e desordenados, mas que marcam duravelmente a sua existência.

O facto de tal piedade popular e os procedimentos que aplica se deixarem descriptar como um processo de adivinhação é igualmente revelador. Perante os imprevistos desta época e considerando a necessidade de se proteger, o indígena sente necessidade de interrogar o futuro imediato e antever aquilo que poderá acontecer através da previsão, ou seja, dominando a incerteza⁴². Assim, a expansão das novas religiosidades e a recomposição das modalidades religiosas ancestrais respondem a uma necessidade de repor a ordem nas múltiplas causas possíveis da situação actual. As novas instâncias que governam a piedade popular na África negra munem os seus clientes do equipamento cognitivo e prático que deve ajudá-los a dominar a fonte das incertezas pós-coloniais. No estado actual do destino das ditas sociedades, uma "lógica do infortúnio" apoderou-se, de facto, das camadas populares, impôs-se à sua inteligência e exige um tratamento "terapêutico" e operações de natureza intelectual⁴³. As instâncias de gestão da piedade popular souberam captar esta necessidade de ritual, terapia,

Cahiers d'Études Africaines, vol. XIV-4, n.º 56, pp.627-650. A propósito das lutas contra os fenómenos "anti-sociais", entendidos de acordo com o idioma da feitiçaria, e no que diz respeito à "medicalização" dos conflitos ou à sua transferência para o imaginário religioso, cf. A.I. Richard, "A Modern Movement of Witch-finders", *Africa*, 8, 448, 1935; M. Marwick, "Another Modern Anti-witchcraft Movement", *Africa*, 20, 100, 1950. Mais recentemente, L.E. Larson, "Problems in the Study of Witchcraft Eradication Movements in Southern Tanzania", *Ufahamu* 6, 88, 1976. Ver também J.M. Janzan, *The Quest for Therapy in Lower Zaire*, Berkeley, University of California, 1976.

41. Cf. o contributo de P. Péan, *Affaires Africaines*, Paris, 1985, a propósito das "elites" dirigentes do Gabão.

42. Ler R. Devisch e B. Vervaeck, "Divination et politique chez les Yaka du Zaïre", *Social Compass*, XXXI/1, 1985, pp.111-131.

43. A título de exemplo, no que se refere ao canto como instrumento de invocação do Espírito Santo e de acompanhamento das sessões de cura, ler J.R. Benetta, "Song and Spirit: The Use of Songs in the Management of Ritual Contexts", *Africa*, vol. 45, 2, 1975, pp.150-165. Ler também A. Shorter, "Spirit Possession and Christian Healing in Tanzania", *African Affairs*, vol. 79, n.º 314, Janeiro de 1980.

e inteligência. Atribuíram uma designação a estes "novos infortúnios", urdiram-lhes sentidos e souberam gerar práticas e rituais adaptados à actual procura de protecção. Motivo pelo qual elas são cada vez mais "consultadas" por uma série de indivíduos.

Neste caso, o *acontecimento pós-colonial* e o contencioso pós-colonial constituem "inéditos culturais" que, por si só, ainda não foram totalmente descodificados. O desenfreamento da piedade popular demonstra a *posteriori* a magnitude desta necessidade de descodificação e inventam-se novas instâncias que se apoderam das funções de reparação simbólica tornadas indispensáveis na sequência dos desgastes mentais subseqüentes à gestão colonial e pós-colonial das sociedades negras. Ao propor sentidos e inteligibilidades aos acontecimentos africanos da nossa era, estas instâncias acompanham o indígena na busca de respostas para as principais questões que se colocam hoje em dia: "porque aconteceu lá?", "o que se passou?", "até quando vai durar?". Logo, consideram com seriedade a sua aspiração de escapar à "lógica do infortúnio", num contexto em que o poder estatal pós-colonial teima em matar tudo aquilo que se recusa a morrer, cristalizando, dessa forma, todos os riscos de perturbações sociais e simbólicas passíveis de demolir as capacidades de reprodução dos grupos⁴⁴.

Por conseguinte, esta piedade popular não se situa fora da própria historicidade das sociedades africanas. Os procedimentos tornados possíveis ou inventados pelas instâncias que a regulam podem ser interpretados como tantas operações estratégicas através das quais o indígena se pensa e avalia a sua situação no mundo. Constitui um espaço, um tempo durante o qual ele se auto-interpreta, faz um balanço das relações entre o seu passado recente e a sua vida quotidiana actual. Logo, não se pode explicar por si mesma, faz parte integrante de uma história que se inscreve na continuidade da colonização. O espaço religioso africano não é, por isso, um espaço neutro, é forçado por modos de coexistência e rivalidades entre formas simbólicas representáveis. Por trás destas rivalidades desenvolvem-se zonas de conflitos contemporâneos e um dos maiores é, sem dúvida, aquele que produz um Estado que aspira a desempenhar uma função teológica, ou seja, a monopolizar os modos de definição da verdade, da sua proclamação e da sua implementação.

44. No que diz respeito à forma como as categorias simbólicas podem, num contexto de mutação rápida, suportar a experiência ou o sentimento do caos em relação às construções culturais da ordem e da desordem, cf. Jean Comaroff, "Healing and the Cultural Order: The Case of the Barolong boo Ratshidi of Southern Africa", *American Ethnologist*, vol. 7, n.º 4, 1980, pp.637-657.

6. O princípio autoritário

Ao longo das páginas anteriores, aleguei que a piedade popular, as estratégias de sobrevivência e a criatividade cultural em vigor se faziam acompanhar de uma reclassificação da economia simbólica das sociedades indígenas. Sugeri também que, considerando a sua pretensão de ser um *Estado teológico*, o Estado pós-colonial acabara por tornar-se um dos protagonistas dessa reclassificação, na medida em que produz quadros de acção, sistemas de saberes e práticas cujo objectivo derradeiro consiste em fazer os outros agentes admitir que o monopólio da proclamação da verdade lhe pertence. Ora, a meu ver, tal tarefa é eminentemente teológica. Afirmar que, segundo o espírito colonial, o Estado africano independente aspira ao exercício de uma hegemonia simbólica sobre as sociedades indígenas, significa que ambiciona o monopólio da imposição do princípio da visão legítima¹. Ele pretende ser detentor da verdade no que concerne a forma de nomear o mundo africano e a sua história, codificar, repartir o espaço, unificá-lo ou dividi-lo. O *Estado teológico* é o Estado que não se preocupa unicamente com as práticas que se referem à distribuição do poder e da influência, às relações sociais, às disposições económicas e aos processos políticos. Relativamente aos agentes sociais, ele também aspira explicitamente a definir o modo como estes devem ver-se, interpretar-se e interpretar o mundo. Assim, o *Estado teológico* constitui-se como o princípio instituidor das linguagens e dos mitos de uma sociedade. É responsável pela produção das formas de consciência pelas quais os agentes se transformam em operadores históricos². Ao estruturar essa consciência e "inculcando" a todos

1. As hipóteses conceptuais nas quais este capítulo se fundamenta são da autoria de P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Éd. De Minuit, 1987; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books, 1973; M. Douglas, *Implicit Meanings*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975; V. Crapanzano, Review of C. Geertz, H. Geertz e L. Rosen, "Meaning and Order in Moroccan Society", *Econ. Develop. Cult. Change*, 29, 1981, pp.849-860; T. Luckman, *The Social Construction of Reality*, Nova Iorque, Garden City, Doubleday, 1967; S. Falk Moore, B.G. Myerhoff (eds.), *Symbols and Politics in Communal Ideology*, Ithaca, Nova Iorque, Cornell University Press, 1975. Evidentemente que me servi livremente das suas percepções que, neste caso, correspondem às questões que me preocupam.

2. E, naturalmente, por "disciplinar" os "recalcitrantes". Sobre o conceito de "sociedade disciplinar", cf. J. O'Neil, "The Disciplinary Society: From Weber to Foucault", *The British Journal of Sociology*, vol. XXXVII, n.º 1, 1986, pp.42-60.

o princípio da visão legítima, influencia a capacidade de orientação dos agentes das suas práticas e representações. Simultaneamente, produz as categorias de percepção, ou seja, as estruturas cognitivas, o equipamento mental de que os indígenas se servem para ver e transmitir o mundo. Logo, globalmente, o *Estado teológico* aspira ao seu próprio auto-reconhecimento como sistema cultural e simbólico.

Nas páginas que se seguem, passarei em revista algumas categorias que constituem o sistema de saber próprio ao *Estado teológico* africano, demonstrando a forma como este tenta impô-las ao indígena para que moldem a sua acção. No capítulo seguinte, insistirei no modo como – através da produção de contra-saberes práticos – o indígena se revolta e tenta libertar-se do processo estatal de construção hegemónica³. Concluirei a reflexão determinando o que chamo “o conflito do alimento” e que, a meu ver, explica os fracassos sucessivos entre uma lógica de penetração imperial e uma extraordinária capacidade das sociedades de se esquivarem, permanecendo simultaneamente dominadas.

Controlo político e procura hegemónica

Os discursos sobre “a especificidade cultural” das sociedades negras acabaram por gerar problemáticas da inércia. Anteriormente, tentei demonstrar de que forma – baseando a sua historicidade na irredutibilidade das suas características culturais – se criaram “sociedades etnológicas” alheias às dinâmicas que constituíram os vectores das suas modificações e inovações. Defendi igualmente que tal abordagem se arriscava a apresentar os mundos indígenas como mundos estáticos, entidades intemporais e homogéneas, insensíveis à História e livres de clivagens internas⁴. No fundo, esta abordagem apresenta a desvantagem de transformar a cultura em “crença”, num conjunto de representações imutáveis e permanentes⁵. Ora, o saber que assim é formulado a respeito do indígena é retomado nas práticas políticas e de governação. A *antropologia do indígena* subjacente a esta interpretação fixista da sua cultura e da sua história serve de anteparo justificativo para as concepções ditas “ancestrais” do poder e a extrema personalização do mesmo. O bastão,

3. Ver também J. Scott, “Everyday Forms of Peasant Resistance”, *The Journal of Peasant Studies*, vol. 13, n.º 2, 1986. O contributo de Scott sobre os trabalhadores rurais pode ser alargado a outros grupos sociais.

4. Ver os desenvolvimentos em torno desta questão de J.-P. Olivier de Sardan, “Sciences sociales, africanistes et faits de développement”, in P. Boiral (et al.), *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire*, Ciface-Karthala, Paris, 1985.

5. Sobre o potencial ideológico das teses essencialistas e a sua manipulação pelos regimes autoritários, ler Mujmir Krizan, “Essentialism and the Ideological Legitimation of One-Party Rule”, *Praxis International*, vol. 6, n.º 1, 1986, pp.95-110.

o gorro de leopardo e o enxota-moscas constituem símbolos de modos de governar que, para se sistematizarem ideologicamente, recorrem a conceitos espantosos como o da “democracia à africana”⁶. Certamente que se deve reconhecer a enormíssima variedade dos partidos únicos africanos. Tal diversidade não deve ocultar um parentesco para-ideológico real. A título de exemplo, todas as concepções garantem que existe uma “africanidade política” tal como existe uma “cultura africana”. É esta maneira “africana de politizar”, por assim dizer, que autoriza a rejeição das ideias relativas ao “multipartidarismo” ou aos “direitos do homem”. Afirmar-se-ia então que elas emanam de produtos de importação inadaptados ao “contexto africano”. Em contrapartida, o exercício autoritário do poder e a respectiva personalização enraizar-se-iam nas tradições africanas – “um único pântano não dá para abrigar dois caimões”⁷.

A este respeito dever-se-á então salientar que não existe “uma tradição africana do poder”, mas várias? A história africana oferece um leque de modelos que a tradição autoritária (chamada em auxílio dos regimes pós-coloniais), só por si, não é capaz de esgotar. Já existiram outras modalidades de natureza não-autoritária. Ao longo do tempo, em função das conjunturas, das relações de força internas e da pressão externa, uma única sociedade podia transitar de um modelo para outro. Nas tradições não-autoritárias, o poder foi sujeito a um controlo social e a uma delimitação manifestamente mais preponderante do que sob os regimes pós-coloniais. Como objectivo derradeiro não visava apenas o controlo dos homens e a redistribuição dos recursos escassos, mas também a pacificação das forças da natureza e a gestão dos “recursos da noite e do invisível”, a fim de preservar a vida dos indivíduos⁸. Nestas tradições, poder e terapia eram indissociáveis. A finalidade do poder consistia em *tratar* e proteger as comunidades contra os portadores de forças maléficas. No campo social, a distribuição das diferentes forças (malélicas e benéficas) obrigava os diferentes portadores a múltiplas transacções e realçava o carácter *explosivo* do poder. Por conta da sua

6. Ora, acontece que estes regimes são precisamente aqueles que, na África negra, recorrem sem hesitação às tecnologias estrangeiras para reprimir os seus povos. A respeito dos factos, ler M.T. Klare, C. Arnston, *Supplying Repression: U.S. Support for Authoritarian Regimes Abroad*, Washington D.C., Institute for Policy Studies, 1981.

7. Evidentemente que J.K. Nyerere não preconiza teoricamente a personalização do poder ou o exercício deste último no seu estado bruto. No entanto, no que diz respeito à sua apologia culturalista do partido único, ver “One-Party System”, *Spearhead*, vol. 2, n.º 1, 1963.

8. Gloria Waite, “Public Health in Precolonial East-Central Africa”, *Social Science Medicine*, vol. 24, n.º 3, 1987, pp.197-208, formula esta hipótese perscrutante que consiste em ler o poder no seio das sociedades estudadas como medicina que visa criar as condições de uma saúde pública nas comunidades governadas. É assim que interpreta os papéis dos fazedores de chuva, adivinhadores e curandeiros, daqueles que promulgavam os tabus e, os ordálios. No mesmo registo, ver J.M. Janzan, “Ideologies and Institutions in the Precolonial History of Equatorial African Therapeutic Systems”, *Social Science Medicine*, 13 B, 317, 1979.

natureza médico-religiosa, o poder nas tradições indígenas não-autoritárias assemelhava-se inevitavelmente a um saber⁹. As diversas "forças" constituíam assim muitos "saberes" e "magias" que os diferentes titulares negociavam e intercambiavam. As confrarias, sociedades secretas, castas e muitos outros espaços de poder controlavam cada um, uma ou algumas parcelas, numa esfera específica da existência política. As diversas soberanias instituídas nas diferentes esferas da existência política (o mundo dos mortos, da noite e do invisível, a água, o ferro, os relâmpagos e a chuva, as colheitas, etc.) deviam negociar entre si e compensar-se mutuamente. Simultaneamente, equilibravam-se no seio de um sistema de interdependências.

Logo, nas tradições indígenas não-autoritárias, o poder foi multipolar. O carácter absoluto da autoridade, ou seja, a sua recapitulação em torno de uma figura central, resultava mais do símbolo, da encenação do que da realidade física. Neste caso, o poder era um conjunto de símbolos e mensagens que era preciso saber descodificar e interpretar. Naturalmente e, tal como acontece com qualquer saber, o acesso a essa capacidade hermenêutica era controlado e regulamentado (ritos de iniciação, escalas, etc.). Atendendo à preponderância do ambiente e das restrições ecológicas, em suma, da precariedade da existência, todo o poder se arriscava a que lhe fosse "retirada a legitimidade", se não enquadrasse o seu percurso nas direcções que consistiam: na vida a preservar e a tratar, na reprodução das linhagens e dos clãs, na morte com vista à pacificação, na comunidade dos vivos a salvaguardar e na relação com os mortos a "civilizar". Por outro lado, os mecanismos simbólicos asseguravam uma espécie de "ministério da vigilância"¹⁰, pelo que as categorias da feitiçaria poderiam ser aplicadas a qualquer modalidade do poder que causava insegurança, se tornava maléfica e sucumbia à loucura. Assim, a história do poder na África negra pré-colonial foi um processo aberto que não se deve limitar a um modelo redutor. Tantas foram as invenções autoritárias quanto as que não foram, de todo, do mesmo foro. No que diz respeito às últimas, a multiplicidade dos pólos que constituíam o poder ajustava-se através de uma série de trocas simbólicas e materiais, sendo que a "totalização" apenas provinha, em última análise, de uma encenação da função arbitral do soberano¹¹.

9. O acesso a este saber e a sua retenção por uma classe de "antepassados" foi objecto de inúmeros estudos. A título de exemplo, ler W.P. Murphy, "Secret Knowledge as Property and Power in Kpelle Society: Elders Versus Youth", *Africa*, 50 (2), 1980, pp.193-207.

10. J.-P. Chrétien, "Roi, religion, lignages en Afrique orientale précoloniale. Royautés sans État et monarchies absolues", in E. Le Roy Ladurie (ed.), *Les monarchies*, Paris, P.U.F., 1986, defende que também nos procedimentos pressupostamente "absolutistas" existiam recursos que permitiam à sociedade interrogar-se publicamente e interpelar o poder, a fluidez das relações entre o sagrado e este último, possibilitando o desenvolvimento de virtualidades contestatárias.

11. Para não alargar as referências e para aferir a complexidade dos debates em torno desta

A outra mitologia oriunda do período pós-colonial consiste em re-
meter *todos* os factores explicativos dos impasses actuais para a colo-
nização e o “imperialismo”. Com a ajuda da retrospectiva do passado,
actualmente, percebe-se que a colonização não eliminou completa-
mente as dinâmicas que, antes da conquista europeia, forjavam o des-
tino das sociedades indígenas. Não apagou a sua vitalidade e criatividade
mesmo que, com toda a evidência, as tenha reprimido. É graças a esta
extraordinária capacidade de recuperação que as resistências e as lutas
anticoloniais se concretizaram¹². Actualmente são muitos os africanos
que ficam ofendidos quando se insiste no facto de que existiram agentes
autóctones implicados na colonização e que, de certo modo, este foi um
empreendimento “afro-europeu”. Obviamente que o carácter diligente
de tal afirmação faz pouco caso da multiplicidade dos espaços-tempos
que a iniciativa colonial implicou e da desigualdade das posições ocu-
padas pelos protagonistas neste campo de supremacia. Oculta igual-
mente o facto de que além da “colaboração”, a atitude dos indígenas se
caracterizou sobretudo pela rejeição da servidão e pela invenção de uma
multiplicidade de tácticas que visavam escapar-lhe. Foi esta capacidade de
insubmissão, descomprometimento, simulação, contacto instrumental
(sobretudo onde se anteviam proveitos: saúde, escolarização, acesso
aos bens europeus, etc.) e desistência que arruinou, em parte, a preten-
são do Estado colonial de aperfeiçoar a sua supremacia nas sociedades
subjugadas.

Todavia, esta afirmação promove uma reflexão sobre aquilo que, na
perspectiva indígena, terá possibilitado este acontecimento. Além da
utilização que possa ser escolhida por ideólogos mal informados¹³,
é difícil ignorar a realidade segundo a qual os africanos aderiram ao

questão, consultar-se-á útil e exemplificativamente E. Terray, “L’organisation sociale des Dida de Côte-d’Ivoire”, *Annales de l’Université d’Abidjan*, série F, vol. 1, 2, 1969; A. Adler, *La mort et le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 1982; G. Dupré, *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, 1982; C.H. Perrot, *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris-Abidjã, Publications de la Sorbonne, C.E.D.A., 1982.

12. A. Cabral demonstra claramente de que modo uma abordagem crítica dos factos e factores da cultura disponíveis nas sociedades indígenas serviu para articular na Guiné-Bissau um projecto de “libertação da servidão”, mesmo se, posteriormente, toda a “libertação” acarreta sempre novas formas de opressão. Sobre o Estado pós-colonial na Guiné-Bissau, ler J.B. Forrest, “State, Peasantry and National Power Struggles in Post-Independence Guinea-Bissau”, Tese de Ph.D., Madison, University of Wisconsin-Madison, 1987. A respeito do pensamento político e a prática militar de Cabral, cf. P. Chabal, *Amílcar Cabral: Revolutionary Leadership and People’s War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

13. Relativamente ao caso francês, ler as abordagens da fundação “Libertés sans frontières”. Para um exemplo de ensaio que negligencia a dimensão histórica da colonização, ler P. Bruckner, *Le sanglot de l’homme blanc*, Paris, Seuil, 1983. Não cabe apenas aos historiadores e economistas tentar demonstrar que, em última análise, a colonização representou um fardo económico para as potências que, apesar da rejeição dos povos colonizados, a iniciaram; e que, em última instância, ela beneficiou mais os colonizados do que as potências coloniais.

espartilho colonial, a fim de transformá-lo num *recurso* manipulável nas lutas e conflitos internos. No cerne da golitha colonial, existiam grupos autóctones para desenvolver estratégias que visavam a redistribuição do jogo dentro dos sistemas de relações próprias às suas sociedades. O que constituiu uma das forças da colonização, para além da imposição militar, foi o facto de existirem agentes locais dispostos a utilizá-la para remodelar a ordem social doméstica em seu proveito. Do mesmo modo, o fracasso de determinadas lutas, ditas nacionalistas, não se poderia explicar sem que se considerasse a acção e intervenção de forças sociais autóctones que perceberam que lhes seria mais vantajoso partilhar uma estrutura de interesses comum com as potências coloniais, do que com os seus próprios "irmãos"¹⁴. A colonização, tal como a "descolonização" que lhe sucedeu, fundou-se em estruturas de interesses dos quais beneficiaram - mesmo que em posição de subordinação - agentes indígenas que nunca foram passivos ou simples vítimas. Afirmá-la não significa negar ou justificar a violência e as depredações multiformes de um dispositivo que se baseava no desprezo pelo negro e cuja lógica era mortífera¹⁵. Não se trata de fazer crer que a colonização não tem qualquer responsabilidade pelos impasses actuais¹⁶. Numa perspectiva segundo a qual os indígenas se tomavam pelos primeiros destinatários das suas reflexões, trata-se de reconhecer que, se por um lado, a colonização foi combatida, ela também foi objecto de uma "tolerância prática", até mesmo de uma cumplicidade, por parte dos agentes propriamente africanos que actuaram conscientemente. Ela acenou a possibilidade de lucros e "favores" aos que se manifestavam dispostos a "utilizá-la" e que, segundo ela, estavam habilitados a receber as suas prebendas.

Ora, tal como acontece com a colonização, o mesmo se passa com o chamado "imperialismo". A primeira inscreveu à força o destino das sociedades indígenas numa estrutura de desigualdade¹⁷ e, enquanto isso, conseguiu recrutar "clientes" dispostos a legitimar a pertinência de tal desigualdade. O segundo não pode ser negado, a menos que seja para insultar a realidade. A vulnerabilidade externa das sociedades africanas constitui um factor estruturante da sua identidade e da sua relação actual

14. Para o exemplo dos Camarões, ler R. Um Nyobè, *Le problème national kamerunais*, Paris, L'Harmattan, 1984. Ou ainda, R.A. Joseph, *Le mouvement nationaliste au Cameroun*, Paris, Karthala, 1986.

15. A literatura sobre as atrocidades da colonização é profusa e também a das resistências africanas. Além disso, estas últimas apenas se explicam porque a ordem colonial e as suas práticas (corveias, brutalidades e violência, extorsão de bens, constrangimentos físicos e coerção) não foram contrabalançadas por manifestas oportunidades que poderiam ter creditado alguns dividendos simbólicos, a fim de fazer admitir a sua pretensão de hegemonia como algo "razoável".

16. C. Young, "The Colonial State...", *já citado*.

17. Cf. a obra clássica de R. Robinson (et al.), *Africa and the Victorians: The Climax of Imperialism in the Dark Continent*, Nova Iorque, 1961. Ou ainda, A.J.H. Latham, *The International Economy and the Underdeveloped World, 1865-1914*, Londres, Croom Helm, Totowa, N.J. Rowman & Littlefield, 1978.

com o mundo. O controlo das dinâmicas internacionais que as dividem e os dados que tornam a sua vulnerabilidade permanente e estrutural escapam-lhe, parcial ou totalmente. Na medida em que são as relações de força e poder que movem o sistema mundial, esta abertura deixa-as expostas – e, por vezes, sem protecção suficiente – a um ou outro pólo de poder que partilham o mundo e a pressões multiformes que não é possível negar¹⁸. Tal como acontece com a colonização, a inscrição subordinada num dos campos de força que domina o mundo é reutilizada, a vários níveis, pelos agentes autóctones, em teias de interesses inerentes ao domínio do campo de supremacia interna (independentemente de ser de ordem simbólica ou material, segundo uma dicotomia conveniente)¹⁹. No caso dos agentes locais, o facto de se posicionarem no campo indígena a fim de reunir condições para capturar, em seu benefício, os produtos (*outcomes*) da vulnerabilidade africana no espaço das relações mundiais, não acaba com o próprio facto da supremacia. Apenas significa que no campo indígena e nesta conjuntura histórica prevalece a opção que denomino o “jogo com a necessidade”. A utilização da “dependência” africana pelos agentes indígenas, como “recurso” no controlo dos interesses internos, não elimina a realidade da supremacia estrutural que pesa sobre as sociedades negras onde existem dois espaços de análise que importa distinguir, evidenciando as ligações e indicando as transições de um para o outro. Para considerar o problema da autonomia das sociedades indígenas deve analisar-se como variável determinante o facto de que as suas bases e o seu exercício se elaboram e ocorrem num perímetro internacional que as estrutura mais do que elas o fariam em contrapartida, mesmo que, dispersamente, elas possam ir produzindo falhas ou desgastando algumas margens.

Se, ao negligenciar o carácter artificial desta divisão, se opta por minimizar a obstrução a partir do “topo” (perímetro internacional), para não

18. Sabe-se que as funções desempenhadas por África nos cálculos estratégicos das grandes potências não ultrapassam as de uma simples ferramenta e instrumento: constituir um obstáculo físico ou uma etapa para zonas consideradas mais vitais, servir de bastião de defesa para proteger as *sealanes heading*; de ponto de partida de ataques contra alvos ou um inimigo situado num território externo; de fonte de aprovisionamento e terreno de competição experimental para as grandes potências (mas a um custo simbólico que não implica destruições e perdas em grande escala). Para uma apresentação mais clara destas visões, cf. Chester Crocker, “Statement”, pp.126-151, in U.S. House of Representatives (Sub-Committee on Africa, Committee on Foreign Affairs), *Hearings on U.S. Interests in Africa*, 96th Cong., First Sess., Out.-Nov. de 1979. A título geral, ler Zaki Laïdi, *Les contraintes d'une rivalité. Les superpuissances et l'Afrique (1960-1985)*, Paris, La Découverte, 1986.

19. O mesmo acontece no que diz respeito à utilização das prebendas captadas a nível internacional e reutilizadas internamente, a fim de reprimir e controlar o campo doméstico. No que concerne a gestão interna dos recursos coercivos, ler J. Fairer-Smith, “Achieving Stability in Developing Countries”, *Police Chief*, Outubro de 1980; C.P. Potholm, “The Multiple Roles of the Police as Seen in the African Context”, *The Journal of Developing Areas*, 3, 1969, pp.139-158; e T.M. Callaghy, “Police in Early Modern States: The Case Uses of Coercion in Zaire in Comparative Perspective”, Paper given at the American Political Science Association, Denver, 1982.

se considerar unicamente a lógica dos compromissos a partir de “baixo” (perímetro interno ou doméstico), corre-se o risco de se sobrestimar o facto, que aliás é real, da existência de zonas e racionalidades “não capturadas” pelos vectores da penetração externa. Descobrir-se-á então que – inclusivamente nas situações de supremacia – as sociedades indígenas preservam a capacidade de inventar “artes de fazer” e articular tácticas que lhes permitem acomodar-se na estrutura do mundo, tal como lhes é imposta. Mas este “jogo com a necessidade” não significa, tal como afirmei, que as determinações externas tenham deixado de existir e que a inscrição histórica dos mundos indígenas nas estruturas de desigualdade e de supremacia foi abolida. A questão inerente a esta situação consiste em saber qual é a margem de exercício da sua historicidade de que os indígenas dispõem na estrutura de situação que lhes é imposta e de que modo, a utilização dessa margem, pode gerar uma maior subordinação ou redução das constrações externas. É aqui que importa reconhecer que o campo das possibilidades e as margens de autonomia não são os mesmos para todos os Estados africanos. Os processos através dos quais cada sociedade política africana assimila e utiliza as normas e representações que lhe são propostas ou impostas pelo exterior são variáveis. Entre outros, esta variação deve ser entendida à luz da utilização que os agentes indígenas fazem da “dependência”: ou seja, um recurso passível de ser utilizado nos conjuntos de interesses domésticos. Só nesta medida se pode defender o facto de que a política ou a economia em África não são meros epifenómenos do sistema mundial. No mundo actual, a historicidade das sociedades africanas reside na sua capacidade de “administrar” a tensão entre os processos internos e a sua articulação com os externos, nesta dimensão internacional que as estrutura, caracteriza e “vulnerabiliza”²⁰.

A outra categoria da qual o *princípio autoritário* se serve na África negra é, sem dúvida, a ideia do Estado-nação e a sua construção nas circunstâncias específicas ao continente negro. Desde as independências, a interrogação sobre o poder, o Estado e a nação em África polarizou-se no fracasso da jurisdição internacional do Estado nesta região do mundo. Calcula-se que terá havido uma sobreposição do modelo ocidental nas formações sociais governadas pelos códigos culturais e pelas concepções

20. As reflexões anteriores baseiam-se nas análises de S. Amin, *Unequal Development. An Essay on the Social Formation of Peripheral Capitalism*, Nova Iorque, Monthly Review Press, 1976; *Accumulation on a World Scale*, Nova Iorque, Monthly Review Press, 1974; J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1979; G. Hyden, *Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, Berkeley, University of California Press, 1980; Zaki Laïdi (sob a dir. de), *L'URSS vue du Tiers monde*, Paris, Karthala, 1984; Y.-A. Fauré e J.-F. Médard (sob a dir. de), *État et bourgeoisie en Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1982; T.M. Callaghy, “External Actors and the Relative Autonomy of the Political Aristocracy in Zaire”, *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 21 (3), 1983, pp.287-309.

da organização social específicas. Logo, em África, o Estado seria um “puro produto de importação”, dominando a partir do topo as dinâmicas sociais em vez de emaná-las²¹. De facto, logo após a descolonização, muitos Estados – que, no momento em que se tornaram independentes, subscreviam a ideia segundo a qual existiria uma “universalidade do político”, cuja chave estaria na posse do Ocidente se insurgiram²². Regimes que, à partida, se tinham munido de tecnologias institucionais (parlamentos, diversas assembleias, vários partidos), em conformidade com o modelo imitado, abandonaram-nas. Os textos constitucionais redigidos não impediram a invasão dos militares na cena política. Nos casos (muitíssimo raros) em que se evitou a tomada de poder pelos militares, a pouco e pouco, percebia-se que as tecnologias em questão, pelo facto de existirem, não forneciam qualquer informação sobre o funcionamento e a vida concreta desses regimes políticos. A definição constitucional no absoluto mostrou-se dissociada das práticas. Na sua constituição, tal Estado reconhece efectivamente a possibilidade e a legitimidade do desenvolvimento de vários partidos políticos, o que não impede o funcionamento ao abrigo de um regime de partido único e sem que se sinta a necessidade de ajustar o texto à prática²³.

A função política dos desvios entre o texto e as práticas deve ser realçada, de acordo com uma leitura que privilegie simultaneamente aquilo que se diz e não se faz e aquilo que não se diz, mas que se vive. As fachadas institucionais e o formalismo jurídico permitem pressupor o peso dos mecanismos administrativos e definem alguns dos locais onde se desenrolam as encenações dos agentes. Mas o “Estado concreto” enfraquece

21. O problema da “memória estatal” na África negra não deve ser subestimado. Sem pressupor que as origens das formações estatais actuais assentam nos seus antecedentes históricos, importa salientar que a maior parte das sociedades africanas conheceu formações de tipo estatal muito antes da colonização. Naturalmente, estas últimas não apresentavam características totalmente semelhantes às que o Estado-nação conheceu na Europa nos mesmos períodos. No entanto, dispunham dos elementos materiais como os territórios, populações e governos. Dominavam as funções de relação e negociação, o direito da guerra e controlavam os mecanismos de atribuição dos recursos escassos ou conquistados à distância. Evidentemente que onde não se constituíram estruturas centralizadas existiram tradições próprias de governo que evitaram que as sociedades consideradas caíssem na desordem e anarquia. Sem alargar inutilmente as referências a estas questões, assinalo rapidamente o número especial da *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. LXVIII, 1981, dedicada ao tema “Estado e sociedade em África”. No que diz respeito à formação do Estado ocidental, far-se-á referência útil à obra clássica de C. Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975. Numa perspectiva comparativa que integra o mundo islâmico, ler B. Badie, *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 1986.

22. Já nesta época, ler as interrogações dos observadores. Cf. I. Wallerstein, “What Happened to the Opposition?”, *West Africa*, Nov. 21, 1961. Ver também Schacter, “Single-Party Systems in West Africa”, *American Political Science Review*, vol. 55, 1961, pp.294-307; e M.L. Kilson, “Authoritarian and Single-Party Tendencies in African Politics”, *World Politics*, vol. 15, n.º 2, 1963.

23. Cf. a crítica de Y.-A. Fauré, “Les constitutions et l'exercice du pouvoir en Afrique noire. Pour une lecture différente des Textes”, *Politique africaine*, 1 (1), 1981, p.37.

ao integrar as dinâmicas propriamente indígenas, ou seja, os processos de reapropriação, instrumentalização ou de contorno do Estado pelos próprios agentes africanos, as diversas formas de se relacionarem com ele e que inventam consoante os contextos e os conjuntos de interesses (*issues*). São estas transacções que relativizam as teorias do fracasso estatal na África negra. As fórmulas institucionais implementadas pelos poderes são "revisitadas" e "repraticadas" consoante os interesses – divergentes – daqueles que "mantêm contacto" com elas. Neste ponto, existe uma panóplia de "razões e operações práticas" que permite aos agentes dismantelar as instituições em relação às suas lógicas de origem e remodelá-las de acordo com as suas próprias racionalidades.

Mas, além das respostas indígenas, interessa-me mais considerar os sistemas de saberes e práticas disciplinares implementados sob o pretexto da construção do Estado-nação. O Estado pós-colonial persuadira os africanos de que a finalidade das independências consistia, entre outros, na "unidade nacional" e no progresso económico²⁴ e também de que, para orientar as sociedades no sentido das finalidades apresentadas como a derradeira palavra da iniciativa política, o único vector privilegiado seria o partido único. Só ele poderia salvaguardar a sociedade dos efeitos de explosão e implosão e estruturar a nação, refrear as forças de dispersão e subordinar as "identidades de contrabando" (designadamente, as ordens étnicas), sendo que o objectivo último seria a produção de uma sociedade unida. Tais considerações fundavam-se num impensado: ou seja, por um lado, para construir o Estado-nação seria necessário que o Estado pós-colonial "modernizasse" e "civilizasse" a sociedade e, por outro, teriam de existir a possibilidade e a necessidade práticas de abolir os conflitos de diversas naturezas que caracterizam os mundos indígenas. A própria ideia do partido único firma-se na mitologia de uma sociedade sem conflitos, reconciliada consigo mesma e pacificada²⁵.

A outra mitologia que constitui a base dos regimes de partido único remonta ao período das independências. Na época, pensava-se que bastaria conquistar o poder político e controlá-lo para acelerar a transformação das sociedades, economias e culturas africanas. Tal como ainda acontece hoje, pensava-se que a essência do poder era de natureza política. O próprio político era resumido à sua materialização no Estado – e, posteriormente, confundido com ela. Assim, o único poder imaginável veio a ser o poder do Estado. Dado que o poder, o político e o estatal

24. Cf. J.F. Ade Ajayi, "Expectations of Independence", House of the Academy, Cambridge (Mass.), Junho de 1981, mimeógrafa.

25. A este respeito, ler as observações de D.E. Ashford, *The Elusiveness of Power. The African Single-Party State*, Nova Iorque, Center for International Studies Cornell University, 1965, pp.5-6 e 24-28.

foram amalgamados numa visão única e organicista, tornou-se evidente que, no contexto africano, o acto de "politizar" foi inevitavelmente tomado pelo acto de "procurar praticar o poder do Estado". Em larga medida, poder-se-á pensar que o partido único constitui uma das mediações cujo objectivo é "despolitizar" a sociedade, ou seja, libertá-la de qualquer pretensão de "praticar o poder do Estado". Daí as tentativas que visam o encerramento do campo político em benefício de um número francamente reduzido de agentes sociais, agregados através de modalidades muito variadas²⁶. Logo, a restrição da faculdade de politizar conferiu jeitos de tabu ao funcionamento político e, por conseguinte, em África, o acto de "politizar" tornou-se uma iniciativa perigosa, que acarreta riscos de morte, não apenas para todos aqueles a quem a faculdade visada não era reconhecida, mas também para aqueles que, depois de admitidos no desafio, tentavam contestar as regras do jogo ou alterar o cenário. Não obstante o facto de que os partidos únicos não são os mesmos em todos os Estados africanos, que não assentam nas mesmas bases e que a própria génese dos regimes afecta directamente as trajectórias posteriores (tradições pretorianas, dimensão demográfica do país, descolonização na sequência de um conflito armado, ligações com o sistema internacional ou um dos principais agentes deste último), é possível reencontrar, nas suas práticas e no impensado que os governa, um ou outro elemento entre os supracitados.

Na verdade, em todas as circunstâncias se considera que a abolição dos conflitos deve ser conseguida reprimindo as diferenças e subjugando as diversas formas de expressão do pluralismo cultural constitutivo das sociedades negras. Também se estima, globalmente, que o pluralismo e a diversidade constituem "factores não permissivos" do progresso. O fim da iniciativa política torna-se, assim, a redução da sociedade ao Um, sendo que este projecto disciplinar é implementado pelo Estado.

Quanto ao que, de agora em diante, se designará o "desenvolvimento", este pode ser "contingenciado". Por outras palavras na emissão de "produtos acabados", alguns dos seus "géneros" podem ser alvo de um adiamento. Se a dimensão "económica" contribui para que não se questione a urgência, as demais dimensões (cultura, política) podem "esperar", sem que daí resultem danos para a sociedade. É a partir deste tipo de imaginação histórica - inspirada em velhas crenças leninistas e de posturas rígidas - que os indígenas tentam, desde a década de 60, enfrentar

26. P.F. N'Gayap, *Cameroun. Qui gouverne?*, Paris, L'Harmattan, 1983, demonstra que pouco mais de um milhar de pessoas partilham as posições de poder e influência, num país com a dimensão dos Camarões. Esta mesma elite - que, simultaneamente, agrega a maior parte das posições de acumulação - tece actualmente as suas próprias teias de interesses que limitam imensamente as taxas de circulação (entradas, saídas) e lhe conferem uma autonomia relativa, em relação à sociedade local e ao campo internacional.

os desafios que o regresso a si mesmos pressupõe. Hoje em dia percebe-se, a pouco e pouco, que o imaginário fusional que tenta disfarçar este défice intelectual se desvaneceu quando confrontado com o real e que todas estas velhas certezas estão prestes a estilhaçar-se.

A dimensão política do mal²⁷

Sabe-se que, sob pretexto de garantir a segurança do Estado, se oficializaram inúmeras restrições às liberdades fundamentais²⁸. Para dissimular as clivagens e os conflitos que dilaceram as sociedades locais, os beneficiários indígenas da vulnerabilidade africana no campo internacional recorrem a artifícios ideológicos, em nome dos quais se opera a procura hegemónica ou a marginalização dos agentes indesejáveis. Por conseguinte, para encerrar o espaço onde se desenrola a luta pelo açambarcamento das migalhas que caem da mesa dos países ricos (ou que são deixadas no local para alimentar os escravos), restringiram os direitos cívicos e a capacidade eleitoral dos “cidadãos”²⁹. Simultaneamente, abriu-se o caminho para uma situação de “sobreaquecimento político”, propósitos ou condutas banais (indumentária, uso de barba, delonga no aplauso em discursos oficiais, recusa em ostentar o uniforme dos militantes do partido único, relato de alguns tipos de sonhos, etc.) que, a qualquer momento, podem ser interpretados como sinais de dissidência. Esta ideologia do “todo político” permite aumentar desmesuradamente as noções de “subversão” ou “atentado contra a segurança do Estado” – condição necessária na óptica do formalismo jurídico próprio aos regimes autoritários – para perseguir os reais opositores, ou os supostos, e proceder a execuções sumárias, caso necessário. Os orçamentos destinados à repressão foram aumentando à medida que as tecnologias que lhe eram inerentes se iam sofisticando

27. Inúmeros estudos antropológicos demonstraram como, numa série de sociedades africanas, a categoria do “mal” serve para proferir os diversos processos sociais e mecanismos estruturais que bloqueiam o acesso do indivíduo à sua plena capacidade social (*full social capacity*). Logo, o “mal” traduz o potencial “anti-social” que, para cristalizá-lo, exprime a ideia de “feitiçaria”. A título de exemplo, ler J.P. Kiernan, “The ‘Problem of Evil’ in the Context of Ancestral Intervention in the Affairs of the Living in Africa”, *Man*, vol. 17, n.º 2, 1982, pp.287-301. Ver também, e a propósito da distinção entre “sofrimento” e “mal” (sendo que o último tem maior conotação de injustiça e supremacia estrutural), C. Geertz, “Religion as a Cultural System”, in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966. Para uma tradução concreta desta categoria nos idiomas políticos e religiosos, cf. N. Etherington, *Preachers, Peasants and Politics in South East Africa, 1835-1880*, Londres, Royal Historical Society, 1978.

28. A título de exemplo, ler “Kenya: The Politics of Repression”, número especial da revista *Race and Class*, 24 (3), 1983.

29. Para uma apreciação sensivelmente diferente dos processos eleitorais na África negra, ler F.M. Hayward (ed.), *Elections in Post-Independent Africa*, Boulder, Westview Press, 1987.

progressivamente³⁰. Nos chamados campos de "reeducação", extraíram-se "confissões" inverosímeis aos prisioneiros e despedaçou-se o corpo e o espírito dos que tentavam fugir à decrepitude intelectual e ética dos poderes pós-coloniais³¹.

No cerne de tal violência institucional, em conformidade com a violência colonial (e que os observadores, incluindo os mais perspicazes, teimam em negar ou ocultar para não comprometerem os seus interesses imediatos), o terror infligido pelo indígena ao indígena, desde o fim das colonizações directas, fez os africanos duvidarem de si mesmos. Esta dúvida, radical, é dramatizada por um alargamento indefinido do poder do Estado cuja ausência de fronteiras claras e controlo está na origem de detenções sem julgamento, massacres de indivíduos sem defesa ou recurso³², da condenação dos opositores ao exílio em países onde são diariamente alvo de desprezo, racismo e humilhação. O espancamento dos que não têm poder, as intermináveis operações de limpeza nos bairros de lata famintos e doentes, a delação como forma de sobrevivência, os crimes de toda a espécie, o tráfico das "ajudas" estrangeiras, a humilhação infligida às mulheres e aos trabalhadores rurais e a pretensão dos poderes para a veneração de um culto do divino³³ constituem alguns dos acontecimentos culturais de maior relevo das sociedades africanas contemporâneas. Na medida em que lançam uma cortina de fumo obscura sobre a necessidade das lutas pela independência e abrem caminho para a ideia de que, afinal de contas, talvez fosse preferível a colonização, "provocam" de uma maneira muito particular a inteligência africana da actualidade.

30. Consultar a obra de O. Marenin, "United States Aid to African Police Forces: The Experience and Impact of the Public Safety Assistance Program", (s.l.; s.d.) mimeógrafo. Esta assistência também provém dos países da Europa Ocidental e de Leste, da União Soviética e de Israel, e até de Marrocos, quer se trate da "guarda pretoriana" ou de instrução para a sofisticação dos métodos de tortura.

31. A maior parte das práticas ocorre em locais sinistros que as autoridades tentam camuflar com apelações aparentemente neutras e até académicas (centro nacional da investigação e da documentação, centro de investigação, de análise, de prospecção, divisão especial, etc.). No entanto, o povo não se deixa enganar, pelo que lhe atribui outras designações: Gólgota, Gethsemane, Calvário, Babilónia, etc. Ler "Mon calvaire au C.N.R.I., Centre National de Recherche et d'Investigation", *Info-Zaire*, n.º 41, 1984.

32. Para um exemplo de um caso extraordinário, cf. *Massacres de Katekelayi e de Luamuella. Enquête effectuée par une équipe interdisciplinaire de patriotes zaïrois*, Kinshasa, Abril de 1980, mult., 48 páginas. Importa lembrar os massacres de Dolé (no norte dos Camarões, 1979) ou outros que também ocorreram noutros países africanos. De facto, sob o pretexto de que a coerção não explica tudo, muitos "africanistas" têm tendência a ocultar sistematicamente a magnitude das tecnologias disciplinares (policia, prisões, esquadras, controlos diversos, operações de controlo de identificação segundo o qual o indivíduo deve estar munido de uma série de documentos: bilhete de identidade, cartão do partido único, cartão de eleitor, título de identificação fiscal, requisições diversas) e os dispositivos de punição, no seio dos quais os agentes africanos actuam. Basta considerar as linguagens inventadas pelos próprios indígenas para "nomear" estas realidades para avaliar o peso que estas exercem na constituição das simbólicas e das práticas sociais.

33. Para um estudo de caso, ver C. Toulabor, *Le Togo sous Eyadéma*, Paris, Karthala, 1986.

A falência dos regimes que pretendiam “conceder a salvação” ao “povo” e a derrocada dos grandes mitos que, logo após as independências, visavam mobilizar os indígenas, geraram um período de stress ideológico, cinismo e incredulidade popular perante as pretensões messiânicas dos poderes pós-coloniais³⁴. O político e as linguagens que o sustentam são desacreditados³⁵. O momento pós-colonial assistiu ao crescimento dos poderes africanos que se alimentavam do seu próprio medo dos conflitos. Dado que não os queriam enfrentar por outra via, que não a manipulada pelo partido único e pelos regimes autoritários, proibiram-se de geri-los de tal maneira que emerge publicamente a possibilidade de uma pluralidade de proposições que se criticam e interpelam entre si. Por conseguinte, foram obrigados a tomar decisões sem conhecimento de causa sobre questões que não se resolvem com base no simples recurso à coerção e violência. Na maior parte dos casos, a “unidade nacional”, postulada como um dos motivos últimos da independência, resultou na negação das diferenças, clivagens e singularidades. Por conseguinte, assistiu-se progressivamente ao aparecimento da tentação, por parte do Estado, de programar as necessidades da sociedade, inclusivamente contra os seus próprios interesses. Em inúmeros casos, a aventura militar ou a vicissitude da insurreição constituiu a única possibilidade de que os indivíduos dispunham para modificar as orientações, actividades e governos.

O recurso à unanimidade e à aprovação como regra decisória, iniciativa intelectual e modo de “participação” política deixou o caminho aberto para uma personalização excessiva do poder que sugere a omnipresença da figura e do nome dos Chefes de Estado nos locais públicos (nomes das ruas, avenidas, estádios, grandes praças, medalhões de “destaque” do dia-a-dia governamental, excertos dos discursos que acompanhavam forçosamente qualquer discurso público, efígies nas notas bancárias, evocações na rádio no início e no fim das grandes emissões, hinos à sua glória antes dos noticiários, etc.) até aos recessos da vida privada. Por trás de tantas designações portentosas como a “unidade nacional”, o “desenvolvimento autocentrado”, a “autenticidade africana”, a “renovação nacional” descobre-se, progressivamente, que o Estado pós-colonial é investido por alguns grupos de interesses, até no exacto momento em que se apresenta como responsável pelo derradeiro destino das sociedades.

34. Sobre alguns aspectos do cinismo, ler F.M. Hayward, “Rural Attitudes and Expectations About National Government: Experiences in Selected Ghanaian Communities”, *Rural Africana*, n.º 18, 1972, pp.55-56.

35. Ler C. Toulabor, “Jeux de mots, jeux de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo”, *Politique africaine*, n.º 3, 1981, pp.55-71; e C. Dubuch, “Langage du pouvoir, pouvoir du langage”, *Politique africaine*, n.º 20, 1985, pp.44-53.

Além da opacidade desta retórica, cujo resultado, entre outros, foi o aumento da capacidade de cinismo e de incredulidade popular, há que ter presente as terríveis injustiças que se desenvolveram após as colonizações directas. De modo desigual, grupos restritos apropriaram-se dos discursos disponíveis, deixando a maior parte da população num estado de doença crónica e fome. O álibi da "subversão" permitiu condenar à reclusão a maior parte dos que pensavam de "modo diferente". Muitos intelectuais foram obrigados a entrar na linha, remeter-se ao silêncio e conformar-se ou, caso contrário, a seguir a via do exílio. Brutalidades policiais, abusos administrativos, intimações a prisão domiciliária, degredo, retenção dos salários – toda essa violência e essas diversas formas de flagelação no dia-a-dia geraram um estado de psicose e insegurança e aceleraram o naufrágio da "sensibilidade jurídica", sem, por isso, apagar os sonhos de justiça entre as populações. O funcionamento dos tribunais afastou-se consideravelmente dos padrões mínimos que – inclusivamente sob o regime assassino do colonialismo – tinham conseguido garantir assomos de direitos ao povo e reconhecer a presunção de inocência à maior parte dos incriminados. A cavalgada pós-colonial resultou na destruição de um elevado número de vidas humanas.

O desgaste do sentido ético foi de uma amplitude que nem o próprio colonialismo pudera alcançar. O desvio dos bens subsidiados pelo Estado e o seu escoamento nos mercados paralelos suscitou situações nas quais já não existe qualquer ligação racional entre o trabalho, o salário e os rendimentos. A subversão dos valores é tal que aqueles que trabalham mais são os que menos auferem. Nestas circunstâncias são muitos os indígenas a deixar de pensar a "propriedade pública" como sua, não a considerando mais do que uma fonte privada de aprovisionamento e uma forma de participar nos tráficos. O Estado africano independente transformou-se numa fábrica de decretos, portarias e regulamentos aos quais são poucas as pessoas que ainda lhes conferem importância, dado que são permanentemente contornados ou abertamente espeznhados. Na sua obstinação em regular a sociedade através da violência submeteu o indígena a um controlo burocrático anestesiante. Em muitos países, o último só vive sob "autorização", pelo que qualquer tomada de iniciativa exige que esteja munido de um impresso (perícia, certificado médico, declaração de honra, carta de acompanhamento, texto de recomendação, título de missão, certificados diversos). Nestas condições, como se pode estranhar a emergência de uma cultura da irresponsabilidade e do pöncio-pilatismo? À medida que o volume das "directivas" e das "instruções" aumentou, mais o indígena se esforçou por articular meios que lhe permitissem escapar por entre as malhas da rede, explorando as instituições oficiais para fins particulares. O que resultou numa queda

drástica da credibilidade, da autoridade moral do Estado e da sua capacidade de impor respeito e autoridade. As inúmeras leis sobre a censura apenas se traduziram por uma imprensa indigesta, pouco representativa da criatividade das sociedades africanas, mas exemplificativa da vontade dos governos de inculcar nos dominados um *habitus autoritário*, incorrendo no risco da ruína intelectual do continente.

Para além da farsa que representa o culto da personalidade dos déspotas negros, a pretensão do Estado de fazer admitir – se necessário recorrendo à violência – que “toda a verdade vem de cima” foi ridicularizada e recebida com cinismo. Não foi capaz de bloquear o indígena na sua aspiração de seguir o seu próprio caminho, elaborar as suas próprias verdades em função da ideia preconcebida que consiste em evitar, consoante a natureza dos interesses, qualquer controvérsia frontal com um Estado que não hesita em atirar sobre manifestantes desarmados. Análises desatentos chegaram à conclusão de que o indígena adoptava uma atitude passiva, dotada de um fatalismo que tenderia a validar, de facto, longos séculos de supremacia e uma larga tradição de servidão e humilhação. Importa realçar o facto de que, perante uma economia do poder considerada perigosa e portadora de potenciais desastres, as formas de resistência se tornaram mais sofisticadas e complexas do que no passado, estendendo-se desde a evitação à simulação, do comprometimento selectivo ao confronto dissimulado, da deserção à retractação da inércia calculada à falsa adesão. Em suma, tal como acontecia na época colonial, o indígena faz uso de todos os recursos daquilo que se deve designar à sua apetência histórica para a indisciplina. Sem descartar o peso das construções externas, a paralisia da produção económica e o enfraquecimento geral do “factor humano”, abordados ao longo desta reflexão, também estavam associados à estagnação política e intelectual que deu origem às gestões colonial e pós-colonial das sociedades africanas. A delinquência do Estado gerou uma cultura do desembaraço e do salve-se quem puder e um declínio da identidade cidadã em toda a parte. Esta situação persistirá enquanto não forem criadas condições para uma transformação da economia e das relações sociais. Ora, de antemão, uma tal transformação pressupõe um *degelo político e intelectual*, a plena reabilitação política e a legitimação do conflito, num ambiente no qual o indígena pode manifestar abertamente as suas preferências e os seus interesses, organizar-se para defendê-los no âmbito das regras do jogo que assim o permitem. Mas, enquanto existirem estruturas e práticas que confirmam ao poder africano um rosto desumano, brutal e assassino os nativos nada devem esperar de regimes indígenas das tradições de liberdade e respeito pela vida que, por vezes, vivenciaram durante a sua longa história.

Alonguei-me propositadamente sobre estas questões porque ninguém as evocará em nome do indígena. Já sugeri que a investigação "africanista" fracassou em admiti-los como "objectos" de pleno direito da sua reflexão, sob o pretexto de que a violência e a coerção não explicam tudo³⁶. Ora, os próprios indígenas "nomeiam" estes "objectos", encontram-nos nos seus sonhos, deparam-se com eles diariamente. Por conseguinte, estes "objectos" fazem parte do espaço no qual se deslocam e intervêm enquanto variáveis determinantes nos seus cálculos e na forma como se constituem operadores históricos. Os fenómenos associados ao medo e à inibição impõem ao indígena a necessidade de avaliar tudo, tanto as intenções quanto os gestos, de tal modo, que nunca se revelam publicamente sob um ângulo que dê azo a uma interpretação que não esteja de acordo com os cânones estabelecidos. O tipo de malhagem das sociedades pós-coloniais não é apenas de teor físico (barragens rodoviárias consecutivas, controlo cerrado da circulação das pessoas através do racionamento de títulos como o passaporte, censura dos jornais, destruição de livros e autos-de-fé, etc.) e afecta também as estruturas e os quadros mentais, locais de constituição simbólica por excelência.

Por conseguinte, as tecnologias de disciplina e punição aplicadas nas sociedades pós-coloniais *informam* o político. Para o efeito, deveriam ser integradas como variáveis de pleno direito de qualquer reflexão que tenha por objecto privilegiado a África negra. E porque tais variáveis estão relacionadas com a forma como o indígena manifesta os seus medos, constrói os seus refúgios ou assinala a sua rejeição e desaprovação, ele integra-as como dimensões constitutivas do seu equipamento mental. É relativamente a esses "objectos" que constrói as suas estratégias de evitação, privilegia as estratégias à acareação e prefere a "retirada", o "descompromisso" e o "pôncio-pilatismo" ao confronto. Estes "objectos" também forçam a eclosão das definições reducionistas do protesto social para contemplar também o conjunto das práticas "pôncio-pilatistas" (indocilidade, passividade, migrações, diversas formas de evasão) através das quais o indígena transmite o seu silêncio e manifesta o seu desacordo, as manifestações, motins, rebeliões armadas constituem episódios isolados ou momentos de cristalização de um conjunto de acontecimentos anteriores³⁷. Não restam dúvidas de que a explosão da

36. Logo, são objecto de uma atenção científica em outros domínios culturais e históricos. A título de exemplo, ler M. Taussig, "Culture of Terror: Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, 1984. Considerar também os esforços que visam apreender o "mal" enquanto categoria de pleno direito da investigação antropológica e política. Cf. Arden R. King, "The Anthropology of Evil", *Wisconsin Sociologist*, 24, 1, 1987, pp.44-48.

37. A história africana está povoada destas práticas de "descompromisso" da sociedade em relação às formas de poderes autoritários. A título de exemplo, ler J. Fernandez, "The Affirmation of Things Past: Alar Ayong and Bwiti as Movements of Protest in Central and Northern Gabon", in R. Rotberg e

piedade popular está associada às formas de flagelação física e mental referidas anteriormente. Nestes contextos, nos quais os poderes geram a insegurança e a desordem com o objectivo de se imporem às sociedades que os encaram com indiferença, as práticas clientelistas e patrimonialistas traduzem uma necessidade de protecção por parte dos dominados. A corrida indígena aos espaços de devoção e misticismo exprime essa mesma preocupação de se colocarem sob uma égide sobrenatural, paralela à necessidade de encontrar um idioma adequado a essa inscrição, num campo de forças que alegadamente deve contrabalançar as incertezas do mundo profano.

Por outro lado, no momento em que a teologia cristã passará do interesse pela etnologia à situação antropológica actual, certamente que se deparará com as questões anteriormente evocadas³⁸. Estas impedirá-la-ão de continuar a pensar tudo “como de costume” e obrigá-la-ão a entrar na história concreta do nosso tempo, pois é essa a história com a qual se depara o indígena. A partir de então, é no seu âmago que se esculpe uma parte essencial das suas ideias sobre o mundo, a política, a natureza do sujeito humano e divino.

Também será nesse cerne que essas mesmas ideias serão postas em causa. A inflação do maravilhoso e o aparecimento de novas formalidades religiosas, observadas em África, formulam uma interrogação crucial para a “revelação” cristã: como imaginar ou conceber que o seu Deus não tenha sido capaz de salvar os indígenas nas circunstâncias históricas que constituem a escravatura, a colonização e tudo o que estrutura o acontecimento pós-colonial? O desenfreamento da piedade popular no continente sanciona uma longa trajectória, marcada pelas sucessivas derrotas do Deus dos cristãos e pela sua incapacidade de compreender e assumir o testemunho da negação radical da humanidade do negro na história recente do nosso mundo. Nestas circunstâncias, o “discurso teológico negro-africano” é chamado a formular-se num contexto no qual a própria coerência e o sentido da linguagem relativa a esse Deus são sub-repticiamente postos em causa. Na medida em que não se trata de uma mera crise de legitimação, e em que é a capacidade desse Deus de significar que está em jogo, o “discurso teológico negro-africano” já

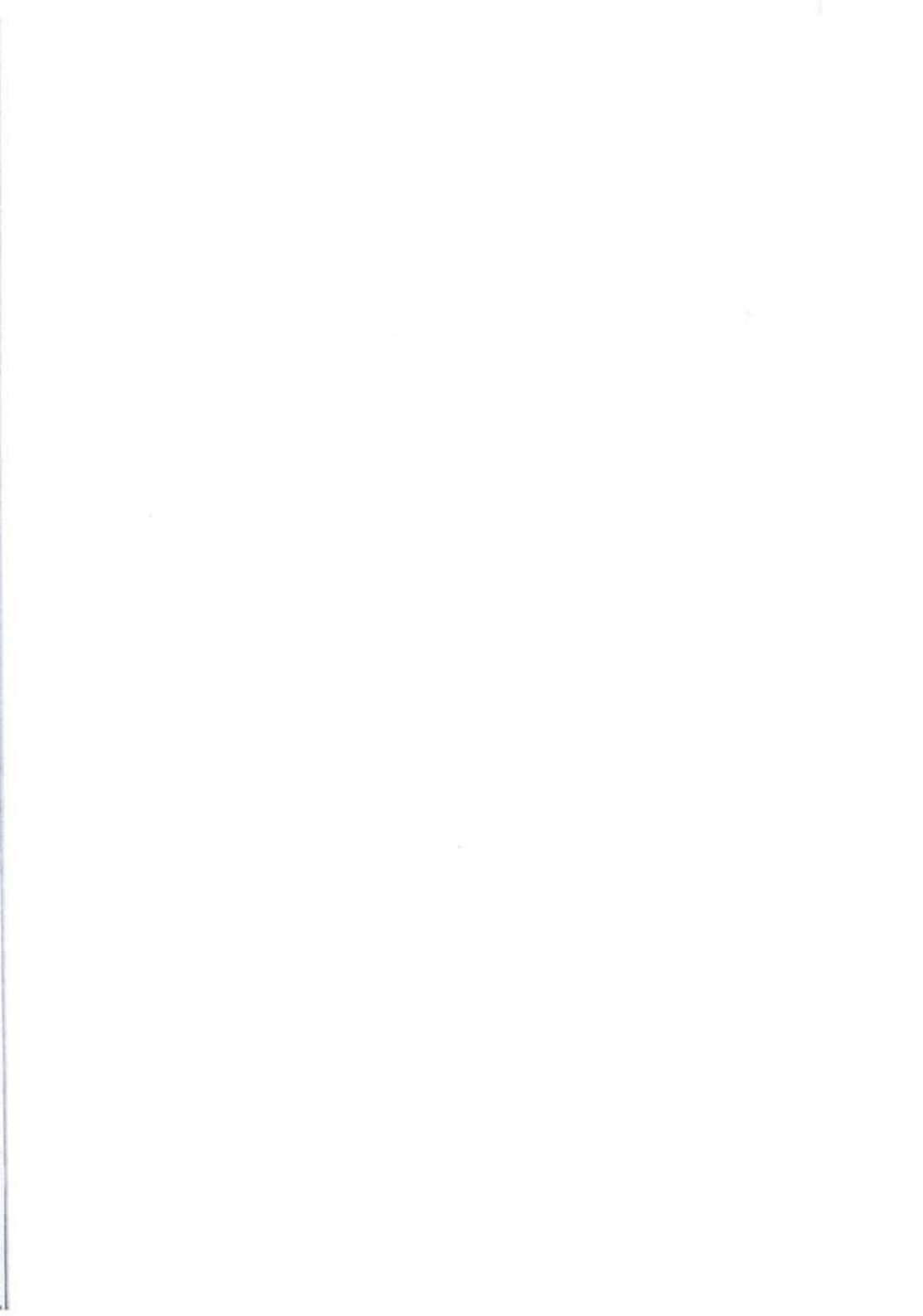
A. Mazrui (eds.), *Protest and Power in Black Africa*, Oxford, 1970, pp.427-457; A.I. Asiwaju, “Migrations as Revolt: The Example of the Ivory Coast and the Upper Volta Before 1945”, *Journal of African History*, 17, n.º 4, 1976, pp.577-594. Ler também o capítulo 5 da obra de A. Isaacman, *The Tradition of Resistance in Mozambique*, Berkeley, University of California Press, 1976. Neste sentido, interpretar o estudo de M. Mveng-Ayi, “Note sur l’émigration des Camerounais à Fernando-Po entre les deux guerres mondiales”, *Abbia*, 23, 1969, pp.34-43.

38. Ler a declaração do Simpósio de Conferências Episcopais da África e de Madagáscar, “Justice et évangélisation en Afrique”, *Documentation catholique*, n.º 1 818, 1981, a par da “déclaration sur la violence en Afrique”, *Documentation catholique*, n.º 1 733, 1978; e também a “déclaration du Comité Permanent sur la violation des droits de l’homme”, *Documentation catholique*, n.º 1 722, 1977.

não pode evitar interrogar-se acerca da relação entre a divindade desse Deus e a humanidade do indígena. Pode considerar-se que, se a inteligibilidade da linguagem a propósito desse Deus tende a ser quebrada, tal ruptura não é acidental. Deve ser ponderada no contexto da incapacidade das igrejas de dar testemunho do carácter radicalmente negativo do *acontecimento pós-colonial* e, a partir daí, reconfigurar o seu conceito de Deus e do humano. Pelo facto de se tratar de igrejas e teologias inóspitas a este acontecimento, elas não souberam “nomeá-lo”, “narrá-lo” ou comprovar as suas particularidades³⁹. Numa tentativa, à viva força, de serem igrejas e teologias “apolíticas”, esqueceram-se de analisar a experiência humana do indígena, enquanto experiência sociopolítica. Por conseguinte, arriscaram-se a nada evocar e a significar muito pouco. Logo, e a partir do momento em que elas mesmas o proclamam, como poderiam dar testemunho da recordação e da esperança de liberdade, tal como são articuladas por aquilo que, na sua própria linguagem, se intitula “a morte e a ressurreição de Jesus”?⁴⁰.

39. Para uma abordagem do conceito de “testemunho” com base no Novo Testamento em relação ao “juízo de Deus com o mundo” (sendo que a condenação e a execução de Jesus constituem o ponto culminante deste processo), consultar A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge, Cambridge University Press.

40. Para F. Éboussi Boulaga, “A paixão e a cruz representam primeiro a violência sofrida e injustificável (...) (São também) o julgamento, a condenação e a execução de um homem que se encontra indefeso e sem recurso perante o poder político, os interesses religiosos, a indiferença ou a cobardia das massas. É sacrificado para tranquilidade de todos e de cada um”, in *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981, p.147. Para outras releituras africanas da execução de Jesus, c.f. J.-M. Ela, *Le cri de l’homme africain*, Paris, L’Harmattan, 1980; e *Ma foi d’Africain*, Paris, Karthala, 1985 (designadamente, o capítulo intitulado “Dieu est-il neutre?”. Ler também A. Nolan, *Prendre parti*, doc. pol., s.l.; s.d. (1985?).



7. A política em tempos de miséria

O presente capítulo assenta na ideia segundo a qual o indígena não adopta uma atitude passiva perante as tecnologias disciplinares às quais se aludiu no capítulo anterior; produz contra-saberes práticos e, ao fazê-lo, revolta-se e tenta libertar-se do processo estatal de construção hegemónica. Prossegurei a reflexão debruçando-me longamente sobre as configurações que o imaginário político adopta na sociedade pós-colonial e em tempos de miséria. O último capítulo tentará compendiar os problemas “amotinados” ao longo de toda a discussão e apresentará algumas das possibilidades históricas que, apesar do insucesso aparente, oferecem uma nova margem de manobra ao vector cristão na África negra.

Em primeiro lugar, comer

As reflexões do capítulo anterior tendiam a demonstrar que os poderes pós-coloniais já não podem almejar qualquer tipo de legitimidade governando constantemente através de medidas de excepção². Por conseguinte, subentendi que o desafio actual consiste em habilitar os sistemas políticos africanos a utilizar as liberdades fundamentais do indígena como uma mais-valia, um recurso ao serviço dos objectivos que proclamam. Insisti no facto de que, ao longo dos últimos anos, fomentaram sobretudo focos de desordem, alimentaram as causas das injustiças e revoltas proporcionando, assim, às potências estrangeiras um pretexto para limitarem as margens de autonomia já precárias nas sociedades locais³. Assim, no caso específico do continente negro verificou-se que,

1. Faço um empréstimo da expressão à obra (actualmente esgotada) de B. Joinet, *Tanzanie. Manger d'abord*, Paris, Karthala, 1981.

2. Para um estudo de um caso de terror; cf. T.D. Williams, *Malawi: The Politics of Despair*, Ithaca, N.I., Cornell University Press, 198, 1978, capítulo 7, designadamente.

3. O exemplo mais caricatural desta intervenção é o das guerras neo-coloniais que a França travou frequentemente na África negra. Se, antigamente, estas expedições – cujo único objectivo consistia em assegurar a manutenção no poder de alguns tiranos negros postos em causa pelos seus súbditos – passavam despercebidas no rescaldo das independências, o mesmo já não acontece hoje em dia.

em vez de fomentar os processos de produção de riquezas e de redução das dificuldades do indígena (dificuldades que se agravam a longo prazo), o *princípio autoritário* bloqueava-os. Este bloqueio tornou-se dramático por conta de dois factores que se traduzem, por um lado, pelo aumento exponencial da sociedade e da sua habilidade para resistir às pretensões hegemónicas do Estado pós-colonial; e, por outro, pelo contexto global de penúria e miséria que, agravado pelas constricções internacionais, reduz a margem de manobra dos regimes africanos e, em termos críticos, formula o problema da partilha do poder e das riquezas⁴. O facto de que a sociedade pode ganhar consistência no exacto momento em que o Estado não se consegue desmarcar do *princípio autoritário* promove o aparecimento e a multiplicação das zonas de confronto (simbólico ou material). A recusa do Estado pós-colonial em admitir a existência de um contrabalanço ao seu poder e a sua aversão em “compactuar” e “negociar” com a criatividade da sociedade levaram a que, tendencialmente, a gestão da violência se venha a tornar um dos problemas culturais mais iminentes de África em finais de século. Tal como observava, a validade destas questões ainda não é reconhecida no campo da reflexão sobre África⁵. Há quem afirme que o autoritarismo, confessado ou de facto, observado nas diversas partes do espaço africano, se alimenta de substratos culturais indígenas que o princípio colonial e a sua prática não reactivaram.

O regresso do indígena a si mesmo (a independência) veio dramatizar o que, até então, permanecera latente, sendo que, aliás, as únicas

4. Muitos estudos demonstraram o fosso existente entre aqueles que trabalham e produzem e aqueles que “administram”. Cada vez mais se acredita que as crises agrícolas que marcam as sociedades africanas neste final de século são o resultado de políticas de espoliação do trabalho rural ao longo de vários anos. Entre outros, ler os exemplos concretos de S.G. Bunker, *Peasants Against the State. The Politics of the Market Control in Bugisu, Uganda, 1900-1983*, Urbana e Chicago, University of Illinois Press, 1987. Ler também o número especial de *Politique africaine*, 14, 1984, dedicado ao tema “Les paysans et le pouvoir en Afrique”. Sobre o contexto global, cf. B. Sutcliffe, “Africa and the World Economic Crisis”, Paper for the *Review of African Political Economy*, Conference on “The World Recession and the Crisis in Africa”, University of Keele, Setembro de 1984. Relativamente aos mecanismos internacionais de regulação económica, ler G.K. Helleiner, “The IMF and Africa in the 1980’s”, *Canadian Journal of African Studies*, 17, 1, 1983. No que concerne a dívida em particular, ver K. Krumm, *The External Debt of Sub-Saharan Africa: Origins, Magnitude and Implications for Action*, Washington, Banco Mundial, Staff Working Papers, n.º 741, 1985; T. Parfitt, S. Riley, “The International Politics of African Debt”, *Political Studies*, vol. XXXV, n.º 1, 1987, pp.1-17; e J.B. Zulu, S.M. Nsouli, “Adjustment Programs in Africa”, *Finance and Development*, 21, 1, 1984.

5. No entanto, há muito tempo que a teoria política se dedica ao estudo das relações entre a definição dos interesses e a adequação entre uma demanda realista dos mesmos e a ética dos métodos implementados para alcançar esse fim. Para uma discussão recente, consultar a obra de F.E. Oppenheim, “National Interest, Rationality and Morality”, *Political Theory*, vol. 15, n.º 3, 1987, pp.369-389. Estas discussões, que dizem respeito às relações internacionais, podem alargar-se às relações internas. A título mais global, ler Amarty Sen, B. William (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; e R.T. De George, *The Nature and Limits of Authority*, Laurence, University Press of Kansas, 1985.

experiências de “liberalização” tinham sido impulsionadas pelo Estado colonial e quando os dirigentes negros assumiam o poder, apressavam-se de imediato a dar-lhe fim. As bases económicas das sociedades pós-coloniais, as estruturas familiares, o peso das obrigações comunitárias, os preconceitos étnicos, o fraco nível de escolaridade e as constricções políticas internas ou ligadas ao ambiente internacional militaram contra a emergência de uma cidadania individualista, que constitui a base de uma cultura democrática⁶. Em suma, a singularidade histórica que dá origem à concertação política actual imporia, mesmo que temporariamente, uma fase prolongada durante a qual o carácter autoritário do Estado se faria sentir. O que se simplifica através da designação “cultura africana” seria o próprio vector e factor de legitimação do *princípio autoritário*. De qualquer modo, a autoridade dita “moderna” seria, neste caso, um fenómeno demasiado recente para que se tenham escrúpulos em relação à ética na qual se baseia o seu exercício. Nesta fase do seu “desenvolvimento”, os indígenas não poderiam prescindir do exercício de um *poder no estado bruto*, pelo que o Estado, como que por necessidade, deveria tentar ser reconhecido como o principal agente de “civilização” da sociedade. A opção dita “democrática” só será exequível a partir do momento em que se tiver alcançado e ultrapassado um determinado patamar de rendimentos por habitante e um nível de vida que são o único meio de torná-la viável. Por outras palavras, enquanto a estagnação económica ou a distribuição desigual dos frutos de um crescimento hipotético persistirem nos países africanos, será impensável que o negro possa prescindir do exercício do poder no estado bruto, dado que, em primeira instância, terá de satisfazer as exigências materiais e alimentares das sociedades, antes de corresponder a outras aspirações, supostamente mais “abstractas”, e cuja ligação à própria tarefa de produção de riqueza não seja visível.

Importa salientar que o panorama no qual se insere a presente argumentação é fundamentalmente ideológico, mas o estatuto ideológico das respostas apresentadas às questões em jogo não é suficiente para desqualificá-la. Logo, estas questões devem ser encaradas com seriedade. Na realidade, seria errado subestimar ou minimizar a “fixação” actual do indígena nos meios de se libertar da miséria e da pobreza através da aquisição dos bens europeus. As lutas pela subsistência e a violência que as acompanha estão em vias de se tornar uma das modalidades culturais mais pregnantes das sociedades africanas contemporâneas. As formas específicas de enraizamento ou de rejeição dos valores de liberdade e concorrência, a emergência e a consolidação de um autoritarismo societal

6. Ver as observações apresentadas sobre o assunto por J.-P. Chrétien, “L’alibi ethnique dans les politiques africaines”, *Espirt*, ed. de Julho de 1981.

devem ser compreendidas, em parte, à luz destas lutas. Actualmente, são elas que mobilizam os africanos de maneira prioritária: pôr os filhos na escola para livrá-los da condição do camponês, aceder à prestação de cuidados de saúde, dispor de uma estrada para escoamento dos produtos, ter uma escola e um dispensário, possuir uma parcela de terreno e uma casa na cidade ou na aldeia e, sobretudo, certificar-se de que têm o que comer. Na maior parte dos casos, as aspirações propriamente ideológicas ou estritamente políticas só são inteligíveis à luz destas lutas. Em primeiro lugar, são as aspirações materiais – nomeadamente, a *expectativa do alimento* – que regem as representações, alimentam os sonhos e determinam as atitudes e os gestos, induzindo escolhas simbólicas e dando origem à construção dos idiomas políticos.

Certamente que, de agora em diante, não se pode explicar tudo recorrendo a um determinismo qualquer das necessidades. Aqui, como em outros lados, não existe causalidade em última instância. Trata-se simplesmente de precisar que dificilmente se poderá considerar a “moldagem” política das sociedades pós-coloniais sempre que se desprezar o estado de miséria crónica em que vivem, o relativo desafogo ao qual poderiam aceder, as formas de lutas pela subsistência que são inventadas nesse âmbito, bem como as linguagens que permitem formular e encriptar essas lutas. É em função dessas lutas e desse estado de miséria que pode ganhar sentido um dos lugares-comuns, geralmente apresentado para explicar o que se passa em África: o “tribalismo”, essa ilustração grosseira da indolência de pensar as sociedades africanas de outra forma que não em matéria de exotismo, e que foi destramente retomada para efeitos de supremacia interna pelos regimes de partido único impulsionados pelo princípio autoritário⁷.

7. As reflexões anteriores, bem como as seguintes, foram elaboradas com base nos trabalhos disponíveis sobre este tema. Entre outros, ler Lancyne Sylla, *Tribalismo et parti unique en Afrique noire*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1977; G.L. Hazoumê, *Idéologies tribales et nations en Afrique*, Paris, Présence africaine, 1972; Okwudiba Nnoli, *Ethnic Politics in Nigeria*, FDP, 1980; Archie Mafeze, “The Ideology of Tribalism”, *Journal of Modern African Studies*, vol. IX, n.º 2, 1971, pp.253-262; R. Lemarchand, “Political Clientelism and Ethnicity in Tropical Africa”, *American Political Science Review*, vol. LXVI, n.º 1, 1972, pp.68-90; N. Chazan, “Ethnicity and Politics in Ghana”, *Political Science Quarterly*, XCVII (3), 1982, pp.169-182; D. Rothchild & V.A. Olorunsola (eds.), *State Versus Ethnic Claims: African Dilemmas*, Boulder, Westview Press, 1983; Adekson J. Bayo, “Army in an Multi-Ethnic Society”, *Armed Forces and Society*, 2 (2), 1976, pp.251-272; D.L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press, 1985; e, recentemente, E. Mbokolo e J.-L. Amselle, *Au cœur de l’ethnie*, Paris, La Découverte, 1986. Entre outros, ler o estudo de J.-P. Dozon, *La société beté*, Paris, Karthala, 1985; e R.A. Joseph, “Class, State and Prebendal Politics in Nigeria”, *The Journal of Commonwealth and Comparative Studies*, vol. XXI, n.º 3, 1983. E, do mesmo autor, “Affluence and Underdevelopment: the Nigerian Experience”, *Journal of Modern African Studies*, vol. 16, n.º 2, 1978. Encontrar-se-á em J.-L. Amselle, “L’ethnicité comme volonté et come représentation: À propos des Peul du Wasolon”, *Annales ESC*, n.º 2, 1987, pp.465-489 um esboço da história do conceito e um estudo de caso que demonstram de que forma a referência étnica é elaborada e legitimada em função dos contextos, conjunturas e interesses.

Pois, a estrutura de jogo – que caracterizei com a miséria e a precariedade – consiste em saber como mobilizar-se com eficácia para aceder aos recursos verdadeiramente “raros”, drasticamente limitados pela estagnação económica do continente. As relações de parentesco, os laços familiares próximos ou afastados, reais ou “construídos” ainda constituem uma das bases dinâmicas das sociedades indígenas. Nos contextos de penúria agravada, são os sistemas de parentesco que garantem aos indivíduos a segurança social que o Estado pós-colonial não conseguiu assumir como uma das suas funções. Anteriormente, aponteí determinadas vias pelas quais, em vez de proteger, ele “gera insegurança”⁸. Ora, em última análise, ele permanece o núcleo no qual se opera a acumulação ou, no mínimo, o “aprovisionamento” dos bens raros vindos do estrangeiro ou recolhidos a nível local. Logo, para fugir à miséria, é necessário estabelecer ligação com o sistema estatal, de forma directa (através de um trabalho remunerado) ou indirecta (graças aos “parentes” que acederam ao sistema e ficaram responsáveis pela redistribuição, podendo o incumprimento do dever de redistribuição ser sancionado “simbolicamente”: como acontece, por vezes, com a “feitiçaria”⁹). Por conseguinte, os “empreendedores políticos” devem proteger-se dos seus, assegurando-lhes a redistribuição, e proteger-se dos “anti-parentes”, bloqueando-lhes o acesso aos recursos que, como são raros, não podem ser partilhados infinitamente. Assim, a insegurança sente-se tanto “no topo” quanto “em baixo”¹⁰. Aqueles que estão “no topo” dependem dos seus “parentes” para consolidar a sua posição. Mas, para salvaguardar o apoio dos “parentes”, é preciso “dar de comer”. Frequentemente, “alimentar os seus” equivale a lutar por eles, em seu nome, pelos lugares colocados em concorrência a nível do aparelho do Estado. Mas, simultaneamente, “alimentar os seus” é “alimentar o ran-cor” dos “não-parentes” porque eles também concorrem pela apropriação dos recursos disponíveis. Em resposta, e para procurar trabalho, obter um empréstimo, uma licença ou autorização, “aqueles que estão em baixo” devem encontrar um dos seus que esteja “à frente”, ou seja,

8. E vive, também ele, na insegurança. Para um estudo de caso, ver M.G. Schatzberg, “The Insecure State in Zaire: Resistance Within, Resistance Without”, Paper given at the American Political Science Association, Denver, 1982.

9. Para uma abordagem destas questões em matéria de “análise das políticas públicas”, cf. D. Rothchild, “Collective Demands for Improved Distribution”, Paper presented to the Conference on “Ethnic Self-Determination and the State Coherence: African Dilemmas”, Bellagio (Itália), 8-12 de Junho, 1981. Ler também N. Chazan, “Ethnicity in Economic Crisis: Development Strategies and Patterns of Ethnicity in Africa”, Galsgow, 15-18 de Agosto de 1984.

10. S. Berry, *Fathers Work for their Sons. Accumulation, Mobility and Class Formation in an Extended Yoruba Community*, Berkeley, University of California Press, 1985, salienta a dificuldade existente, em determinado contexto, em efectuar o tipo de acumulação que o capitalismo exige, sendo que o Estado controla largamente todos os procedimentos que poderiam ser empreendidos para o efeito.

utilizar as redes adequadas que evitam que alguém seja saqueado por um "não-parente". Daí a constituição de um sistema de dependência e reciprocidade no qual os dominantes se submetem aos deveres de redistribuição (caso contrário, sucumbem) e no qual os dominados devem fidelidade aos seus protectores¹¹. É esta imbricação de redes de supremacia e racionalidades que permite que o Estado seja "minado", sem que tal pareça "moralmente condenável"¹². De certa maneira, o sistema auto-regula-se e a prebenda e o apanágio como que se tornam o seu modo de funcionamento normal. Aquilo que se deixa "formular" como "tribalismo" é um idioma, um código que, ao manipular as referências mais dinâmicas das sociedades africanas num contexto de miséria, se torna a linguagem da luta a que os grupos se consagram para aceder aos recursos raros sob a alçada das instituições pós-coloniais.

Mas o referente étnico não se resume a uma língua, a irrupção colonial intimou as identidades indígenas a recomporem-se. Essa recomposição tem lugar num perímetro internacional onde as sociedades contemporâneas são convidadas a exercer a sua historicidade. A ideologia jacobina que, no caso africano em particular, fomenta o *princípio autoritário*, não foi capaz de vencer as identidades que a inflação do discurso sobre a unidade e a integração nacional tentou refutar no espaço do "contrabando". É o que acontece nos países onde se chegou a negar a existência das etnias. A verdade é que, tal como sugeri anteriormente, o indígena é forjado por um leque de representações múltiplas da identidade. As pessoas identificam-se com ambientes regionais, independentemente de serem geográficos, económicos, históricos ou culturais. Não obstante as aparências, a ideologia "nacional" revela um verdadeiro declínio, enquanto vão emergindo novas formas de "cidadania" local, no seio das associações de cariz familiar ou religioso e das colectividades de interesses que tentam retomar as tarefas abandonadas pelo Estado pós-colonial. A explosão dessas micro-identidades demonstra a posteriori de que forma as sociedades indígenas operam a sua vingança em relação aos reflexos centralistas do Estado pós-colonial e comprova a dimensão multicultural e multiétnica dos países africanos. Aparentemente, se a miséria contribuir para tal, o trabalho das sociedades sobre si mesmas não dissipava a preocupação do indígena de se situar no espaço e no tempo: daí a

11. Para uma análise deste tipo de transacções em matéria de patrocínio e clientelismo (e sem que os fenómenos supramencionados se limitem a isso) ver S.N. Eisenstadt, L. Roniger, "Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, 1980, pp.42-77.

12. Ler T. Parfitt, "Debt in an Absolutist Kleptocracy: a Zairean Case-Study", *Politics*, 6, 1, 1986. A título global, cf. D.J. Gould, J.A. Amaro-Reyes, *The Effects of Corruption on Administrative Performance. Illustrations from Developing Countries*, Banco Mundial, Staff Working Papers, n.º 580, Washington D.C., 1983.

questão que ele se coloca permanentemente “quem sou eu?”, “quais são as minhas origens?”.

Importa realçar que esta mudança contesta um dos preconceitos evolucionistas no qual se baseia o *princípio autoritário* e que pressupõe que, um dia, a etnicidade venha a ser ultrapassada e que a coerência dos destinos individuais e colectivos ganhe forma num Estado forte e capaz de significar, só por si, toda a sociedade. Ora, note-se que os partidos únicos não conseguiram tornar-se fundadores de uma identidade dita “nacional”. Perante os impasses nos quais resultaram os mitos forjados pelo Estado pós-colonial sobre a “nação”, trata-se de constatar friamente que a identidade étnica não desaparecerá e que não será ultrapassada por outra identidade, pretensamente totalizante (a identidade dita nacional), pelo simples facto de que uma não exclui a outra. E, de acordo com os contextos, os indígenas continuarão a recorrer a uma ou a outra, de olhos postos na estrutura dos seus próprios interesses¹³. Só as formas de manipulação da referência étnica se alterarão, bem como os contextos da manipulação. Daí a necessidade de uma nova reflexão sobre as diversas mediações que veiculam os interesses dos indivíduos nas sociedades pós-coloniais. Logo, provavelmente, o indígena revela-se portador de múltiplas identidades. Tal multiplicidade de identidades desencadeia um emaranhado de lógicas, de articulação coerente dos papéis sociais. A tendência para o “localismo”, o movimento de redescoberta da aldeia enquanto espaço de militância cultural e económica¹⁴ e as novas formas de luta social que gravitam em torno de interesses próprios às sociedades independentes africanas impõem uma redescoberta da coerência nacional nestas sociedades fundamentalmente pluralistas.

Agora, devo insistir noutro factor que torna ainda mais dramática a configuração do imaginário político nas sociedades de miséria crónica: o facto de que, neste caso, o Estado constitui, simultaneamente, o local de acumulação e de redistribuição dos recursos necessários à sobrevivência. O próprio sector dito privado está dependente do Estado¹⁵ e, para viver e desenvolver-se, requer pontos de fixação neste último. São poucas as redes de acumulação que são totalmente imunes ao poder

13. Ler o estudo muito sugestivo de H. Ayalon, E. Ben-Rafael, S. Sharot, “The Costs and Benefits of Ethnic Identification”, *The British Journal of Sociology*, vol. XXXVII, n.º 4, 1986.

14. A título de exemplo, ver C. Reboul, “Les associations de village de la Vallée du Sénégal”, *Revue Tiers-Monde*, vol. XXVIII, n.º 110, 1987, pp.433-440. Ler também S.T. Barnes, M. Peil, “Voluntary Association Membership in Five West African Cities”, *Urban Anthropology*, vol. 6, n.º 1, 1977, pp.83-105.

15. Cf. J. De Wilde, “The Development of African Private Enterprise”, vol. 2, mimeógrafo, 1971. Ver também J. MacGaffey, *Entrepreneurs and Parasites. The Struggle for Indigenous Capitalism in Zaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. No que diz respeito à irrupção dos “homens de negócios” na política, cf. R. Rathbone, “Businessmen in Politics: Party Struggles in Ghana”, *Journal of Development Studies*, IX, 3, 1973, pp.391-402.

público, que tende a controlar directa ou indirectamente, não só os recursos, como também as modalidades de acesso aos recursos incluindo, por vezes, aquelas que, à partida, não lhe pertencem. Nos casos em que tal poder não depende, em última instância, da aprovação do "palácio", a possibilidade de "fazer negócios" privados está subordinada à obtenção de um conjunto de "licenças" que, na prática, obriga os empresários a depender da boa vontade do aparelho de Estado (fiscalidade, alfândegas, diversas autorizações). Visto que a maior parte dos recursos disponíveis está circunscrita na superfície estatal, o poder público vê-se automaticamente projectado para o centro de uma concorrência aguerrida¹⁶. Na África negra, sabe-se que controlar o Estado, ou uma fracção do mesmo (gabinete, serviço, administração, empresa para-pública, etc.), significa controlar, total ou parcialmente, redes de acumulação. Por isso, os indígenas dizem aceder a um lugar, a uma *mina alimentar*. Na verdade, a antropologia do Estado africano pós-colonial não poderia negligenciar as linguagens através das quais os próprios agentes nomeiam os objectos com os quais têm contacto, arriscando-se a eliminar o essencial das formas de consciência emergentes. De facto, as nomeações ou as promoções são entendidas como recompensas alimentares: "finalmente, também nós poderemos comer!".

Se a gestão de uma linha orçamental oferecer a possibilidade de aceder aos bens públicos, basta posicionar-se ou ser posicionado num ou noutro ponto estratégico do circuito de circulação, acumulação ou afectação dos recursos e servir-se de tal posição para se alimentar, alimentando também os "seus". É um dos motivos pelos quais, na África independente, alguém pode enriquecer sem ser "empresário" na acepção clássica do termo. Sem subestimar a natureza de classe¹⁷ subjacente a

16. Poder-se-ia assim explicar o peso das burocracias cuja função, entre outras, é "instalar" e "alimentar" clientes. Sobre o facto em si, cf. D.B. Abernethy, "Bureaucratic Growth and Economic Stagnation in Sub-Saharan Africa", mimeógrafo (s.l.; s.d.).

17. A paisagem dos analistas em matéria de "classe" aplicada a África (quer se trate de afirmar o instrumento, matizá-lo ou refutá-lo) é luxuriante. Em linhas gerais, far-se-á referência aos debates animados pela célebre *Review of African Political Economy*. Contrariamente aos anglo-saxões para os quais a batalha com o instrumento de "classe" é incontornável, os analistas francófonos evidenciam uma inércia intelectual mais profunda, desde que, no final da década de 70, a problemática da "articulação dos modos de produção" esmoreceu. Para um assomo de despertar recente, ler a edição especial de *Politique africaine*, "État, marchés et classes sociales", sob a direcção de J. Copans (n.º 26, 1987), bem como a obra co-dirigida pelo mesmo autor, *Classes ouvrières d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 1987. Para algumas discussões teóricas e empíricas consultar, a título de exemplo, I. Markovitz, *Power and Class in Africa*, Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall, 1977; R. Sklar, "The Nature of Class Domination in Africa", *Journal of Modern African Studies*, 1970; R.W. Franke, *Power, Class and Traditional Knowledge in Sahel Food Production*, Upper Montclair, 1982; C.W.P. Gutkind, I. Wallerstein (eds.), *The Political Economy of Contemporary Africa*, Beverly Hills, Sage Publications, 1976. Mais recentemente, ler os trabalhos de M. Schatzberg, *Politics and Class in Zaire: Bureaucracy, Business and Beer in Lisala*, Nova Iorque, Africana, 1980; e "The Emerging Trialectic: State, Class and Ethnicity in Africa", Paper presented to the Conference on Zaire, Department of State, Washington D.C., 24 de Agosto de 1982. Ler também R.A. Joseph, "Class, State, and Prebendal Politics in Nigeria", *The Journal*

alguns destes interesses, gostaria de debruçar-me sobre alguns exemplos sumários do modo como este conflito é vivido.

Evidentemente que as independências iniciaram um período de redefinição dos critérios de acesso à riqueza. Na ausência de verdadeiros sectores industriais e, na sequência das políticas económicas assentes na pilhagem dos trabalhadores rurais¹⁸ e da nacionalização do mercado, os primeiros anos de construção do Estado pós-colonial testemunharam a emergência, e a consequente inflação, das funções públicas em detrimento das funções propriamente produtivas. Na qualidade de instrumento político, os empregos na função pública permitem recrutar e alimentar "clientes", comprando simultaneamente a sua complacência e submissão graças a salários de valor geralmente superior ao das partes redistribuídas aos "cultivadores". Evidentemente que só por si, e atendendo ao estado de *miséria*, os próprios salários dos agentes do Estado são irrisórios¹⁹. Mas a sua função estratégica deve-se a outras razões: de facto, os salários constituem um elemento central na reprodução das famílias. Nestas circunstâncias, e na falta de alternativas, compreende-se que a luta de cada família se centre no objectivo de colocar um dos seus num emprego da função pública, visto que disso depende a sua sobrevivência. Esta situação deve-se ao facto, já assinalado, de que o Estado é o principal vector de acumulação e que, nessa qualidade, se tornou o alvo privilegiado das estratégias de enriquecimento e, ainda mais banais, de sobrevivência. Ora, a estagnação económica dos Estados independentes de África conduziu progressivamente ao facto de que os empregos na função pública e os respectivos salários não são suficientes para alimentar os indivíduos. Assistiu-se então à eclosão de uma lógica dita dos "negócios paralelos". Em "baixo", esta lógica mobiliza o indígena na sua luta diária pela sobrevivência que se resume a um imperativo fundamental: encontrar o que comer (não incluindo apenas uma dose diária, mas também investimentos em pequenos sectores, a fim de afastar substancialmente o espectro da *miséria* e deixar património aos seus)²⁰.

A confusão, nas mãos do Estado, de uma série de prerrogativas políticas, económicas, administrativas e policiais transforma-o no ponto de

of Commonwealth and Comparative Studies, vol. XXI, n.º 3, 1983; J.S. Saul, *The State and Revolution in Eastern Africa*, Nova Iorque, Monthly.

18. Ler os trabalhos de R.H. Bates e, designadamente, *Markets and States in Tropical Africa, The Political Basis of Agricultural Policies*, Berkeley, University of California Press, 1981. Ver também H. Bernstein, "Notes on Capital and Peasantry", *Review of African Political Economy*, 10, 1977, pp.60-73. E o estudo de S. Berry, "The Food Crisis and Agrarian Change in Africa: A Review Essay", *African Studies Review*, 27, 2, 1984, pp.59-112.

19. Para discussões sobre a natureza do salariado em geral, ler J. Copans, "Remarques sur la nature du salariat en Afrique noire", *Revue Tiers-Monde*, vol. XXVIII, n.º 110, 1987, pp.315-332.

20. Cf. os exemplos relatados por A. Morice, *Les petites activités urbaines. Réflexions à partir de deux études de cas: les vélos-taxis et les travailleurs du metal de Kaolack (Sénégal)*, Paris, IEDES, 1981.

convergência das pressões pela subsistência. Logo, a predação exerce-se a todos os níveis. Para levar a cabo uma formalidade, obter um documento oficial ou uma autorização (por exemplo, abrir um restaurante, empresa, loja, em suma, investir), é necessário pagar uma dízima informal à pessoa responsável na função pública. Assim, o dia-a-dia da “gente que está em baixo” é pautado por preocupações diversas. O mesmo acontece quando se é “encurralado” e se tem de pagar um “imposto”, diga-se de “capitação”, para beneficiar dos direitos mais fundamentais: direito de contrair matrimónio, logo de solicitar a emissão de uma certidão de casamento, direito de circulação, receber cuidados médicos num hospital público, matricular um filho num liceu, obter uma certidão de óbito, etc. O mesmo se passa com as “concertações” com a polícia aquando dos controlos policiais diversos que são apanágio dos Estados governados pelo *princípio autoritário*. Deve então apresentar-se uma série de cartões, títulos e licenças: bilhete de identidade, cartão de eleitor, cartão do partido único, carta de condução, alvará de construção, autorização de circulação, título de identificação fiscal, cartão de saúde, etc. Pelo facto de um indivíduo não estar munido de um destes documentos, isso não se traduz necessariamente pelo incumprimento da lei, significa que ele terá de se “concertar” com o agente responsável pela “manutenção da ordem”.

Assim, a estatização da sociedade (cobertura territorial, bloqueios de naturezas diversas, controlos constantes) deu lugar à emergência de formas de importunação que mergulham o povo numa atmosfera de insegurança permanente, despojado de qualquer direito e à mercê da violência (agressões físicas nas esquadras, rusgas nocturnas, diversas formas de humilhação durante as detenções, várias apreensões, dispersões, reafectações por motivos de “utilidade pública”). Além de policial, esta violência também é política (aquando da descoberta de conluios, verdadeiros ou fictícios, e dos banhos de sangue que lhes sucedem). Relembrar estes factos não significa validar a ideia segundo a qual, em tempos de miséria, o político se vive de forma patológica. Trata-se de prestar atenção aos produtos (*outcomes*) da sociedade disciplinar (*diferente das sociedades empresariais*) que são as entidades governadas pelo princípio autoritário. A cobertura da superfície social é tal que o indígena fica constantemente preso nas suas malhas e empenha toda a sua argúcia na invenção de recursos e táticas para contorná-las e negociar quando se encontra “encurralado”, em suma, comprometer-se permanentemente. A título de exemplo, existem países nos quais, para se adquirir moeda estrangeira, obter o pagamento em moeda de uma encomenda efectuada pelo Estado, conseguir um empréstimo através de transferência escritural, dispor do respectivo salário e levantar dinheiro

da sua própria conta bancária é necessário “desembolsar uma quantia” previamente. Aqueles que exercem cargos de poder comercializam as suas assinaturas a tal ponto que é preciso obter um destacamento, uma autorização de viagem ou de ausência, um “vale de compras” (em países nos quais o racionamento dos produtos de primeira necessidade reforçam a dependência do indivíduo em relação ao poder público). Nestas condições, compreende-se por que motivo a mobilização dos recursos sexuais e as formas de dramatização do direito de pernada induzem transformações rápidas da economia geral do desfrute e dos prazeres, ao passo que as representações da mulher se tornam mais “instrumentais” do que no passado.

No “topo”, uma posição em plena administração é encarada como uma possibilidade (para o seu titular) de criar dependentes e de, em troca, ser recompensado por serviços e prestações. Como o salário é considerado insuficiente, basta participar em tráficos utilizando, simultaneamente, o Estado como um recurso privado. As modalidades de aquisição dos rendimentos “paralelos” variam naturalmente, em função dos países e das posições ocupadas pelos diferentes agentes no aparelho de Estado. O “espólio” acumulado nestas transacções é redistribuído de acordo com as linhas clientelistas²¹. São também inventados trâmites muito complexos com o objectivo de aumentar as fortunas e centralizar o “espólio” no topo²², impedindo o acesso à “mesa” pelos demais pretendentes. Em determinados países, atingiu-se um nível no qual o problema do político consiste, agora, em assegurar a regulação dos tráficos, canalizar os lucros e manipular as redes sociais. Além das “revoluções de palácios” e das sucessões presidenciais, a redefinição do poder nas sociedades pós-coloniais traduz-se, acima de tudo, pelo controlo dos circuitos de tráficos e das transacções complexas que se materializam em torno da repartição do “espólio” do Estado. Consequentemente, de agora em diante, “governar” resumir-se-á a dar provas de habilidade e a controlar em benefício próprio, ou seja, a dominar a superfície de espoliação do Estado, impondo-lhe o seu cunho pessoal (reafectação dos canais, angariação de novos clientes, etc.). A interpenetração entre aquilo que ainda se denomina o “Estado” e os grupos implicados nos tráficos é de tal forma

21. Para consolidar as reflexões anteriores e as que se seguem, baseiei-me num conjunto de investigações e de hipóteses recentes e que estudam as relações entre a política e os contextos de *scarcity* (escassez, penúria, miséria). Sobre este assunto, ler a edição especial da *International Political Science Review*, vol. 4, n.º 3, 1983. Ver também o estudo de C.H. Landé, “Political Clientelism in Political Studies. Retrospect and Prospects”, *International Political Science Review*, vol. 4, n.º 4, 1983. Inspirei-me também, muito livremente, no estudo de M. Levi, “The Predatory Theory of Rule”, *Politics & Society*, 10, n.º 4, 1981, pp.431-465.

22. Neste sentido, pode interpretar-se a emergência de uma camada comercial, num contexto no qual “fazer negócios” (licenças de importação e exportação) é uma prerrogativa que só pode ser exercida pelo poder político.

que a pressão predadora alcançou níveis inconcebíveis. A dificuldade de apresentar uma explicação para tal reviravolta deve-se ao facto de que, não obstante os sintomas de delinquência precoce manifestados pelo Estado africano pós-colonial, até agora, nenhum rompimento verdadeiro veio levar os escombros definitivamente²³. Há então a tentação de afirmar que, afinal de contas, o funcionamento “normal” do Estado africano pós-colonial consiste em “disfuncionar”. Trata-se de uma hipótese absurda que descarta a natureza das respostas sociais perante um sistema de depredação, cujas raízes se estendem durante um longo período de tempo.

Uma outra “economia do poder”

As considerações antes examinadas sumariamente procuravam conjecturar certas dimensões que estruturam o imaginário político nas sociedades de miséria. É precisamente no cerne desses contextos que ecoam, ou não, os mitos redentores, os símbolos do poder e da autoridade, a interiorização da piedade popular. No plano antropológico, o poder na África independente pode ser entendido como um proveito, sendo que o próprio Estado constitui um enorme corpo, ao passo que os indígenas se auto-interpretam em termos de “tubos digestivos”. Obviamente que tais características não devem ser exacerbadas. O imperativo alimentar não se reveste da mesma intensidade, nem se expressa de igual modo em todos os estratos da sociedade. As necessidades das “elites” e das “burguesias” negras tendem a revestir-se incessantemente de dimensões sumptuárias. Mas não é menos verdade que uma parte considerável da violência actual resulta da ineficácia das formas de regulação do conflito fundamental que dilacera as sociedades de miséria: *o conflito do alimento*. A partir daí, a questão apresentada à inteligência africana consiste em saber como repensar as instituições, as práticas do poder e a “cultura política” para que o sistema de afectação dos bens materiais, posições estatutárias e valores simbólicos resultantes seja aceite pelo maior número possível de indígenas, precisamente porque desbloqueia iniciativas, expropria o Estado do monopólio de acumulação e garante a possibilidade de “alimentar” o maior número possível de pessoas. Por outras palavras, trata-se de “civilizar” os procedimentos através dos quais *o conflito do alimento* é, até então, negociado (golpes de Estado, motins e repressões, predações de ordens diversas), para que possa concretizar-se a transição das *sociedades disciplinares* para as

23. A título de exemplo, consultar “Frank Ly” (pseudónimo), “Sierra Leone: The Paradox of Economic Decline and Political Stability”, *Monthly Review*, Junho de 1980, pp.10-26.

sociedades empresariais. Ora, tal transição permanecerá bloqueada enquanto o Estado africano pós-colonial for governado pelo *princípio autoritário*, tentar estruturar o indígena de acordo com as suas conveniências, não abdicar da sua pretensão de moldar e governar a sociedade a partir do topo despojando-a de qualquer autonomia própria e entender o bem-estar dos indivíduos como um favor que só ele pode outorgar. Dificilmente um contexto assim poderá poupar o indígena de um exercício do *poder no estado bruto*.

Logo, a crise de governabilidade observável em muitos países africanos advém, em parte, do facto de que, a pouco e pouco, a sociedade se aliena do Estado, “lava as mãos” (pôncio-pilatismo) e descobre que se pode “desenvencilhar” sem ele²⁴. Logo, deixa de ter expectativas em relação a ele e pode “miná-lo” a partir de baixo, sem que tal processo pareça “a-moral”²⁵. Esta crise de governabilidade assume contornos dramáticos tendo em conta a “vetustade” dos modos de controlo dos canais de expressão, negociação e afectação dos bens implementados logo após as colonizações directas. Decorrido um quarto de século, as novas gerações também aspiram a fazer parte da “clientela”, ou seja, a aceder às redes de “alimentação” e enriquecimento²⁶. Ora o fluxo dos recursos controlados pelo Estado não é ilimitado. Para continuar a distribuir prebendas, é necessário produzir e repor os *stocks* numa base contínua. Já referi o nível de propensão das “burguesias” negras e das “elites” dominantes para o desfrute, os prazeres dispendiosos e a ostentação. Devo acrescentar ainda o factor da estagnação económica do continente e da redução das margens de manobra daí resultante²⁷.

Até recentemente, a constituição das rendas efectuava-se através da pilhagem dos cultivadores e dos recursos naturais do subsolo (cobre, fosfato, diamantes, petróleo, etc.). O colapso das agriculturas africanas e os desequilíbrios (reais) do comércio mundial restringem significativamente a possibilidade de “adquirir novos clientes” e até de integrar no

24. Sobre este assunto, ler os estudos de C. Newbury, “Survival Strategies in Rural Zaire: Realities of Coping with Crisis”, in Nzongola-Ntalaja, *The Crisis in Zaire*, 1986; J. MacGaffey, “How to Survive and Become Rich Amidst Devastation: The Second Economy in Zaire”, *African Affairs*, 82, 328, 1983. M.G. Schatzberg, “The Struggle for Space: The Dialectics of Autonomy in Zaire”, Paper prepared for delivery at the 29th Annual Meeting of the African Studies Association Madison, Wisconsin, 29 de Outubro – 2 de Novembro de 1986, considera que o Estado pós-colonial pode facilmente fechar os olhos a este tipo de práticas que não constituem ameaça maior, mas cujo espaço político lhe suscita ainda mais inveja, pág. 16.

25. A análise de J.S. Nye, “Corruption and Political Development: A Cost-Benefit Analysis”, *American Political Science Review*, LXI, 1967, pp.417-427, sobre esta matéria é esclarecedora.

26. Sobre este género de contradições, cf. A.R. Oberschall, “Rising Expectations and Political Turmoil”, *Journal of Development Studies*, Outubro de 1969, pp.5-22.

27. Ler Shankar N. Acharya, “Perspectives and Problems of Development in Sub-Saharan Africa”, *World Development*, vol. 9, 1981, pp.109-147; e K.L.L. Krumm, *La dette extérieure de l'Afrique au Sud du Sahara*, Washington, Banco Mundial, 1985.

sistema de afectações uma parte dos novos requerentes. Daí o aparecimento, em muitos lugares, de uma geração inédita de desempregados, num continente onde ainda tudo está por fazer. Visto que a margem de compra de um volume considerável de novos clientes se contrai, mesmo numa fase em que o número de aspirantes aumenta, as sociedades africanas são forçadas a inventar uma outra “economia do poder” e a implementar reformas sem as quais futuramente se tornariam ingovernáveis. A força no estado bruto, a violência corporal e o assédio simbólico, o recurso às forças estrangeiras para resolver conflitos cujas origens são especificamente internas (apesar de também serem estruturados pelas constrições e pressões do perímetro internacional em que se desenvolvem) não serão suficientes para conter a pressão doravante exercida pelas novas gerações no sistema de afectação de recursos inventado após as colonizações directas. Desde logo, essa pressão manifesta-se através de uma urbanização não controlada que transforma as cidades em locais de conflitos inéditos, do definhamento das aldeias e dos meios rurais, do aumento da criminalidade e de outras formas de “delinquência” e do reforço da capacidade de auto-organização da sociedade²⁸. As formas de arbitragem e de resolução de conflitos, engendradas imediatamente após ou no seguimento das independências, já não são reconduzíveis atendendo às mutações actuais. O modelo de Estado “prebendado”, a governação pelo *princípio autoritário*, um regime de saber disciplinar e instituições profilácticas (por exemplo, o partido único) estão a diminuir, bem como os recursos que lhe conferiam obrigatoriedade e que estão prestes a esgotar-se. Por conseguinte, a questão de uma outra “economia de poder” torna-se ainda mais importante.

Ela é, aliás, inevitável na medida em que muitos domínios deixados livres pelos partidos no poder foram progressivamente ocupados pela própria sociedade, aquém do Estado²⁹. Assiste-se a uma autêntica transformação do imaginário social nas associações que povoam o campo indígena contemporâneo. É verdade que a esfera associativa se caracteriza por uma diversidade de objectivos, estratégias e modos de funcionamento, contudo as práticas que nela decorrem vão delineando formas de “contrapoderes”. A valorização do local enquanto forma de “cidadania”, local de participação e de “democracia” constitui uma resposta às tentativas de um Estado que aspira à onnipresença e que pretende

28. Cf. D. Takata, “Private Volunteer Organizations and Women’s Participation in African Development”, *Rural Africana*, n.º 21, 1985, pp.65-80. Ver também a edição especial da mesma revista dedicada à poupança e às instituições de crédito em meio rural na África Ocidental, n.º 2, 1978.

29. É o caso dos “pequenos projectos” e dos debates que suscitam. A título de exemplo, ver *Les petits projets sont-ils efficaces?*, Paris, L’Harmattan, 1986; J.D. Barkan (ed.), *Is Small Beautiful? The Organizational Conditions for Effective Small-Scale Self-Help Development Projects in Rural Kenya*, Occasional Paper Series, The University of Iowa, n.º 15, 1979.

gerir todos os aspectos da vida social. Logo, há uma consciencialização, descobre-se que o veículo estatal não é nem o veículo obrigado, nem o veículo exclusivo das aspirações de mudança de uma sociedade, embora qualquer mudança deva negociar a questão do Estado. Descobre-se também que o Estado não é o único local do poder e que a sua tomada de poder não é suficiente para impulsionar a mudança. Por conseguinte, a criatividade das sociedades pós-coloniais consiste na apropriação progressiva de outros espaços e *potenciais de poder* situados abaixo do Estado e dos seus aparelhos e a partir dos quais se pode construir uma contra-hegemonia. A piedade popular é um desses espaços e demonstra claramente que a dominação física do indígena não implica automaticamente a sua sujeição simbólica, embora deixe estigmas relativamente à sua maneira de se relacionar com o campo simbólico da sua sociedade.

Por outro lado, o fracasso do Estado pós-colonial na “mobilização” da sociedade com base em artefactos, estruturas e mitos de natureza artificial ou acidental e conjuntos de interesses prefabricados comprova a dificuldade de provocar uma militância que recusa enraizar-se nos procedimentos de invenção cultural das sociedades, no que elas próprias produzem a partir dos seus recursos e nas suas “artes de fazer”. A maioria das mobilizações “pelo topo”, empreendidas desde as independências, acabaram por revelar-se instrumentais e não conseguiram negociar com os dinamismos próprios das sociedades. Assim sendo, hoje em dia, a generosidade e o voluntarismo parecem ser insuficientes e ainda menos a coerção. O “vanguardismo” através do qual uma “elite” iluminada define e orienta o “povo” já não é considerado adequado. Surgem novos locais de militância e é por eles que passa uma parte das aspirações de mudança, daí a emergência das formas autónomas de gestão do meio, por parte daqueles que nele vivem (comités de desenvolvimento, associações de originários, agrupamentos diversos). Neles nascem também redes de entreaajuda. Não obstante as suas ambiguidades, estes espaços micro-políticos podem ser entendidos como muitos outros lugares nos quais ocorre uma determinada tomada de posse, ao nível térreo. São também locais que acolhem os múltiplos procedimentos de invenção cultural da África contemporânea.

O conjunto das práticas em curso anuncia outras formas de “politizar” e valorizar a própria noção. Permite também entender o poder em África como espaço plural. Logo, as redes emergentes são demasiado “atomizadas” e confinadas para constituir, de imediato, uma ameaça perigosa contra o Estado “prebendado”. Actualmente, a criatividade no seu todo padece de “informalidade”. Esta realça a precariedade das formas de resistência resultantes e não tolera que se atente contra o *princípio autoritário*, até à respiscência. No entanto, estas deslocações não devem despertar uma

hipótese otimista inesgotável. Logo, considerando a actual configuração de interesses, a questão que consiste em saber se a inteligência africana saberá produzir uma fórmula de poder suficientemente "admissível" – porque possibilita uma diminuição da taxa de arbitrariedade e de predação e permite que o Estado mantenha as suas raízes morais na sociedade – permanece válida. Da resposta a esta questão depende, em parte, a moderação da dúvida que o mundo mantém a respeito do negro: designadamente, a sua capacidade de se tornar – por sua exclusiva força e pelos seus próprios recursos morais e éticos – factor de uma história que não se traduz unicamente por desastres. O destino do imaginário "revolucionário" na África negra é uma variável que também depende da resposta a esta questão, ou seja, a legitimação de procedimentos de mudança pela via considerada necessária e incontornável (mesmo podendo ser aleatória) da violência insurreccional.

O conjunto dos reajustamentos anteriormente mencionados não deixa de estar relacionado com as reorganizações que se observam no campo simbólico das sociedades indígenas. Não há dúvida de que o desenvolvimento da piedade popular contribui – a vários níveis e em modalidades ambíguas – para um regresso às dimensões profundas da memória africana, ou seja, para a capacidade do indígena de produzir um sentido para a sua existência, numa conjuntura específica da sua história. Nestas circunstâncias, como pode o político definir-se de outro modo que não aquele que pressupõe a existência de uma comunidade em acção? Ora, não pode existir comunidade onde não se operou um distanciamento cultural, ético e prático suficiente em relação a tudo o que a morte gratuita do homem pode implicar. Compreende-se que o *desprezo político pela vida do indígena*, característica das sociedades de miséria governadas pelo *princípio autoritário*, submeta inevitavelmente os poderes pós-coloniais à interrogação ética. As actuais lutas pela subsistência só se revestem de sentido porque, perante o espectro da morte (epidemias, guerras, etc.), o indígena tenta viver. Logo, a transição de uma sociedade de subsistência para uma sociedade de empresários, livre do espectro da miséria, só pode concretizar-se se o próprio *princípio autoritário* sucumbir. Pode o vector cristão revestir-se de alguma utilidade nesta mutação?

A este respeito, importa salientar as tomadas de posição de bispos destemidos cuja temeridade foi, por vezes, compensada com a prisão. Todo um trabalho de "formação e educação para a liberdade" é empreendido anonimamente, em plena "selva" ou nos bairros populares. Neste contexto, a comunidade de aldeia é considerada uma das bases de retaguarda com vista a uma reinvenção das modalidades do poder e da mudança³⁰. Este papel de fermentação social é avançado em vários

30. Para uma abordagem de determinadas reflexões sugeridas pelo envolvimento das igrejas

países e, por vezes, as igrejas são as únicas a desempenhá-lo, correndo o risco de agravar ainda mais as suas relações com o Estado pós-colonial. Todavia, tais progressos não devem ocultar as verdadeiras ambiguidades que caracterizam essas iniciativas e que devem ser, geralmente, “apolíticas” não obstante o facto de os campos de intervenção não o serem. São esporádicas e não se inscrevem numa perspectiva a longo prazo, na qual as próprias igrejas aspirariam a tornar-se não indispensáveis. Por conseguinte, inserem-se em estratégias cujo objectivo é aumentar a esfera de influência da própria instituição, submetendo-lhe novos dependentes. O fraco investimento intelectual que acompanha as micro-realizações não permite que se ultrapasse o nível de *assistente*, e as acções de caridade constituem o modo de intervenção privilegiado sobre as situações cujas causas são estruturais. Pior, o conjunto de ferramentas intelectuais das igrejas africanas constitui, em si, um obstáculo maior e não lhes permite aceder, por si mesmas e por enquanto, a uma capacidade de análise das situações contemporâneas da qual resultam opções que excedem a esfera da emergência.

No seu estágio actual de desenvolvimento, a chamada “comunidade de base” ainda se apresenta pouco estruturada. Considerando o modo de regulação do poder no seio da Igreja, e não obstante as aberturas do último Concílio (Vaticano II), as igrejas vivem num estado de dependência intelectual e teológica de um clero cuja mediocridade da formação intelectual é dificilmente contestável. Em muitos países e em benefício da estagnação económica, assiste-se à emergência de uma classe sacerdotal apagada e integralista, enquanto muitos bispos tentam abertamente receber – à semelhança de outros “clientes” – as prebendas redistribuídas pelos príncipes das independências africanas. Esta situação é ainda mais patente no caso das igrejas que, embrenhadas no jogo do dinheiro, têm uma condição material a defender perante o Estado (instituições, propriedades, privilégios reservados aos homens da Igreja, etc.). Paradoxalmente, o mesmo se passa nos contextos em que se urdem as condições de uma autonomia financeira relativa, pelo que qualquer possibilidade de “celebrar negócios” privados cabe, tal como sugeri anteriormente, ao poder que a vai outorgar em jeito de favor (e que, naturalmente, prevê algum tipo de recompensa). Logo, a classe sacerdotal

nestas práticas, ler J.J. Blomjous, “Christians and Human Development in Africa”, *African Ecclesiastical Review*, vol. XIV, n.º 3, 1972, pp.189-212; E. Ngoyagoyé, “Contribution de l’Église au développement du Burundi”, *Au Cœur de l’Afrique*, 3, 1979; ver também os documentos publicados, por um lado, pela Conferência Episcopal do Alto Volta, *L’engagement socio-économique de l’Église au Sahel*. Relatório do Seminário de Uagadugu, 23-27 de Maio de 1976, mult., 214 páginas e, por outro, “Propos sur le développement agricole”, da autoria dos Bispos do norte dos Camarões e publicado na *Politique africaine*, n.º 24, 1986. Ver, também, o relatório anual do Centre for Leadership Training and Development de Chishawasha (Zimbabwe), 1986, doc. pol.

visa objectivos próprios e, para captar a sua natureza, seria necessário analisar os microssistemas de intercâmbios de reciprocidade que interligam, por um lado, os dignitários religiosos e, por outro, as “elites” dominantes aos níveis local, nacional, urbano ou rural (párocos, autoridades consuetudinárias, comerciantes ricos, comissário, subprefeito, governador ou ministro). Por vezes, os recursos “captados” no exterior são reinvestidos nos sistemas de acção local, tanto económicos (investimentos no sector imobiliário, redes de transportes urbanos, agro-indústria, corte de madeira, especulação fundiária ou tomada de medidas nas acções do Estado), quanto políticos (apoio declarado aos regimes de partidos únicos, orações e missas especiais em eventos relativos à vida privada dos dignitários de Estado ou do partido) ou sociais (obras de caridade e de assistência).

Por conseguinte, na qualidade de intervenientes “pragmáticos”, os agentes religiosos indígenas utilizam a referência cristã e os respectivos recursos para gerir as tomadas de funções nas sociedades locais. Mantêm o cristianismo em funcionamento e as instituições que têm a seu cargo através das redes de relações (acessos nas suas escolas, nos seus dispensários, em vários serviços). Além do mimetismo e da demissão aparentes perante as pressões romanas, não há dúvida de que reservam uma verdadeira margem de manobra e que não adoptam uma atitude passiva, logo, também não restam dúvidas de que o conflito do alimento forja as igrejas africanas. Nem mesmo elas estão imunes a uma implosão, especialmente caso sejam forçadas – com o contributo da indocilidade das sociedades indígenas – a definir-se claramente em relação ao *princípio autoritário*.

8. O cristão possível na África negra

Em última análise, o problema já não consiste em saber se o cristianismo exercerá um impacto nas sociedades africanas, mas sim de que natureza será esse impacto. Saberá imbricar-se nessas sociedades enquanto agente de renovação do pensamento e apresentar uma proposta susceptível de impor, em articulação com outras forças, os valores da vida e da autonomia? Se assim for, afigura-se evidente que as igrejas não poderão alcançar essa meta sem proceder a uma reorganização do saber que elaboram sobre as sociedades contemporâneas. Logo, de acordo com a sua formação actual, elas deveriam aceitar o facto de que estas sociedades perturbam o seu modo de pensar e de se comprometer com o indígena actual. Mas, tal "conversão" não é sentida da mesma maneira por todos. Há quem pense que, sob pretexto de recuperar credibilidade e pertinência, a fé cristã não deveria conferir uma interpretação social à sua mensagem e, neste caso, a sua natureza seria, acima de tudo, "espiritual". Para muitos crentes africanos, a fé terá tudo a perder, e as sociedades africanas nada a ganhar, com uma evolução deste tipo, além de que não percebem como as considerações religiosas poderiam contribuir para a resolução dos problemas actuais.

O complexo de Pilatos¹

A presente discussão é infrutífera, os movimentos religiosos participaram desde sempre na modelação das sociedades africanas². Já antes da colonização as coisas se processavam dessa forma. A dependência das diversas esferas da organização social (direito, arte, tecnologia, economia, família, política, etc.) perante a religião e o modo segundo o qual, em contrapartida, essas instâncias moldavam o factor religioso

1. "Pilatos, vendo que [...] o tumulto aumentava cada vez mais, mandou vir água e lavou as mãos na presença da multidão, dizendo: "Estou inocente deste sangue. Isso é convosco."" (Mt 27, 24)

2. Cf. *La Contribution du Christianisme et de l'Islam à la formation d'États indépendants en Afrique au Sud du Sahara*. Textos e documentação do Colloque sur l'Afrique, Bonn-Bad Godesberg, 2-4 de Maio de 1979.

são incontestáveis. Este sistema de interdependência permitiu que se afirmasse, com alguns abusos, que o indígena “é um ser incuravelmente religioso”. O que é verdade é a estreita concertação entre as esferas autónomas, embora interligadas por relações de coerência simbólica na medida em que, nos códigos de leitura do mundo, toda a coisa material deve simbolizar, simultaneamente, outra coisa. Os factores religiosos continuarão a influenciar o destino das sociedades africanas ao longo dos próximos anos ou, de qualquer forma, servirão de linguagens ou vectores para conflitos cuja origem não deve – convenientemente – residir sempre na esfera religiosa propriamente dita. Nestas circunstâncias e considerando a dimensão dos acontecimentos induzidos pelo mal-entendido das independências, como pode a fé cristã ajudar as sociedades indígenas a articular um estado de si mesmas que não o actual? As respostas a estas questões não são óbvias e não descartam obrigatoriamente os dados históricos da penetração do cristianismo em África e as condições específicas que regem a sua reinvenção pelo continente negro.

De agora em diante, sabe-se que o primeiro século da sua expansão terá sido, na sua totalidade, um longo período marcado pelo conflito que o opunha ao *paganismo*, entendido como conjunto das práticas e dos saberes religiosos autóctones. A censura eclesiástica dos saberes pagãos, estátuas, liturgias, sacrifícios e deuses antigos confrontou o indígena com a necessidade de redefinir as suas atitudes em relação ao legado do “maravilhoso” que tinha recebido dos substratos ancestrais. Também se sabe que o cristianismo colonial dificilmente conseguiu apropriar-se da riqueza do imaginário autóctone e do seu pensamento, na perspectiva de uma supremacia mais adequada das sociedades que pretendia “converter”. Mais tarde, os empreendedores religiosos tentarão apoderar-se deste “stock” e o seu trabalho resultará no nascimento de igrejas ditas independentes que recuperarão alguns dos dados centrais do próprio cristianismo local, aos quais incutirão elementos herdados dos substratos propriamente locais. Assim, as suas experiências poderão comprovar que a natureza dos procedimentos de reapropriação e de instrumentalização dos formalismos cristãos era possível e que, apesar da pretensão cristã de destruir tudo aquilo que era celebrado pelo *paganismo* e de se sobrepor, na totalidade, a todas as crenças ancestrais, os substratos antigos eram capazes de recuperar, retractar-se e gravar o seu cunho nos demais procedimentos sociais³. O desenvolvimento de um maravilhoso cristão, a implementação de estruturas, temas e motivos, em suma, a

3. A respeito destas questões, ver a considerável bibliografia reunida no estudo de T.O. Ranger, “Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa”, *African Studies Review*, vol. 29, n.º 2, 1986.

transferência do património simbólico cristão e ocidental em contexto africano, não impediram, por isso, que o imaginário religioso ancestral se libertasse de entraves que tentavam restringir-lhe os movimentos. No entanto, escusado será dizer que tal imaginário religioso não saiu imune dessa luta difícil que lhe impôs uma estrutura constritora até então desconhecida e que, a partir desse momento, interviria nas modalidades da sua enunciação e nas formas da sua cristalização.

Nesta história, a conjuntura contemporânea do maravilhoso é indissociável da evolução histórica das sociedades africanas e do entrecruzamento dos dados internos e das pressões externas e demonstra que as fronteiras religiosas estão longe de se considerarem estabilizadas e que são constantemente submetidas a rectificações. A tomada a cargo dos fiéis pelas igrejas cristãs e o seu enquadramento numa dinâmica normativa, disciplinar e cultural não conseguiram impedir as competições em vigor. A diversidade resultante das transferências e das transacções simbólicas em curso torna a definição das identidades religiosas na África actual ainda mais problemática. Não deve excluir a necessidade de uma reflexão sobre o sentido daquilo que aparenta realmente ser o fracasso do cristianismo colonial e a crise de pertinência subsequente. Talvez se deva salientar que este fracasso e a vingança do génio pagão resultante marcam, sobretudo, a quebra de uma tentativa de definição autoritária do homem africano e da sua historicidade.

Já afirmei anteriormente que a expansão do cristianismo nos territórios culturais subjugados à supremacia e à servidão colonial se operou com base na repetição dos modelos, saberes e simbolismos ocidentais⁴. Estes modelos, saberes e simbolismos eram tomados abusivamente por "universais", em benefício de uma conjuntura favorável a esta região do mundo. Frequentemente, a iconografia ocidental, as representações figuradas, as imagens e os temas que acompanharam esta migração não foram menos do que uma transferência de comportamentos rituais e de sensibilidades cujo carácter regional não deve ser descartado. Tanto tratando-se de coortes dos santos intercessores⁵, quanto de retratos, quadros de peregrinação, imagens ditas de preservação (que se fazia passar à porta de casa dos "convertidos" para protegê-los de sortilégios), representações das Sete Dores da Virgem ou de cenas extraídas dos sofrimentos de Jesus, estes diversos elementos devem ser remetidos para os diversos planos de antagonismo existente na época não só no seio das sociedades coloniais, mas também nos conflitos que então

4. Sobre um contexto diferente, mas com transferências semelhantes, ver W. Wroth, *Christian Images in Hispanic New Mexico: The Taylor Museum Collection of Santos*, Colorado Springs, 1982. Estas transferências referem-se às imagens da Idade Média europeia e à sua utilização numa perspectiva didáctica e de devoção.

5. Cf. *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, 1974.

opunham o cristianismo aos procedimentos religiosos propriamente indígenas.

Entre outros, tal panóplia de representações visava abandonar os gestos antigos e substituir o imaginário ancestral por um novo imaginário. O aparecimento de minorias devotas⁶ e a redefinição das propriedades do mundo depois da morte alteraram a forma como os nativos imaginavam o além-túmulo⁷. Os pedidos de missa após o falecimento – uma outra ideia da “boa morte” – o aparecimento do dia de Todos os Santos ou do dia dos Finados e o temor escatológico em relação ao Juízo Final só exerceram tamanho impacto porque estas novas instâncias tentavam arruinar as formas de ser no além que existiam previamente às imagens trazidas pelo cristianismo. O mesmo aconteceu com o Purgatório⁸, as paisagens conturbadas do Inferno, os coortes de intermediários e intercessores que se dedicavam à salvação das almas ou ao derramamento de água para saciar a sede dos eleitos e purificá-los⁹.

Ao introduzir esta nova espacialização nas representações do ser no além-túmulo, a ideologia religiosa da época pretendia salvar o homem negro da sua maldição e do pecado, sendo que o mistério da sua salvação dependia da administração dos sacramentos. Por conseguinte, tratava-se de saldar a dívida com Deus e aplacar a sua ira contra a raça maldita. O poder vincutivo dos sacramentos¹⁰, os efeitos pretensamente milagrosos das indulgências, os rituais de reparação e expiação (que são uma das características do cristianismo colonial) partilhavam o mesmo registo. Para controlar, ampliar e *policar* a cristandade¹¹, os negros foram “evangelizados” com base nesta perspectiva dramática. Ora, subjacente a esta visão dramática encontra-se uma definição autoritária da sua humanidade e das modalidades da sua inserção no curso do mundo. A linguagem religiosa em contexto colonial não deixa de

6. Ler C.N.L. Brooke (ed.), *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, W.J. Shields, Oxford, 1985; C.H. Lawrence, *Medieval Monasticism*, Londres, 1984; J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire of God: A Study of Monastic Culture*, Nova Iorque, 1977. Ver também Talal Asad, “On Ritual and Discipline in Medieval Christian Monasticism”, *Economy and Society*, vol. 16, n.º 2, 1987.

7. A título de exemplo, ler L.M. Kompaoré, *La morte t l'après-mort chez les Bisa de Haute-Volta*, tese de 3.º ciclo, Nice, 1982. Ou ainda R. Luneau, “Que disent de l’Au-delà les traditions africaines?”, *Concilium*, 143, 1979, pp.25-32.

8. Sobre a forma como este foi inventado no Ocidente, cf. J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

9. Relativamente ao inferno, ler J. Baschet, “Les conceptions de l’enfer en France au XIVe siècle: Imaginaire et pouvoir”, *Annales ESC*, n.º 1, 1985, pp.185-207.

10. No que toca a confissão (e sem contestar os seus objectivos propriamente pastorais), evidentemente que foi utilizada como um instrumento de controlo social que se destinava, entre outros, a assegurar e reforçar a supremacia da classe sacerdotal sobre a sociedade, designadamente a partir do século XIII. Cf. T.N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, Princeton University Press.

11. Comparar com I. Clendinnen, “Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth Century Yucatán”, *Past and Present*, n.º 94, 1982, pp.27-48.

expressar e actualizar as relações sociais de supremacia¹². Por muito que a instituição eclesiástica se tenha definido como um largo sistema de parentesco espiritual que incluía relações de filiação (em relação a um só e mesmo pai) e de fraternidade (entre todos), a sua estrutura e a sua economia simbólica não foram, por isso, menos co-extensivos da economia da supremacia característica do regime de servidão colonial. É assim que, além da convivência formal e da convivência consecutiva entre missionários e administradores, o cristianismo foi, em muitos aspectos, uma teodiceia da supremacia, mesmo se é errado reduzi-lo unicamente a isso.

As tentativas de intervenção na determinação de questões, tais como o casamento poligâmico e o uso da sexualidade, podem ser entendidas como uma aspiração ao exercício de uma hegemonia sobre os mecanismos de produção e reprodução das sociedades da época¹³. O lugar central ocupado pelas questões relativas às regras de aliança e as estratégias matrimoniais na acção missionária não são fruto do acaso. Não se pode compreender o sucesso de determinados movimentos "heréticos" em África sem se considerar o facto de que a penetração cristã dos mundos indígenas – e, em particular a sua intervenção nas dinâmicas parentais – afectava pontos centrais da organização social e revelava *a posteriori* a pretensão da Igreja de dominar o próprio sistema social e não só as esferas simbólicas. A obstinação em determinar os usos da sexualidade (lícito e ilícito) fazia parte de uma concepção específica da sociedade e da ordem. O pecado dito sexual, o problema da poligamia, a penalização dos "desejos carnaís" e os discursos sobre a lascívia do negro não remetiam unicamente para a questão da compatibilidade entre a vida terrena e a salvação no além, interrogavam simplesmente a ordem social.

Importa relembrar estas considerações, caso se pretenda interpretar adequadamente o ressurgimento dos capitais simbólicos indígenas e a sua reactivação na conjuntura actual como uma das provas do fracasso das pretensões cristãs de totalizar o espaço simbólico africano e dominá-lo hegemonicamente. A reinterpretação indígena do cristianismo está em

12. Jean Comaroff e John Comaroff, "Christianity and Colonialism in South Africa", *American Ethnologist*, vol. 13, n.º 1, 1986, pp.1-22, estudam a intervenção do cristianismo nos processos políticos formais, os signos e as práticas diárias e concluem que, em muitos aspectos, se tratou de uma teodiceia da supremacia.

13. Basta estudar as condições da vitória do casamento monogâmico (séculos XI-XII) que apenas se verificou após a intervenção da Igreja nos procedimentos de herança e a sua modificação dos modos de acesso ao património, das regras da vida doméstica, das regras sobre o incesto, do concubinato, e da adopção substituindo-os por regras eclesiásticas (concílios do séc. XI ao XIII). Para um destaque deste "desejo de propriedade", ler J. Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Completando com G. Duby, *The Knight, the Lady and the Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France*, 1983.

vigor desde a colonização¹⁴ e opera-se, frequentemente, fora das estruturas eclesiásticas propriamente ditas. Mas também ocorre dentro das instituições, e sob a capa de preceitos e normas aparentemente imutáveis opera-se um extraordinário ajustamento das práticas. São estes processos flexíveis, do controlo prático dos dados imediatamente utilizáveis do cristianismo, que fazem com que o último não seja considerado um simples programa predeterminado com base em questões exteriores a África. Logo, o período actual surge como um período de constituição pública de novos sistemas simbólicos. A concorrência aguerrida que os novos formalismos religiosos interpõem ao cristianismo desafia a sua capacidade de conferir à respectiva proposta um carácter imediatamente controlável e manuseável pelos agentes sociais nos interesses inerentes às suas lutas diárias pela sobrevivência. Ora, até então, este controlo e esta flexibilidade plástica desenvolvem-se clandestinamente porque são sancionados e rejeitados pelos dogmas oficiais. Além disso, o *trabalho cultural* em vigor obriga o cristianismo ocidental (que, sob pretexto de salvaguardar a pureza do “depósito revelado”, não abdicou de impor a sua supremacia aos outros mundos¹⁵) a pensar-se, definitivamente, como cristianismo regional, não apenas na acepção geográfica e histórica do termo, mas também na epistemológica. O cristianismo ocidental já não pode fazer-se passar pelo cristianismo [universal] por *excelência*, porque o trabalho de indisciplina das próprias sociedades indígenas o remete para os seus limites, ou seja, para a sua tradição cultural específica.

Com efeito, a vingança do *paganismo* cujo vigor se pode constatar nas sociedades africanas contemporâneas apresenta-se como o enunciado de uma ordem do mundo em dissidência com os postulados culturais autoritários a partir dos quais a especificidade ocidental do cristianismo decidiu fundar a sua supremacia em sistemas simbólicos, cujo valor negava visto não ser o seu autor directo. Logo, a efervescência das novas religiosidades formula de forma dramática o problema da universalidade do cristianismo, dado que as igrejas implantadas em África devem enunciar, numa linguagem universal, as questões que o “objecto” africano formula com particular insistência. Em parte, é nesta competência que reside a capacidade do cristianismo de se libertar de qualquer regionalismo epistemológico, incluindo na África negra¹⁶.

14. No que diz respeito a casos anteriores à colonização propriamente dita, consultar os estudos sobre o Congo, cf. L. Jadin, “Les sectes religieuses secrètes des Antoniens au Congo (1705-09)”, *Cahiers des Religions Africaines*, 2, 1968, pp.109-120. Ver, principalmente, os trabalhos de W. MacGaffey, “The Cultural Roots of Kongo Prophetism”, *History of Religion*, 17, 1977, pp.177-193.

15. A título de exemplo, considerar as reflexões do Cardeal Joseph Ratzinger a propósito de África em *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985.

16. Ora, até ao momento, as teologias da inculturação só puderam intervir no debate mundial sobre o cristianismo recorrendo a linguagens étnicas. A este respeito, ver a bibliografia sugerida por Facelina e Rwegera, *Théologie africaine*, Cerdic, Estrasburgo, 1978, 38 páginas.

Por conseguinte, sem refutar a importância dos interesses externos o debate sobre o cristianismo em África deve incluir o conjunto das questões que a especificidade do momento africano apresenta à inteligência do mundo actual. Evidentemente que as estratégias rituais e os investimentos simbólicos em vigor representam um esforço de ordenação do mundo, num contexto no qual o *acontecimento pós-colonial* requer e exige respostas da parte de todos aqueles que estão dispostos a compreendê-lo e vivê-lo como tal. Além dos interesses simbólicos, estão em jogo os económicos e políticos. As utilizações “estratégicas” do ritual, todas estas transacções, não são desprovidas de interesse, as suas motivações não são meramente “espirituais”, são também materiais. As práticas que acompanham ou resultam destas produções simbólicas não estão imunes à lógica do cálculo interessado. Sob a aparência da obediência a Roma, é possível desvendar estratégias e interesses próprios dos agentes religiosos africanos. E, sem contestar a preponderância das constricções e pressões externas que pesam sobre eles, trata-se de detectar as modalidades através das quais estes últimos tentam corrigir os efeitos das estratégias que lhes são impostas pelo exterior. Esta actividade correctiva é responsável, em grande parte, pelo facto de o cristianismo africano já não ser considerado uma simples duplicação do cristianismo ocidental. É também o motivo pelo qual – mesmo permanecendo aberto, ou seja, indeterminado – o destino histórico do cristianismo na África negra remete, em primeira instância, para o próprio destino das sociedades indígenas. Assim sendo, dificilmente poderá evitar pronunciar-se sobre a própria natureza das oposições e dos conflitos que estruturam as relações de poder domésticas¹⁷.

Logo, a questão de saber se o capital material e simbólico dos aparelhos religiosos responsáveis pela gestão do sagrado cristão se insere, ou não, num modo de supremacia não está ultrapassada. Em grande parte, são as exigências – inscritas como potencialidades nas situações com que os Africanos se deparam diariamente no mundo actual – que definirão o destino histórico do cristianismo no continente. Ora, tais exigências impõem especificamente uma análise das relações de poder e de supremacia em curso nas formações sociais actuais. A título de exemplo, será cada vez mais difícil dispensar um juízo ético sobre o modo como o cristianismo se embrenha nos conflitos da vida diária¹⁸.

17. Cf. algumas tomadas de posição de episcopados africanos em *L'Église d'Afrique parle*, Nairobi, Centre Panafricain de Documentation JEC, 1984. Mais especificamente, consultar a “Déclaration sur la violence en Afrique”, *Documentation catholique*, n.º 1 733, 1978; “Le pouvoir au service de la société. Lettre pastorale des évêques de Madagascar”, *Documentation catholique*, n.º 1 901, 1985; ou ainda “La pression économique et la justice. Lettre pastorale des évêques d'Afrique du Sud”, *Briefing*, 9 de Maio de 1986.

18. Ler “Notre foi en Jésus-Christ. Douzième Assemblée plénière (15 janvier 1975). Conférence

O mesmo acontece com as instituições e práticas que perpetuam “o poder de matar” que os Estados pós-coloniais tentam conceder a si mesmos. Evidentemente que os aparelhos religiosos também podem agir como o levita do Evangelho – perante o homem caído nas mãos dos salteadores, que descia de Jerusalém para Jericó – passando assim “ao largo” daquele que “depois de o despojarem e encherem de pancada” é abandonado e deixado “meio morto” (Lc 10, 30-31) à margem das independências. Podem fazer de conta que não vêem as diversas formas de imposição das restrições, as práticas de exclusão, em suma, aquilo que de mais intolerável existe em matéria de negação do direito nas sociedades africanas contemporâneas. Podem também elaborar saberes teológicos susceptíveis de instrumentalização nos projectos políticos autoritários.

Em larga medida, a lógica da produção teórica das “teologias da negritude” resultou nesta situação de facto: negar permanentemente ou fechar conscientemente os olhos ao sistema prosaico das constricções que tornam ainda mais lancinante a questão dramática formulada diariamente por milhões de africanos: “como sair desta situação?”. Dedicando-se à desconstrução destas lógicas da supremacia externa (o que era e continua a ser necessário), estas teologias não conseguiram evitar o obstáculo do narcisismo cultural. Esqueceram-se de que, no plano interno, o poder pós-colonial estava envolvido nos procedimentos de construção de *espaços fechados* (humilhações, vexames, confusões engendradas pela negação constante do direito, e que ilustram, assim, os itinerários terapêuticos e a debilitação da saúde mental nas sociedades negras). Ao revelar complacência em relação a tais deslizos, paralelamente às práticas coloniais, estas teologias puderam poupar-se, sem grandes custos, a uma crítica teológica das instituições coercivas e das estruturas restritivas características da era pós-independência. Proibiram-se, de forma consciente, de narrar o *acontecimento pós-colonial* e de lhe atribuir uma explicação.

Já sugeri anteriormente que, ao considerar o passado como um conjunto de estruturas estáticas e invariáveis, tais teologias correm o risco de funcionar como um sonho de compensação, alimentado por uma ilusão de vingança. Deste modo, conferem às sociedades um carácter extemporâneo. Além de que a forma como abordam o passado não faz jus à função que este desempenha nas lutas pela supremacia simbólica. Elas sugerem que a memória que retransmite a lembrança do passado escapa à esfera do poder. Ora, actualmente, sabe-se que esse não é o caso, o passado e a memória constituem lugares de confronto entre o Estado e a sociedade, na medida em que preservam um poder de construção da realidade e de

episcopale du Zaïre”, *Documentation catholique*, n.º 1 671, 1975.

um sentido do mundo, do poder e da legitimidade¹⁹. Por conseguinte, não podem ser afastados da esfera dos debates, dos conflitos e dos conjuntos de interesses internos e actuais e, conseqüentemente, dos processos de engendração do sentido, em plena época actual. É evidente que estas teologias contribuíram para que se considerasse a diferença histórica com seriedade, mas tal aconteceu, por vezes, em detrimento da perda da *banalidade* do indígena, de um ser humano como qualquer outro (banalidade que, todavia, estava no cerne das suas próprias reivindicações), além de que elas não tentaram radicar a sua diligência intelectual no universo das preocupações, valores e contravalores e provas que caracterizam as sociedades pós-coloniais. No entanto, aí jaz um dos principais desafios do futuro do cristianismo em África, pois se a questão do religioso em geral deve ser desobstruída, é porque este último é praticado e actua neste campo de forças cuja transformação também conta com o seu contributo e que simultaneamente o transforma. Mas também porque é recebido culturalmente num contexto normativo e universo mental que sofre alterações e exige uma inovação constante do pensamento.

Por conseguinte, pode argumentar-se que se o posicionamento dos capitais materiais e simbólicos do cristianismo deve ser sagaz, ou seja, assegurar ao último uma *pertinência histórica*, os aparelhos religiosos e as teologias que os seus agentes elaboram deverão definir-se perante o aumento das tensões internas. Têm de assumir uma posição, de uma forma ou de outra. Não se trata de fazer juízos precipitados sobre estas opções que nunca serão unívocas e negociarão sempre com os tempos e os lugares. Todavia, a crise considerável das economias africanas apela manifestamente a uma renovação do aparato da gestão do poder, da arte de governar e das condições de "ser-conjunto", tal como da necessidade, no caso dos autóctones, de se repositcionarem na sua própria história. Neste contexto, o contributo do cristianismo – na crítica e na *desconstrução dos postulados culturais autoritários* que constituem a base do sistema de pensamento que provocou a falência das independências – pode ser determinante. Sem que se tenha de chegar a um Estado teocrático, as igrejas intelectualmente criativas podem tornar-se parceiras incontornáveis na delimitação de um espaço de jogo propício a práticas que visam inverter o declínio actual. E isso será viável se os agentes religiosos que gerem o sagrado cristão em África deixarem de negar a linha de

19. Sobre esta matéria, ler os estudos de T.O. Ranger, "The Death of Chaminuka: Spirit Mediums, Nationalism and the Guerilla War in Zimbabwe", *African Affairs*, vol. 81, n.º 324, Julho de 1982, pp.349-369; e J.A. Mbembe, "Pouvoir des morts et langage des vivants. Les errances de la mémoire nationaliste au Cameroun", *Politique africaine*, n.º 22, 1986. Ou, do mesmo autor, "Le spectre et l'État. Des dimensions politiques de l'imaginaire historique dans le Cameroun post-colonial", Colloque International "Mémoires, histoires et identités", Université Laval (Quebec), Out. de 1987, 48 páginas.

partilha entre a razão e a insensatez do Estado nas sociedades pós-coloniais? Poderão eles optar seriamente por esta via, evitando uma crítica teológica e um *juízo ético* dos sistemas de racionalidade subjacentes às práticas de terror que deturpam a imagem do indígena no mundo actual?

Sabe-se que, na maior parte dos países, e na lógica da coerção colonial, o poder funciona em modo carcerário. A própria ideia do partido único – tumor maligno dos regimes africanos – emana de uma lógica de pensamento que, teoricamente, rejeita qualquer diferença. Esta instituição envolve-se – entre muitas outras – em práticas de cura, no seio de uma economia da supremacia, na qual o poder tenta detectar de antemão a nocividade dos indivíduos. As diversas medidas ditas de “segurança”, as práticas de deportação, a implementação de justiça de carácter especial, a execução pública dos oponentes, a mutilação dos seus corpos e a sua exposição em locais públicos, as práticas de humilhações (designadamente, durante detenções e interrogatórios), as condições de internamento dos indivíduos, o seu encarceramento por conta, não só dos actos cometidos, mas também do seu “comportamento previsível”, a repressão violenta dos motins nas prisões e todo esse terror provocaram situações desprovidas de qualquer direito, nas quais ninguém está protegido contra a arbitrariedade e a saúde mental²⁰ e intelectual das sociedades está em risco. Acabados de sair das trevas da colonização, os indígenas foram atirados à força para o pesadelo destes *espaços fechados* nos quais instituições profilácticas suportam uma repressão preventiva, ao passo que a vigilância e o medo se desenvolvem nas inteligências e nos espíritos.

No prolongamento do *espírito do colonialismo*, o poder pós-colonial considera-se confrontado com sociedades perigosas e indivíduos em risco de se tornarem perigosos e que, por esse motivo, é necessário

20. A título de exemplo, veja-se como o jornal camaronês *La Gazette*, n.º 589, Setembro de 1987, relata a execução de dois criminosos: “Na madrugada de 28 de Agosto (...), (eles) foram conduzidos ao “Carrefour des Billes”, nas proximidades do eixo de Douala-Yaoundé (onde) viram a multidão (...). Além da população local – várias centenas de pessoas – estavam presentes as autoridades: o governador da província do Litoral, o prefeito de Wouri, o procurador-geral, o subprefeito, o comandante do G.M.I., o director da prisão central de Douala, um padre, um médico, um dos seus advogados (...), muitos guardas, e também agentes da polícia, militares impecavelmente fardados, sapadores-bombeiros (...). Foi-lhes levado algo de comer até à viatura da guarda que os conduziria até ao local de execução. Eles recusaram-se a fazer a sua última refeição: preferiram beber. Serviram-lhes *whisky* e vinho tinto que tragaram rapidamente (...). Às sete horas, (...) foram conduzidos até às traves, separadas entre si por uma dezena de metros. Enquanto Oumbe se deixou amarrar, Njomzeu permanecia em provocação (...). Ajoelharam-no à força e foi então que, por sua vez, ele cedeu e começou a chorar (...). O padre e o pastor que estavam presentes aproximaram-se e pediram-lhe que orassem. Em vão (...). Os militares responsáveis pela execução – eram 24, ou seja, 12 para cada um – marcharam em ordem, num passo cadenciado, sob o comando de um capitão e pararam a uma distância de 30 metros: 12 de joelho no chão e 12 de pé. (...) Quando se ouviu a ordem do capitão: “Apontar armas!”, os militares armaram as suas espingardas e visaram o alvo. “Fogo!”, uma curta e terrível rajada abafou os gritos dos condenados. 12 balas propulsadas a 800 m/segundo. Depois, o tiro de misericórdia. E, o que é inacreditável mas verdadeiro, a multidão começou a aplaudir energeticamente, (...) tal como no fim de um bom espectáculo...”.

submeter a práticas de cura. Para dar hipótese às premissas de outra estrutura de pensamento e de atitudes de emergência e de desenvolvimento, o cristianismo não pode revelar os álibis que os poderes se auto-atribuem e que abrangem a totalidade da sua actividade “normalizadora” nas sociedades indígenas. As teologias africanas que desculpabilizam o poder pós-colonial ou que exoneram a *delinquência* do Estado permitem-lhe aumentar os locais de vigilância e de punição, as práticas disciplinares que não toleram a emancipação do indivíduo africano e o seu reconhecimento enquanto sujeito de direito. “Evangélicos” com base na perspectiva dramática da maldição do negro, são levados a crer que o sofrimento histórico do indígena prepara rejubilações celestes. Ao relegar a salvação para a pós-história, legitima-se a ideia segundo a qual esta terra africana é uma terra de exílio e, enquanto tais, os acontecimentos que nela ocorrem podem ser tolerados. Deste modo, não se assume nem a ira e a desilusão inerentes às independências, nem esta espera angustiante por uma outra linguagem, sentido e prática do poder que caracteriza as novas gerações. Confinando-se a um sistema de enunciados que não questiona “o direito de matar” de que os regimes pós-coloniais tentam apropriar-se, a proposta cristã, em África, arrisca-se a ceder ao relativismo moral, colocando-se simultaneamente em situação de concubinato com o jogo de forças da supremacia que pesa sobre as sociedades indígenas. Assim, ela apoiaria e legitimaria o *princípio autoritário* e um exercício do poder que, pela sua própria natureza e no plano ético, está em estreita contradição com o motivo pelo qual viveu e morreu o Judeu da Galileia (da memória que ela reclama).

O preço da legitimidade

Anteriormente, assinalai a emergência de novos operadores religiosos. O mercado está sujeito a transformações e nem todas as transacções que nele se operam são favoráveis às igrejas cristãs. Os vários produtores e distribuidores religiosos, aparecidos ao longo dos últimos anos, aprenderam a actuar através de uma rede de relações que, de agora em diante, exerce um peso específico sobre o jogo colectivo. Perante a ruptura do mercado, são muitos os clientes religiosos africanos que passam a emitir as suas respostas em função de interesses que eles próprios se atribuem ou dos problemas muito pessoais e muito práticos que têm de gerir na sua vida diária. Logo, mais do que no passado, eles consideram as constrações e os recursos que lhes são propostos pelos diferentes operadores. Assim, os clientes religiosos africanos obedecem a estratégias específicas, no âmbito das propostas que lhes são apresentadas e dos

fluxos religiosos em que participam. De nada serviria mais rigor em matéria de dogmas e disciplina, o cristianismo é confrontado com esta lógica da concorrência em circunstâncias bem desfavoráveis²¹.

Face à efervescência actual – que seguramente decairá quando a recomposição tiver alcançado um ponto de equilíbrio suficiente para a estabilidade de todos os intervenientes – o desafio para as igrejas cristãs consiste em estruturar, ao menor custo, o confronto entre os seus próprios interesses e as racionalidades dos clientes africanos. No seu caso, trata-se de reavaliar as lógicas a partir das quais negociam, no contexto actual, os seus interesses, confrontando-os assim com os outros interesses no mercado religioso. No caso da Igreja Católica, esta reavaliação não pode negligenciar a questão das relações com Roma.

Relativamente às igrejas africanas, antigamente poder-se-ia afirmar – com razão – que se encontravam “sob tutela”, querendo com isso dizer que aspiravam à “emancipação”²². Não se trata de negar a realidade da supremacia, mas de avaliar a complexidade valorizando o facto de que – mesmo no interior desse espaço de dominação – os dominados não adoptam uma atitude passiva. As igrejas cristãs pós-coloniais urdiram relações complexas com as igrejas ocidentais (e, actualmente, com as igrejas da Europa de Leste). O facto de que a relação entre as igrejas ocidentais e Roma é uma relação de dependência recíproca não é muito aparente. Além de realidades extremamente rígidas e instituições pouco aptas para o compromisso²³ circulam homens, ideias, saber-fazer, ideologias e dinheiro. Não há dúvida de que, apesar das graves declarações sobre a comunhão das igrejas, os interesses africanos e os do centro são antagónicos, na maior parte dos casos²⁴. Também é verdade que as

21. Para uma breve síntese desta efervescência na imprensa africana, cf. “Sectes religieuses: où se trouve la vérité?”, *Salongo*, 8-9 de Maio de 1982; “Les Francs-Maçons: vrais mystères et faux secrets des loges”, *Fraternité Matin*, 28-30 de Abril de 1984; “Rencontre avec Christian Bernard, Grand Maître de la Rose-Croix”, *Le Soleil*, 30 de Dezembro de 1985; “La pénétration de la Rose-Croix Amorc au Zaïre”, *Elima*, 21 de Novembro de 1984; “Rien de conciliable entre la foi chrétienne et la Maçonnerie”, *Ensemble*, n.º 207, Agosto de 1986. O texto da advertência dos bispos da Costa do Marfim contra a Rosacruz consta da mesma publicação. No que diz respeito a outros aspectos da polémica entre os bispos dos Camarões e este movimento, cf. *Ensemble*, n.º 176, 1985 e n.º 178, 1985. Por fim, ver o dossier intitulado “The New Evangelists: Fishers of Men or Businessmen?”, *African Concord*, n.º 137, 1987. Num registo diferente, ler M. Hebga, “Interpellation des mouvements mystiques”, *Cahiers des Religions Africaines*, vol. XVII, n.º 33-34, Janeiro-Julho de 1983.

22. Cf. M. Hebga, *Émancipation d'Églises sous-tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence africaine, 1976.

23. Ler o texto, carregado de humor, de Mons. J. N'Dayen, “Les rapports entre des Églises locales avec Rome...”, *Concilium*, n.º 126, 1977.

24. Basta considerar em que impasses processuais se tenta enterrar o dossier do “Concilio africano”. A propósito da ideia, cf. *Civilisation noire et Église catholique*, Colloque d'Abidjan, 12-17 de Setembro de 1977, Paris, Présence africaine, 1978. Ver igualmente *Bulletin pour un Concile africain*, Paris, Présence africaine, 1978. Vários teólogos africanos assumiram posição relativamente a esta questão. A título de exemplo, ler E. Mveng, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986; Efoé J. Pénoukou, *Église d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala,

trocas são feitas numa base marginal e não com base nos interesses essenciais. Aquilo que Roma ganha, África perderá, se a estrutura de autoridade actual persistir. Ora, a situação provocada pela intrusão de novos operadores religiosos no mercado africano, pela reactivação das modalidades ancestrais e pelo crescimento do islamismo²⁵ permitem, paradoxalmente, obter um reequilíbrio prático das relações.

Solicitado por uma panóplia de ofertas, o cliente religioso africano tornou-se um interesse estratégico. Sobretudo face ao cristianismo, hoje em dia, ele constitui uma forte incerteza e tornou-se particularmente dispendioso. Só os números de baptismos – em crescimento – ocultam injustamente esta questão. O facto de que os agentes religiosos se tornaram dispendiosos representa uma possibilidade para as igrejas africanas nas suas trocas com Roma. Pela primeira vez, dispõem da franca possibilidade de não serem nem totalmente dependentes, nem totalmente autónomas. Por conseguinte, poderiam usufruir de uma margem de manobra maior perante os sistemas religiosos internacionais, utilizando como recurso a conjuntura actual e as reestruturações que ela impõe. Evidentemente que, a partir daí, os clientes perscrutam, exploram e comparam antes de tomar uma decisão. Esta situação oferece uma vantagem para as igrejas que podem negociar com as sociedades africanas e com os sistemas religiosos internacionais uma fiabilidade e uma pertinência que elas não conseguiram construir desde a época da expansão missionária. Para aligeirar o peso da constrição dos sistemas religiosos internacionais, elas devem reforçar a sua capacidade de controlo da fonte de incerteza característica da sua relação com as sociedades actuais. Esta é uma das condições para que o vector cristão deixe de se assemelhar, em África, a uma variável totalmente dependente do exterior. Desse modo, ele poderá moldar os novos parâmetros que reforçam a motriz da sua legitimidade e da sua autoridade moral e ética entre os indígenas.

Enquanto as igrejas se revelarem centros de distribuição de produtos simbólicos fabricados no estrangeiro, serão alvo de uma utilização instrumental, por parte dos agentes africanos, mas nunca suscitarão uma verdadeira adesão à sua proposta. As actuais constrições por elas impostas – como, por exemplo, o sistema católico internacional – produzem efeitos contraproduativos, contrários aos objectivos gerais estabelecidos ou,

1982; "Dieu se dit au pluriel. Entretien avec Jean-Marc Ela", *Témoignage chrétien*, 7-13 de Outubro de 1985, p.13. No que diz respeito à responsabilização institucional do problema, cf. *Documentation catholique*, n.º 11, 1980, pp.504-505; e n.º 10, 1983, pp.512-513. Ver também *Secrétariat du Comité théol.*, *Un concile africain*, mult., (Kinshasa, 11 de Julho de 1984). Por fim, Conferência Episcopal do Zaire, *Dynamique de la diversité dans l'unité*, Kinshasa, 1984.

25. A título de exemplo, cf. C. Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1982 e a obra cujo título é incontestavelmente alarmista de M. Magassouba, *Sénégal. Demain les mollahs?*, Paris, Karthala, 1986.

de qualquer forma, proclamados oficialmente em ambas as partes. Na realidade, existem domínios em relação aos quais Roma confere às igrejas um estatuto de concessão exclusiva²⁶ e acaba por actuar na qualidade de fornecedor histórico exclusivo, apresentando-se como um grossista que não hesita em fazer os seus clientes consumir produtos de segunda qualidade. Dado que as igrejas locais aspiram a uma legitimidade no seio das sociedades de acolhimento, não se podem confinar, sem algum risco, ao papel de extensão directa dos fabricantes estrangeiros, de seu agente ou vassalo. Se assim for, as sociedades indígenas comportar-se-ão relativamente à marca cristã tal como relativamente à grande distribuição, e, se a notoriedade da marca desaparecer, isso traduzir-se-á inevitavelmente pela perda de vendas e, conseqüentemente, pela recusa de compra. A grande distribuição consumerista inaugurada com a emergência de novas religiosidades representa, agora, um sector em expansão e vem surpreender o saber-fazer de instituições adormecidas no entorpecimento e na ausência de criatividade, mas também lhes confere uma margem de manobra²⁷. Logo, no que diz respeito às igrejas locais, o momento é propício para formular o problema da sua autonomia – com outros argumentos que não o do passado – ou, pelo menos, negociar proveitosamente as condições de possibilidade sustentando-se no “despertar” das próprias sociedades indígenas. No entanto, importa constatar que as tendências actuais demonstram até que ponto um processo assim pode produzir efeitos inesperados e ambíguos. A título de exemplo, as correntes arduamente defendidas pelas hierarquias são aquelas que, actualmente, incitam as igrejas africanas a se “recentrarem” em si mesmas. A reflexão no domínio da ética social, do poder, da produção de riquezas e da sua repartição e da antropologia das sociedades actuais, etc. é eliminada sob o pretexto de que é passível de provocar o profetismo sociopolítico. Em contrapartida, incentiva-se qualquer discurso mesmo se, tal como sugeri, essa identidade é problemática.

Seguindo, assim, as modas vindas de fora, as igrejas africanas tentam “recentrar-se”, incentivando todas as experiências cujo objectivo oficial

26. Ler Cardeal J. Malula, “Mariage et famille en Afrique”, *Documentation catholique*, n.º 16, 1984. Relativamente às questões propriamente teológicas suscitadas por este debate, consultar J.-M. Ela, “Le Pape dans l’Église. La reconnaissance des différences et la fin du discours unitaire”, *Cameroon Tribune*, n.º 3 355, Agosto de 1985; M. Hebga, “Personnalité de l’Église particulière au sein de l’Église universelle: conditions sociologiques et ecclésiologiques”, *Telega*, 1/79; A. Sanon, “Où est-tu, Église universelle?”, *Lumière et Vie*, n.º 137, 1978.

27. As tentativas que visavam utilizá-la produziram resultados diferentes, designadamente no domínio da cura. A este respeito, ler E. Milingo, *The Demarcations*, Lusaka, Teresianum Press, Woodlands, 1982, e *The World in Between. Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival*, Gweru, Mambo Press, 1985. Num registo diferente, ler M. Hebga, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Abidjã, Inadès, 1982. Para uma crítica política dessas tentativas e das ambigüidades que encerram, cf. J.-M. Ela, *Ma foi d’Africain*, Paris, Karthala, 1985 (designadamente, o último capítulo sobre “a saúde dos sem-dignidade”).

consiste em viver a contemporaneidade da acção divina e o seu carácter imediato recorrendo aos dons do Espírito. É necessário avaliar todos os riscos que tais operações comportam num meio no qual, com o contributo da crise das independências, a psicose do medo, a propensão para a “magia” e a fabulação crescem a um ritmo vertiginoso. O destaque para a identidade confessional almejaria pôr fim à dúvida sobre si mesmo que, apesar do triunfalismo aparente da época colonial, forja o cristianismo africano desde o início da expansão missionária. Deste modo, são exportados para África problemas que tiveram origem noutra parte, bem como as respostas que esta “outra parte” engendrou para lhes fazer face no seu ponto de origem. A ligação do discurso religioso à experiência do eu, a extrema psicologização da fé, a sua articulação demasiado cingida à mudança individual e ao projecto pessoal, todas estas correntes religiosas correspondem perfeitamente às interrogações cujas origens se encontram, sobretudo, nas sociedades ditas pós-industriais²⁸.

Para não falar apenas de si, o Ocidente considera que deve operar a sua reevangelização a partir de uma situação de ateísmo e indiferentismo e vê-se confrontado com uma circunstância na qual se tenta, com tenacidade, relegar a religião para a esfera privada, tal como a ideologia. Tal privatização do comportamento religioso opera-se num contexto em que a transformação dos modelos familiares, a gradação dos modos de filiação e identificação com a Igreja (identificação plena ou parcial com a instituição, marginalidade religiosa...) se fazem acompanhar de uma secularização das estruturas sociais e das formas de organização responsáveis pela satisfação das necessidades do indivíduo. Graças a este “positivismo social” e ao conflito dos sistemas éticos que lhe são inerentes, os modos de comportamento já não encontram a sua justificação num enraizamento religioso, mas no imperativo de satisfação das necessidades e prazeres individuais. As escolhas éticas emanam dos indivíduos mesmo quando a Igreja (ou, especificamente, a sua hierarquia) os enuncia em seu nome (questões como, por exemplo, o aborto, contracepção, inseminação artificial, etc.). Aquilo que ela afirma ou preconiza só é aprovável na medida em que o indivíduo o considere “praticável”. Ele selecciona, calcula as perdas e os ganhos e, todas as contas feitas, só retém aquilo a que pode adaptar-se.

Aquilo que, no Ocidente, se denomina abusivamente “o regresso do religioso”²⁹, e que se assemelha mais a uma combinação inédita oriunda

28. Ler M. Liensch, “Right-Wing Religion: Christian Conservatism as a Political Movement”, *Political Science Quarterly*, vol. 97, n.º 3, 1982, pp.403-425.

29. Ler F. Champion, “Du mal nommé “retour du religieux””, *Projet*, n.º 200, Julho-Agosto de 1986, pp.91-105. Ler também J. Thomas, “Réveils spirituels en France”, *Études*, Março de 1983, pp.400-414.

da crise da razão e das ideologias³⁰, também faz parte desses desafios culturais que a Europa deve revelar no seu próprio território³¹. Porque, se aquilo que se intitula “segunda evangelização” não se traduz pelo regresso de uma Igreja triunfalista e “integrista” e se, por acréscimo, ela não deve ser uma tentativa de impor uma nova cristandade às sociedades ditas pós-industriais, então as tradições locais não podem evitar um confronto cultural com as seitas, as diversas sabedorias vindas do Oriente e de outras partes, as *free churches*, o ressurgimento dos horóscopos e da astrologia, as experiências ocultas e os costumes milenares que actualmente povoam este território cultural. A recusa das sociedades, ditas pós-industriais, de verem a sua vida novamente “unificada” pela Igreja traduz-se pelo aparecimento de uma vegetação luxuriante de novas religiões. Por trás dos museus que as velhas catedrais tendem a tornar-se, operam-se decomposições importantes³². Um húmus sócio-psicológico – constituído pela depressão, solidão e aborrecimento, desemprego e novas formas de pobreza, alimentado pela reacção anti-racionalista, pelo aumento do racismo, pela crise das ideologias e pela actualização do individualismo – reconstitui o universo religioso da lógica regressiva das igrejas estabelecidas.

Logo, em África, não se trata de endossar inadvertidamente a utilização, por vezes encantatória, do tema do indivíduo pelos ideólogos europeus. A emergência de correntes religiosas pietistas opera-se sobre os escombros do marxismo enquanto sistema de conhecimento e alimenta-se do fim do positivismo e da suspeita que envolve as ideologias totalizantes. Não é possível compreender o seu impacto no Ocidente ou assimilar os objectivos visados sem associar o seu aparecimento ao declínio das solidariedades e das identidades colectivas. Assim, estas correntes religiosas escondem significados e usos sociais que não são transponíveis ou que não podem substituir as interrogações próprias às sociedades africanas neste fim de século. Sob o pretexto do Espírito Santo seria absurdo se as correntes pietistas conseguissem endossar aos indígenas o regresso do indivíduo e do “egotismo” resultante. Desse modo, estariam a desinvestir os africanos no que diz respeito às tarefas de produção das suas próprias sociedades³³. O desenvolvimento e a posterior exportação das teologias neoliberais nas igrejas africanas propiciam, em larga medida, este desinvestimento e desviam as sociedades

30. A este respeito, consultar-se-á com proveito o estudo de D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986.

31. Cf. “Évangéliser l’Europe “sécularisée””, *Documentation catholique*, n.º 1 906, Novembro de 1985.

32. A este respeito, a obra de J. Pohier, *Dieu fractures*, Paris, Seuil, 1985, é altamente sugestiva.

33. A propósito das extensões políticas dos enunciados religiosos carismáticos, ler a edição especial de *Social Compass*, XXV/1, 1978, dedicada aos “movimentos carismáticos e sócio-políticos”.

das tarefas de justiça. No clima político e intelectual ocidental contemporâneo, a legitimação individualista nunca terá sido, provavelmente, tão influente³⁴. Retomada pelas práticas religiosas e através das correntes pietistas, ela tenta lançar cabeças-de-ponte sólidas nas sociedades que se encontram subjugadas e vulneráveis na África negra. O problema não consiste em discutir os modos de acção do Espírito Santo, mas em chamar a atenção para o Espírito Santo, enquanto *pretexto*, para impor aos negros uma visão da sociedade que incentiva a demissão perante as reformas que se tornaram incontornáveis. No contexto actual, os africanos não se podem contentar com uma representação do mundo que os tornaria átomos insubstituíveis, movidos apenas pela satisfação dos seus próprios interesses e rendidos às suas paixões. Tal situação traduzir-se-ia pela violência exacerbada contra milhões de pessoas sem poder, mas que pretendem viver.

Não se trata de negar que o indivíduo se possa considerar uma fonte criadora de direitos. No actual estado de confusão entre o político e as demais instâncias do real, deve procurar-se a autonomia do indivíduo caso se pretenda inventar uma nova forma de cidadania susceptível de corrigir o despropósito do Estado pós-colonial. Uma identificação inadequada dos seus interesses a longo prazo (e uma fixação desproporcionada no lucro imediato) pode levar o indígena a aceitar os termos da transacção política que as correntes pietistas ocultam: uma libertação no imaginário³⁵. Sob o véu de objectivos religiosos e espirituais ou da efusão carismática, pode-se efectivamente aderir a propostas que não militam necessariamente em prol da emancipação do indivíduo perante o Estado, mas que arquitectam a sua submissão ao *princípio autoritário*, que beneficia manifestamente do apoio ideológico, militar, em suma, prático do estrangeiro. Se, no clima de dúvida que assola os sistemas totalitários no Ocidente, a cultura do individualismo reganhar novos adeptos, não é certo que, na África negra, ela constitua a resposta adequada a uma crise na qual a própria historicidade das sociedades locais grava contornos extremamente complexos.

Elevam-se sintomaticamente vozes para avisar o indígena contra a utilização das mediações intelectuais no domínio da fé. Inversamente, incentiva-se a inclinação pela “emotividade” religiosa. Em última análise, nas sociedades onde o envolvimento sociopolítico com a “gente que vive em baixo” apenas atrai uma ligeira atenção por parte dos responsáveis da Igreja (ou, na melhor das hipóteses, intervenções de natureza

34. Relativamente à legitimação individualista no Ocidente, consultar-se-á proficuamente o estudo dirigido por P. Birnbaum e J. Leca, *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986.

35. Ler o estudo de G. Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, Maspero, 1977.

caridosa), tenta-se reagir à falência das independências com uma religião da tradição e da emoção que exige um fraco aparato crítico. Ora, entre as grandes questões com que se confrontam as sociedades africanas neste fim de século figura aquela que consiste em saber como melhorar a arte de governar e reconfigurar a relação entre o indivíduo e o Estado. Evidentemente que uma maior autonomia do indivíduo pode produzir novas mediações que permitem prescindir do princípio e das práticas autoritárias. Provavelmente, graças a esta autonomia melhorada, os indivíduos veriam os seus poderes reforçados, o seu destino melhoraria consideravelmente e poderiam abdicar do recurso sistemático à constrição e às soluções de natureza repressiva. Para contornar a ineficácia de um Estado que oscila constantemente entre o excesso de brandura verbal e o excesso de crueldade prática, o indígena interroga-se a respeito da base sobre a qual poderá construir uma ordem social viável e realista. Faz sentido pensar que, neste processo, o jogo positivo dos interesses privados, a competição e a concorrência poderão ser lucrativos para toda a sociedade. Ora, as correntes pietistas referidas anteriormente esforçam-se precisamente por apagar todas estas perspectivas reforçando, inversamente, um “autoritarismo societal”³⁶ que, claramente, se encontra noutras sociedades.

36. Ler M. Duval, *Un totalitarisme sans État. Essai d'anthropologie politique d'un village burkinabé*, Paris, L'Harmattan, 1986. Ou ainda, F. Sabelli, *Le pouvoir des lignages en Afrique. La reproduction sociale des communautés du Nord-Ghana*, Paris, L'Harmattan, 1986.

Epílogo

Para uma leitura política do paganismo

Suspendo agora a presente discussão que, acima de tudo, almejava uma crítica política do cristianismo africano pós-colonial, nas suas relações com o poder, o Estado e as sociedades indígenas. Um projecto desta natureza impelir-me-ia, inevitavelmente, a privilegiar os dados históricos e antropológicos, situados “a montante” ou “a jusante” da penetração do mundo africano pelo vector cristão. No tratamento desses dados, foi-me impossível descartar as questões metodológicas. Não se tratava de atribuir à fé cristã um impacto decisivo no destino das sociedades africanas que, de facto, não exerce. Mas isso não significa que ela não exerça impacto de todo. Tentei realçar determinados conflitos em relação aos quais o vector cristão se deparou no passado, e com que é confrontado actualmente na sua pretensão de dominar simbolicamente os regimes ancestrais ou aqueles que resultam do *trabalho cultural* do indígena dos nossos dias. Ao longo deste estudo, apercebi-me de que a análise política das sociedades pós-coloniais não se contentava com o mito segundo o qual o religioso ou, de modo geral, o simbólico, não passa de um epifenómeno de outras forças aparentemente mais “centrais” e “determinantes”. O impacto exercido pelo simbólico na sociedade pertence a um modo de racionalidade que é tudo menos anómalo, sendo como um resultado “natural” e “lógico” dos temas, enunciados e estruturas centrais de qualquer “revelação” e de qualquer “paganismo”, na medida em que ambos visam proclamar um regime de “verdades”. Logo, tal como o estudo dos messianismos poderia ter sugerido, o religioso em África não é uma modalidade pré-política, nem uma sobrevivência do passado condenada à privatização e ao desaparecimento. Contrariamente aos estereótipos herdados das ideologias da “modernização”, em África não existe qualquer inevitabilidade da “secularização”.

Posto isto, sentia-me amplamente preparado para me dedicar à *antropologia do indígena* e aos sistemas de saberes elaborados pelas teologias da identidade e da diferença sustentando, designadamente, que os laços entre o simbólico e o religioso fazem parte de uma criatividade continuada. Daí o interesse em analisar todos os processos de recomposição e reinvenção do religioso cristão (como ponto de apoio à minha

discussão) na África negra. A título de exemplo, sugeri que os indígenas não adoptam uma atitude passiva em relação às culturas e aos símbolos não-autóctones com os quais “mantêm contacto”. Tal iniciativa em nada se relaciona com aquilo que tradicionalmente se designa vagamente como “sincretismo”. Ao atribuir-se as imagens e as mensagens dos regimes simbólicos não-autóctones e ao “manter contacto” com as instituições que constituem os vectores e os apoios, os indígenas acabam por retrabalhá-las historicamente, em função das suas posições sociais, um cálculo das possibilidades existentes, na sua própria estrutura de situação e de olhos postos nas suas necessidades imediatas, nos seus próprios interesses e nas necessidades prementes em matéria de subsistência com as quais são confrontados. Por conseguinte, para acompanhar as trajectórias do religioso cristão na África da actualidade, é necessário ultrapassar os discursos institucionais das doutrinas e dos dogmas manifestados publicamente e ir ao encontro de modos, ditos “populares”, de “cristianizar”. No entanto, isso não significa que os indígenas e as suas práticas estão sempre afastados das instituições. A meu entender, essa relação assenta em lógicas diferentes prescritas oficialmente pelos grandes complexos religiosos e simbólicos, nas quais o impacto dessas instituições – que modelam, em parte, o contexto em que as experiências populares são vividas – tem uma participação clara.

Constatai também que os procedimentos simbólicos que – sob os limites formais das instituições – se tentam cristalizar fora das estruturas clássicas de gestão do sagrado podem ser interpretados como tantas *leituras e saberes* a propósito daquilo que designei o *acontecimento pós-colonial* (na medida em que o que aconteceu após as independências deve ser relatado, inscrito numa “narrativa” e projectado em “memória”). Evidentemente que também os lugares onde se constituem estas “narrativas”, os espaços onde esta *memória emergente* ganha forma e se estrutura, carregam os estigmas de uma longa história de violência e assumem, hoje em dia, os contornos próprios das sociedades de miséria que são as sociedades pós-coloniais. As novas narrativas e lendas que vão ganhando forma concorrem, entre outros, com as narrativas e as *lendas constituídas* no âmbito de um espaço cognitivo que também não é neutro.

Para identificar alguns protagonistas dos conflitos que daí resultam, incidi longamente sobre as lendas estatais e as categorias teológicas (ou seja, os diversos comentários da verdade do Estado, revelada através da fé) cuja disposição dá origem, na África negra, ao *princípio autoritário* pelo qual o indígena está sujeito a uma modalidade de exercício do *poder no estado bruto*. Sugeri também que, atendendo ao carácter abrangente das práticas autoritárias no meio africano, não se descarta *a priori* a hipótese segundo a qual o crescimento da piedade popular

formula minuciosamente o problema da ordem política ou, especificamente, da dimensão política daquilo que, na linguagem religiosa, se designa o “mal”. O que não significava necessariamente que se deva considerar que o desenfreamento dessa piedade se *opunha ao princípio autoritário*. Na verdade, há muitas regiões que o confirmam e outras que se revoltam e o interpretam “livremente”.

Foquei frequentemente a questão do “mal” enquanto problema por excelência no qual o político se funde com o teológico e o simbólico porque, nas narrativas emergentes que o indígena elabora sobre o *acontecimento pós-colonial*, a interrogação não consiste em saber se existem, ou não, forças “anormais”, mas em determinar em que medida estas forças pesam sobre a vida, em bem ou em mal, e o que deve fazer para se proteger das novas potências maléficas resultantes das independências ou para reforçar a eficácia das magias capazes de prevenir o risco de morte. As práticas do êxtase, os tranSES, as profecias, falar noutras línguas, as práticas de desencantamento, em suma, o maravilhoso cujo crescimento se observa nas sociedades pós-coloniais, prendem-se directamente com a forma como o indígena entende a noção da ordem e da desordem. Por isso, a meu entender, para considerar validamente a inteligência da “vingança” das sociedades em relação ao Estado pós-colonial, a análise política deveria contemplar seriamente as “leituras do interior”, a partir das quais o indígena tenta encontrar explicação para a repetição, aparente e longamente injustificada, de uma dada categoria de infortúnios. Logo, tentei associar o desenfreamento da piedade popular (ressurgimento da devoção mariana, vias sacras, noites de oração intermináveis nos bairros e nas aldeias, aparições ou aquilo que se entende como tal, retoma das missas pelas almas do Purgatório, inflação das técnicas de redução do sofrimento, crises de feitiçaria, tranSES diversos, efervescência onírica) a esta profundidade histórica. Este caminho afigurou-se inevitável, a partir do momento em que se opta por nunca mais se descartar o facto de que muitas forças materiais e simbólicas, que actuam nas sociedades pós-coloniais, se deixam inscrever no campo de entendimento do indígena actual na qualidade de “forças anormais”. Daí a necessidade com que se deparam as sociedades locais de elaborar novas construções mentais susceptíveis de contribuir para uma inteligibilidade deste novo estado que, à semelhança de outros que as antecederam ao longo do tempo, ameaçam a sua sobrevivência.

A meu ver, até então, as igrejas cristãs não proporcionavam uma estrutura de oportunidade a estas interrogações e a esta busca de sentido, daí existirem fora de si mesmas. Também não fornecem uma explicação, uma “narrativa” do conflito “pós-colonial” e dos valores em jogo neste acontecimento. Segundo expliquei, além das obras de assistência

que, num contexto de miséria, induzem inevitavelmente um contacto instrumental com os espaços de nutrição (escolas, dispensários, etc.), o complexo material e simbólico da "revelação" cristã em África permaneceu, desde o período colonial, directamente associado ao poder e ao *princípio autoritário*. Para muitos indígenas, a retirada da órbita cristã assemelhava-se a uma possível fuga de uma das linguagens da supremacia. Esta "retirada" ou, noutra instância, a preocupação do "jogo duplo" ou do "lucro a dobrar" relativizava significativamente a pretensão cristã de vencer os registos indígenas e obrigava a repensar o paganismo, enquanto apetência histórica das sociedades africanas para a indocilidade e a indisciplina em geral.

Essa apetência para a indocilidade e para a produção de "heresias" reduz as "ortodoxias" (políticas, estatais, religiosas, económicas, simbólicas, etc.) – em si, e vistas de baixo – a meras "heresias". Como tal, e na óptica da racionalidade pagã das sociedades indígenas, elas podem ser "profanadas". Só assim é possível compreender as inúmeras "blasfémias" praticadas pelos indígenas na forma como elaboram o religioso, o simbólico, ou intervêm nas construções estatais do económico ou do político.

O que explica a *crise geral das teodiceias* (regras gerais, procedimentos de assimilação e interpretação das identidades, princípios de classificação e de leitura do mundo social e da história, aparelhos disciplinares responsáveis pela verificação da ortodoxia, pela punição dos recalcrantes e pelo *policimento* dos dissidentes, etc.) observável na África negra. Não se trata de fingir que as teodiceias já não existem, gostaria de insistir no facto de que estas últimas apenas explicam fragmentos da realidade, mesmo quando pretendem explicar a sua totalidade. Nem o Estado colonial nem o Estado independente conseguiram concretizar o seu projecto: criar, na íntegra, uma sociedade "estável", movida por uma ideologia única, coerente, um conjunto único de crenças, costumes e rituais. Daí a importância do paradoxo entre a flexibilidade das respostas sociais aos desafios da actualidade e a incrível austeridade das instituições e dos sistemas oficiais de pensamento. Aquilo que se subentende como o ressurgimento do génio pagão das sociedades indígenas constitui uma das respostas à pretensão dos dominantes religiosos e políticos de eliminar qualquer dissidência e negar a virtude pluralista das sociedades africanas. Os novos costumes inventados pelo indígena, a sua aptidão para produzir o divino (ou seja, para refutar a hegemonia profana, para se colocar sob a protecção do invisível e transferir a sua mais fervorosa fidelidade para uma autoridade que escapa à égide estatal) e a sua apetência histórica para a indisciplina provocam a crise da austeridade dos sistemas de pensamento e das práticas estatais.

Aqui, deparamo-nos com aquilo a que poderíamos chamar uma dissonância cognitiva entre as lendas dos dominantes e os saberes e as narrativas populares (todas as experiências vividas pelo indígena desde que os “brancos simularam a sua partida”, facto que é do seu conhecimento porque o vive em concreto e pode testemunhá-lo). Pelo facto de ser impedido de testemunhar publicamente o carácter radicalmente negativo do *acontecimento pós-colonial* e de se ver confinado ao silêncio, não significa que o indígena se tenha silenciado de verdade ou que não saiba o que lhe aconteceu. Ele sabe e relata-o através de linguagens, narrativas e discursos que é necessário saber descriptar. Nesta leitura do paganismo, não se trata de fazer acreditar na ilusão segundo a qual tudo aquilo que é produzido pelos dominados almeja naturalmente a resistência contra as estruturas opressivas, ou ainda tudo aquilo que é “popular” e revolucionário. As linguagens, as narrativas e os discursos pagãos são ambíguos e um dos aspectos que lhes é manifestamente familiar é, precisamente, a extraordinária intimidade que une dominantes e dominados. Também indicam que não basta testemunhar contra o “mal”, enquanto global (logo, dotado de uma dimensão política), para tentar eliminá-lo, maltratando os seus determinantes socioeconómicos e políticos.

Em contrapartida, o paganismo pode ser validamente interpretado como uma negação pertinaz, por parte do indígena, da “verdade” dominante, mesmo se essa verdade não é mais do que uma unidade entre muitas outras e se as técnicas disciplinares que visam impô-la, não o fazem, de todo¹. O génio pagão das sociedades indígenas da África negra consiste em operar leituras independentes do “texto” que constitui o *acontecimento pós-colonial*. Estas leituras tendem a reforçar progressivamente a sua autoridade e sentem cada vez menos a necessidade de legitimação pelos dominantes religiosos e políticos. Paralelamente, atraem um conjunto crescente de “auditores” e actuam enquanto locais de produção de um determinado poder. Por conseguinte, o *juízo pagão*, formulado de acordo com a óptica pós-colonial, faz parte de um processo de constituição pública do poder. Recusando *confessar-se* perante as instâncias que visam apresentar-se como guardiãs exclusivas da única verdade concebível, ele actua como uma crítica implícita da supremacia. Motivo pelo qual testemunha a capacidade recalcitrante do

1. Em relação às questões abordadas acima, cf. J.M. Barbalet, “Power and resistance”, *The British Journal of Sociology*, vol. XXXVI, n.º 4, 1986; F.L. Kneneyer, “Polizei”, *Economy and Society*, vol. 9, n.º 2, Maio de 1980, pp.172-193; H. Medick, “Missionaries in the Row Boat? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History”, *Comparative Studies in Society and History*, 1987; e, sobretudo, G. Sider, “When Parrots Learn to Talk, and Why They Can’t: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations”, *Comparative Studies in Society and History*, 1987, pp.3-23.

indígena e a sua recusa em vergar-se totalmente. Comprova também a sua rejeição do *espírito do colonialismo*, na medida em que este último não desapareceu com as independências. Todavia, enquanto princípio de indisciplina, o paganismo africano revela-se incapaz de pôr um fim definitivo à supremacia. Pela sua manifesta receptividade à ideia de um *Deus mágico*, acaba por traduzir antes a propensão do indígena para continuar a jogar com a última, numa posição "oportunista" cujo resultado consiste em manter o nativo prisioneiro de uma estrutura opressiva que, na melhor das hipóteses, obriga a proceder incessantemente a reajustamentos e ligeiras modificações, mas que não consegue subverter totalmente. Talvez seja por isso que, na África negra, a supremacia deva ser analisada como um laço interminável que, pelo facto de associar intimamente dominantes e dominados, não tem fim.

Índice de autores

A

Abercombrie N., 15
Abernethy D.B., 128
Acosta Saignes M., 54
Adas M., 68
Ade Ajayi J.F., 110
Adekson J. Bayo, 124
Adler A., 105
Agier M., 22, 98
Aguirre G., 54
Alberigo G., 90
Althabe G., 155
Amarty Sen, 122
Amin S., 108
Amselle J.L., 124
Anstey R.T., 39, 54
Archie Mafese, 124
Arden R. King, 117
Arnston C., 103
Asiwaju A.I., 118
Ashford D.E., 110
Augé M., 24, 53
Ayalon H., 127
Ayandele E.A., 72
Azarya V., 23
Azevedo M., 54

B

Badie B., 19, 109
Balandier G., 32, 51
Baker S.W., 37
Barbalet J. M., 161
Barber K., 96
Barkan J.D., 134
Barnes S.T., 127
Barret D., 95
Baschet J., 142
Bascom W.R., 50
Bates R.H., 129

Baudain N., 38
Bayart J.F., 11, 23, 108
Beidelman T.O., 71
Benetta J.R., 99
Ben-Rafael E., 127
Berman E.H., 70, 72
Bernard H., 12, 42, 150
Bernstein H., 129
Berry S., 125, 129
Bhebe N., 66
Bimwenyi-Kweshi O., 19, 43
Binsbergen W.M.J., 19
Birnbau P., 155
Blomjous J.J., 137
Blyden E.W., 19
Boesak A., 31
Bonnafé P., 53
Bonzanino J., 31
Bordier A., 82
Boroffka A., 98
Boswell J., 91
Bourdillon F.C., 69
Bowser F.P., 54
Brantlinger P., 36
Brion Davis D., 39
Broc N., 37
Brockway L.H., 37
Brooke C.N.L., 142
Brown P., 15, 43, 89, 91
Bruckner P., 80, 105
Buell R.L., 85
Bujo B., 64
Bunker S.G., 122
Burgman H., 98
Burton Russel J., 91, 37
Burton T.F., 36, 37
Buti Tlhagale, 80

C

Cabral A., 83, 105
Callaghy T.M., 87, 107, 108
Camacho M., 87
Carlyle A.J., 32
Césaire A., 42
Chabal P., 105
Champion F., 65, 153
Charles-Nicolas A., 42
Charlsey S.R., 96
Chazan N., 23, 124, 125
Chester Crocker, 107
Chinua Achebe, 65
Chrétien J.P., 104, 123
Clendinnen I., 142
Clifford J., 38
Cocchiara G., 89
Cohen A., 22
Cohen M., 90
Collomb H., 98
Comaroff Jean, 27, 100, 143
Comaroff John, 143
Cone J.H., 80
Congar Y.M.J., 15
Copans J., 11, 22, 98, 128, 129
Coulon C., 19, 22, 151
Countee Cullen, 80
Coussy J., 24
Coquery-Vidrovitch C., 53, 98
Crapanzano V., 101
Cruise O'Brien D., 22
Crummey D., 82
Curley R.T., 96
Curtin P., 54

D

Dabezis M., 23
Dacy E., 42
Daneel M.L., 19
Davies M.H., 89
De Benoist J.R., 35
Deblé I., 53
De George R.T., 122
De Gruchy J.W., 80
De Miras C., 22
De Rosny E., 51
Desjeux D., 53
De Souza, 46
Devisch R., 99
De Wilde J., 127

Dillon-Malone C., 95
Diop A.B., 53
Diop C.A., 42
Dobbs E.R., 43
Doudou N'diaye R., 59
Douglas M., 101
Dozon J.P., 124
Dubois W.E.B., 42, 80
Dubuch C., 85, 114
Duby G., 143
Duhamel F., 42
Dupré G., 51, 105
Durkheim E., 22
Duval M., 156
Duviols P., 41
Dvornik F., 89
Dzidizenyo A., 54

E

Éboussi Boulaga F., 20, 26, 38, 48, 119
Edelman M., 22
Eisenstadt S.N., 126
Ejizu C.I., 69
Ekechi F.K., 70
Ela J.M., 19, 20, 26, 31, 39, 81, 85, 98, 119, 151, 152
Ellis J., 37
Eschliman J.P., 52
Etherington N., 112
Eza Boto, 67

F

Fabian J., 19, 71, 81, 96
Facelina, 144
Fage J.D., 82
Fainzang S., 53
Fairer-Smith J., 107
Falk Moore S., 101
Fanon F., 42
Fasholé L.E., 30
Fauré Y.A., 95, 108, 109
Feierman S., 53
Fernandes F., 54
Fernandez J.W., 26, 117
Fields K., 12, 27, 69, 71
Fisher H., 67
Fisher J.D.C., 89
Flowers Braswell, 91
Forrest J.B., 105
Foucault M., 91, 101

Franke R.W., 128
Fredj J., 42

G

Gauchet M., 32
Gaudemet J., 45
Gauthier M.M., 91
Gay J., 38
George K., 36
Geertz C., 101, 112
Geertz H., 101
Geschiere P., 23, 53
Gibbal J.M., 98
Gilman Sander L., 92
Gilmar S.L., 36
Giraud M., 42
Goodich M., 91
Gould D.J., 126
Grabar A., 45, 89
Grimm R., 92
Gutkind C.W.P., 128

H

Hackel S., 91
Hakluyt R., 37
Hall R., 37
Hammond D., 36
Hanson J.S., 46
Harrell-Bond B.E., 51
Hayward F., 11, 112, 114
Hazoumé G.L., 124
Headrick D.R., 37
Healey J., 93
Hebga M., 43, 51, 150, 152
Hébrard M., 90
Hegel F., 22
Heijke J., 31
Helleiner G.K., 122
Herbold Green R., 22
Herman J., 92
Herskovits M.J., 50
Hervieu-Léger D., 90, 154
Herzlich C., 53
Hill S., 15
Hilton A., 68
Hole C., 30
Holmes Siedle J., 93
Horowitz D.L., 124
Horton R., 66, 67, 89
Hountondji P., 48

Hours B., 53
Hugon P., 53, 87
Hursley R.A., 46
Hussey J.M., 15, 89
Huxley T.H., 39

I

Isaacman A.F., 83, 118
Isichei E., 69
Itumuleng Mosala, 80

J

Jackson T.J., 15
Jadin L., 144
Janzan J.M., 99, 103
Jewsiewicki B., 67
João Paulo II, 35, 46
Joinet B., 121
Joseph R.A., 12, 23, 67, 80, 106, 124, 128, 144

K

Kabamba (Mons.), 85
Kalilombe P.A., 85
Kalu O.U., 67
Kange Ewane F., 65
Kaseba (Mons.), 85
Kedar B.Z., 92
Kiernan J.P., 71, 96, 112
Kiev A., 98
Kidd B., 82
Kilson M.L., 109
Kimambo I.N., 25
King M.L., 80
Klare M.T., 103
Kneneyer F.L., 161
Kodjo E., 42
Kompaoré L.M., 142
Krumm K., 122, 133

L

Ladrière P., 38, 64, 89
Laffite, 38
Lan D., 40
Lancyné Sylla, 124
Landé C.H., 131
Landeg White, 82
Lane C., 96
Lanternari V., 19
Larson L.E., 99

Laslett P, 91
Latham A.J.H., 106
Lawrence C.H., 142
Leão, o Africano, 37
Lebras G., 45
Leca J., 11, 155
Leclercq, 142
Le Goff J., 42, 142
Lemarchand R., 124
Lemuel J., 37
Le Pape M., 56, 75
Leroy-Beaulieu P., 92
Leroy Vail, 82
Le Roy Ladurie E., 104
Leslie B. Rout, 54
Levi M., 131
Lewis I.M., 22
Linden I., 72
Livingstone D., 37
Londsale J., 23
Lovell J., 80
Lubeck P., 19
Luckman R., 23
Luckman T., 101
Luenesch M., 153
Luneau R., 12, 38, 64, 76, 89, 94, 142
Ly F., 132

M

MacGaffey J., 127, 133
MacGaffey W., 26, 70, 75, 144
Magasa A., 82
Magassouba M., 151
Maina wa Kinyatti, 82
Malula J., 152
Mandela N., 85
Mandela W., 85
Marilhacy C., 20
Marenin O., 113
Markovitz I., 128
Marwick M., 99
Marx K., 22
Masson J., 98
Mazrui A., 118
Mbembe J.A., 87, 147
Mbokolo E., 124
Médard J.F., 108
Medick H., 161
Meillassoux C., 51
Mellier D., 31

Meslin M., 43
Messi Metogo E., 48, 63
Milingo E., 63, 152
Mongo Beti, 65
Morel Y., 94
Morice A., 22, 98, 129
Morris B., 22
Morrison K., 32
Mozaffar S., 23
Mudimbe V.Y., 47
Mujmir Krizan, 102
Mulago V., 48, 63
Murphy W.P., 71, 104
Mveng-Ayi M., 118
Mveng E., 20, 150
Mwoleka C., 93
Myerhoff B.G., 101

N

N'dayen (Mons.), 150
Nelson J.L., 75
Newbury C., 133
N'gayap P.F., 111
Ngindu Mushete, 48, 49
Ngongo L., 35, 63
Ngoyagoyé E., 93, 137
Ng'ugi wa Thiong'o, 23
Nicolas G., 22
Nimtz A.H., 19
N'krumah K., 42
Nolan A., 31, 119
Nsouli S.M., 122
Ntedika Kone, 47
Nye J.S., 133
Nyerere J.K., 103
Nzongola-Ntalaja, 133

O

Oaks R.F., 91
Oberschall A.R., 133
Ogot B.A., 25
Okwudiba Nnoli, 124
Oliver R., 82
Olivier de Sardan J.P., 102
Olorunsola V.A., 124
O'Neil J., 101
Oppenheim F.E., 122
Orde Brown J., 68
Ortner S.B., 29
Osborn E., 45

P

Paden J., 19
 Parfitt T., 122, 126
 Péan P., 99
 Peel J.D.Y., 19, 67
 Peil M., 98, 127
 Pénoukou E.J., 20, 150
 Perrot C.H., 105
 Piau C., 51
 Piolet I., 30
 Pohier J., 154
 Pongweni A.J.C., 82
 Poschmann B., 91
 Post G., 45
 Potholm C.P., 107
 Pouillon F., 51
 Prosser Gifford, 82
 Purchas S., 37

R

Rabinow P., 29
 Raboteau A.J., 80
 Ranger T.O., 25, 140, 147
 Rathbone R., 127
 Ratzinger J., 35, 80, 90, 144
 Reboul C., 127
 Renault F., 38
 Rey P.P., 51
 Richard A.L., 99
 Riley S., 122
 Rivkin E., 80
 Robinson R., 106
 Roger Louis W.M., 82
 Roniger L., 126
 Rotberg R., 117
 Rothchild D., 124, 125
 Rosen L., 101
 Rwegera, 144

S

Sabelli F., 156
 Sablow A., 36
 Sahlins M., 29
 Sala-Molins L., 85
 Salvaing B., 38
 Sandbrook R., 23, 84
 Sanneh L., 31, 67
 Saul J.S., 129
 Schacter, 109
 Schatzberg M.G., 125, 128, 133

Schinegold P., 91
 Schlegel J.L., 90
 Schluchter W., 45
 Schmitt J.C., 91
 Scott J., 102
 Shankar N. Acharya, 133
 Sharot S., 127
 Shermann J., 82
 Shorter A., 98, 99
 Sider G., 161
 Silverman G., 29
 Simmons, 95
 Sinda M., 74
 Sklar R., 128
 Smalley B., 89
 Soff H.G., 54
 Southern R.W., 44
 Soyinka W., 84
 Speke, 37
 Stanley, 37
 Stepan N., 36
 Strayer R., 68, 70
 Sundkler B.G.M., 19
 Szombati F., 81

T

Talal Asad, 29, 142
 Takata D., 134
 Tasié G.O.M., 30
 Temperley H., 39
 Tentler T.N., 142
 Terray E., 105
 Teyssèdre B., 43
 Therborn G., 68
 Thomas J., 153
 Thornton J., 26
 Tilly C., 109
 Titi Nwel P., 12, 67
 Tokson E.H., 37, 92
 Toren C., 29
 Toulabor C., 85, 113, 114
 Touré A., 87
 Towa M., 81
 Tries A.A., 119
 Turner B., 15
 Turner E., 43
 Turner H., 19
 Turner H.W., 95
 Turner, T., 22
 Turner V., 43

Turton A., 68
Tutu D., 31, 39

U

Ullman W., 40
Um Nyobè R., 35, 106

V

Vambe L., 72
Van Dijk M.P., 87
Verdier P., 91
Vestraelen E.J., 30
Vervaeck B., 99
Vidal C., 53, 56, 75, 96
Vignon L.V., 82
Vouga F., 44
Vovelle M., 21

W

Waite Gloria, 103
Wallerstein I., 109, 128
Ward B., 20

Warner Bowden H., 64
Watkins O.D., 91
Watts M., 87
Weber M., 22, 101
Weeks J., 91
Weldon Johnson J., 80
Westen D., 29
Willame J.C., 23, 87
William B., 122
Williams E., 39
Williams T.D., 121
Wilken R.L., 15
Winwood Reade, 39
Wroth W., 141

Y

Young C., 11, 12, 22, 82, 106

Z

Zaki Ergas, 23
Zaki Laïdi, 107, 108
Zulu J.B., 122

