

O tempo que se move*

└ ACHILLE MBEMBE

Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo, África do Sul

TRADUÇÃO: MICHELLE CIRNE

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

REVISÃO TÉCNICA: MARIA ANTONIETA MARTINES ANTONACCI
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p369-397

Não, não eram desumanos. Bem, vocês sabem, era isso o pior de tudo – essa desconfiança de que não fossem desumanos. Era uma ideia que nos ocorria aos poucos. Eles berravam, saltavam, rodopiavam e faziam caretas horríveis; mas o que mais impressionava era a simples ideia de que eram dotados de uma humanidade – como a nossa –, a ideia do nosso parentesco remoto com toda aquela comoção selvagem e passional.¹

Manter um discurso razoável sobre a África subsaariana nunca foi evidente. Fazê-lo neste início de século é ainda menos.² Tudo se passa, de fato, como se a crítica mais radical dos preconceitos mais cegos e mais cínicos sobre a África se desenvolvesse sobre um fundo de impossibilidade: a de pôr fim a “qualquer coisa sem risco de a repetir e de perpetuá-la em outra forma”.³ De que se trata?

De um lado, a experiência humana africana aparece constantemente no discurso ocidental – retomado por certos autóctones – como uma experiência que não podemos compreender somente pela força da razão. Em outros termos, a África não tem as coisas e os atributos que “são próprios da natureza humana” possuir. Ou, quando ela os possui, se trata, em regra geral, de coisas e de atributos de menor valor, de nível pouco elevado e de pior qualidade. É essa dose de elementaridade e de primitivismo que faria dela o universo por excelência das coisas incompletas, mutiladas e truncadas, sua história se reduzindo a uma sequência de fracassos da natureza na procura do que nós chamamos “o homem”.

Sobre outro plano, o texto sobre a África subsaariana se insere quase sempre no quadro (ou na moldura) de um metatexto sobre o *animal* ou, precisamente, sobre a *besta*, sua experiência, seu mundo e seu espetáculo. Ora, o que é um animal no entendimento ocidental senão esta coisa que

vive uma certa *pulsão* e que, em comparação com o humano, sempre aparece sob o signo da incompletude. Nesse metatexto, o curso da vida dos Africanos se inscreve sob um duplo signo. Primeiramente, esse da *estranheza* e do *monstruoso*; o qual, abrindo inteiramente diante de nós uma profundidade atraente, não cessa de se esconder de nós e de nos escapar. Esforçamo-nos, conseqüentemente, para descobrir seu status. Para tanto, procedemos como se fosse preciso, primeiramente, abandonar nosso universo de sentido. A África não pode ser alcançada pelo que ela é: uma entidade cuja propriedade é ter uma raiz comum com a brutalidade absoluta, o arrebatamento sexual e a morte?

Mas o animal não é somente o Outro absoluto. Essa é a razão pela qual o outro signo sob o qual está inscrito o curso da vida dos Africanos é o da *intimidade*. Nesse último caso, dá-se como se, ainda que possuindo uma estrutura autorreferida que o aproxima mais do *ser animal* do que do *ser humano*, o Africano pertencesse, até certo ponto, a um mundo que não nos é impenetrável. No fundo, ele nos é familiar. Nós podemos nos dar conta disso da mesma maneira que podemos compreender a vida psíquica da *besta*. Podemos mesmo, através de um processo de domesticação e domaçaõ, conduzir o Africano a uma vida humana bem-acabada. Nessa perspectiva, a África é essencialmente, para nós, um objeto de experimentação.

Não há uma única explicação sobre esse estado de coisas. Lembremos primeiramente, de maneira geral, que a experiência do Outro, ou ainda o problema do ser do outro e das humanidades que nos são estrangeiras, colocou, quase sempre, dificuldades praticamente intransponíveis à tradição política e filosófica ocidental. Quer se tratasse do continente negro ou dos outros “mundos não europeus”, essa tradição por muito tempo recusou a existência de todo “eu” que não o seu. Cada vez que se trata de povos diferentes pela raça, pela língua e pela cultura, a ideia segundo a qual nós temos, concreta e tipicamente, a mesma carne, ou “encore que ma chair a déjà le sens d’être une chair typique en général pour nous tous” (Husserl), torna-se problemática. O reconhecimento teórico e prático do corpo e da carne do “estrangeiro” enquanto carne e corpo semelhantes ao meu, em resumo, *a ideia de uma natureza humana comum, de uma humanidade com os outros*, por muito tempo criou e continua criando problemas para a consciência ocidental.⁴

Mas é em relação à África subsaariana que a noção do “Outro absoluto” atingiu seu ponto mais alto. Assim como sabemos, desde então, a África enquanto ideia e enquanto conceito, historicamente, serviu e continua servindo de argumento polêmico para o Ocidente, na sua fúria em marcar sua diferença contra o resto do mundo. Sob vários olhares, ela constitui ainda a antítese com base na qual o Ocidente representa a origem de suas

próprias normas, elabora uma imagem de si mesmo e a integra em um conjunto de outros significantes do qual se serve para dizer o que ele supõe ser sua identidade.⁵ E porque ela foi e continua sendo essa fissura entre o que o Ocidente é, o que entende representar e o que entende significar, a África não é somente parte de suas significações imaginárias. Ela é seu inconsciente, “essa qualquer coisa inventada” que, paradoxalmente, torna-se necessária à sua ordem, posto que “essa coisa” exerce um papel de primeira importância, no universo que o Ocidente se constitui, e nas suas preocupações apologéticas, e nas suas práticas de exclusão e de brutalidade ao encontro dos outros.⁶

O longo sono dogmático

A respeito disso, quer no discurso vulgar ou quer nos enunciados pretensamente científicos, o continente é a figura mesma do estrangeiro para si mesmo. Ele é similar ao “Grande Outro” do qual Lacan evocava a inacessibilidade. Nesta extremidade da terra, a razão seria submissa a um processo permanente, e o desconhecido teria atingido seu ponto máximo. Figura acéfala ameaçada de loucura e estranha a toda noção de centro, de hierarquia e de estabilidade, a África seria esta imensa caverna tenebrosa onde viriam se embaralhar todas as referências e todas as distinções, e se revelariam as fendas de uma história humana trágica e infeliz: desordem de semicriação e de incompletude, estranhos signos, movimentos convulsivos, em resumo, abismo ilimitado no oco do qual tudo é feito sob a forma do tumulto, do desprotegido e do caos primordial.⁷

Ora, pois nada do que diz a África não é, por princípio, intraduzível a uma língua humana; forçoso é observar que essa pretensa inacessibilidade não decorre nem da dificuldade intrínseca de suas palavras, nem do que ela faz ver e ouvir, nem do que ela dissimula. Ela decorre do fato que não há, quase nunca, um discurso sobre a África por ela mesma. No princípio mesmo de sua constituição, de sua linguagem e de suas finalidades, o enunciado sobre a África é sempre o pretexto de um propósito sobre qualquer coisa do outro, qualquer outro lugar, de outras pessoas. Mais precisamente, a África é esta mediação graças a qual o Ocidente acede a seu próprio inconsciente e presta publicamente contas de sua subjetividade.⁸ Essa é a razão pela qual não é preciso procurar muito longe para descobrir o estatuto desse discurso. No essencial, ele decorre da autoficção e, ainda pior, da perversão.

Esse diagnóstico pode surpreender pela sua severidade. Isso é esquecer que persiste ainda, quase por toda a parte, o preconceito extremamente simplista e estreito segundo o qual as formações sociais africanas se ergue-

riam de uma categoria específica, aquela das sociedades simples ou ainda das sociedades da tradição.⁹ Que um tal preconceito tenha sido esvaziado de toda substância pela crítica recente não parece mudar nada: o cadáver obstina-se a reerguer-se após cada enterro e, entra ano sai ano, o discurso vulgar e uma parte importante dos trabalhos pretensamente científicos permanecem largamente tributários desse pressuposto.¹⁰ Três características melhor definem as sociedades da tradição. De um lado, o que se poderia chamar o *factício* e o *arbitrário*. Factício no sentido de que, para retomar os termos de Hegel, “simplesmente a coisa *é*, e ela *é* unicamente porque ela *é* (...) e é esse imediatismo simplista que constitui sua *verdade*”.¹¹ Não se teria então nada a justificar. As coisas e as instituições tendo sido assim desde sempre, não se teria nenhuma necessidade de fundá-las sobre qualquer coisa outra que não o seu *ser-aí de fato*. Arbitrário na medida em que, em oposição à razão dos países ocidentais, o mito e a fábula seriam o que, aqui, seriam a ordem e o tempo. Pois que mito e fábula exprimiriam o poder mesmo do originário, nada nesses grupos seria, como acabamos de notar, passível de justificação, e pouco lugar seria deixado à argumentação livre. A invocação do tempo primordial bastaria. Enrijecidas numa relação de puro imediatismo com o mundo e com elas mesmas, tais sociedades seriam incapazes de enunciar o universal.

Em segundo lugar, mais do que ser movidos por esta força cega que é o costume, esses grupos viveriam sob o peso dos encantamentos, dos sortilégios e dos prodígios e seriam refratários à mudança. O tempo, “sempre já”, “desde sempre”, seria aí estacionário. Daí a importância da *repetição* e dos ciclos, e o lugar central que ocupariam, na vida efetiva, os procedimentos de encantamento e da divinação; assim como as estratégias do hábito, por oposição àquelas de ruptura. A ideia mesma de progresso viria aí a se desintegrar. A mudança aí aconteceria – coisa rara ao habitual – e seguiria, necessariamente, uma trajetória desordenada e um curso acidental cujo desfecho nada poderia ser senão um caos indiferenciado. Enfim, a pessoa, nessas sociedades, teria predominância sobre o indivíduo, essa derradeira categoria sendo, acrescentemos, “uma criação propriamente ocidental”.¹² Em lugar do indivíduo, teríamos essas entidades cativas dos signos mágicos, no seio de um universo encantado e feérico onde o poder de invocação e de evocação substituiriam o poder de produção, e onde o maravilhoso, a fantasia e o capricho coabitariam não somente com a possibilidade da desgraça, mas com sua realidade.

Mais do que todas as outras regiões do universo, a África subsaariana apareceria então como o receptáculo por excelência da obsessão e da circularidade do discurso ocidental sobre os fatos da “ausência”, da “falta”, e do “não ser”, da identidade e da diferença, da negatividade, em resumo,

do nada.¹³ E, contrariamente à ideia que faz de Certeau tratando de uma outra questão, o problema não é que o pensamento ocidental estabelece *o mesmo* (a identidade em si mesma) formulando *outra coisa que o outro*.¹⁴ Nem tudo se resume a uma simples oposição entre a verdade e o erro, ou ainda a um afrontamento entre a razão e essa forma de desrazão que seria a fábula, e até mesmo a loucura.¹⁵ Na verdade, estamos em presença de um princípio de linguagem e de sistemas de classificação no qual *diferenciar* (*différer*) de alguma coisa ou de alguém, não é somente *não ser como* (no sentido de ser não idêntico ou ainda ser outro). É também *não ser de modo algum* (não ser). Mais ainda, *é não ser nada* (*neánt*). De encontro a todas as considerações de verossimilhança e de plausibilidade, esses sistemas de leitura do mundo tendem a exercer uma autoridade de um gênero particular, que consiste em designar à África uma reserva de irrealidade tal que o continente se torna a figura mesma do que é nulo, abolido, e que, em sua essência, se opõe ao que é: a própria expressão desse tipo de nada cuja propriedade é não ser de modo algum.

Eis, nessa clausura, o discurso prévio com base no qual todo discurso do Africano sobre a África se desenvolve. Eis a linguagem que toda palavra do Africano sobre a África deve incessantemente rasurar, validar ou ignorar, frequentemente às suas próprias custas. Constrangidos a repetir os postulados implícitos, eis a prova de que numerosos Africanos passaram sua vida a evitar o percurso errático. Tanto nos seus objetos, na sua linguagem quanto nos seus resultados, os fragmentos de estudos reunidos nesta obra* se esforçam para traçar as consequências do fato de que os efeitos teóricos e práticos dessa violência e desse tipo de extremismo são consideráveis. A partir de um tema, a *contemporaneidade*, eles procuram mostrar, de uma maneira tão inteligível quanto possível, algumas formas de imaginação política, social e cultural na África atual, tanto por sua própria conta quanto na perspectiva de um estudo comparado das sociedades. O problema, de fato, é fazê-lo de uma maneira que faça justiça ao que Bayart designou “a historicidade própria das sociedades africanas”,¹⁶ isto é, segundo nós, os fundamentos do que podemos chamar sua “legalidade própria”, suas “próprias razões de ser” e sua “relação a nada que não sejam elas mesmas”. Semelhante empreitada suscita inúmeras dificuldades metodológicas e de definição que não podemos desqualificar com um simples gesto.

A primeira trata-se da extraordinária pobreza da literatura de ciências políticas e de economia sobre a África, e a crise de suas linguagens, de seus procedimentos e de seus raciocínios.¹⁷ Não quer dizer que nada tenha sido feito, ou que notáveis avanços não tenham ocorrido.¹⁸ E não que outras disciplinas tenham dado prova de menos carências e de menos enfermidades.¹⁹ Ocupadas em explicar, sejam eventos singulares e insubstituíveis,

sejam as representações simbólicas e identitárias, a historiografia recente, a antropologia e a crítica feminista de inspiração foucaultiana, neo-gramsciana ou pós-estruturalista não cessaram, sobretudo, de problematizar em termos de “invenção” e de “hibridação”, de “fluidez” e de “negociação” das identidades. Sob o pretexto de demarcar com explicações unívocas da dominação, elas terminam por reduzir os fenômenos complexos que são o Estado e o poder a “discursos” e a “representações”, esquecendo dessa maneira que os discursos e as representações têm uma materialidade. A redescoberta do sujeito subalterno e o pôr em relevo suas capacidades inventivas tomaram a forma de uma interminável invocação das noções de “hegemonia”, de “economia moral” e de “resistência”. Na linha reta de uma tradição marxista ultrapassada, continuou-se a operar como se as condições econômicas e materiais da existência encontrassem automaticamente na consciência dos homens seu reflexo e sua expressão. Para dar conta da tensão entre determinantes de estrutura e ação individual, recaímos no funcionalismo parsoniano mais grosseiro.

Assim, acredita-se ter tudo dito desde então, que, operando sobre a base de dicotomias que não existem no próprio vivido, tem-se indicado que os sujeitos da ação, submetidos ao poder e à lei (o colonizado, a mulher, o camponês, o operário, o refugiado, em suma, o dominado), são dotados de uma consciência rica e complexa; que eles são capazes de questionar a opressão que pesa sobre eles; e que o poder, longe de ser total, é incessantemente contestado, esvaziado e reapropriado por seus “alvos”.²⁰ A derrocada do marxismo enquanto ferramenta de análise e projeto totalizante, e com a ajuda do refluxo das teorias de dependência, a explicação econômica dos fenômenos sociais e políticos contemporâneos e a consciência do caráter draconiano da opressão externa quase desapareceram. Todas as lutas tornaram-se lutas de representação. Saques, exploração, corveias, impostos, prestações e coerção não existem mais. Em ruptura com a tradição weberiana, tudo se tornou “rede”, e nada se questiona mais sobre a empresa, o mercado e o capitalismo enquanto instituições ao mesmo tempo contingentes e violentas.²¹

Por outro lado, é raro que se recorra aos efeitos de longa duração para explicar as trajetórias societárias diferentes e para dar conta dos fenômenos contemporâneos contraditórios. Notemos, enfim, a persistência da falsa dicotomia entre, de um lado, a objetividade das estruturas e, por outro, a subjetividade das representações – distinção com base na qual não se cessa de colocar, de um lado, o cultural e o simbólico e, de outro, o econômico e a vida material. A recusa da perspectiva filosófica é tal que toda reflexão de fundo sobre as sociedades africanas e sua história se encontra deslegitimada.²² Desde então, somente domina um paradigma funcionalista muito

reduzidor, de fato, para esclarecer de maneira inteligível os problemas fundamentais no tocante à natureza da realidade social e à problemática da mudança na África.

Os estudos reunidos aqui partem de duas constatações. A primeira postula que o que se apresenta como realidade social na África subsaariana é um conjunto de práticas socialmente produzidas, materialmente codificadas e simbolicamente objetivadas. Essas práticas não são somente discursivas ou de linguagem, mesmo se sabemos, por outro lado, que a experiência existencial do mundo é, aqui como alhures, simbolicamente estruturada pela linguagem. A constituição do ser africano como sujeito reflexivo passa também pelo fazer, pelo ver, pelo ouvir, pelo saborear, pelo sentir, pelo desejar e pelo tocar. Aos olhos de todos aqueles implicados na produção desse ser e desse sujeito, essas práticas constituem elas mesmas o que podemos chamar de *expressões humanas significativas*.

Isso é o que autoriza dizer do sujeito africano que ele é como qualquer outro sujeito humano: ele é produtor de atos significantes. Evidentemente essas expressões humanas significativas não fazem necessariamente sentido para todos, da mesma maneira. A segunda constatação é que não existe sujeito africano nem fora dos atos e práticas evocados acima, nem fora do processo pelo qual essas práticas são, por assim dizer, colocadas em sentido. Uma vez feitas essas constatações evidentes, os textos que seguem se orientam em duas direções, simultaneamente. Por um lado, eles esforçam-se em estudar determinados *lugares e momentos* desse processo de pôr em sentido, enquanto mostram como, na África pós-colonial, esse processo é indissociável de uma individuação subjetiva. De outro lado, eles tentam compreender, a partir de uma série de exemplos tomados da história e da vida cotidiana, os modos de constituição dessa subjetividade e sua relação com o poder em geral.

Mas voltemos à literatura de ciência política e de economia para indicar como essas disciplinas entravaram a possibilidade mesma de uma inteligência dos fatos econômicos e políticos africanos. De fato, essas duas disciplinas foram, mais que outras, vítimas das tendências que visam submeter as ciências sociais à exigência do utilitarismo social. Tudo se passa como se sua legitimidade não se encontrasse mais na obrigação de produzir conhecimentos sobre o mundo africano real (*o que é, efetivamente*), mas no imperativo de engenharia social (*o que deveria ser*). A ligação entre o desenvolvimento dos conhecimentos e a transformação possível das sociedades é, aqui, posta como uma finalidade explícita. Daí decorre duas consequências principais.

De um lado, malgrado as inumeráveis críticas pelas quais as teorias do evolucionismo social e as ideologias do desenvolvimento e da moderniza-

ção foram feitas objeto, a produção acadêmica nessas disciplinas continua, no essencial, a se efetuar em total dependência dessas duas teleologias.²³ Atoladas nas exigências do imediatamente útil, trancadas de modo autoritário no estreito horizonte das doutrinas da *boa governança* e do catecismo neoliberal sobre a economia de mercado, esquetejadas pelas modas do dia sobre a “sociedade civil”, a guerra e supostas “transições à democracia”, as discussões tais quais são comumente levadas não se preocupam mais com a inteligência e com a compreensão do político na África ou com a produção de conhecimentos em geral.²⁴ A afirmação autoritária das finalidades (ajustamento estrutural, economia de mercado, boa governança) torna-se, nessas condições, uma forma de violência e um desejo de assujeitamento do sujeito ao qual pouco se perguntou.

De outro lado, e do ponto de vista da produção de conhecimentos, resultou que *sabemos muito vantajosamente o que as sociedades africanas não são (ou deveriam ser), e cada vez menos o que elas são efetivamente*. De maneira geral, o discurso é dogmaticamente normativo. As interpretações são, quase sempre, grosseiras – e o que se apresenta como argumentação, reducionista. Os critérios que os agentes africanos reconhecem como válidos e as razões que eles cambiarão no interior de suas próprias práticas instituídas de racionalidade são, aos olhos de muitos, sem valor. O que vale para os agentes africanos enquanto *razões do agir*, o que sua pretensão em *agir segundo uma razão* implica como pretensão geral a *ter razão*, o que torna sua ação inteligível a seus próprios olhos: nada disso conta aos olhos dos analistas. Os modelos bastam por si mesmos, independentemente de toda referência a um contexto que lhes outorgue uma validade e lhes faça significar alguma coisa; a história não existe. Nem a antropologia. Basta postular, valha o que valha, e sob a forma mais intemporal, a necessidade de “liberar” a economia do peso do Estado e uma reforma das instituições pelo alto, a fim de que elas funcionem sobre a base de normas decretadas, universais e desejáveis.

Ora, a afirmação das finalidades somente se faz em relação a valores. Ela implica necessariamente o exercício de uma forma de julgamento e de subjetividade. Ela coloca em jogo opções morais e éticas que, elas mesmas, remetem às convicções antropológicas de base. No caso da África, é forçoso constatar que o julgamento é exercido apesar de a reflexão sobre os fundamentos da normatividade ser pouco problematizada. Nenhum debate tem lugar com respeito ao sujeito dos sistemas de valor que teriam podido sustentar essa normatividade. Somente reina desde então um esquematismo trágico cuja função é esconder *o mundo que nasce* e transferir para as sociedades africanas – transformadas por ocasião em figuras mascaradas – os traços de um monstro que, sobressaltando-se diante de sua própria

figura, se dissolve, segundo os termos de Nietzsche, “em uma realidade espectral”.²⁵

Observemos em seguida que pesquisas de campo feitas com cuidado existem cada vez menos. O conhecimento das línguas locais, tão essencial a toda concepção teórica e filosófica, é julgado inútil. Proliferam desde então, em lugar de estudos pacientes e aprofundados, representações espontâneas que possuímos e acumulamos sem saber como, noções que todos utilizam, mas cuja origem se ignora, e para retomar a fórmula de Kant, “asserções sem fundamento, às quais podemos opor quaisquer verossimilhanças”.²⁶ Uma das consequências dessa cegueira é que a política e a economia africanas são condenadas a somente surgir no campo da teoria social como o signo de uma falta, o discurso da ciência política e da economia tornando-se, por sua parte, o da pesquisa das causas dessa falta. Sobre a base de uma dramatização caricatural, o que a imaginação política em a África estar por sua própria conta é tido por incompreensível, patológico e anormal. A guerra assolaria por toda parte. Grande corpo opaco e fantástico, o continente, impotente, seria engajado em um processo de autodestruição avassalador. A ação humana, estúpida e louca, seguiria quase sempre outra coisa que não um cálculo racional. Canibalismo, pandemias e pestilência por toda parte imporiam sua lei.

Não existiria nada a não ser miséria. Horríveis movimentos, leis que fundam e ordenam a tragédia e o genocídio, deuses que se apresentam sob a face da morte e da destituição, trovões, monstros que espreitam, cadáveres errantes nos bueiros, potências infernais, ameaças de todo tipo, fracassos, eventos sem respostas, acasalamentos monstruosos, ondas cegas, rotas desviadas, forças terríveis que, todos os dias, arrancam os seres humanos, os animais, as plantas e as coisas da esfera de sua vida e as condenam à morte: tudo isso existe, com efeito. O que faz falta, entretanto, longe de becos sem saídas, de constatações à cegas e de falsos dilemas (afropessimismo contra afrocentrismo), é a radicalidade do questionamento. Pois o que a África, enquanto noção, põe em crise é a maneira pela qual a teoria social, até o presente, pensou o problema, no entanto observável alhures e não cá, da sacudida dos mundos, de suas oscilações e de seus tremores, de suas reversões e de seus disfarces. É também a maneira pela qual essa teoria fracassou em dar conta do *tempo vivido*, não sincronicamente ou diacronicamente, mas na sua multiplicidade e nas suas simultaneidades, sua volatilidade, sua presença e suas latências, além das categorias preguiçosas da permanência e da mudança que afetam tantos historiadores.

Que todas as sociedades humanas, sem distinção, participem de uma ordem complexa e rica de caminhos, de meandros e de bifurcações sem que isso implique, portanto, sua necessária abolição por uma ausência de

centro: eis o que certa racionalidade, pretendendo o universal, mas em verdade desenvolvendo-se na contingência e no particularismo, não pôde compreender. A tormenta da incompletude e do inacabamento, o emaranhado labiríntico não são, em nada, características especificamente africanas. Flutuações, volatilidade e indeterminação não equivalem necessariamente à desordem. E toda representação do mundo instável não poderia automaticamente ser subsumida sob a apelação do caos. Ora, reduzida à impaciência e à ignorância, levada pelo delírio verbal, pelos slogans e pela indigência linguística (uns leem somente o francês, outros leem somente o inglês, bem poucos falam as línguas locais), a literatura soçobra na repetição e no plágio.

Por conseguinte, discursos dogmáticos, interpretações grosseiras, reescrituras carimbadas se multiplicam. A descrição etnográfica, a distinção entre as causas e os efeitos, a interrogação do sentido da ação para os sujeitos humanos concernidos, a determinação da gênese das práticas, seus encadeamentos e seus efeitos de acumulação: tudo isso abriu espaço ao julgamento instantâneo, com frequência inexato factualmente, sempre encoberto por representações espontâneas sobre costumes políticos corrompidos, o “retorno” à “barbárie”, a ausência de previsibilidade e de virtude cívica nesses cantões. Ao discurso normativo e prescritivo do economismo conjugam-se, desde então, a exortação e o profetismo social de certo politismo, e o miserabilismo de certo filantropismo. O resultado é que se, hoje, acredita-se saber um pouco mais ou menos tudo que o Estado, as sociedades e as economias africanas *não são*, não sabemos nada a respeito *do que eles são, efetivamente*. Os estudos reunidos nesta obra distinguem-se por certa brutalidade ativa e pelo pensamento do negativo que é sua mola. Não que, em absoluto, não se possa pensar rigorosamente o negativo ou fundar um saber específico que seria o saber do não ser, do nada (o ser do não ser). Mas por que não é verdade que, tanto do ponto de partida quanto do ponto de chegada, a África, monstro incomparável, sombra silenciosa e lugar mudo da noite, remete-se a uma lacuna.

Entre a generalidade e a singularidade

A hipótese central que guia os textos que seguem é que a legalidade própria das sociedades africanas, suas próprias razões de ser e sua ligação com nada que não sejam elas mesmas se enraízam em uma multiplicidade de tempos, de ritmos e de racionalidades que, ainda que particulares e, às vezes, locais, não podem ser pensadas fora de um mundo que, por assim dizer, se dilatou.²⁷ De um estrito ponto de vista de método, isso significa que, pelo menos a partir do século XV, não há mais “historicidade própria”

dessas sociedades que não esteja embutida nesses outros tempos e ritmos que condicionaram largamente a dominação europeia.²⁸ Por conseguinte, tratar de sua legalidade própria não consiste somente em dar conta do que se travou sobre o próprio continente, da interface entre o trabalho das forças internas e aquele dos atores internacionais.²⁹ Isso supõe também um mergulho crítico na própria história ocidental e nas teorias que pretendem interpretá-la.

Vemos imediatamente despontar no horizonte dois tipos de dificuldades. A primeira é ligada à própria possibilidade de se articular uma teoria racional da sociedade. De fato, para além da pluralidade das disciplinas, suas orientações particulares e sua constituição em especializações universitárias, o nascimento e o desenvolvimento das ciências sociais no Ocidente são indissociáveis de uma vontade de compreender as crises que resultaram da passagem da “comunidade” à “sociedade”. É a razão pela qual podemos estender a todas as disciplinas que as constituem o raciocínio que Habermas aplicava anteriormente à sociologia. De fato, nascidas enquanto teorias da “sociedade burguesa”, sua finalidade primeira era explicar o curso que tomava a “modernização” das comunidades “pré-burguesas”, analisando as formas anômicas pelas quais essa “modernização” se manifestava.

Ora, muito cedo, a análise do processo de modernização capitalista e de suas consequências sobre a sociedade veio a se confrontar com uma interrogação mais vasta sobre a significação da própria modernidade e sobre o estatuto da racionalidade. No contexto das Luzes, o conceito de *racionalidade* era estreitamente ligado ao de autonomia. Um não poderia ser pensado sem o outro, a ideia de um sujeito autônomo remetendo, necessariamente, à possibilidade de um sujeito capaz de *autolegislação*. A autonomia significava, por outro lado, a crença no fato de que a sociedade era capaz de agir por si mesma, de se transformar segundo seu próprio projeto, de construir sua história de maneira calculada, voluntária e consciente. É assim que, no coração da forma das disciplinas que constituirão as ciências sociais, a preocupação em “descrever” tão completamente quanto possível, em “analisar” e “explicar” de maneira exaustiva, em “prever” tanto quanto possível, as formas diversas do *cálculo social* adquiriram tal centralidade. Vontade de conhecer e vontade de transformar se uniam em um mesmo projeto histórico de emancipação do sujeito humano.

Sabemos também que, na história das ciências sociais no Ocidente, a consideração do problema da calculabilidade do mundo social foi efetuada, essencialmente, em três níveis: teórico, metodológico e empírico. São por esses três níveis que as disciplinas vieram a se distinguir umas das outras. Quaisquer que fossem as diferenciações, uma coisa, entretanto, as unificava. Quer se tratasse da economia, da história, da geografia humana,

ou da demografia, tratar-se-ia, toda vez, de colocar em perspectiva os diversos aspectos sob os quais a ação humana era suscetível de racionalidade. Até recentemente, era admitido que a produção de conhecimentos ditos objetivos sobre a sociedade passava necessariamente pela formalização do saber teórico em matemáticas e em modelos abstratos. O conhecimento do mundo era ligado à possibilidade de intervenção sobre o próprio mundo, um laço estreito unindo o conhecimento e o agir.

Por outro lado, a teoria social sempre procurou legitimar-se arguindo sua capacidade de construir gramáticas universais. Sobre a base dessa pretensão, ela produziu formas de conhecimento que privilegiam certo número de categorias que servem para recortar o real, para definir objetos de pesquisa, para estabelecer ligações de similaridade e de equivalência (a comparação), para operar classificações. Ela dotou-se também de ferramentas que lhe permitiram colocar questões, organizar descrições e formular hipóteses.³⁰ Ora, como afirmamos acima, essa mesma teoria social definiu-se antes de tudo como percepção eficaz da Europa dita dos Tempos Modernos.³¹ Examinando bem, ela vive sobre um corpus criado, essencialmente, na época da primeira industrialização e do nascimento das sociedades urbanas modernas. Enquanto fenômeno, a própria modernidade somente foi compreendida no horizonte do racionalismo ocidental.³² Em outras palavras, de Max Weber aos teóricos da desconstrução, a ligação entre modernidade, racionalismo e ocidentalismo não decorreriam da simples contingência. Ela seria constitutiva tanto de um como do outro, ao ponto em que é precisamente essa imbricação (essa tautologia?) que seria “o próprio do Ocidente”, o distinguiria do resto do mundo e faria com que o que se passa aqui não se produz alhures.³³ Assim seria, por exemplo, com a laicização da cultura, com o desencantamento da natureza, com o fim de todos os milagres e com a eliminação do finalismo religioso, com o rompimento das afiliações e lealdades primárias, com os costumes e crenças antigas – afirmações cuja validade poderia, se o quiséssemos, ser profundamente questionada.

Sempre segundo a argumentação costumeira, a modernidade se caracterizaria pela liberação do sujeito conhecedor e sua soberania face à potência unificadora da religião e da autoridade da fé e da tradição. O triunfo do princípio do livre arbítrio (direito à crítica, direito de somente aceitar como válido o que é justificado), a capacidade adquirida pelo indivíduo de se referir a si próprio, de rejeitar todos os absolutismos e de atingir a realização expressiva de si pelo viés da arte fariam parte dos atributos da consciência moderna. Dir-se-ia o mesmo da diferenciação que intervém nos diversos setores da vida social (por exemplo, entre o Estado e a burocracia, de um lado, e, de outro, a esfera da circulação das mercadorias e os movimentos do mercado; ou ainda entre a vida pública e a vida privada).

No essencial, tradição hegeliana, pós-hegeliana e weberiana, filosofias da práxis, heideggerianismos, nietzschianismos e filosofias da desconstrução acordam então em compartilhar a representação segundo a qual a distinção entre o Ocidente e as outras figuras humanas históricas residiria, em larga medida, na maneira segundo a qual o indivíduo seria progressivamente emancipado da tutela das tradições e teria atingido uma capacidade autônoma para conceber, no presente, a definição das normas e sua livre fundação pelas vontades individuais e racionais.³⁴ Todas essas tradições compartilham também, em graus diversos, o preconceito segundo o qual, com relação ao Ocidente, as outras sociedades seriam primitivas, simples ou ainda tradicionais no sentido de que o peso do passado predeterminaria os comportamentos individuais e limitaria, *a priori*, as áreas de escolha. A fundação das normas não tomaria emprestado o modelo da deliberação argumentada e pública, porque a fundação argumentativa das normas seria uma invenção específica da Europa dos Tempos Modernos.

Nesse contexto, quando é articulada, a crítica da modernidade é sempre dirigida seja contra o positivismo, que emanaria da vida alienada e da despossessão de si por uma forma de trabalho que priva aquele que produz do gozo do que é produzido (Marx); seja contra a assimilação total entre razão e poder, as pretensões à validade não mascarando mais do que prosaicas pretensões à potência (Nietzsche); seja contra a corrupção de todos os critérios racionais, a confusão entre razão, tecnicismo e dominação absoluta por forças vulgares e totalitárias (Horkheimer e Adorno); seja contra o absolutismo da razão reificante, instrumental e calculista (Heidegger); seja em nome da morte suposta de toda forma de interpretação unificante e teleológica do mundo (Derrida, Foucault...)³⁵ O litígio não passa então pela ocidentalidade da modernidade, mas sobre o que “nos” legaram as Luzes e sobre as possibilidades reais de realizar as promessas de universalidade contidas no ideal do *Aufklärung*.³⁶

O que deduzir dessas indicações e de seu caráter tautológico senão que, definindo-se ao mesmo tempo como percepção eficaz da modernidade ocidental – isto é, desdobrando-se a partir de convenções que têm um valor local – e pretendendo-se, simultaneamente, portadora de uma gramática universal, a teoria social é condenada a sempre emitir generalizações a partir de idiomas cujo provincialismo está mais do que demonstrado, porque todos os outros objetos (não ocidentais, entenda-se) prestam-se mal a um bom conhecimento no interior desses paradigmas dominantes.³⁷ É nesse contexto que se põe a questão, puramente metodológica, de saber se é possível propor uma leitura inteligível das formas de imaginação social e política na África contemporânea servindo-se unicamente de estruturas conceituais e representações convencionais que serviram precisamente para

denegar às sociedades africanas qualquer consistência histórica e as definir como alteridade radical, diferença ao estado primeiro e antítese por excelência do Ocidente.

A segunda dificuldade é de outra ordem. Procuramos desde então inscrever a África em um contexto caracterizado, mais que pelo passado, pelo reconhecimento da pluralidade de saberes. A visão da teoria social que acabamos de esboçar sofreu, no curso dos últimos anos do século XX, profundos questionamentos. Houve primeiramente o esfacelamento do universo das ciências naturais e o recuo do modelo newtoniano. O primeiro servia de referência às ciências sociais na medida em que essas últimas procuravam imitar seus protocolos. O segundo constituía o modelo único da racionalidade científica. Uma das consequências desse esfacelamento é o questionamento dos raciocínios deterministas, tanto na elaboração das teorias da sociedade quanto na definição das teorias da ação individual e social. Esse questionamento ocorreu em conjunto com três processos cuja importância não poderia ser subestimada. O primeiro é a recusa das teorias totalizantes da história e o reconhecimento da contingência do social e do histórico. O segundo é a afirmação da multiplicidade dos mundos e das formas de vida. O terceiro é o reconhecimento da existência de formas de saber distintas do saber dito científico. Todos esses desenvolvimentos conduziram a uma redefinição das ligações entre objetividade e representação; entre sujeito e objeto, entre explicação e narração. Em casos extremos, eles acarretaram um questionamento do estatuto da própria “verdade” científica.

Sugerimos acima que o projeto da modernidade repousava, entre outras, sobre a possibilidade de realização do progresso e a esperança de uma vitória definitiva da razão sobre todas as formas de obscurantismo. Ora, cada vez mais numerosos são aqueles que postulam o fracasso desse projeto. Fazê-lo não implica necessariamente em ser “pós-moderno”. É, antes de tudo, aceitar que a herança do racionalismo ocidental não vale mais de maneira incontestada. A ideia de romper com as Luzes e o que elas promoveram favoreceu, de fato, o desenvolvimento de uma *compreensão descentrada do mundo*. Fora do quadro exclusivo da modernidade ocidental, outras *formações da consciência universal* emergem, mesmo se esse processo resta profundamente ligado às condições do imperialismo colonial e do capitalismo moderno – termos sob os quais é preciso entender coisas muito diferentes umas das outras.³⁸ A utopia marxista de abolição do reino da mercadoria enquanto condição e horizonte incontornável da emancipação humana tornou-se insípida. Isso não significa que o capitalismo tenha assegurado um triunfo planetário e que teria se tornado, desse modo, o agente único e terminal de toda história possível.

Esses deslocamentos conjugam-se a outros. Sobre um plano puramen-

te epistemológico, as questões da relação entre sujeito e objeto e aquelas de objetividade e subjetividade têm dominado, durante longos anos, as discussões sobre as ciências sociais. Atualmente, essas preocupações parecem ceder lugar a interrogações novas sobre a linguagem, a produção de argumentos, as condições da verdade dos enunciados, as modalidades da compreensão. Duas consequências maiores decorrem desses deslocamentos. A primeira é o privilégio desde então destinado à interpretação. Extremistas acabaram por concluir que não existe *realidade* ou *fato* enquanto tais. Somente existiriam as *narrativas*. O poder não consistiria em nada a não ser o poder de fabulação, o poder de fazer crer no que não é, de *representar*. A segunda consequência é a acentuação da distinção entre a teoria e a descrição, a linguagem e a realidade. Se é verdade que não existe nada mais do que narrativas, o problema central não seria mais explicar mecanismos. Tudo estaria na linguagem. E os limites de cada linguagem corresponderiam exatamente aos limites dos mundos aos quais elas serviriam de suporte.

Paralelamente a essas transformações dos campos do conhecimento, desenham-se dinâmicas sociais mais globais. A maioria inscreve na consciência – característica do fim do século XX e do início do XXI – uma entrada em um novo *tempo do mundo* que, pela força das coisas, abalam as clivagens antigas e impõem referências comuns ao conjunto da humanidade. As formas de expressão desta ancoragem no “tempo do mundo” são complexas e variadas.³⁹ Elas obedecem a lógicas tanto internacionais quanto locais. Elas afetam profundamente as maneiras pelas quais as pessoas falam, agem, creem, trabalham, usam, enriquecem e empobrecem, se deslocam, fazem a guerra ou se comunicam. Progressivamente, um universo feito de fragmentos, de signos flutuantes, de textos abertos, de economias flexíveis, de sentidos em constante mobilidade afirma-se à nossa consciência.

Marchas instáveis, economias submissas a ajustamentos permanentes, uma temporalidade marcada pelo aleatório, a versatilidade e a volatilidade questionam as explicações clássicas do valor, seja ele social ou mercadológico. São colocadas em questão as formas tomadas pelo capital, pela moeda e pelos preços, as figuras do lucro, do poder e do divino, em suma, as ligações complexas que unem a vida material às outras figuras da imaginação humana. Sobre o plano político, a oposição entre o poder e a violência, de um lado, e entre a violência e a responsabilidade, de outro, nunca foi, talvez, tão gritante. Essas realidades novas, esparsas, plurais, esporádicas, frágeis e às vezes desorganizadas e não institucionalizadas, desestabilizam as categorias a partir das quais tínhamos costume de apreender o mundo e de *dizer a verdade*.

Por todas essas razões, nós não procuramos, nas páginas que seguem,

nem encontrar, na África, traços da modernidade europeia, nem esboçar comparações aleatórias entre trajetórias históricas diferentes. O passado recente mostra, de fato, que as ferramentas a partir das quais demos conta da vida humana, em geral, e da África, em particular, perdem desde então a pertinência. Elas mais obscurecem do que iluminam as coisas. De forma mais geral, um sentimento de profunda alienação é instalado em relação às ciências sociais e em relação a sua capacidade de dar efetivamente conta dos mundos da vida e da diversidade de linguagens nas quais esses mundos se exprimem (linguagem estética, religiosa, moral, científica...). O ceticismo quanto ao poder das ciências sociais de analisar, explicar e prever o curso da história das sociedades e de libertar essas últimas das servidões de todo gênero foi reforçado pelo niilismo pós-moderno, o afropessimismo e seu outro demônio, o afrocentrismo, os diversos tipos de neoevolucionismos característicos dos discursos de nossa época. Não é certo que essa crise possa ser ultrapassada por um simples recurso às noções de hibridismo, de multiplicidade e de contingência.

Do tempo ao estado nascente

Nas páginas que seguem, nós nos esforçamos por escrever fragmentos do que se assemelhava à África levando em conta estes deslocamentos: o esfacelamento do universo das ciências sociais e o recuo do modelo newtoniano que servia de quadro de referência e de modelo, em última instância, de racionalidade científica; a perda de credibilidade das “grandes narrativas” (crença na inelutabilidade do progresso racional, no sujeito individual, em uma verdade universal); a afirmação geral da *multiplicidade dos mundos e das formas de vida*; o reconhecimento da existência de saberes distintos do saber dito científico (caso dos saberes narrativos); a pluralidade das formas de invenção da diferença e do universal; e a redefinição das ligações entre objetividade e representação. Desse modo, não se tratava de voltar à velha questão de saber o que significa ser africano no mundo. Como para os judeus em um período recente de sua história, numerosos pensadores africanos, movidos pela vontade de reconstruir uma história da “nação negra” têm, com efeito, consagrado sua obra a oferecer aos Africanos uma figura de seu destino histórico cheia de sentido.⁴⁰ Eles contavam, desse modo, atestar capacidades dos Africanos em aceder à sociabilidade no espaço das nações e a dar a si próprios a figura de seu destino. Um tal esforço fazia parte de um projeto geral de superação da servidão e da assimilação de um mundo que, em uma falta absoluta de preconceito, escaparia à desrazão, ao menos o pensavam eles.

Emancipação e assimilação passavam, pensava-se ainda, pela produ-

ção de um discurso apologético fundado sobre a redescoberta do que era suposto ser a essência, o gênio próprio da raça negra. Ela requeria igualmente a atualização das possibilidades que se supunha serem as suas, suas capacidades próprias e seu poder de dar a si mesma uma forma de razão na história. O horizonte de conclusão necessária desse gênio seria a sua fusão no cadinho do universal.⁴¹ De que essa luta africana pela compreensão de si mesma tenha sido manchada, talvez à sua revelia, de ingenuidade, não se tem dúvida. Seu lugar de surgimento seria a desgraça, a sombra de sonhos antigos e apavorantes, verdadeiros corredores cegos, a angústia de uma existência privada de paz e repouso. Sua imaginação trabalhava por anos, até mesmo por séculos de distância, sobre a lembrança de uma África, imenso poema petrificado, que se julgaria desaparecida e incompreendida.⁴² Ora, do fato da tensão inerente ao duplo projeto de emancipação e assimilação, a discussão sobre a possibilidade de uma modernidade africana veio a ser reduzida a uma interrogação sem fim sobre a possibilidade, para o sujeito africano, de realizar um equilíbrio entre sua completa identificação à vida africana “tradicional” (filosofias de autenticidade) e sua desmultiplicação, e em seguida sua perda na modernidade (discurso da alienação).⁴³

Para os homens e as mulheres dessas gerações, em busca de um pedaço de plenitude, tal era, em todo caso, o dilaceramento absoluto. Nosso projeto não foi retomar, aqui, essa problemática da identidade e da diferença. Por muito, ela frequentemente resulta seja na aceitação de uma trágica dualidade e de um desdobramento interior, seja – à força de insistir sobre o caráter absoluto do eu africano (teses afrocentristas) – em uma extraordinária contração identitária.⁴⁴ Nós não desejamos dizer que, no pesadelo caótico que seguiu a abolição da escravidão e que desembocou sobre a colonização, a reafirmação da identidade negra foi qualquer coisa de inessencial. A incondicionalidade da autopoção do eu ocidental e sua negação ativa de tudo o que não reconduza a si implicaram, como efeito contrário, reduzir o discurso africano a uma simples reafirmação polêmica da humanidade negra. Mas, assim como a negação dessa humanidade, sua reafirmação somente aparecia doravante como as duas faces estéreis de um só e mesmo ato: a vaidade que consiste em colocar o eu enquanto oposição absoluta ao não eu.

O que distingue, no entanto, nossa época das épocas precedentes, diferença aparentemente sem retorno, a distensão absoluta de nosso tempo, aquela que desconjunta o espírito e o cinde em vários, é verdadeiramente ainda a existência contingente, dispersada e desprovida de poder. Existência contingente, dispersada e desprovida de poder, mas que se desvela sob a figura do arbitrário e do poder absoluto de dar a morte não importa quando, não importa onde, não importa como e não importa sob qualquer

pretexto. Mais precisamente, é a atualidade do arbitrário sobre a longa duração. Não importa qual arbitrário, no entanto. Mas o arbitrário, nessa sua comédia e seu horror nu, interdição sombria que, escapando a toda beleza, não lhe falta, contudo, nenhum ponto de clareza. Não importa qual arbitrário, mas o arbitrário enquanto violência humana e contingente, cuja qualidade particular é de cometer atos de destruição que, por sua nudez, sua massa e seus efeitos de enrolamento, têm por particularidade esconder o sofrimento dos humanos, afundar em um círculo infinito cujo centro está, por assim dizer, por toda parte. Trata-se então deste arbitrário que, cumprindo sua obra própria e validando a si mesmo por sua própria soberania, autoriza que o poder se exerça como direito de matar e investe a África de mortes que estão ao mesmo tempo no centro de cada época e além de todas.

Ora, a questão da violência e da tirania foi posta aos Africanos por seu passado remoto, por seu passado recente, que tarda por finalizar-se. Encontra-se essa obsessão na inteligência africana do século XIX. O tráfico dos escravos trouxe, de fato, suas consequências até dimensões que, ainda hoje, restam-nos desconhecidas.⁴⁵ Em uma larga medida, o tráfico é de fato este evento sob o signo do qual a África nasce para a modernidade. É também a questão da violência humana e contingente que define, tanto na forma como na substância, o colonialismo. Assim, tráfico de escravos e colonialismo responderam um ao outro, como em eco, em larga medida, com a dúvida sobre a possibilidade mesmo de autogovernança, e o risco, jamais desaparecido, de rejeição do continente e dos Africanos, por muito tempo, nos perigos de uma condição aviltante. São essas linhas divisórias – mas também contínuas – que a filosofia africana fracassou em dar conta. Subjacente ao problema do arbitrário e da tirania, tal como acabamos de esboçar, habita, bem entendido, aquele da libertação da servidão e da possibilidade de um sujeito africano autônomo. É para dar uma chance de surgirem essas questões que nós nos afastamos, neste livro, de uma problemática que consistiria em examinar como, na África subsaariana, poderíamos conservar na razão seu poder crítico, ou ainda por quais meios poderíamos assegurar seu triunfo contra todos os tipos de superstições, de costumes e de hábitos.

A questão de saber se um abismo intransponível separa a África do Ocidente é, de fato, para nós, sem fundamento. Em uma tentativa de forçar a África a se explicar por si própria ao mundo, nós temos experimentado problematizar, da maneira mais produtiva possível, certas questões de alcance geral sugeridas pelos conceitos obtidos da teoria social, e principalmente noções que servem geralmente para pensar o tempo, os laços de assujeitamento, as condições de validação da dominação, a derrocada de

possibilidades históricas ou sua recondução, a constituição simbólica do mundo, a coação e o terror como limites do humano, ou ainda as ligações entre a transcendência e a finitude. Lá onde esses conceitos são manifestadamente incapazes de desenhar figuras particulares da razão na história africana e nas práticas do tempo, nós forjamos novos vocabulários.

Concentrando nossa reflexão sobre o que chamamos a *pós-colônia*, o objetivo não estava em denunciar o poder em si. Por um lado, queríamos reabilitar as noções de *época* e de *duração*. Por época, queríamos compreender não uma categoria simples do tempo, mas certo número de relações e uma configuração de eventos frequentemente visíveis, perceptíveis, às vezes difusos, “policéfalos”, mas que podem testemunhar os contemporâneos, porque eles são uma consciência viva. Enquanto época, a pós-colônia encerra, na verdade, durações múltiplas feitas de descontinuidades, de reversões, de inércias, de oscilações que se superpõem, se emaranham e se envolvem umas com as outras.⁴⁶ Por outro lado, é a própria questão do *deslocamento* que pretendíamos expor. Para fazê-lo com um pouco de pertinência, precisava-se rejeitar as teorias que, proclamando não somente “a morte de Deus” e “do homem”, mas também a “da moral” e “do sujeito”, arriscando o desaparecimento de qualquer referência axiológica e de qualquer objeto outro que não o “si mesmo” (a autorreferencialidade), reduzem os indivíduos aos simples fluxos pulsionais e a uma rede de “máquinas desejanças” e “libidinais”. Nossa preocupação central estava em repensar a temática do sujeito africano em vias de surgir, de se ocupar de si, de desistir ou de ser destituído no ato e no contexto do *deslocamento*.

Por deslocamento, nós não queríamos significar somente deslocação, trânsito, ou “impossibilidade de uma centralidade outra que não provisória, pontual ou em redefinição permanente”.⁴⁷ Contemplando de bom grado uma perspectiva filosófica quando foi necessário, partimos da ideia segundo a qual há uma ligação estreita entre subjetividade e temporalidade – de certa maneira, podemos considerar a própria subjetividade como temporalidade.⁴⁸ A intuição que nos guiou é que existe, em cada tempo e para cada época, um “próprio”, um “particular” – ou, para retomar um termo obscuro, um “espírito” (*Zeitgeist*). O próprio e o particular são constituídos por um conjunto de práticas materiais, de signos, de figuras, de superstições, de imagens e de ficções que, porque propostas à imaginação das pessoas e a sua inteligência, porque realmente sentidas por elas, formam o que poderíamos chamar seu “viver no mundo concreto”.

Esse “viver no mundo concreto” não é somente o campo em que se desenrola praticamente sua existência. É o lugar onde elas exercitam, quer dizer, realizam o risco de suas vidas e o afrontamento com as diversas formas de suas mortes. Sobre esta base, nos colocamos a questão de saber

qual é, então, o conjunto de coisas que confere à época africana atual um caráter de urgência, sua marca distintiva, suas excentricidades e suas prolixidades, e o que faz o estupor e a hilaridade ao mesmo tempo. O que é que confere a este conjunto de coisas significações partilháveis por todos? Em quais linguagens exprimem-se essas significações? Como podemos decifrar essas linguagens? Tal é um dos eixos da reflexão conduzida aqui, e que nos incitou a interrogar, por exemplo, sobre o *fato* e o signo que é o ditador, as relações entre o governo dos homens e a multiplicação das coisas, as diversas formas de indignação, o problema do excesso e da vulgaridade, ou ainda aquele do regozijo, da finitude e da loucura tais como se declinam nas linguagens e nas práticas do maravilhoso e do divino.⁴⁹

De partida, tivemos que fazer face às duas dificuldades seguintes. Primeiramente, toda época é, em realidade, uma combinatória de muitas temporalidades.⁵⁰ E, tratando-se da pós-colônia, não foi suficiente postular a existência de um *antes* e de um *depois* da colonização para esgotar o problema das relações entre temporalidade e subjetividade. Interrogar-se sobre a passagem de um (o antes) a outro (o depois) e sobre a questão do *trânsito* que essa passagem instala, ou ainda reconhecer que cada época se reveste de significações contraditórias aos olhos dos diferentes atores também não foi satisfatório. Ainda foi preciso saber, a cada vez, como reinscrever essa multiplicidade dos tempos não somente na longa duração, mas também nas *durações autóctones*. Ainda foi preciso, em seguida, pensar o estatuto do tempo próprio que é o *tempo em estado nascente* ou, melhor ainda, o *tempo em curso*.

Pensar de forma pertinente o tempo em vias de surgir, o tempo em curso, supõe que renunciamos às visões clássicas. Essas, de fato, somente percebem o tempo como uma corrente que transporta indivíduos e sociedades de trás para frente, o futuro surgindo necessariamente do passado e sucedendo a esse passado que, ele mesmo, é irreversível. Ora, o centro de nosso interesse foi o tempo próprio que poderíamos chamar *o tempo em curso*, *aquele da existência e da experiência*, aquele da inserção das sociedades africanas no presente do mundo. Não nos seria possível dar conta desta questão de maneira plausível sem afirmar, de início, três postulados. De um lado, o tempo da existência africana não é nem um tempo linear, nem uma simples relação de sucessão na qual cada momento apaga, anula e substitui todos aqueles que o precedem, ao ponto que somente uma época existiria ao mesmo tempo no cerne da sociedade. Ele não é uma série, mas um *encaixe* de presentes, de passados e de futuros que detêm sempre suas próprias profundidades de outros presentes, passados e futuros; cada época portando, alterando e mantendo todas as precedentes.

Por outro lado, o tempo é, antes, feito de turbulências, de um feixe

de acasos, de flutuações e de oscilações mais ou menos regulares, que não desembocam sempre necessariamente no caos (apesar de algumas vezes ser o caso). Por outro lado, instabilidades, acasos e oscilações não acarretam sempre comportamentos erráticos ou imprevisíveis da parte dos operadores (apesar de poder acontecer também). Enfim, uma atenção profunda às periodicidades reais mostra também que o tempo não é irreversível. Feito de bruscas rupturas, de repentinos e brutais empurrões, de volatilidade, ele escapa a qualquer modelação simplista e desafia a hipótese de estabilidade e de *equilíbrio único* que sustenta a teoria social, sobretudo lá onde sua única preocupação é de dar conta seja da modernidade ocidental, seja das falhas dos mundos não europeus ao reproduzir esta.

Ora, isso a que a história das sociedades africanas nos remete é a ideia de uma pluralidade de equilíbrios e ao fato de que, enquanto sociedades históricas, as formações sociais africanas não convergem necessariamente a um ponto, uma tendência ou um ciclo único, mas que elas encerram a possibilidade de trajetórias fracionadas, não convergentes, nem divergentes, mas imbricadas, *paradoxais*. Sobre um plano mais filosófico, podemos bem supor que o presente enquanto experiência de um tempo é precisamente o momento no qual se emaranham diferentes formas de ausência: ausência dessas presenças que não estão mais e das quais nos lembramos (a memória), e ausência desses outros que não estão ainda e que antecipamos (a utopia). É isso que nos esforçamos para interpretar nesta obra. Pareceu-nos então que o que distingue a experiência africana contemporânea das outras é o fato de que o tempo no estado nascente está em vias de surgir em um contexto no qual o horizonte do futuro está, hoje, aparentemente fechado, ao passo que o horizonte do passado está, aparentemente, afastado.⁵¹

Em segundo lugar, concentrando nossa atenção sobre o tempo em vias de nascer, nós não repudiamos somente os modelos lineares, a ignorância que eles sustentam e o extremismo aos quais eles não cessam de dar lugar. A pesquisa sobre a África não tem, com efeito, brilhado em seus esforços para integrar em suas análises os fenômenos não lineares. Também não soube tratar dos comportamentos complexos. De um lado, ela assimilou toda não linearidade ao caos, esquecendo que o caos é somente um dos corolários possíveis, e não o único, dos sistemas dinâmicos instáveis. Por outro lado, ela subestimou o fato de que uma das características das sociedades africanas sobre a longa duração é que elas podem seguir trajetórias temporais de uma grande variedade e oscilações de alta amplitude que somente podemos reduzir a uma análise em termos de evolução convergente ou divergente às expensas de um extraordinário empobrecimento do real. Por outro lado, a pesquisa sobre África literalmente se engana sobre a natureza do comportamento dos agentes africanos. Somente os considerando

sob o ângulo da imprevisibilidade e da irracionalidade (porque aos olhos desses analistas, eles parecem não depender de um cálculo de maximização, mas de impulsos emotivos cuja genealogia encontra-se nos repertórios ancestrais), ela empobreceu nosso entendimento de noções tais como a racionalidade, o valor, a riqueza, o interesse, em suma, isso que ela significa como ser sujeito, quer dizer, capaz de *agir eficazmente*, em contextos de instabilidade e de crise.

Nesta obra, o sujeito em vias de surgir, de agir eficazmente, de desistir ou de ser destituído no ato e no contexto de *deslocamento*, remete a duas coisas. Inicialmente, às formas de “viver no mundo concreto”, ora evocada, depois às formas subjetivas que tornam possível toda validação de seus conteúdos, quer dizer, o que objetivam. Na África atual, o sujeito que *cumpra a época* e a valida, que vive e se molda à sua contemporaneidade, quer dizer, ao “próprio”, ao “particular” de seu mundo presente e atual, é inicialmente um sujeito que tem, nesse “viver no mundo concreto”, uma experiência. Ele é um sujeito de experiência e um sujeito validador não somente no sentido de que ele tem uma existência consciente ou ainda porque ele tem uma consciência perceptiva das coisas, mas na medida em que seu “viver no mundo concreto” passa também – e é avaliado – por seus olhos, suas orelhas, sua boca, em suma, sua carne, sua corporeidade.⁵² Quais são os modos de validação dessa existência consciente? Quais são reatualizáveis? Qual é a parte do arbitrário nessa reatualização? E a quais figuras particulares da razão remete esse arbitrário?

Não é certo que este livro responda a todas essas questões. Também não é certo que elas foram bem colocadas, nem que dispomos dos meios para tratá-las. Foi suficiente iniciar uma reflexão sobre o sujeito africano pós-colonial, sua história e seu presente no mundo. Ao longo dos estudos que seguem, nós nos esforçamos por “escrever a África”, não como uma ficção, mas na dureza de seu destino, sua potência e suas proximidades, sem pretender falar em nome de quem quer que seja. Nós adotamos, quando possível, a atitude segundo a qual, a propósito desse continente, tudo está ainda por se aprender, e que, a todo instante, as coisas podiam nos infligir surpresas, até mesmo uma retratação. A pretensão pouco estava em “captar e reproduzir a realidade efetiva de maneira imediata”.⁵³ Foi suficiente, vindo de lá e estando neste mundo, tentar dizer o que, dizem-nos, parece resistir a todo *dizer*.

Notas

- * Este texto é a introdução do livro de ensaios *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* [N. do E.].
1. J. Conrad, *Heart of Darkness*, Nova York, New American Library, 1950, p. 105-106.
 2. Cf. Achille Mbembe, “Écrire l’Afrique à partir d’une faille”, *Politique africaine*, 53, 1993.
 3. Observação de J. Bouveresse sobre Derrida e filosofias da desconstrução, em *Rationalité et cynisme*, Paris, Minuit, 1984, p. 118.
 4. A resolução desse problema sobre o plano filosófico somente conhece seu desenvolvimento verdadeiro com os trabalhos de M. Scheler, M. Heidegger, K. Jaspers, e, depois, E. Lévinas ou ainda P. Ricoeur. Ler também M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, e J. P. Sartre, *L’Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. Mas, ainda aqui, esses estudos desembocam muito frequentemente em um tipo de idealismo pluralista que deixa intactos os próprios fundamentos do solipsismo ocidental.
 5. Cf. os trabalhos de V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; e *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
 6. C. Castoriadis, a respeito, lembra vigorosamente que “a instituição da sociedade é toda vez instituição de um magma de significações imaginárias sociais, que nós podemos e devemos chamar de um *mundo* de significações (...). A sociedade cria um mundo de significações e a si própria por referência a tal mundo (...). E só correlativamente a este mundo de significações cada vez instituído é que podemos refletir sobre a questão colocada acima: o que é a ‘unidade’ e a ‘identidade’, isto é, a *sociedade* de uma sociedade, e o que é que unifica uma sociedade. O que unifica uma sociedade é a unidade de seu mundo de significações”. Ler “*L’Institution imaginaire de la société*”, Paris, Seuil, 1975, p. 480-481.
 7. Para uma expressão comum dessa tendência, ler “Africa: The Heart of the Matter”, *The Economist*, v. 355, n. 8170, 2000, p. 23-25.
 8. Ler C. Miller, *Blank Darkness*, Chicago, Chicago University Press, 1985.
 9. Essa postura – que consiste frequentemente, no mesmo gesto, em opor “o idêntico a si” ao “outro”, excluindo-o – está na base de um contraste mais ou menos similar, entre as sociedades supostamente holistas e as outras ditas individualistas. As primeiras valorizariam “em primeiro lugar a ordem, e então a conformidade de cada elemento a seu papel no conjunto; em uma palavra, a sociedade como um todo”. As outras, “como a nossa, valorizariam em primeiro lugar o ser humano individual: a nossos olhos, cada homem é uma encarnação da humanidade inteira, e como tal ele é igual a qualquer outro homem, e livre”. Cf. L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l’idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 12.

- Ler também seu *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.
10. Para esse tipo de classificação, cf. G. Balandier, *Le Dédale. Pour en finir avec le XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 25. É, em parte, para desacreditar esse tipo de considerações e para recolocar essas sociedades em perspectiva histórica que numerosos estudos recentes insistem tanto sobre a problemática de sua “invenção”.
 11. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 92. Os itálicos são de Hegel.
 12. Para um estudo da problemática do indivíduo em África, ler A. Marie (ed.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.
 13. Sobre essas noções, cf. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947; J. P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943; Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.
 14. Cf. M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, cap. 5.
 15. Ler M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972; B. Mouralis, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris, Présence africaine, 1993, p. 15-74.
 16. J. F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
 17. Já abordamos essas questões em J. F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, p. 9-64; em seguida p. 233-256.
 18. Cf. o balanço fornecido na obra de R. Bates, V. Y. Mudimbe, 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. Ao qual seria necessário adicionar excelentes trabalhos em língua francesa, em diferentes disciplinas.
 19. Para um começo de crítica, ver por exemplo F. Cooper, “Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History”, *American Historical Review*, v. 99, n. 5, 1994, p. 1516-1545. Ou ainda, J. Copans, “Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires? L'Utopie d'une anthropologie sans frontières”, *Anthropologie et Sociétés*, v. 24, n. 1, 2000, p. 21-42.
 20. Não estamos dizendo que tais afirmações são necessariamente falsas. Estamos sugerindo que um projeto de saber cumulativo sobre a África não pode repousar sobre hipóteses medíocres sem perigosamente empobrecer a realidade. Tudo reduzir, seja a uma questão de “resistência”, seja a um cálculo quantificável, é desdenhar da pluralidade qualitativa dos fins da ação humana em geral. Sobre essas questões, ler P. Bourdieu, *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000 (especialmente a introdução).

21. Cf. Max Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1992. Os melhores estudos recentes sobre os empreendimentos e a formação das riquezas não escapam a essa observação. Ver especialmente Y.-A. Fauré, *Petits Entrepreneurs de Côte d'Ivoire. Des professionnels en mal de développement*, Paris, Karthala, 1994; E. Grégoire, P. Labazée (sob a dir. de), *Grands Commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'affaires contemporains*, Paris, Karthala, 1993; S. Ellis, Y. A. Fauré (sob a dir. de), *Entreprises et entrepreneurs africains*, Paris, Karthala-Orstom, 1995.
22. Cf. J. Copans, "Les Sciences sociales africaines ont-elles une âme de philosophe?", *Politique africaine*, n. 77, 2000, p. 54-71.
23. Ver, sobre esse ponto, as críticas de J. Ferguson, *The Anti-Politics Machine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
24. Cf. B. Hibou, "Économie politique du discours de la Banque Mondiale en Afrique: du catéchisme économique au fait (et méfait) missionnaire", *Les Études du CERI*, 39, 1998.
25. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 62.
26. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses universitaires de France, 3.ed., 1990, p. 45.
27. Devemos evitar pensar tal dilatação somente em termos de uma "ocidentalização fracassada", geradora de traumas sociais e de desordens nas relações internacionais, como faz B. Badie, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992. Uma apreciação mais historicamente situada, e, portanto, mais complexa desses fenômenos, é fornecida por F. Cooper, "Africa and the World Economy", in F. Cooper et al. *Confronting Historical Paradigms*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993, p. 84-201. Ler também A. Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture*, v. 2, 2, 1990, p. 1-24.
28. Cf. P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993.
29. Ler a esse respeito as observações de C. Coquery-Vidrovitch, "Les Débats actuels en histoire de la colonisation", *Revue Tiers-Monde*, t. XXVIII, n. 112, 1987, p. 782.
30. Para um exame da discussão de fundo da qual ela pensa, a partir de quais conhecimentos e saberes são possíveis, cf. J. S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1990, p. 1-23; M. Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; J. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, trad. S. Weber-Nicholsen & J. A. Stark, Cambridge, MIT Press, 1989; e J. Bohman, *New Philosophy of Social Science. Problems of Indeterminacy*, Cambridge, MIT Press, 1991.

31. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Standford, Standford University Press, 1990, p. 10-12.
32. Ver, no entanto, os esforços recentes dos teóricos asiáticos, H. Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994; G. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
33. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Paris, 1964, p. 23.
34. Segundo L. Ferry e A. Renaut, “o próprio da modernidade mantém precisamente à maneira cujo sujeito não dispõe de uma liberdade absoluta de criar suas normas, no entanto, se reconhece o direito soberano de submetê-las a um livre exame e, nesse momento do exame crítico, coloca-se e pensa-se ele mesmo como o fundamento último da argumentação pela qual ele as legitima ou as recusa”, em *Pourquoi Nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1992, p. 131.
35. Encontraremos em J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme e R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, um resumo dos elementos centrais dessas diversas críticas. Ler também A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
36. É, por exemplo, um dos sentidos da controvérsia entre Foucault e Habermas sobre o que significa a acessão à “idade do homem”. De Foucault, ler, por exemplo, “What is Enlightenment?”, em P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984. Em seguida, J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988. Ou ainda M. Kelly, ed., *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge, MIT Press, 1994.
37. As notas de V. Descombes, “Notre problème critique”, *Standford French Review*, 15, 1991, p. 235-61, dão uma ideia exata sobre a natureza epistemológica das questões levantadas aqui.
38. J. F. Bayart (sob a dir. de), *La Réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1995.
39. Ler A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
40. Sobre os judeus, ler, por exemplo, H. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace, 1951. Ou ainda G. Scholem, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1973. Sobre os africanos, cf. C. Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1954.
41. Ler, a esse respeito, os textos de Africanus Horton, Blyden e outros, reunidos por H. S. Wilson, *Origins of West African Nationalism*, London, Mac-

- millan, 1969, p. 157-265.
42. Cf. o que dizem M. Diouf, M. Mbodj de C. Anta Diop, em V. Y. Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech*, Chicago, Chicago University Press, 1992.
 43. A crítica dessa problemática foi feita. Ler, entre outros, F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977; P. Hountondji, *Sur la "Philosophie africaine"*, Paris, Maspero, 1977; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; K. A. Appiah, *In My Father's House*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
 44. Sobre estas questões, cf. Achille Mbembe, "À propôs des écritures africaines de soi", *Politique africaine*, n. 77, 2000, p. 16-43.
 45. Para um esboço de interpretação, ler R. Shaw, "The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone", *American Ethnologist* 24, 1997, p. 856-876.
 46. Ver M. Foucault, "Revenir à l'histoire", em *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 278-280.
 47. Perspectiva que sugere P. Michel em "De la Notion de la transition: remarques épistémologiques", *Cahiers internationaux de sociologie*, v. XCVI, 1994, p. 214.
 48. Ler a esse respeito G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 110.
 49. São algumas das razões pelas quais nossa problemática tem pouco a ver com as discussões, em curso nos Estados Unidos principalmente, sobre a "pós-colonialidade" ou ainda a consciência "subalterna". Sobre essas últimas ver as sínteses de A. Quayson, *Postcolonialism: Theory, Practice or Process?*, Cambridge, Polity Press, 2000; G. C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999; R. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge, 1995, em seguida seu *White Mithologies: Writing History and the West*, London, Routledge, 1990. Sobre a "consciência subalterna", ler os textos compilados por M. Diouf (sob a dir. de), *L'Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 1999. Ou ainda, E. Shohat, "Notes on the 'Post-Colonial'", in *Social Text*, 31-32, 1992, p. 84-113; G. Prakash, "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Text*, 31-32, 1992; G. Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review*, v. 99, n. 5, 1994, p. 1.475-1.490; assim como sua obra *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, 1995; D. Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *Representations*, 37, 1992.
 50. Tratando-se das discussões sobre o tempo em geral, cf. F. Braudel, "Histoire

et sciences sociales: la longue durée”, *Annales ESC*, 4, 1958; K. Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.

51. Ler nessa perspectiva o estudo de J. Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999.
52. Ler a esse respeito K. Barber (ed.), *Readings in African Popular Culture*, London, James Currey, 1997.
53. E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques. Le langage*, trad. Ole Hansen-Love e J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 16.

traduzido de

MBEMBE, Achille. “Introduction. Le temps qui s’agite”. In: *De la Postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.

Autor Achille Mbembe

Professor de História e Ciência Política na University of the Witwatersrand, na África do Sul, na qual coordena o Johannesburg Workshop in Theory and Criticism. É professor-visitante na Duke University/EUA. Um dos pensadores contemporâneos mais prolíficos, desenvolve uma extensa obra sobre história e política africanas, na qual explora os temas do poder, da violência e da subjetividade. Teve seu primeiro livro traduzido para o português em 2014, *Crítica da razão negra*.

Tradutora Michelle Cirne

Doutoranda no PPGAS/USP e Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo CEAO-UFBA. Desde 2003 desenvolve pesquisas na área das hierarquias raciais brasileiras e das identidades sociais negras no Brasil. No doutorado, passa a pesquisar a produção africana de ciências sociais, a partir do CODESRIA - Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África, com sede no Senegal.

Revisão Maria Antonieta Martines Antonacci

Pós-doc no Laboratório de Antropologia Social da EHESS, em

Paris. Professora do Departamento de Pós-Graduação em História da PUC/SP, na área de História da África, culturas africanas e afro-brasileiras, nas linhas de pesquisa Cultura e Trabalho, Cultura e Representação. Coordenadora do Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora da PUC/SP.

Recebido em 19/03/2015

Aceito para publicação em 12/09/2015