

# E SE A ÁFRICA NÃO EXISTISSE? OCTAVIO IANNI, GLOBALISMO E A NATUREZA RECALCITRANTE DO OBJECTO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

*Elísio Macamo\**

**Resumo:** Este artigo debate a tensão entre o real e o possível constitutiva da forma como as ciências sociais, e especificamente a sociologia, produzem conhecimento sobre o mundo social. Sua produção teórica e conceitual normaliza o real criando um processo que pode inviabilizar e até mesmo silenciar outros mundos possíveis, sacrificados para que este que existe exista. A questão que se coloca ao refletir a respeito o conhecimento produzido sobre a África é: não será a visibilidade do que existe função do que é votado ao esquecimento, à morte epistemológica e metodológica? O desafio para o qual esse artigo se volta é o da aplicação de conceitos desenvolvidos em diferentes contextos no estudo de realidades sociais diferentes para o conhecimento de outra realidade social, pois sua aplicação sem prestar atenção ao grau de dependência desses conceitos em relação ao contexto e para a sua inteligibilidade pode desfigurar o que se pretende caracterizar com o conhecimento. A questão que se levanta aqui é de saber, na verdade, o que conta como conhecimento, especialmente como conhecimento sobre a África.

**Palavras-chave:** Globalização; África; Octavio Ianni.

**Abstract:** This paper discusses the tension between the real and the possible which is held to be constitutive of the way in which the social sciences, more specifically sociology, produce knowledge about the social world. Their theoretical and conceptual production normalizes the real. In this way a process is created which stands in the way of, or even silences other possible worlds which are sacrificed so that the one which exists can exist. This raises the following question as far as knowledge produced on Africa is concerned: is the visibility of what exists not a function of what is forgotten, condemned to methodological and epistemological death? This article takes up the challenge of reflecting on the use of concepts developed in different contexts in the study of different social realities to achieve knowledge of another social reality, since using them without any regard to the extent to which those concepts rely on context and produce the conditions of their own intelligibility can misrepresent what that

---

\* Professor da Universität Basel, Baselileia, Suíça. E-mail: elisio.macamo@unibas.ch. Gostaria de agradecer os comentários valiosos de Iolanda Évora e de Diogo Valença que me ajudaram a melhorar o argumento do presente texto.

knowledge is supposed to describe. The question, therefore, is in fact what counts as knowledge, especially what counts as knowledge of Africa.

**Keywords:** Globalisation; Africa; Octavio Ianni.

## Introdução

É de bom tom fazer uma vênia aos anfitriões no início duma reflexão sobre o impacto do pensamento dum grande cientista social brasileiro, Octavio Ianni. Melhor vênia que uma boa citação não pode haver. Não é de Octavio Ianni, mas sim de Joaquim Nabuco, outro grande pensador brasileiro. Apesar de tudo. Foi extraída da sua grande obra *O Abolicionismo* (2000) e reza:

Em primeiro lugar, a parte da população nacional que descende de escravos é, pelo menos, tão numerosa como a parte que descende exclusivamente de senhores; a raça negra nos deu um povo. Em segundo lugar, o que existe até hoje sobre o vasto território que se chama Brasil foi levantado ou cultivado por aquela raça; ela construiu o nosso país. Há trezentos anos que o africano tem sido o principal instrumento da ocupação e da manutenção do nosso território pelo europeu, e que os seus descendentes se misturam com o nosso povo. Onde ele não chegou ainda, o país apresenta o aspecto com que surpreendeu os seus primeiros descobridores. Tudo o que significa luta do homem com a natureza, conquista do solo para a habitação e cultura, estradas e edifícios, canaviais e cafezais, a casa do senhor e a senzala dos escravos, igrejas e escolas, alfândegas e correios, telégrafos e caminhos de ferro, academias e hospitais, tudo, absolutamente tudo que existe no país, como resultado de trabalho manual, como emprego de capital, como acumulação de riqueza, não passa de uma doação gratuita da raça que trabalha à que faz trabalhar. Por esses sacrifícios sem número, por esses sofrimentos, cuja terrível concatenação com o progresso lento do país faz da história do Brasil um dos mais tristes episódios do povoamento da

América, a raça negra fundou, para outros, uma pátria que ela pode, com muito mais direito, chamar sua. Suprima-se mentalmente essa raça e o seu trabalho, e o Brasil não será, na sua maior parte, senão um território deserto, quando muito um segundo Paraguai, guarani e jesuítico (NABUCO, 2000:10).

Há, nestas palavras de sentido tão profundo, um tom algo condescendente que incomoda, a voz confiante de quem se faz advogado do enteado da história, a voz de quem pode falar em nome de... e o faz. O jogo de espelhos que é a inclusão e exclusão do escravo do “nós” sujeito da história, o agenciamento e a passividade no trabalhar e ser feito trabalhar e, finalmente – por enquanto – a ambiguidade do descendente que é parte do povo, mas também algo exterior. São as contradições do tempo e as dificuldades que lhes são inerentes de produzir uma narrativa coerente que não esteja constantemente a negar a inteligibilidade do próprio enunciado. Mas as palavras de Joaquim Nabuco valem por outras razões. “Suprima-se mentalmente essa raça e o seu trabalho, [...]”, escreve ele na última parte da citação, “[...] e o Brasil não será, na sua maior parte, senão um território deserto [...]”. É na verdade aqui onde começa o relato que este artigo pretende fazer. É o relato da abordagem contra-factual, do “e se não tivesse sido assim?”. E se não tivesse havido escravos? Joaquim Nabuco coloca essa questão de forma retórica, pois ele sabe que houve escravos, que esses escravos fizeram o Brasil. Ele sabe mais do que isso. Sabe que a possibilidade de imaginar um Brasil diferente depende, aliás vive da realização dum Brasil real alegremente alheio à história que o constituiu. A pergunta retórica inviabiliza-se por si própria. Se não tivesse havido escravos não teria havido um lugar de enunciação a partir do qual se poderia interpelar o que eles produziram. O Brasil cego à história que o constitui só é possível nesses moldes. Fora desses moldes resta apenas a possibilidade, mas uma possibilidade que não se esgota na redução das alternativas a um Paraguai “guarani e jesuítico” – soa a insulto! – pois a inteligibilidade deste último depende também do Brasil que se realizou. Realizar no sentido de existir como entidade histórica.

É fácil depreender, a partir desta incursão pelo Brasil, o que a pergunta colocada no título deste ensaio significa. Se a África não existisse, a África não existiria. Essa é a resposta. Mas é insuficiente por duas razões. Primeiro, a África existe, portanto a possibilidade de sua não-existência encerra algo de alguma utilidade. Segundo, se não existisse a pergunta, não seria possível ou teria de ser colocada de outra forma. Esta tensão entre o real e o possível é constitutiva da forma como as ciências sociais, e em particular a sociologia, produzem conhecimento sobre o mundo social. O seu aparato teórico e conceitual normaliza o que existe, isto é dá-o por adquirido. Mas nesse processo de normalização ele inviabiliza, senão mesmo silencia, outros mundos possíveis, os mundos sacrificados para que este que existe exista. Não obstante, uma pergunta que as ciências sociais raramente colocam, salvo honrosas exceções que encontram abrigo epistemológico em abordagens construcionistas cujo precursor, na sociologia, foi Simmel com a sua famosa pergunta sobre como a sociedade é possível, é a de saber que zonas de penumbra são criadas pela iluminação do que existe. Não será a visibilidade do que existe função do que é votado ao esquecimento, à morte epistemológica e metodológica, por assim dizer, à sorte do trabalho de bastidores tornado invisível pelos holofotes que preferem fazer jorrar a sua luz sobre o palco?

A sociologia de Octavio Ianni, lida (no sentido de ler!) a partir dum lugar ambíguo de enunciação, um lugar feito pelo cruzamento da formação em ciências sociais e da consciência de ser africano e pertencer, por isso, a um mundo de sombras que tenta enxergar a partir da penumbra, é uma longa reflexão sobre o desafio epistemológico que a relação entre as ciências sociais e o real representa. Quando ele convoca a ideia da “era da globalização” para falar duma ruptura histórica que recria o mapa do mundo e, por via disso, coloca as ciências sociais perante o desafio de elas também recriarem o seu objecto e os seus procedimentos ele está a abordar a difícil relação entre as ciências sociais e a realidade (IANNI, 2004). Há alguma hipérbole no seu apelo, sobretudo quando declara desnecessário o ensejo de imaginar como poderia ser o mundo para se poder estudá-lo, ostensivamente porque ele

“[...] já é uma realidade social, complexa, difícil, impressionante e fascinante, mas pouco conhecida” (IANNI, 2004). Parece um truque retórico, mas pode também ser um tiro que sai pela culatra, pois a existência do objecto não é necessariamente anterior à imaginação. E aqui voltamos a Joaquim Nabuco e à possibilidade dum Brasil sem os elementos que o constituíram. Essa perspectiva contra-factual descreve o mundo da imaginação que intima os termos que permitem a interrogação e, curiosamente, a própria constituição conceitual do objecto.

Na verdade, é justamente aqui onde reside o problema que a sua sociologia da globalização aborda, uma sociologia, diga-se, assente na identificação da sociedade global como seu objecto. O desafio, como Octavio Ianni ele próprio reconhece, não consiste em desistir da imaginação, mas sim de se interrogar porque este objecto sempre presente – a sociedade global – escapou durante tanto tempo às ciências sociais. Octavio Ianni tem um palpite. Ele responsabiliza o nacionalismo metodológico que imperou – e continua a imperar, acrescente-se – nas ciências sociais. Esse nacionalismo metodológico assentou na ideia do Estado-Nação como o quadro legítimo dentro do qual o vocabulário conceitual das ciências sociais e seu enquadramento teórico tornam o fenómeno social intelegível. Octavio Ianni tem o mérito inegável de ser um dos pioneiros na problematização deste pressuposto metodológico sob o pano de fundo da identificação dum objecto que se torna cada vez mais incontornável, a saber a sociedade global. Já antes dele haviam outras abordagens chamado atenção a esta omissão. Destaque vai naturalmente para as várias formas que as abordagens influenciadas pela economia política marxista assumiram, merecendo menção especial a teoria do sistema-mundo com a sua ênfase na dimensão estrutural do capitalismo. No seu livro sobre as teorias da globalização (Ianni, 2001) Ianni debruça-se sobre estas outras abordagens que ele descreve como estando inseridas no âmbito do que chama de geo-história. Ele escreve à propósito que “[C]om [Immanuel] Wallerstein e [Fernand] Braudel estamos no âmbito da geo-história. As realidades locais, provinciais, nacionais, regionais e mundiais são vistas como simultaneamente

espaciais e temporais. Envolvem relações, processos e estruturas sociais, econômicos, políticos e culturais, mas sempre focalizados em sua dinâmica geo-histórica” (IANNI, 2001: 41).

Ianni movimenta-se no mesmo campo desbravado por estas abordagens, mas ao contrário delas ele procura nos processos que elas põem a descoberto elementos que lhe permitam colocar questões de ordem metodológica, questões que lhe permitam re-inventar a linguagem através da qual se possa dar conta da verdadeira dimensão do objecto que se torna cada vez mais visível. É nesta ordem de ideias que ele sugere o seguinte:

À medida que se desdobram os significados geo-históricos da teoria das economias-mundo, em suas implicações empíricas e metodológicas, logo se evidenciam as continuidades e as rupturas entre o nacional e o mundial, o próximo e o remoto, o passado e o presente, o espaço e o tempo. É como se o horizonte aberto pela globalização em curso no final do século XX abrisse possibilidades novas e desconhecidas sobre as formações sociais passadas, próximas e distantes, recentes e remotas. Uns buscam continuidades e rupturas, outros descontinuidades e multiplicidades, no curso da geo-história, do contraponto espaço-tempo. É como se muito do que é passado adquirisse novo sentido, ao mesmo tempo que outro tanto do que também parece passado tomasse significado de presente. Realidades e significados que pareciam irrelevantes, secundários, esquecidos ou escondidos, reaparecem sob nova luz. E tudo isso porque a ruptura geo-histórica que desvenda a globalização do mundo, no final deste século, renunciando configurações e movimentos do século XXI, revela-se não só um evento heurístico, mas uma ruptura epistemológica (IANNI, 2001: 51).

Esta ruptura epistemológica torna-se necessária porque, por um lado, o quadro oferecido pelo nacionalismo metodológico se afigura inadequado para dar conta do objecto que cada vez mais se insinua, a saber a sociedade global. A ruptura consiste

precisamente na necessidade de abandono do quadro nacional, pois o lugar privilegiado que a modernidade lhe havia confiado como pedra angular para a explicação do fenómeno social se assemelha cada vez mais a um terreno movediço:

A formação da sociedade global reabre a problemática da modernidade em suas implicações filosóficas, científicas e artísticas. No âmbito da globalização de coisas, gentes e idéias, modificam-se os quadros sociais e mentais de referência. Tudo que é evidentemente local, nacional e regional revela-se também global. As relações, os processos e as estruturas característicos da globalização incutem em praticamente todas as realidades preexistentes novos significados, outras conotações. Na medida em que se dá a globalização do capitalismo, como modo de produção e processo civilizatório, desenvolve-se simultaneamente a sociedade global, uma espécie de sociedade civil global em que se constituem as condições e as possibilidades de contratos sociais, formas de cidadania e estruturas de poder de alcance global. Nessa mesma medida, desenvolvem-se as relações e os processos característicos da globalização, formam-se as estruturas do poder económico e político também característicos da globalização (IANNI, 2001: 205).

Octavio Ianni poderia ter sido mais explícito. Se não fosse o seu aparente horror ao que poderia ter sido, Ianni poderia ter argumentado que, na verdade, a sociedade global sempre existiu. Ela começou a existir a partir do primeiro contacto entre gente de quadrantes diferentes. Ela existiu, naturalmente, como potencial e intimação, mas sempre esteve lá e pela sua existência tornou possível a História que mais tarde, de forma gloriosa, iria fazer a ruptura não tanto com a sociedade nacional, mas sim com a sua negação. Quando ele escreve, ainda que com razão, que “O paradigma clássico das ciências sociais foi constituído e continua a desenvolver-se com base na reflexão sobre as formas e os movimentos da sociedade nacional. Mas a sociedade nacional está

sendo recoberta, assimilada ou subsumida pela sociedade global, uma realidade que não está ainda suficientemente reconhecida e codificada. A sociedade global apresenta desafios empíricos e metodológicos, ou históricos e teóricos, que exigem novos conceitos, outras categorias, diferentes interpretações” (IANNI, 2001: 237), trata esse paradigma clássico com a suavidade própria de quem vê o mundo a partir da periferia e, portanto, tem paciência, apesar de tudo. A verdade mais provável é que o tratamento das formas e dos movimentos da sociedade nacional serviu para fechar os olhos à sociedade global que se constituiu no próprio momento de constituição da sociedade nacional. Isto vale sobretudo para as ciências sociais europeias que se constituem no contexto da própria afirmação da Europa no mundo e, por conseguinte, são a celebração dum provincianismo bem específico que se reproduz justamente na subalternização da sociedade global.

Nestas circunstâncias é importante repensar o momento de ruptura que torna visível essa sociedade global. Ianni afirma:

[...] [É] no âmbito da sociedade global, com sua economia política, dinâmica sócio-cultural, historicidade complexa e contraditória, é no âmbito dessa sociedade que se concretizam as possibilidades do pensamento global. O que era fantasia, metáfora ou utopia, quando o pensamento se propunha pensar o mundo, equacionar a razão universal, imaginar o cosmopolitismo, diagnosticar as contradições universais, mergulhar nas opacidades do real, quando se forma a sociedade global, tudo isso pode adquirir outro significado, novas possibilidades. Nesse sentido é que a emergência da sociedade global permite repensar a dialética da história esboçada por Marx; ou a teoria da racionalização generalizada sugerida por Weber. Talvez se possa dizer que sem Weber e Marx, fundamentalmente mas não exclusivamente, não é possível pensar, em toda a sua abrangência e complexidade, a sociedade global que se forma no limiar do século XXI. Outra vez, no entanto, isto não significa que se torna possível a transferência ou

adaptação pura e simples de conceitos, categorias, interpretações. Pode-se afirmar que as obras de Marx e Weber constituem duas matrizes excepcionalmente fecundas para pensar-se configurações e movimentos da sociedade global. Pensar, compreender e explicar essa sociedade, tanto em suas singularidades e particularidades como nos horizontes da história universal (IANNI, 2001:256).

É importante repensar esse momento de ruptura e concluir, lamentavelmente, que aqui neste trecho Ianni pode ter estragado tudo. As possibilidades do pensamento global sempre foram concretas e não se impuseram necessariamente como resultado do tecido complexo da sociedade global. A “dialética da história esboçada por Marx” e “a teoria da racionalização generalizada sugerida por Weber” elas próprias, e por opção dos seus autores, preferiram inflectir na direção da celebração do nacional e integração do global na identidade do semelhante. Marx e Weber viram o global anunciando-se no local, mas preferiram destacar o segundo e relegar o primeiro ao segundo plano. Não foi Marx que achou oportuna a colonização da Índia pela Inglaterra na medida em que só assim a história – na sua irresistível dialética – poderia seguir o seu curso normal? Eis um pensamento global concreto que se afirma pela negação do local. Não foi também Weber que exaltou as qualidades da ética protestante sem se interessar pelos efeitos práticos do espírito do capitalismo nas sociedades que caíram sob a alçada das potências coloniais europeias? Aqui está mais um pensamento global concreto que, tal como em Marx, não teve que esperar pela emergência da sociedade global para se articular. A sua articulação, e nos moldes em que aconteceu, inviabilizou um pensamento global de verdade.

É sobre estas coisas que fala, irada, Raewyn Connell (2006; vide também SONTAG 1999 a bater na mesma tecla), uma socióloga australiana, ao constatar que três grandes teóricos sociais importantes, nomeadamente Pierre Bourdieu, Anthony Giddens e James S. Coleman não dispensam nas suas grandes obras qualquer atenção que seja a momentos importantes na constituição da outra

parte do mundo. Giddens não diz nada sobre o colonialismo, apesar de todo o palavreado sobre a modernidade; Coleman, de tanto enebriado que está pela teoria da escolha racional, chega até a sugerir que seja, para o escravo, racional aceitar a sua condição de escravo em troca de continuar vivo...; e Bourdieu, o único dos três teóricos considerados que viveu e pesquisou num país africano, na circunstância, na Argélia, não diz nada sobre a guerra anti-colonial que acontecia enquanto ele pesquisava<sup>1</sup>. Só despidas da pretensão do enunciado universal a partir de lugar nenhum é que “as obras de Marx e Weber constituem duas matrizes excepcionalmente fecundas para pensar-se configurações e movimentos da sociedade global”.

Uma maneira de pensar a ruptura é lançar um olhar de relance à forma como o nacionalismo metodológico construiu, pela omissão, os outros e tentar reconstruir a partir daí uma verdadeira sociologia da sociedade global. O caso africano pode ser emblemático pela forma como a África, paradoxalmente, se torna visível não tanto pelo esforço de trazer o continente e suas culturas à luz para serem vistas, quanto pela aporia em relação ao seu lugar no contexto das coisas. Na verdade, a África tem o privilégio de se constituir na sua própria negação, de existir apesar de não ser prevista a sua existência. A África partilha a mesma sina com aquela raça que trabalha, no Brasil, e que doou gratuitamente, segundo Joaquim Nabuco, igrejas e escolas, alfândegas e correios, telégrafos e caminhos de ferro, etc. à que faz trabalhar.

---

<sup>1</sup> Mais estranho ainda, no caso de Bourdieu, é de fazer um reparo em relação a uma fotografia bem tirada em razão duma boa iluminação pelo facto de ela ter sido tirada numa casa sem telhado. Ele faz esse reparo, mas olvida um aspecto crucial. A casa não tinha telhado porque ele foi explodido pelas tropas francesas quando correram com os donos... (vide CONNELL, 2006:256).

## Da invenção de África

Em 2000, o cientista político britânico provocou grande celeúma nos meios africanistas com um texto (KITCHING, 2000) em que afirmava categoricamente que os Estudos Africanos podem ser deprimentes<sup>2</sup>. O artigo gerou muita controvérsia – e de certeza aumentou a depressão de Gavin Kitching – mas houve também outras abordagens do mesmo assunto. Paul Tiambe Zeleza, por exemplo, um historiador do Malawi, publicou o que pareceu uma longa acusação da economia política dos “estudos africanos” (ZELEZA, 2000) que consistia na ideia de que atitudes paternalistas em relação à África impediam uma melhor compreensão do continente. Fazendo justiça ao título da sua obra<sup>3</sup>, Zeleza defendeu a ideia de que o conhecimento que se fazia passar por descrição académica da realidade social do continente não passava dum artefacto que resultava da combinação de interesses políticos e pessoais sem grande pertinência científica. Zeleza exagerou na exposição, mas a essência do que queria dizer é fundamental. Há um certo sentido em que o estudo de África constitui um desafio não somente à nossa capacidade, como cientistas sociais, de tornar a realidade social africana intelegível, mas também aos nossos sentimentos mais profundos sobre o que realmente faz o conhecimento de alguma coisa. O que acentua o desafio é algo notado por Octavio Ianni, ainda que pouco problematizado por ele, e que consiste na dificuldade de aplicar conceitos desenvolvidos em contextos específicos na elucidação de outros contextos sem a mesma história e sem a mesma geografia de conhecimento.

---

<sup>2</sup> Kitching referia-se ao facto de os quadros teóricos usados para descrever e analisar a política em África não darem muita importância à responsabilidade que os próprios africanos deviam assumir pelo continente. Esta omissão, segundo Kitching, teria ajudado a perpetuar uma atitude paternalista colonial que apenas via nos africanos crianças que não podiam ser responsabilizadas pelas suas acções. Foi justamente esta ausência duma atitude adulta de assumir responsabilidades que ele considerou particularmente deprimente.

<sup>3</sup> “Manufacturing African Studies” (ZELEZA, 2000).

O problema, para que fique registrado desde logo, não é que a aplicação deste tipo de conceitos constitua em si um problema. É claro que não. O problema é não ter em conta o facto de que a aplicação de conceitos desenvolvidos em contextos diferentes no estudo de realidades sociais diferentes sem prestar atenção ao grau de dependência desses conceitos em relação ao contexto e para a sua inteligibilidade pode desfigurar o que se pretende caracterizar com o conhecimento. A questão que se levanta aqui é de saber, na verdade, o que conta como conhecimento, especialmente como conhecimento sobre a África.

Ao longo dos anos surgiu um programa de pesquisa<sup>4</sup> sobre estudos africanos que vinculou os pesquisadores desta área de estudo à ideia de que o conhecimento sobre a África estaria irremediavelmente ligado a uma descrição linear do progresso. Uma boa parte dos debates sobre se este conhecimento representa o continente africano de forma justa ou não não passa, na verdade, duma expressão de desconforto em relação a este tipo de concepção quase teleológica. As discussões sobre o assunto têm dado muito destaque à capacidade evidenciada por esse conhecimento de recuperar e preservar elementos essenciais duma cultura africana ou de afastar os africanos cada vez mais da sua própria identidade cultural. A ideia dum progresso linear evoca, desde logo, o conceito de história, o qual nos estudos africanos tem aparecido como pano de fundo que determina o que os africanos podem ser. A verdade, porém, é que ao invés de processo a história pode ser um contexto dentro do qual os africanos podem ser vários tipos de gente (vide HACKING, 2002), sendo que o desafio analítico consistiria em determinar em que circunstâncias certas identidades são activadas e outras reprimidas, isto é como os africanos se tornam africanos e como as suas identidades persistem ou se transformam.

A ideia emprestada a Imre Lakatos, nomeadamente a ideia de “programa de pesquisa” como um conjunto dinâmico de teorias que procuram tornar intelegível uma determinada classe de fenómenos – neste caso a realidade social africana –

---

<sup>4</sup> Peço esta expressão emprestada a Imre Lakatos (vide mais adiante).

(LAKATOS, 1978) é pertinente para os meus propósitos neste texto sobre Octavio Ianni. Os estudos africanos – tal como os estudos latino americanos – podem ser entendidos como um conjunto de suposições sobre como produzir conhecimento sobre a África. É possível descrever os estudos africanos como um conjunto de proposições teóricas sobre uma ideia mais ou menos comum e que consiste essencialmente na elaboração da diferença entre África e Europa, mas também no desiderato de através do conhecimento produzido tornar a África cada vez mais igual à Europa. No seu interessante livro sobre a invenção da sociedade primitiva, Adam Kuper (1988), o antropólogo britânico, descreve muito bem a morfologia deste programa de pesquisa.

Kuper sugere que o interesse antropológico por África no século XIX nasceu do desiderato de explicação do progresso europeu e do desenvolvimento de instituições como o Estado. Esse desiderato, mais do que as especificidades do continente africano, é que explica os termos mobilizados para o estudo do continente africano. A África, para recuperar uma afirmação do antropólogo holandês Johannes Fabian (1983), tornou-se no passado do presente europeu na medida em que se passou a estudar a África para se entender a evolução europeia. Neste sentido, o núcleo duro do programa de pesquisa sobre a África baseou-se numa oposição fundamental na base dos processos sociais africanos, oposição essa que consistia no contraste entre tradição e modernidade. A crença consistia um pouco na ideia de que uma ciência progressista seria capaz de reconciliar estes opostos através do estudo de processos de transformação e mudança social. É assim que a antropologia do século XIX se centrou na natureza primitiva de formas sociais africanas; foi pelas mesmas razões que o projecto colonial também revelou preocupação com a civilização dos indígenas através da sua integração numa economia monetária; o mesmo vale para a preocupação da sociologia, mais tarde, com a modernização – e não tanto a modernidade – e, já agora, a crença actual na necessidade de a África se desenvolver. Cada um destes elementos constitui uma peça no mosaico que faz o núcleo duro do programa de pesquisa sobre a África. Tem sido na base deste programa

de pesquisa que os que estudam a África se têm dotado duma heurística positiva através da qual eles reclamam a capacidade de tornar a África intelegível. Essa heurística vem em forma de instruções sobre o tipo de fenómenos merecedores de atenção para que se mantenha a tensão entre proposições teóricas e a realidade empírica. Na verdade, podemos até arriscar um palpite, nomeadamente o palpite segundo o qual a remoção das noções de transformação e mudança do programa de pesquisa sobre a África constituiria a derrocada de todo o edifício intelectual construído em torno de África. E a razão dessa derrocada estaria no facto de a sua plausibilidade depender tanto dum projecto de regeneração dum continente<sup>5</sup>.

Na verdade, é neste ponto onde parece pertinente voltar a estabelecer a ponte com Octavio Ianni. Há um pensamento global em acção neste processo todo, um pensamento global concreto que se funda numa exigência teleológica que arrasta tudo quanto não se submeta à disciplina do igual. Nas discussões sobre as formas mais apropriadas de se estudar assuntos africanos tem se notado o problema de se não estudar a Europa no seu devido contexto histórico e, por conseguinte, o equívoco que tem sido a abordagem de conceitos como descrições empíricas e não, como devia ser, como instrumentos que ajudam na compreensão de fenómenos<sup>6</sup>. Na verdade, são muitos os que já chamaram atenção para este problema que consiste na aplicação de esquemas conceituais pouco apropriados para realidades sociais que resistem às categorias analíticas que são subjacentes a esses esquemas. Alguns pesquisadores como o filólogo e filósofo originalmente do Congo – agora naturalizado americano – Valentin Y. Mudimbe (1988) articularam estas representações com uma vontade ocidental de poder sobre a África. A sua crítica incidiu na forma como

---

<sup>5</sup> Jack Goody (2006), o antropólogo britânico, sugere argumentos semelhantes para criticar os problemas metodológicos subjacentes a este tipo de abordagens.

<sup>6</sup> O cientista social ugandês, Mahmood Mamdani, aborda esta questão quando fala da “história por analogia” (MAMDANI, 1996).

o conhecimento sobre a África reclama inocência em relação ao contexto histórico, político e económico que o tornou possível. Um olhar sobre a sociologia permite ver os verdadeiros contornos dos problemas aqui apontados.

A forma mais óbvia de definir a sociologia consiste em dizer que ela estuda a sociedade. Embora óbvio, o significado profundo do estudo da sociedade tem estado no centro de discussões calorosas em torno da essência da disciplina. Algumas posições colocaram a sua ênfase em procurar saber o que se entende por sociedade como objecto da sociologia. Trata-se duma estrutura que age sobre os indivíduos, ou de indivíduos que produzem a estrutura através da sua acção social? Os termos deste debate foram estabelecidos por Max Weber (1980) e Émile Durkheim (1988) com a sua respectiva ênfase na acção social e nos factos sociais. Desde então, fazer sociologia tem sido, no fundo, alinhar com uma destas duas posições. A tentativa monumental de Talcott Parsons (1967; 1964) de produzir uma síntese deu a impressão de a sociologia ter alcançado um consenso em torno desta problemática tão importante. Com efeito, a suposição segundo a qual a ausência de constrangimento externo, isto é uma situação em que os indivíduos seguem os seus próprios interesses, conduz quase que inevitavelmente ao caos, enformou uma boa parte da teorização do social e do trabalho empírico. É assim que o famoso problema da ordem – segundo a formulação inicial de Parsons – se tornou no principal problema da sociologia, o que teve consequências analíticas de grande importância para o estudo de África. Na verdade, o programa de pesquisa sobre a África, sobretudo a partir dos anos cinquenta – sob a influência de teorias da modernização – radicado, como estava, na caracterização da “sociedade africana” como sendo tradicional encontrou eco na maneira como o problema da ordem foi abordado na sociologia. A ideia de que a sociologia estuda a sociedade moderna e industrializada projectou teoricamente uma nêmesis tradicional, contemporânea mas geográfica e culturalmente distante. A emergência da sociologia foi o momento de invenção da sociedade (Macamo, 2010), isto é uma entidade empírica coerente que poderia ser

conceitualmente recuperada ao mesmo tempo que poderia ser objecto de intervenção política (no sentido de política social).

A sociologia na Europa do século XIX constituiu em certa medida uma resposta à procura de comunidade perante rápidas mudanças sociais. Os termos sob os quais esta procura se concretizou enfatizaram diferenças fundamentais entre um sentido de comunidade baseado no estatuto e na interação imediata e outro baseado no contracto e na interdependência funcional. Estas diferenças inventaram a sociologia como o estudo da sociedade industrializada moderna relegando tudo quanto não coubesse nesse quadro descritivo a um campo diferente – por exemplo, à antropologia social. É importante salientar que quer a sociedade moderna, quer a sociedade tradicional são tipos-ideais. Não obstante, dado o programa de pesquisa sobre a África que assentava, como vimos mais acima, na ideia dum progresso linear perdeu-se de vista a ideia de tipo-ideal e passou-se à crença na ideia segundo a qual sociedade tradicional e sociedade moderna seriam, na verdade, descrições correctas de sociedades realmente existentes. Esta crença foi responsável pelas abordagens normativas no estudo de África. Com efeito, entendendo-se a sociedade europeia como o resultado bem conseguido da transição da tradição para a modernidade passou-se a usar o modelo europeu, no estudo de África, como padrão na base do qual se poderia mensurar a capacidade de cada sociedade corresponder ao tipo-ideal. É assim que a história desaparece do estudo sociológico de África e se remete as sociedades rotuladas de tradicionais ao passado sem nenhuma capacidade de transformação senão pela mão benevolente da Europa.

Estranhamente, a sua inclusão no processo de modernidade – e não de modernização – vai ser vista essencialmente não como uma ruptura, mas sim como um processo de desintegração social. A forma como os administradores coloniais responderam a essa suposta desintegração não será diferente da forma como os estudos africanos abordam o continente. Da mesma forma que os primeiros tentam preservar a sociedade tradicional como o veículo

mais importante para assegurar a estabilidade a longo prazo<sup>7</sup>, os estudiosos de África vão se desdobrar na tentativa de representar a realidade social africana como desvio duma norma curiosamente parecida com as representações que a Europa faz de si própria. O paradigma da modernização que percorre como uma tempestade algumas disciplinas das ciências sociais nos anos sessenta e continua a exercer o seu fascínio ainda hoje no seio daqueles que fazem políticas de desenvolvimento foi, na verdade, uma resposta a este diagnóstico. A questão não é tanto se conceitos desenvolvidos na Europa são adequados para dar conta da realidade africana, quanto os aspectos da vida social que ficam no centro da definição do objecto da sociologia, por exemplo. Com efeito, no contexto da sociologia é mais a preocupação com o problema da ordem, preocupação essa que resulta duma concepção normativa da sociologia – ela também resultado das condições epistemológicas que viabilizam o projecto sociológico como estudo da sociedade moderna e industrializada – que é responsável pelas limitações do estudo de África.

## Conclusão

Octavio Ianni levantou o véu sobre uma grande mentira. Essa mentira consistiu na ideia de que seria possível construir um conhecimento válido do mundo que, ao mesmo tempo, recusasse esse mundo. Responsabilizar o nacionalismo metodológico por esta mentira foi um grande passo rumo à reposição da verdade. O segundo passo, o que está a ser dado de forma titubeante um pouco por todo o lado na chamada colonialidade do saber (LANDER, 2005) ou nas epistemologias do Sul (SOUZA SANTOS; MENESES, 2010) tem que ser dado com mais vigor. Essa será a melhor maneira de honrar a presciência dum grande sociólogo brasileiro. É claro que ele podia ter feito a sua revolta de forma

---

<sup>7</sup> Vide a discussão sobre a mão de obra feita por Cooper (1996), Macamo (2002) e Vail e White (1980).

diferente usando recursos locais. Ao invés de convocar Marx e Weber, ou de implicar com Wallerstein ou Braudel, ele podia também ter respondido à provocação de Nabuco:

Tudo o que significa luta do homem com a natureza, conquista do solo para a habitação e cultura, estradas e edifícios, canaviais e cafezais, a casa do senhor e a senzala dos escravos, igrejas e escolas, alfândegas e correios, telégrafos e caminhos de ferro, academias e hospitais, tudo, absolutamente tudo que existe no país, como resultado de trabalho manual, como emprego de capital, como acumulação de riqueza, não passa de uma doação gratuita da raça que trabalha à que faz trabalhar. Por esses sacrifícios sem número, por esses sofrimentos, cuja terrível concatenação com o progresso lento do país faz da história do Brasil um dos mais tristes episódios do povoamento da América, a raça negra fundou, para outros, uma pátria que ela pode, com muito mais direito, chamar sua.

É nestes reparos sábios que se revela a beleza da análise contra-factual. O Brasil que poderia não ter sido se... é o Brasil que existiu por conta da recusa de quem se equipou pesadamente da aura epistemológica ocidental para fazer guerra ao pensamento global concreto.

Esse pensamento global tão bem vislumbrado por Octavio Ianni na sua construção da sociedade global nasceu no momento em que se criou o vínculo entre a raça que trabalha e a que faz trabalhar. Foi um vínculo global. Fez a África atravessar o Atlântico para com o seu suor tornar fecunda uma “terra de ninguém” – outra grande mentira – e permitir que a riqueza assim gerada fosse alimentar a arrogância de quem sabe ter a história do seu lado porque ele é quem a conta. Impedir que o pensamento global fosse concreto passou a ser a condição de possibilidade dessa sociedade global, na verdade, uma farsa bem urdida e protegida pelo nacionalismo metodológico que conta a história de sucesso, e fantástica, dum canto do mundo que teimou, e sempre teima, em reclamar existência autónoma e independente de tudo. Foi

esta farsa que urdiu o problema da ordem e estabeleceu um vínculo intelectual entre a Europa e o Resto, um vínculo baseado na forte convicção segundo a qual as formas sociais dos outros constituiriam uma aberração da norma.

A preocupação da sociologia com o problema da ordem encaixou perfeitamente no programa de pesquisa sobre a África por ter proporcionado a este último uma heurística na base da qual se definiu a realidade social africana como sendo essencialmente diferente, vivendo tempos diferentes, a um ritmo também diferente. A reacção da intelectualidade africana às representações de África tenderam sempre a enfatizar as pressuposições racistas na base das abordagens usadas para dar conta do fenómeno social africano. Na verdade, o problema não foi tanto o racismo quanto o etnocentrismo, o mesmo, por acaso, que cimentou o nacionalismo metodológico tão oportuna e acertadamente criticado por Octavio Ianni. O etnocentrismo, contudo, não é o principal problema. O problema é da história, em dois sentidos. O primeiro sentido consiste na premissa segundo a qual o enquadramento do estudo de África numa perspectiva de progresso linear só era possível ao preço da banalização do contexto, logo, de tudo quanto poderia ter conferido uma inteligibilidade local ao fenómeno social. O segundo sentido consiste em privar a Europa da sua própria historicidade uma vez que ela é construída como sendo a reafirmação perene do fim da história.

Octavio Ianni salvou a Europa de si própria. Falta agora, para os que ficaram e querem ser seus seguidores, pensar uma nova sociologia que seja capaz de produzir um vocabulário que não silencie os outros, mas sim permita ao pesquisador entender como os indivíduos dão sentido às suas vidas, como recolhem os estilhaços duma história madrasta para viverem vidas sãs. A sociologia da sociedade global é uma sociologia plural, uma sociologia que desenvolve os instrumentos conceituais e analíticos necessários à descrição interpretativa da forma como os enteados da história – e somos todos, africanos, asiáticos, europeus e americanos – se envolvem com os seus mundos. Haverá sempre o perigo de essencialização do enteado da história. O remédio contra

isso é a procura duma linguagem mais objectiva bem consciente do facto de a sociedade global ser, no fundo, uma ilusão que joga às escondidas com os nossos conceitos enquanto os indivíduos pegam em qualquer ensejo para serem o que querem ser. A sociologia da sociedade global produz conceitos para melhorar a nossa capacidade de... produzir conceitos, e nunca para ilustrar empiricamente conceitos estrangeiros.

## Bibliografia

- CONNELL, R. Northern theory – The political geography of general social theory. In: *Theory and Society*, 35, 2006, pp. 237-264.
- COOPER, F. *Decolonization and African Society – the Labor Question in French and British Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Durkheim, E. *Les règles de la méthode sociologique*. Champs: Flammarion, 1988.
- FABIAN, J. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- GOODY, J. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HACKING, I. *Historical Ontology*. Harvard: Harvard University Press, 2002.
- IANNI, O. *Teorias da Globalização*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Enigmas da Modernidade Mundo*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento Social no Brasil*. São Paulo: EDUSC, 2004.
- KITCHING, G. “Why I gave up African studies” in: *African Studies Review & Newsletter* vol. XXII, 1 (June), 2000, 21-26.

- KUPER, A. *The Invention of Primitive Society – Transformations of an Illusion*. London: Routledge, 1988.
- LAKATOS, I. *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005.
- MACAMO, E. Negotiating Modernity – From Colonialism to Globalization. In: Macamo, E. (ed.). *Negotiating Modernity – Africa’s Ambivalent Experience*. Dakar: CODESRIA/Zed Books, 2005, pp. 1-18.
- MAMDAMI, M. *Citizen and Subject – Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Kampala: Fountain Pub, 1996.
- MUDIMBE, V. Y. *The Invention of Africa – Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. London: James Currey, 1988.
- NABUCO, J. *O abolicionismo*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- PARSONS, T. *The Social System*. New York: The Free Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press, 1967.
- SONTAG, H. R. How the sociology of the North celebrates itself. *ISA Bulletin* 80, 1999, pp. 21-25.
- SOUZA SANTOS, B.; MENESES, M. P. (orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980.
- ZELEZA, P. T. *Manufacturing African Studies and Crises*. Dakar: CODESRIA, 2003.

---

Recebido em 03/06/14.

Aprovado em 12/07/14.

