

O Tempo em Movimento¹

Time on the move

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

ACHILLE MBEMBE

Filósofo camaroniano, Doutor em História pela Universidade Sorbonne, Paris, França, e atualmente professor e pesquisador em história e política na Universidade de Harvard, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos. Também é membro do Instituto de Pesquisa Social e Econômica da Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo, África do Sul. Sua principal obra, *On the Postcolony*, foi publicada em francês em 2000 e traduzida para o inglês em 2001, com uma edição africana em 2015. Estados Unidos. E-mail: achillembembe@fas.harvard.edu. ORCID: 0000-0003-0006-3194.

¹ Nota dos editores: O presente texto foi publicado em inglês em *On the Postcolony* (2001) e foi traduzido e adaptado para fins de introdução deste dossiê.

Não, eles não eram desumanos. Bem, você sabe, essa era a pior parte — a suspeita deles não serem desumanos. Você se dava conta disso lentamente. Eles uivavam, pulavam e giravam, faziam caras horrendas; mas o mais arrebatador era pensar na humanidade deles — como sendo igual a sua — o pensamento sobre o seu parentesco remoto com esse brado selvagem e apaixonado.¹

Falar racionalmente sobre a África não é algo que em algum momento seja natural. Fazê-lo nessa cúspide entre milênios é ainda mais estranho.² É como se para o mundo inteiro a crítica mais radical dos mais obtusos e cínicos preconceitos sobre a África fosse feita contra um pano de fundo de impossibilidade, a impossibilidade de superar “algo sem correr o risco de repetir e perpetuar sob outro disfarce”.³ O que está acontecendo?

Primeiramente, a experiência humana africana aparece constantemente no discurso dos nossos tempos como uma experiência que só pode ser entendida através de uma *interpretação negativa*. A África nunca é vista como possuidora de coisas e atributos que sejam propriamente considerados parte da “natureza humana”. Ou, quando o contrário acontece, suas coisas e atributos são geralmente de menor valor, pouca importância e de má qualidade. É essa elementaridade e primitivismo que tornam a África um mundo que, por excelência, representa tudo o que está incompleto, mutilado e inacabado, e sua história é reduzida a uma série de contratempos da natureza na sua busca pela humanidade.

Em outro nível, o discurso sobre a África é quase sempre desenvolvido no contexto (ou às margens) de um meta-texto sobre o *animal* — para ser exato, sobre a *besta*: suas experiências, seu mundo e o seu espetáculo. Nesse meta-texto, a vida dos africanos se desdobra sob dois signos.

O primeiro é o signo da estranheza e da monstruosidade — do que, mesmo abrindo uma atraente profundidade diante de nós, está constantemente se evadindo e escapando de nós. Tentativas são feitas para descobrir seu estado, e para fazê-lo a primeira exigência é, aparentemente, abandonar o nosso mundo de significado: A África não deveria ser entendida pelo que é, uma entidade com características peculiares que partilha raízes com absoluta brutalidade, permissividade sexual e morte?

O outro signo, no discurso atual, sobre o qual a vida africana é interpretada é o de intimidade. Presume-se que, apesar do africano possuir uma estrutura de referencial própria que o torna, ou a torna, próximo de “ser humano”, ele ou ela pertencem, até certo ponto, a um mundo em que não podemos penetrar. No fundo, ele/ela nos é familiar. Podemos entender ele/ela do mesmo modo que podemos

¹ Marlow, em J. Conrad, *Heart of Darkness* (New York: Dell, 1960), p. 70.

² Ver A. Mbembe, “Écrire l’Afrique à partir d’une faille,” *Politique africaine* 53 (1993).

³ J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme* (Paris: Minuit, 1984), 118; comentário sobre J. Derrida e as filosofias da desconstrução.

compreender a vida psíquica da besta. Podemos ainda, através de um processo de domesticação e treino, levar o africano para onde ele ou ela possam gozar de uma vida completamente humana. Nesta perspectiva, a África é para nós, essencialmente, um objeto de experimentação.

Não há uma explicação única para tal situação. Nós devemos ter em mente que, como regra geral, a experiência do Outro, ou *o problema do "Eu" dos outros e dos serem humanos percebidos como alheios por nós*, quase sempre impôs dificuldades praticamente insuperáveis para a tradição filosófica e política ocidental. Não importando se a questão é a África ou com outros mundos não-europeus, esta tradição nega há muito a existência de qualquer "self" que não seja o próprio. Todas as vezes que se tratava de pessoas de raças, línguas e culturas diferentes, a ideia de que nós temos, concreta e comumente, a mesma carne, ou que, nas palavras de Husserl, "Minha carne já carrega o significado de ser uma carne típica, comum a todos nós", torna-se problemática.⁴ O reconhecimento prático e teórico do corpo e da carne de "um estranho" como carne e corpo igual ao meu, *a ideia de uma natureza humana comum, uma humanidade compartilhada com outros*, há muito se impõe e ainda o faz como um problema para a consciência ocidental.⁵

Mas foi em relação à África que a noção de "outro absoluto" foi levada ao limite. Atualmente é amplamente reconhecido que a África, como uma ideia, um conceito, tem servido historicamente e continua a servir como um argumento polêmico para o desejo desesperado do ocidente de resolver suas diferenças com o resto do mundo. Sob diversos aspectos, a África ainda constitui uma das metáforas através da qual o Ocidente representa a origem de suas próprias normas, desenvolve uma imagem própria e integra essa imagem a um conjunto de símbolos que afirmam o que o ocidente supõe ser a sua identidade.⁶ E a África, por ter sido e permanecer sendo uma fissura entre o que ocidente é, o que ele acha que representa e o que ele acha que significa, não é simples *parte dos* seus significados imaginários, é sim *um* desses significados. E por significados imaginários, queremos dizer "esse algo inventado" e que, paradoxalmente, torna-se necessário devido "esse algo" ter um papel fundamental, tanto no mundo que o Ocidente constitui

⁴ Há vários estudos, por exemplo: o trabalho coletivo *The Representation of the Black in "Western Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1989); O. Patterson, *Slavery and Social Death*, D. Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1970).

⁵ Tentativas de solucionar este problema em termos filosóficos só começaram seriamente com os trabalhos de M. Scheler, M. Heidegger, K. Jaspers, e, mais tarde, E. Lévinas e P. Ricoeur. Ver também M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945) [*Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith, London: Routledge & Kegan Paul, 1962], e J. P. Sartre, *L'être et le néant: Es-sai d'ontologie phénoménologique* (Paris, Gallimard, 1943) [tradução de H. E. Barnes, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, London: Methuen and Co., 1957]- Mesmo estes estudos frequentemente terminam em um idealismo pluralista que deixa as fundações do solipcismo ocidental intactas.

⁶ Ver V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa* (Bloomington, Indiana University Press, 1988) e *The Idea of Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

para si mesmo quanto para as preocupações apologéticas do Ocidente e suas práticas exclusivas e brutais em relação aos outros.⁷

O longo sono dogmático

Seja no discurso cotidiano ou em narrativas ostensivamente acadêmicas, o continente é a maior representação da figura do “estranho”. É similar àquele inacessível “Outro com O maiúsculo” evocado por Jaques Lacan. Nesta extremidade da Terra, supostamente a razão está sob permanente ameaça, e o desconhecido supostamente atingiu seu ápice. A África, uma figura sem cabeça, ameaçada pela loucura, e um tanto quanto inocente quanto à noção de centro, hierarquia ou estabilidade, é retratada como uma vasta caverna escura onde cada referencial e distinção se unem em total confusão, e as fendas da trágica e infeliz história humana são reveladas: uma mistura de incompletude, símbolos estranhos e movimentos convulsos — resumindo, um abismo sem fundo onde tudo é ruído, estrondo e caos primitivo.

Mas visto que, a princípio, nada que a África diz é intraduzível para uma língua humana, essa suposta inacessibilidade vem não da dificuldade intrínseca de atingir esse objetivo, não do que há ali para ser visto e ouvido, não daquilo que é dissimulado. Ela vem do fato de não haver praticamente nenhum discurso sobre a África em si mesma. No princípio mesmo de sua constituição, em sua língua e em suas finalidades, a narrativa sobre a África sempre é pretexto para um comentário sobre alguma outra coisa, algum outro lugar, outras pessoas. Mais precisamente, a África é um meio que permite ao Ocidente aceitar o seu próprio subconsciente e explicar sua própria subjetividade.⁸ Por isso, não há necessidade de se observar a condição desse discurso; essencialmente, ele está relacionado ao autoengano, e no pior dos casos com à perversão.

A aspereza de tal diagnóstico pode surpreender. Mas não devemos esquecer que, quase universalmente, persiste o preconceito simplista e tacanho de que as formações sociais africanas pertencem a uma categoria específica, a das sociedades simples ou sociedades tradicionais.⁹ O fato de que tal preconceito foi esvaziado de

⁷ C. Castoriadis com muita pertinência relembra, “A instituição da sociedade é em cada caso a instituição de um magma de significações imaginárias sociais que podem e devem chamar um mundo de significações... A sociedade cria um mundo de significações e existe ela própria em referência a esse mundo...É é somente em correlação com este mundo de significações conforme é instituído em cada caso que podemos refletir sobre a questão levantada: o que é a ‘unidade’ e a ‘identidade’, quer dizer, a heciedade de uma sociedade, o que é que mantém uma sociedade como tal? O que mantém uma sociedade como tal é a manutenção conjunta desse mundo de significações.” Ver *L’Institution imaginaire de la société* (Paris: Seuil, 1975), 480-481. [Tradução K. Blamey, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge: Polity, 1987, 3 59].

⁸ Ver C. Miller, *Blank Darkness* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

⁹ Esta abordagem, que geralmente consiste em contrastar “o idêntico a si mesmo” com “o outro” excluindo-o, está na base de um contraste mais ou menos similar entre as sociedades professamente

substância pela onda de críticas recentes parece não fazer absoluta diferença; o cadáver insiste obstinadamente em se levantar toda vez que é enterrado e, entra ano e saí ano, a linguagem cotidiana e a escrita muito ostensivamente erudita permanecem em grande parte impassíveis a esse pressuposto.¹⁰

Três características principais são vistas como fatores caracterizadores de sociedades tradicionais. Primeiro há o que pode ser chamado de *facticidade* e *arbitrariedade*. Por *facticidade* se entende, nas palavras de Hegel, “a coisa é; meramente porque é... e essa simples iminência constitui a sua *verdade*”.¹¹ Nesse caso, não há nada para se justificar; visto que as coisas e instituições sempre existiram, não há necessidade de buscar outros meios de justificação além do *fato da sua existência*. Por *arbitrariedade*, entende-se que, ao contrário da razão no Ocidente, o mito e a fábula são vistos como o que, em tais sociedades, denota ordem e tempo. Visto que o mito e a fábula são vistos como a expressão do poder do *originaire*, nada nessas sociedades requer, como o mencionado acima, justificativa, e há pouco espaço para discussão aberta; evocar o tempo das origens é suficiente. Presas em uma relação de puro imediatismo com o mundo e com elas mesmas, tais sociedades são incapazes de proferir o universal.

Segundo, além de serem movidos pela força cega dos costumes, essas sociedades são vistas como se vivessem sob o peso de encantos, feitiços e prodígios, e fossem resistentes às mudanças. O tempo — “sempre esteve aí”, “desde tempos imemoriáveis”, “nós viemos para conhecê-lo”. — é supostamente imóvel: daí a importância da repetição e dos ciclos e o suposto lugar central da bruxaria e procedimentos de adivinhação. É dito que a ideia de progresso se desintegra em tais sociedades; quando a mudança ocorre — raramente, é claro — deve sim, a partir de uma necessidade, seguir uma trajetória desordenada e um caminho fortuito culminando apenas em caos indiferenciado. Finalmente, nessas sociedades a “pessoa” é vista como predominante sobre o “indivíduo”, considerado (acrescenta-se) “uma criação estritamente ocidental”. Ao invés do indivíduo, há

holísticas e outras tidas como individualistas. Sobre as primeiras é dito que enfatizam “acima de tudo a ordem, e, portanto, a conformidade de cada elemento com seu papel no todo, em uma sociedade da palavra como um todo”. As outras, “de qualquer modo a nossa, enfatiza o ser humano individual: aos nossos olhos, todo homem é uma encarnação do todo da humanidade, e como tal ele é igual a qualquer outro homem, e livre”. Ver L. Dumont, *Homo Aequalis: Genèse et épanouissement de L'idéologie économique* (Paris: Gallimard, 1985), 12. [Tradução para o inglês da primeira edição, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, London: University of Chicago Press, 1977]. Ver também o trabalho de Dumont, *Homo Hierarchicus: Le système des castes et ses implications* (Paris: Gallimard, 1966). [Tradução da edição revisada por M. Sainsbury, B. Gulati, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.]

¹⁰ Para este tipo de classificação, ver G. Balandier, *Le Dédale: Pour en finir avec le XXe siècle* (Paris: Fayard, 1994), 2.5. Deve-se, em parte, remover toda a credibilidade de tal consideração e devolver a estas sociedades uma dimensão histórica cuja problemática “invenção” muitos estudos recentes enfatizam tanto.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Tradução A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), 58-59. Os trechos em itálico são de Hegel.

entidades, encarceradas em símbolos mágicos, em meio a um universo encantado e misterioso no qual o poder da invocação e evocação substitui o poder da produção, um universo no qual a fantasia e o capricho coexistem não apenas com a possibilidade de desastre, mas também com a sua realidade.

Mais do que qualquer outra região, a África, desse modo, destaca-se como o supremo receptáculo da obsessão ocidental com, e o discurso circular sobre, os fatos da “ausência”, “falta”, “não existência” de identidade e diferença, da negatividade — em resumo, da insignificância.¹² E, ao contrário da visão de M. de Certeau, o problema não é que o pensamento ocidental posiciona o seu “eu” (identidade própria) como o *que não é o outro*.¹³ Tampouco, a coisa toda se resume a uma simples oposição entre a verdade e o erro, ou um confronto entre a razão e a forma de desrazão caracterizada como fábula ou, até mesmo, loucura.¹⁴ Na verdade, aqui temos um princípio da linguagem e dos sistemas classificatórios nos quais *se diferenciar* de alguém ou alguma coisa não é simplesmente *não ser como* (no sentido de ser *não-idêntico* ou *ser-outro*); é também *não ser de modo algum* (*não-ser*). Mais, significa não ser nada (insignificância). Indo de encontro à probabilidade ou plausibilidade, esses sistemas de leitura do mundo tentam exercer autoridade de um tipo particular, atribuindo à África uma irrealidade especial, de tal forma que o continente se torna a própria figura do que é nulo, abolido, e, em sua essência, em oposição ao que é: a própria expressão desse nada cuja característica especial é não ser nada de modo algum.

Lá, em toda a sua glória enclausurada, está o discurso antigo em relação ao qual qualquer comentário de um africano sobre a África é posto. Existe uma linguagem em que todos os comentários feitos por africanos sobre a África devem ser terminantemente erradicados, validados ou ignorados e, às vezes ao próprio custo dele/dela, a provação cujo cumprimento errático muitos dos africanos passaram a vida tentando evitar. Nos seus objetos, linguagem e resultados, os fragmentos de estudos reunidos neste volume tentam trazer à tona as consequências de longo alcance dos efeitos práticos e teóricos desta violência e extremismo. Começando com o tema da *contemporaneidade*, eles buscam dar um relato o mais inteligível possível sobre alguns aspectos da imaginação política e, também, sobre a realidade política, social e cultural da África nos dias de hoje,

¹² Sem precisar recorrer a Parmênides, ver A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947) [trad. A. Bloom, *Introduction to the Reading of Hegel*, Ithaca: Cornell University Press, 1980]; J. P. Sartre, *L'être et le néant*; M. Heidegger, *Questions I et II* (Paris: Gallimard, 1968).

¹³ Ver M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975, ch. 5). [Trad. T. Conley, *The Writing of History*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1988.]

¹⁴ Ver M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard, 1972). [Tradução condensada da primeira edição por R. Howard, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, London: Tavistock, 1967]; B. Muralis, *L'Europe, L'Afrique, et la folie*, (Paris: Presence africaine, 1993), 15-74.

tanto pelo valor intrínseco quanto do ponto de vista de um estudo comparativo das sociedades. O problema é fazer isso de um modo que faça jus ao que fora descrito por J. F. Bayart como “a verdadeira historicidade das sociedades africanas”.¹⁵ — ou seja, as bases do que pode ser chamado de “a verdadeira legitimidade”, “verdadeiras *raisons d'être*” e a “relação com nada além deles mesmos”. Tal empreendimento coloca inúmeros problemas de metodologia e definição.

O primeiro tem a ver com a extraordinária pobreza da literatura de economia e ciências políticas sobre a África e com a crise de suas linguagens, procedimentos e raciocínios.¹⁶ A questão não é que nada tenha sido atingido, ou que não houveram avanços memoráveis.¹⁷ E tampouco são as outras disciplinas que apresentaram menos deficiências e fraquezas.¹⁸ Preocupados em explicar ocorrências únicas e que não podem ser repetidas ou representações simbólicas, a historiografia recente, a antropologia e a crítica feminista, inspiradas por paradigmas Foucaultianos e Neo-Gramscianos ou, ainda, pelo pós-estruturalismo problematizam tudo em termos de como as identidades são “inventadas”, “híbridas”, “fluidas” e “negociadas”. Sob o pretexto de evitar explicações de um único fator de dominação, essas disciplinas reduziram o complexo fenômeno do Estado e do poder aos “discursos” e “representações”, esquecendo-se de que os discursos e representações têm materialidade. A redescoberta do sujeito subalterno e o destaque para sua inventividade toma a forma de uma invocação sem fim das noções de “hegemonia”, “economia moral”, “agência” e “resistência”. Ao manter uma tradição Marxista ultrapassada, a maior parte dos acadêmicos continua a operar como se as condições materiais e econômicas de existência encontrassem uma reflexão e uma expressão automáticas na consciência do sujeito; para explicar a tensão entre os determinantes estruturais e a ação individual, eles utilizam do funcionalismo Parsoniano mais grosseiro.

Portanto, baseados em dicotomias que quase não existem, tudo é considerado dito uma vez que foi mostrado que os sujeitos de ação, sujeitados ao poder e à lei — pessoas colonizadas, mulheres, aldeões, trabalhadores (em suma, os dominados) — têm uma consciência rica e complexa; que são capazes de desafiar sua opressão; e que o poder, longe de ser total é infinitamente contestado,

¹⁵ J. F. Bayart, *L'État en Afrique: La politique du ventre* (Paris: Fayard, 1989). [Edição em inglês, *The State in Africa: The Politics of the Belly*, London: Long-man, 1993.]

¹⁶ Estas questões são abordadas em J. F. Bayart, A. Mbembe, e C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire: Contributions à une problématique de la démocratie* (Paris: Karthala, 1992), 9-64, 233-56.

¹⁷ Ver o levantamento no trabalho apologético de R. Bates, V. Y. Mudimbe, e J. O'Barr, *Africa and the Disciplines: The Contribution of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities* (Chicago: University of Chicago Press, 1993). Há também excelentes trabalhos em francês, em várias disciplinas.

¹⁸ Para uma crítica inicial, ver, por exemplo, F. Cooper, “Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History,” *American Historical Review* 99, 5 (1994): 1516-45.

esvaziado e reapropriado pelos seus “alvos”.¹⁹ Auxiliado pelo colapso do Marxismo como ferramenta analítica e projeto abrangente, e pelo declínio das teorias de dependência, explicações econômicas dos fenômenos sociopolíticos contemporâneos têm, considerando o caráter draconiano de restrições externas, quase desaparecido, e todas as lutas se tornaram lutas de representação. Tributos, exploração, corveia, taxas, tarifas e coerção já não existem. Afastando-se da influência de Weber, todas as coisas se tornaram “conexões”, e ninguém pergunta mais sobre o mercado e o capitalismo como instituições ao mesmo tempo contingentes e violentas.²⁰ Apenas, em alguns casos, recorre-se aos efeitos da *longue durée* para explicar os caminhos trilhados por diferentes sociedades e que explicam os fenômenos contemporâneos contraditórios. Por fim, a falsa dicotomia persiste entre a objetividade das estruturas e a subjetividade das representações — uma distinção que permite que tudo o que é cultural e simbólico seja posto em um lado, e tudo o que é econômico e material em outro. A rejeição da perspectiva filosófica é tal que qualquer pensamento básico sobre as sociedades africanas e as suas respectivas histórias são privados de toda legitimidade. Um paradigma instrumentalista agora rege soberano, reducionista demais para lançar uma luz inteligível sobre problemas fundamentais tocantes à natureza social da África.

Os conceitos desenvolvidos nesta coletânea partem de duas observações. A primeira postula que o que se passa por realidade social na África Subsaariana é composto por várias práticas produzidas socialmente e objetificadas. Essas práticas não são simples questões de discurso e linguagem, apesar, é claro, de a experiência existencial do mundo ser, aqui como em qualquer outro lugar, simbolicamente estruturada pela linguagem; a constituição do africano como um sujeito reflexivo também envolve o fazer, ver, escutar, saborear, sentir e tocar. Aos olhos de todos os envolvidos na produção desse self e desse sujeito, essas práticas constituem o que pode ser chamado de *expressões humanas significativas*. Assim, o sujeito africano é como qualquer outro ser humano: ele ou ela se envolvem em *atos significativos*. (É evidente que essas expressões humanas significativas não necessariamente fazem sentido para todos da mesma forma.) A segunda

¹⁹ Isso não quer dizer que tais afirmações são necessariamente falsas, mas sugere que um projeto de se criar um corpo de conhecimento sobre a África não pode se basear em hipóteses fracas sem o risco de empobrecer a realidade. Reduzir tudo a “resistência” ou a cálculo quantificável é ignorar a variedade qualitativa dos fins da ação humana na África.

²⁰ Ver Max Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, tradução francesa de C. Bouchindhomme (Paris: Gallimard, 1992). [Tradução inglesa de S. Hellman e M. Palyi, *General Economic History*, London: G. Allen and Unwin, 1927.] Os melhores estudos recentes de firmas e formação de riqueza não são isentos; ver, especialmente, Y. A. Fauré, *Petits entrepreneurs en Côte d'Ivoire: Des professionnels en mal de développement* (Paris: Karthala, 1994); E. Grégoire e P. Labazée, eds. *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest: Logiques et pratiques d'un groupe d'affaires contemporains* (Paris: Karthala, 1993); J- Ellis, Y. A. Fauré, eds., *Entreprises et entrepreneurs africains* (Paris: Karthala-Orstom, 1995).

observação é que o sujeito africano não existe fora dos atos que criam a realidade social, ou fora do processo pelo qual essas práticas são, por assim dizer, *imbuídas de significado*.

Os artigos subsequentes seguem em duas direções ao mesmo tempo. Por um lado, eles tentam estudar alguns *lugares* e *momentos* “imbuídos de significado”, enquanto mostram como, na África pós-colonial, este processo é inseparável de uma individualização subjetiva. Por outro lado, eles tentam através de exemplos retirados da história e do cotidiano compreender os meios pelos quais a subjetividade é constituída.

Voltando à literatura de ciência política e economia de desenvolvimento, torna-se claro que essas disciplinas prejudicaram a possibilidade de entendimento dos fatos econômicos e políticos africanos. Apesar das incontáveis críticas feitas às teorias de evolucionismo social e às ideologias de desenvolvimento e modernização, a produção acadêmica nessas disciplinas continua, quase que inteiramente, vinculada a essas duas teleologias.²¹ Essa submissão tem tido implicações no entendimento dos propósitos dessas disciplinas na África, para concepção de seus objetivos, e para a escolha de seus métodos. Chafurdada em demandas do que é imediatamente útil, encerrada em um horizonte estreito de “boa governança” e do catecismo neoliberal sobre economia de mercado, desgastada pelos modismos atuais de “sociedade civil”, “resolução de conflitos” e pretensas “transições para democracia”, a discussão, como habitualmente estabelecida, preocupa-se primariamente não em compreender o político na África ou em produzir conhecimento no geral, mas sim com a engenharia social.

Como regra geral, as afirmações são dogmaticamente programáticas; as interpretações são quase sempre arrogantes, e os supostos argumentos são quase sempre reducionistas. Os critérios que os agentes africanos aceitam como válido, as razões pelas quais estabelecem trocas dentro de suas próprias racionalidades instituídas são, para muitos, sem valor. O que os agentes africanos aceitam como *razões para agir*, o que sua pretensão de *agir à luz da razão* implica (como uma reivindicação geral de direito), o que faz com que suas ações sejam inteligíveis para eles mesmos; tudo isso é, praticamente, insignificante para os olhos dos analistas. Uma vez que os modelos são vistos como autossuficientes, a história não existe. Tampouco existe a antropologia. É o bastante postular, de algum modo, de uma forma totalmente atemporal, a necessidade de “libertar” a economia dos grilhões do Estado e reformar as instituições desde cima, para essa economia, essas

²¹ Sobre este ponto, ver a crítica de J. Ferguson, *The Anti-Politics Machine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

instituições, funcionarem à base de normas decretadas como universais e desejáveis.²²

Deve-se observar, no que diz respeito ao trabalho de campo, que este se faz cada vez menos presente. O conhecimento das línguas locais, vital para qualquer compreensão teórica e filosófica, é considerado desnecessário. A julgar pela recente produção acadêmica, a África Subsaariana, envolta em uma capa de impenetrabilidade, tornou-se um buraco negro da razão, um poço onde a sua impotência reside oculta. Ao invés de pesquisas pacientes, cuidadosas e aprofundadas, há representações despreparadas que possuem e acumulam, sem ninguém saber como, noções que todos usam mas de origem um tanto quanto desconhecida — na famosa formulação de Kant, “afirmações sem fundamento, nas quais outras afirmações igualmente enganosas podem se fundar”.²³ Uma consequência dessa cegueira é que a política e a economia africanas estão condenadas a aparecer na teoria social sob o signo da falta, enquanto o discurso da ciência política e do desenvolvimento econômico passaram a ser o da jornada em busca dessa falta. Com base em uma dramatização grotesca, o imaginário político na África é mantido incompreensível, patológico e anormal. A guerra é vista como onipresente. O continente, um corpo enorme, maleável e fantástico, é visto como impotente, envolvido em autodestruição desenfreada. A ação humana é vista como estúpida e louca, sempre resultante de qualquer coisa menos cálculo racional.

Não que não existam problemas. Movimentos terríveis, leis que sustentam e organizam a tragédia e o genocídio, deuses que se apresentam vestidos de morte e miséria, monstros deitados à espreita, cadáveres indo e vindo em ondas, poderes infernais, ameaças de todos os tipos, abandono, eventos sem respostas, agrupamentos monstruosos, ondas cegas, caminhos impossíveis, forças terríveis que todos os dias varrem seres humanos, animais, plantas, e coisas da esfera da vida e as condenam à morte: todas essas coisas estão presentes. Mas o que está faltando, longe dos caminhos sem saída, observações aleatórias e dilemas falsos (Afro centrismo vs. Africanismo), é qualquer sinal de questionamento radical. O que a África como um conceito questiona fundamentalmente é a maneira como a teoria social vem refletindo sobre o problema (observável também em outros lugares) do colapso dos mundos, suas flutuações e tremores, suas reviravoltas e disfarces, seus silêncios e murmúrios. A teoria social falhou também em compreender o *tempo como vivido*, não sincronicamente ou diacronicamente, mas em sua multiplicidade e

²² Ver B. Hibou, “The Political Economy of the World Bank’s Discourse: From Economic Catechism to Missionary Deeds (and Misdeeds),” *Les Études du CERI* 39 (1998).

²³ E. Kant, *Critique de la raison pure*, third ed., (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), 45. [trad. J. M. D. Meiklejohn, *Critique of Pure Reason*, ed. rev. (New York: Colonial Press, 1900), 14.]

simultaneidade, as suas presenças e ausências, além das categorias preguiçosas de permanência e mudança tão caras a muitos historiadores.

O que uma certa racionalidade, alegando ser universal, mas, na realidade, imersa no contingente e no particular, nunca entendeu, é que todas as sociedades humanas participam de uma ordem *complexa*, rica em reviravoltas inesperadas, meandros e mudanças de curso, sem que isso implique necessariamente em sua abolição na ausência de um centro. O tormento da não-realização e incompletude, o enredamento labiríntico, não são de modo algum características especificamente africanas. Flutuações e indeterminação não equivalem necessariamente a falta de ordem. Nem toda representação de um mundo instável pode ser identificada automaticamente como “caos”. Mas, reduzida à impaciência e ignorância, levada pelo delírio verbal, slogans, e inadequação linguística — com alguns analistas lendo apenas francês, outros apenas inglês, e poucos falantes de idiomas locais — a literatura cai em repetição e plágio; afirmações dogmáticas, interpretações arrogantes e repetições rasas passam a ser a ordem do dia. A descrição etnográfica, distinguir entre as causas e os efeitos, perguntar sobre o significado subjetivo das ações, determinar a gênese das práticas e as suas interconexões: tudo isso é abandonado por um julgamento instantâneo e, frequentemente, factualmente errôneo, sempre engrossado com representações desleixadas. O discurso prescritivo padrão economicista está se combinando à exortação e ao profetismo social de um certo tipo de ativismo político. O resultado é que enquanto sentimos que sabemos quase tudo o que os Estados, sociedades e economias africanas *não são*, ainda não sabemos absolutamente nada sobre *o que eles realmente são*.

As discussões nesta coletânea se afastam de tal juízo crasso e do pensamento negativo que leva a tal juízo. Não que, em termos absolutos, seja impossível imaginar rigorosamente a aceitação do negativo ou encontrar uma entidade específica de conhecimento que seria o conhecimento do não ser, da insignificância (*a hecceidade de não ser*) — mas por isso não ser verdade, tanto como ponto de partida quanto como conclusão, que a África é um monstro incomparável, uma sombra silenciosa e um local mudo de escuridão, que não passa de uma lacuna.

Entre a generalidade e a singularidade

A premissa central que norteia o que se segue é que a peculiar “historicidade” das sociedades africanas, suas próprias razões de ser, além das suas relações unicamente consigo mesmas estão fundadas em uma multiplicidade dos

tempos, trajetórias e racionalidades que, embora particulares e, às vezes, locais, não podem ser conceitualizadas fora de um mundo que é, por assim dizer, globalizado.²⁴ De um ponto de vista estritamente metodológico, isso significa que, a partir do século XV, não há mais uma “historicidade distinta” dessas sociedades, uma que não esteja incorporada em tempos e ritmos altamente condicionados pela dominação Europeia. Portanto, lidar com a “historicidade” das sociedades africanas requer mais do que simplesmente dar conta do que ocorre no continente na interface entre o funcionamento das forças internas e o funcionamento dos atores internacionais,²⁵ também pressupõe uma investigação crítica da história ocidental e das teorias que alegam interpretá-la.

Uma dificuldade extraordinária imediatamente começa a aparecer. A teoria social sempre procurou legitimar a si mesma enfatizando sua capacidade de construir gramáticas universais. Baseada nessa afirmação, ela produziu formas de conhecimento que privilegiam um determinado número de categorias dividindo o mundo real, definindo objetos de investigação, estabelecendo relações de similaridade e equivalências e criando classificações. A teoria se equipou com ferramentas para fazer perguntas, organizar descrições e formular hipóteses.²⁶ Mas essa mesma teoria social se definiu, acima de tudo, como uma percepção precisa da chamada Europa moderna.²⁷ Quando examinada, resulta em uma entidade criada, em sua maior parte, no momento da primeira industrialização e do nascimento das sociedades urbanas modernas; a modernidade em si como um fenômeno foi entendida principalmente na perspectiva do racionalismo ocidental.²⁸ Em outras palavras, de Max Weber aos desconstrucionistas, a conexão entre a modernidade, racionalismo, e ocidentalismo foi entendida como mais do que mero contingente; foi vista como constitutiva de todos os três, de modo que é

²⁴ É preciso ter cuidado para não conceitualizar esta globalização somente em termos de “ocidentalização falha” que leva ao trauma social e desordens nas relações internacionais, como no caso de B. Badie em *L'État importé: L'occidentalisation de l'ordre politique* (Paris: Fayard, 1992). Uma avaliação mais historicamente situada e mais complexa destes fenômenos é dada por F. Cooper, “Africa and the World Economy,” em F. Cooper et al., *Confronting Historical Paradigms* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993), 84-201. Ver também A. Appadurai, “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy,” *Public Culture* 2, 2 (1990): 1-24.

²⁵ Ver os comentários de C. Coquery-Vidrovitch, “Les débats actuels en histoire de la colonisation,” *Revue Tiers-Monde* 28, 112 (1987) : 782.

²⁶ Para um exame do fundamento básico desta teoria social, a partir da qual conhecimento e erudição são possíveis, ver J. S. Coleman, *Foundations of Social Theory* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1990) 1-Z3; M. Foucault, *Les mots et les choses: Une archéologie des Sciences humaines* (Paris: Gaüimard, 1966) [trad. A. Sheridan-Smith, *The Order of Things: An Archaeology of Human Knowledge*, London, Tavistock, 1970]; J. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, trad. do alemão por S. Weber-Nicholson, J. A. Stark (Cambridge: MIT Press, 1989); e J. Bohman, *New Philosophy of Social Sciences: Problems of Indeterminacy* (Cambridge: MIT Press, 1991).

²⁷ A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 10-12.

²⁸ Ver, contudo, três esforços recentes de teóricos “não europeus”: H. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994); P. Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press, 1994); C. Patterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

justamente essa interligação que é a “característica distintiva do Ocidente”, que o distingue do resto do mundo, o que significa que o desenvolvimento não aconteceu em nenhuma outra parte do mundo.²⁹ Essa singularidade cobriria, por exemplo, a secularização da cultura, a libertação da escravidão da natureza, o fim dos milagres, a eliminação do finalismo das religiões e a quebra de laços primários, lealdade, costumes e crenças ancestrais — uma afirmação da qual a validade pode, se alguém assim quiser, ser profundamente questionada.

Continuando a discussão habitual, a modernidade também é vista como caracterizada pela libertação do sujeito consciente e a sua soberania oriunda do poder unificador da religião e da autoridade da fé e da tradição. O triunfo do princípio do livre arbítrio (no sentido do direito de criticar e de aceitar como válido apenas o que parece justificado), bem como a capacidade adquirida de se auto referenciar para impedir qualquer tentativa de absolutismo e tentar atingir a autorrealização através da arte, são vistos como atributos fundamentais da consciência moderna. Então a diferenciação está em vários setores da vida social — por exemplo, entre o Estado ou a burocracia e o mercado, ou entre a vida pública e a vida privada. Em questões importantes, as tradições Hegelianas, pós-Hegelianas e Weberianas, assim como filosofias de ação e filosofias de desconstrução derivadas de Nietzsche ou Heidegger compartilham a representação da distinção entre o Ocidente e outras formas humanas históricas como, em grande parte, a forma como o indivíduo no ocidente gradualmente se libertou do poder das tradições e atingiu a capacidade autônoma de conceber, aqui e agora, a definição de normas e sua livre formulação pelo indivíduo, a vontade racional.³⁰ Essas tradições também partilham, em vários níveis, a hipótese de que, comparadas ao Ocidente, outras sociedades são primitivas, simples ou tradicionais uma vez que, nelas, o peso do passado predetermina o comportamento individual e limita as áreas de escolha — por assim dizer, *a priori*. A formulação de normas nestas últimas sociedades não tem nada a ver com uma deliberação pública cuidadosa, uma vez que a definição de normas por um processo de discussão é uma invenção específica da Europa moderna.

Neste contexto, quando articulada, a crítica da modernidade é sempre direcionada contra o positivismo visto como oriundo da vida alienada e do auto-

²⁹ M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Fr. trans. J. Chavy (Paris, 1964), Z3. [tradução inglesa de T. Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Allen and Unwin, 1930.]

³⁰ De acordo com L. Ferry e A. Renaut, “O traço distintivo da modernidade é precisamente o modo como o indivíduo, embora claramente não tenha liberdade para criar suas próprias normas, vê a si mesmo como tendo o direito soberano de submetê-las a uma livre avaliação e, à medida que esta avaliação crítica prossegue, afirma e pensa em si mesmo como a fundação básica do processo de argumentação através do qual ele as legitima ou rejeita.” Em *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (Paris: Grasset, 1992), 131.

despojamento resultante de uma forma de trabalho que impede que o produtor aproveite aquilo que ele ou ela produziram (Marx); contra a total assimilação da razão e do poder, com as pretensões de validade vistas como simples máscaras para mundanas pretensões de dominação (Nietzsche); contra a corrupção de todos os critérios racionais, e a confusão da razão, tecnicismo e dominação absoluta por forças totalitárias obscenas (Horkheimer e Adorno); contra a absolutização da razão reificadora, instrumental e calculista (Heidegger); ou em nome da suposta morte de toda forma de interpretação teológica unificante do mundo (Derrida, Foucault, etc.).³¹ A disputa não se refere, portanto, à Ocidentalidade da modernidade, mas àquilo que o Iluminismo “nos” legou e às possibilidades de efetuar na realidade as promessas de universalidade contidas nos ideais do *Aufklärung* (esclarecimento).³²

Sobre o tempo no estado do devir

O que esses comentários e seu caráter tautológico nos mostram bem claramente é que, ao se definirem tanto como um retrato preciso da modernidade ocidental — isto é, ao partir de convenções que são puramente locais — e como gramática universal, a teoria social tem condenado a si mesma a fazer generalizações a partir de idiomas de um provincianismo que não mais requerem comprovações, visto que se prova extremamente difícil entender objetos não-ocidentais dentro de seus paradigmas dominantes.³³ Assim, surge a questão puramente metodológica de saber se é possível oferecer uma leitura inteligível das formas de imaginação social e política na África contemporânea apenas através de estruturas conceituais e representações ficcionais usadas precisamente para negar às sociedades africanas qualquer profundidade histórica e defini-las radicalmente como *outras*, como tudo o que o Ocidente não é.

Nas páginas seguintes, não quis descobrir vestígios da modernidade europeia na África e tampouco esboçar comparações duvidosas entre trajetórias históricas. Não existe possibilidade de revisar o antigo questionamento sobre o que significa ser africano no mundo. Tal como aconteceu com os judeus em um período

³¹ Um resumo dos principais elementos destas várias críticas pode ser encontrado em J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, tradução francesa de C. Bou-chindhomme e R. Rochlitz (Paris: Gallimard, 1988) [Tradução inglesa de F. Lawrence, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: MIT Press, 1987]. Ver também A. Touraine, *Critique de la modernité* (Paris: Fayard, 1992). [Trad. D. Macey, *Critique of Modernity*, Oxford, Blackwell, 1995.]

³² Este, por exemplo, é um significado da controvérsia entre Foucault e Habermas sobre o que significa atingir “a idade do homem”. Ver, por exemplo, o trabalho de Foucault “What Is Enlightenment?” in P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984) e Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*; or M. Kelly, ed., *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (Cambridge: MIT Press, 1994).

³³ As notas de V. Descombes, “Notre problème critique,” in *Stanford French Review*, 15 (1991):z53-6i, dão uma ideia precisa da natureza epistemológica das questões levantadas aqui.

recente, muitos pensadores africanos, movidos pela vontade de reconstruir a história da “nação negra”, têm, efetivamente, devotado os seus trabalhos para oferecer aos africanos uma visão dos seus destinos históricos que seja densa e com significado.³⁴ Ao fazê-lo, eles buscam demonstrar a capacidade dos africanos de atingir a sociabilidade dentro das nações e de criar a sua própria imagem de seus destinos. Tal esforço formou parte de um projeto emancipatório geral; se apoiava na utopia messiânica de um mundo que, no futuro, na completa ausência do preconceito, seria livre da falta de razão — ou era nisso em que esses pensadores acreditavam.

Para garantir a emancipação e o reconhecimento, eles pensaram, era necessária a produção de um discurso apologético baseado na redescoberta do que era supostamente a essência, o gênio distintivo, da “raça” negra. Também era necessária a atualização das possibilidades desse gênio e do seu poder de dar a si mesmo uma forma da razão na história, uma forma que deveria ancorar; o meio necessário para perceber esse gênio era a sua fusão no cadinho do universal.³⁵ Não há dúvidas de que a luta africana em busca da autocompreensão foi marcada, talvez inadvertidamente, por um grau de ingenuidade um tanto quanto peculiar a ela. Essa luta e ingenuidade surgiram da adversidade, a sombra de sonhos ancestrais — às vezes poéticos, noutras assustadores —, de becos sem saída, da angústia da existência desprovida de poder, paz e descanso. Sua imaginação estava trabalhando na memória de uma África, uma vasta canção petrificada, considerada ultrapassada e incompreendida.³⁶ Mas, como resultado desta tensão inerente do projeto gêmeo de emancipação e assimilação, a discussão da possibilidade de uma modernidade africana foi reduzida à uma interrogação sem fim da possibilidade, para o sujeito Africano, de atingir o equilíbrio entre a sua total identificação com a vida africana “tradicional” (nas filosofias de autenticidade), e sua fusão com a (e a subsequente perda na) modernidade (no discurso de alienação).³⁷

³⁴ Sobre judeus, ver, por exemplo, H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace, 1951); G. Scholem, *Fidélité et utopie: Essais sur le judaïsme contemporain* (Paris: Calmann-Levy, 1978), 79-100; I. Berlin, *Trois essais sur la condition juive* (Paris: Calmann-Levy, 1973). Sobre os africanos, ver C. A. Diop, *Nations nègres et culture* (Paris: Présence africaine, 1954).

³⁵ Sobre este ponto, ver os escritos de A. Horton, Blyden, e outros em H. S. Wilson, ed., *Origins of West African Nationalism* (London: Macmillan, 1969), 167-265.

³⁶ Ver C. A. Diop, *L'antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique* (Paris: Présence africaine, 1967) [Trad. M. Cook, *The African Origins of Civilization: Myth or Reality I* (Westport, Conn: Lawrence Hill, 1974)]; T. Obenga, *UAfrique dans l'antiquité* (Paris: Présence africaine, 1973); E. Mveng, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine* (Paris: Présence africaine, 1972).

³⁷ Esta problemática já foi criticada. Ver, inter alia, F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie* (Paris: Présence africaine, 1977); P. Hountondji, *Sur la "philosophie africaine"* (Paris: Maspero, 1977) [Trad. H. Evans, com colaboração de J. Réé, *African Philosophy: Myth and Reality*, London: Hutchinson University Library for Africa, 1983]; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*

Para os homens e as mulheres dessas gerações que buscam uma migalha de satisfação, tal foi a difícil escolha disponível. Para muitos, isto acabou, tanto em aceitação da trágica dualidade quanto em uma duplicidade interna,³⁸ ou — como um resultado da ênfase repetida na incondicionalidade do self africano (em termos das teses afrocêntricas) — em uma sensibilidade extraordinária sobre a identidade.³⁹ Não quero dizer que, no pesadelo caótico que se seguiu à abolição da escravidão e terminou na colonização, a reafirmação da humanidade africana era uma questão sem consequência. A natureza rigorosa do self Ocidental e sua ativa negação de tudo que não seja ele próprio tem o contra-efeito de reduzir o discurso africano a uma simples reafirmação polêmica da humanidade negra. Contudo, tanto a negação declarada quanto a *reafirmação* dessa humanidade agora se parecem com os dois lados estéreis da mesma moeda.

O que distingue a nossa era das eras anteriores, a fenda através da qual, aparentemente, não há mais volta, a divisão absoluta dos nossos tempos que quebra o espírito e o divide em vários, é novamente a existência contingente, dispersa e impotente: essa existência que é contingente, dispersa e impotente, mas se revela disfarçada de arbitrariedade e do poder absoluto de matar a qualquer momento e lugar, por quaisquer meios e por qualquer razão. Mais precisamente, é a faceta atual da arbitrariedade durante a *longue durée*, ainda assim não é apenas arbitrariedade, mas sim a arbitrariedade em sua comédia e horror absolutos, uma sombra real que, enquanto totalmente desprovida de beleza, não apresenta falta de clareza; não é qualquer arbitrariedade, mas a arbitrariedade como violência humana e contingente com a característica distintiva de cometer atos de destruição que, em sua força, escala, e efeitos de “nocaute”, tem a característica peculiar de esconder o sofrimento humano, enterrá-lo em um círculo infinito centrado, por assim dizer, em todos os lugares. Esta é, então, a arbitrariedade que realiza seu próprio trabalho e se valida através de sua própria soberania e, assim, permite que o poder seja exercido como o direito de matar e investe sobre a África com mortes ao mesmo tempo no coração de todas as eras e acima do tempo.

Mas a questão da violência da tirania já foi colocada aos africanos por seu passado remoto e recente, um passado lento em terminar. Essa obsessão é encontrada na consciência africana no século XIX. O comércio de escravos teve ramificações que permanecem desconhecidas por nós; em grande parte, este foi um evento através do qual a África nasceu para a modernidade. O Colonialismo

(Bloomington: Indiana University Press, 1988); K. A. Appiah, *In My Fathers House* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

³⁸ W. E. B. DuBois, *The Souls of Black Folk* (New York: Bantam, 1989 [1ª pub. 1903]).

³⁹ M. K. Asante, *Afrocentricity* (Trenton, N.J.: Africa World Press, 1989) and *Afrocentricity and Knowledge* (Trenton, NJ: Africa World Press, 1990).

também, tanto na sua forma quanto na substância, postulou a questão da violência humana contingente. De fato, o comércio de escravos e o colonialismo ecoaram um ao outro com a persistente dúvida quanto à possibilidade de autogoverno e com o risco, que nunca desapareceu, do continente e dos africanos serem novamente consignados por um longo período a uma condição degradante. De muitas formas, o método de dominação imposto durante o comércio de escravos e o colonialismo na África poderia ser chamado de fálico. Durante a era colonial e o período que se seguiu, a dominação fálica foi de todas a mais estratégica nas relações de poder, não apenas por ser baseada na mobilização das fundações subjetivas da masculinidade e feminilidade, mas também por ter conexões diretas e próximas com a economia geral da sexualidade. Na verdade, o falo tem sido o foco dos meios de construção da masculinidade e poder. A dominação masculina deriva em grande parte do poder e do espetáculo do falo — não tanto da ameaça à vida durante a Guerra como da habilidade individual masculina de demonstrar a sua virilidade às custas da mulher e para obter a sua validação da própria mulher subjugada.

Assim, foi através do comércio de escravos e do colonialismo que os africanos ficaram cara-a-cara com o *opaco e turvo domínio do poder*, um domínio habitado por desejos obscuros e que em todo lugar e sempre considerou a animalidade e a bestialidade componentes essenciais, mergulhando seres humanos em um *processo sem fim de brutalização*. São essas linhas de separação — e de continuidades — que a filosofia africana falhou em absorver. Subjacente ao problema da arbitrariedade e da tirania, como o esboçamos, reside, é claro, o problema da liberdade da servidão e da *possibilidade do sujeito africano autônomo*.

Focar nessas questões que eu deliberadamente me absteve de teorizar envolveria o exame de como, na África Subsaariana, o poder crítico da razão poderia ser retido ou por quais meios poderia ser garantido o triunfo contra todos os tipos de superstições, costumes e hábitos. Questionar se a África está separada do Ocidente por um golfo intransponível parece não ter sentido. Em uma tentativa de forçar a África a enfrentar a si mesma no mundo, tenho tentado afirmar, do jeito mais produtivo possível, algumas questões gerais sugeridas por conceitos retirados da teoria social — notadamente aquelas noções comumente utilizadas para pensar sobre o tempo, os laços de sujeição, os meios pelos quais a dominação é validada, o colapso das “possibilidades” históricas ou das suas extensões, a constituição simbólica do mundo, a restrição e o terror como limites do que é humano e as relações de transcendência e finitude. Onde esses conceitos foram aparentemente incapazes de descrever as figuras particulares da razão na história africana e as práticas de nossos tempos, inventei diferentes modos de discurso, *uma escrita diferente*.

Ao focar a discussão no que chamo de “pós-colonialidade”, o objetivo não foi denunciar o poder como tal, mas sim reabilitar as duas noções de eras e duração. Por era não se entende apenas uma simples categoria mas uma série de relações e configurações de eventos — às vezes visíveis e perceptíveis, às vezes difusos, com “múltiplas facetas”, mas aos quais os contemporâneos podem testemunhar desde que estejam conscientes deles. Como uma era, o período pós-colonial contém diversas *durées* múltiplas compostas de descontinuidades, reviravoltas, inércias e balanços que sobrepõem umas às outras, penetram umas às outras, e cobrem umas às outras:⁴⁰ um *enredamento*. Também quis enfatizar a questão do *deslocamento*. Para fazê-lo com o mínimo de relevância, foi necessário rejeitar teorias que — ao proclamar não apenas “a morte de Deus” e do “homem”, mas também da “moralidade” e do “sujeito” com o risco de suscitar o desaparecimento de qualquer ponto de referência axiológico e qualquer outro objeto que não seja “si mesmo” — reduzir indivíduos a meros fluxos de desejo e conexões desses “desejos”, a máquinas libidinosas. A preocupação central era repensar o tema do sujeito africano emergente, focando em si mesmo, retirando, no ato e contexto de *deslocamento* e *enredamento*.

O *deslocamento* não é simplesmente a saída de um ponto ao outro, trânsito, ou “a impossibilidade de qualquer centralidade que não seja provisional, *ad hoc*, e permanentemente sendo redefinida”.⁴¹ Desejando assumir uma perspectiva filosófica quando necessário, parto da ideia de que há um relacionamento próximo entre a subjetividade e a temporalidade — que, de certo modo, pode-se considerar a própria subjetividade como temporalidade. A intuição por trás desta ideia era que, para cada tempo e cada era, há algo distintivo e particular — ou, para usar o termo, um “espírito” (*Zeitgeist*). Essas coisas distintivas e particulares são constituídas por um conjunto de práticas materiais, símbolos, figuras, superstições e ficções que, por estarem disponíveis para a imaginação dos indivíduos e a inteligência e, de fato, são experimentadas por eles, formam o que pode ser chamado de “linguagens da vida”.

Este “mundo da vida” não é apenas o campo onde a existência dos indivíduos se desdobra na prática; é onde eles exercem a existência — ou seja, vivem as suas vidas e confrontam as várias formas de suas mortes. Baseando-se nisso, pergunto então qual é o conjunto de símbolos particulares que confere à atual era africana as suas características de urgência, sua marca distintiva, suas excentricidades, seus vocabulários, sua mágica e a torna fonte de terror, espanto e hilaridade de uma só vez? O que compõe esse conjunto de significados que todos

⁴⁰ Ver M. Foucault, “Revenir à l’histoire,” Dits et écrits (Paris: Gallimard, 1994), 278-80.

⁴¹ Conforme sugerido por P. Michel em “De la notion Üe la ‘transition’: Remarques épistémologiques,” Cahiers internationaux de sociologie 96 (1994):214.

podem partilhar? Em que linguagem esses significados são expressos? Como essas linguagens podem ser decifradas?

Esta linha de pensamento me leva a perguntar, por exemplo, sobre o *fato* e o símbolo do potentado, as relações entre as pessoas e a multiplicação das coisas, as várias formas de pobreza e o problema do excesso e do riso, ou da finitude e da loucura, como indicado nas línguas e práticas do sobrenatural e do divino.⁴²

Desde o princípio, haviam duas dificuldades. Primeiramente, toda era, incluindo a pós-colonial, é na realidade a combinação de diversas temporalidades.⁴³ No caso da era pós-colonial, postular a existência de um “antes” e um “depois” da colonização não poderia esgotar o problema do relacionamento entre a temporalidade e a subjetividade, tampouco foi suficiente levantar questionamentos sobre a passagem de um estágio (antes) para outro (depois), e a questão do *trânsito* que tal passagem sugere, ou novamente reconhecer que em todas as eras há significados contraditórios para diferentes atores. Ainda era necessário saber como, para cada era, essa multiplicidade de tempos seria re-inscrita não apenas na *longue durée*, mas também em *durées* indígenas. E então seria necessário pensar no *status* desse tempo peculiar que é o *tempo emergente*.

Pensar de modo relevante sobre *este tempo que está aparecendo*, *este tempo que passa*, significou abandonar as visões convencionais, pois essas só percebem o tempo como uma corrente que transporta os indivíduos e as sociedades de um segundo plano para o primeiro plano, com o futuro necessariamente emergindo do passado e seguindo esse passado, sendo ele próprio irreversível. Mas de interesse central foi aquele tempo peculiar que poderia ser chamado de *tempo da existência e da experiência*, *o tempo do enredamento*. Não era possível dar uma explicação plausível de tal tempo sem afirmar, de saída, três postulados. Primeiro, que este tempo da existência africana não é um tempo linear e nem uma simples sequência na qual cada momento é apagado, anulado e substituí os momentos precedentes, a ponto de existir uma única era dentro da sociedade. Este tempo não é uma série, mas um entrelaçamento de presentes,

⁴² Estas são algumas das razões pelas quais nossa problemática tem pouco em comum com discussões atuais nos Estados Unidos sobre a “pós-colonialidade” ou consciência “subalterna”. Sobre estes últimos, ver A. Quayson, *Fostcolonialism: Theory, Fractice, or Process?* (Cambridge: Polity Press, 2000); G. C. Spivak, *A Critique of Post-colonial Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 1999); E. Shohat, “Notes on the ‘Postcolonial,’” *Social Text* 31-32 (1992): 84-113; G. Prakash, “Post-colonial Criticism and Indian Historiography,” *Social Text* 31-32 (1992); G. Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism,” *American Historical R-view* 99, 5 (1994): 1475-90; G. Prakash, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton: Princeton University Press, 1995); D. Chakrabarty, “Post coloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?” *Representations* 37 (1992).

⁴³ Para algumas discussões sobre o tempo em geral, ver F. Braudel, “Histoire et Sciences Sociales, la longue durée,” *Annales ESC*, 4 (1958); K. Pomian, *L’ordre du temps* (Paris: Gallimard, 1984); P. Osborne, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde* (London: Verso, 1995).

passados e futuros que retêm suas profundidades de outros presentes, passados e futuros, cada era conduzindo, alterando e mantendo as eras anteriores.

Segundo, esse tempo é composto de perturbações, de uma coleção de eventos imprevistos, de flutuações e oscilações mais ou menos regulares, que não resultam necessariamente em caos e anarquia (embora isso aconteça às vezes); além disso, instabilidades, eventos imprevistos e oscilações nem sempre levam a comportamentos erráticos e imprevisíveis dos atores (embora aconteça também).

Finalmente, a atenção maior a este padrão real de fluxos e refluxos mostra que este tempo não é irreversível. Com todas as rupturas bruscas, os ataques súbitos e abruptos de volatilidade, ele não pode ser colocado em um modelo simplista e põe em questão a hipótese de estabilidade e *ruptura* que sustenta a teoria social, principalmente quando a única preocupação é explicar a modernidade ocidental ou as falhas dos mundos não europeus em replicá-lo perfeitamente.

As formações sociais africanas não convergem necessariamente para um único ponto, tendência ou ciclo. Elas abrigam a possibilidade de uma variedade de trajetórias que não são convergentes nem divergentes, mas entrelaçadas, paradoxais. Mais filosoficamente, pode-se supor que o presente como *experiência de um tempo* é precisamente o momento em que diferentes formas de ausência se misturam: ausência daquelas presenças que já não são mais e que se lembra (o passado), e ausência daquelas outras que ainda virão e que são antevistas (o futuro). É isto que esta coletânea busca interpretar. Sinto que o que distingue a experiência africana contemporânea é que este tempo emergente está surgindo em um contexto — hoje — no qual o horizonte futuro está aparentemente fechado, ao passo que o horizonte do passado aparentemente retrocedeu.⁴⁴

Além do mais, o foco no *tempo do enredamento* repudia não apenas os modelos lineares, mas também a ignorância que eles mantêm e o extremismo que eles repetidamente causam. A pesquisa sobre a África dificilmente se distinguiu por suas tentativas de integrar fenômenos não lineares em suas análises. Do mesmo modo, nem sempre foi capaz de explicar a complexidade. Por um lado, ela assimilou toda a não linearidade ao caos, esquecendo que o caos é apenas um corolário possível de sistemas dinâmicos instáveis. Além disso, a pesquisa subestimou o fato de que uma característica das sociedades africanas sobre a *longue durée* tem sido que elas seguem uma grande variedade de trajetórias temporais e uma ampla gama de balanços que só são redutíveis à análise em termos da evolução convergente ou divergente ao custo de um extraordinário empobrecimento da realidade. Além do mais, a pesquisa sobre a África

⁴⁴ Ler J. Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copper Belt* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999).

literalmente empobreceu nosso entendimento de noções como racionalidade, valor, riqueza, e interesse — ou seja, o que significa ser um sujeito em contextos de instabilidade e crise.⁴⁵

Nesta coletânea, o *sujeito* emergente, agindo efetivamente, retirando-se, ou sendo removido no ato e contexto de *deslocamento* refere-se a duas coisas: primeiro, às formas de “viver no mundo concreto”, e depois às formas subjetivas que tornam possível qualquer validação de seus conteúdos — que objetifica o sujeito. Na África de hoje, o sujeito que *alcança e valida o tempo*, que vive e abraça sua contemporaneidade — isto é, o que é “distinto” ou “particular” no seu mundo real presente — é primeiro um sujeito que tem uma *experiência* de “viver no mundo concreto”. Ele/ela é um sujeito da experiência e um sujeito que valida, não apenas no sentido de que ele/ela é uma existência consciente ou tem uma consciência perceptiva das coisas, mas no sentido de que seu “viver no mundo concreto” envolve e é avaliado por seus olhos, ouvidos, boca — isto é, sua carne, seu corpo. O que são estes modos de validação da existência consciente? Quais deles podem ser re-realizados? Qual é a porção de arbitrariedade nesta re-realização? E a quais figuras particulares de razão e de violência esta arbitrariedade se refere?

Esta coletânea talvez não responda a todas estas perguntas. Elas podem não ter sido bem formuladas, ou talvez eu não tenha meios para lidar com elas. Pareceu suficiente iniciar algum pensamento sobre o sujeito da África pós-colonial, sua história e seu presente no mundo. Ao longo dos artigos que se seguem, tentei “escrever a África” não como ficção, mas na aspereza de sua densidade, seu poder, suas excentricidades, sem alegar estar falando em nome de ninguém. Na medida do possível, adotei a atitude de que tudo ainda está por ser aprendido sobre este continente e que, a qualquer momento, as coisas podem me trazer surpresas, até mesmos negações. Busquei “capturar e reproduzir a realidade efetiva em todo o seu imediatismo”.⁴⁶ Foi suficiente para mim, vindo e sendo do mundo, tentar dizer o que, conforme é dito, parece resistir a ser dito.

⁴⁵ A. Mbembe e J. Roitman, “Figures of the Subject in Times of Crisis,” *Public Culture* 7, 2 (1995)

⁴⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques: Le langage*, tradução francesa Ole Hansen-Love e J. Lacoste (Paris: Editions de Minuit, 1972.), 16. [Tradução inglesa R. Manheim, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 1: *Language*, (New Haven: Yale University Press, 1953), 76.]