

# **Poder, história e coetaneidade: os lugares do colonialismo na antropologia sobre a África**

Bruno Reinhardt<sup>1</sup>

*Universidade de Utrecht (pós-doc)*

RESUMO: O presente artigo toma como base a tese clássica de Johannes Fabian sobre a política do tempo na representação antropológica tendo em vista revisar criticamente a carreira da coetaneidade na produção antropológica sobre a África. Ele parte da antropologia feita sob o colonialismo, com foco no estrutural-funcionalismo britânico, e chega à antropologia do colonialismo que desponta nos anos 90, passando pela forte disjunção temporal imposta à disciplina pelas independências africanas, que começam a florescer no final dos anos 50. Observa-se nessa trajetória um amadurecimento teórico acerca do impacto formativo duradouro do poder colonial nas sociedades africanas. Como conclusão, problematizo a prescrição de Fabian de “um encontro real com o tempo do outro” ao recorrer a debates contemporâneos sobre a condição pós-colonial em África. Destaco assim a natureza ambígua e elusiva da temporalidade subalterna e defendo a necessidade de uma abordagem mais etnograficamente atenta às vicissitudes da temporalização periférica.

PALAVRAS-CHAVE: Poder, coetaneidade, colonialismo, antropologia sobre a África.

*A Europa é literalmente a criação do Terceiro Mundo*

Frantz Fanon

A antropologia, assim como qualquer outra forma de conhecimento – merecedor ou não da alcunha de científico – dá-se no mundo, e, portanto, de forma situada e histórica. No caso da antropologia sobre a África, esse vínculo remete necessariamente ao processo longo e espinhoso de entrada do continente africano no sistema capitalista mundial, que assume novo vigor com o tráfico transatlântico de escravos, sendo seguido pela conquista colonial. O destino da antropologia clássica enquanto partícipe de estratégias imperiais de representação e governo da diferença na África tem sido enfatizado por uma série de trabalhos, com graus variados de sensibilidade para a complexidade das relações de poder (sobre a escola britânica, veja-se Asad, 1973; Kuper, 1983; Fischer, 1983; e Kuklick, 1991; sobre a escola francesa, veja-se Leiris, 1988; Jamin, 1982; e Clifford, 1998: 179-226). Tal relação adquire tons ainda mais nuançados quando se concebe que, mais que um período pontual de tirania europeia, que felizmente teria vindo a termo com as lutas de libertação, a experiência colonial se deu através de uma série de disputas ideológicas sobre o passado, presente e futuro dos povos africanos – que tiveram sobre eles um encanto duradouro, e nos quais a antropologia tomou e toma parte de diversas formas. Sob essa ótica, é possível concluir que o desafio apresentado por Johannes Fabian em *Time and the Other* ([1983] 2002) sobre a possibilidade de coetaneidade entre as temporalidades colocadas em jogo pelo encontro antropológico esteja longe de ser resolvido. Neste livro hoje clássico, Fabian argumenta que: “A antropologia emergiu e se estabeleceu como um discurso sobre um tempo outro [*allochronic*]; ela é a ciência de outros homens em outros Tempos” (2002: 142)<sup>2</sup>. Apesar de sua natureza fortemente empírica,

que preza pela interação face-a-face e a copresença entre pesquisador e pesquisados durante o trabalho de campo, a antropologia moderna seria marcada por uma série de estratégias de alienação temporal, mais óbvias em sua fase evolucionista, mas igualmente observáveis em suas vertentes funcionalista, culturalista e estruturalista. Uma linha comum compartilhada por estas perspectivas aparentemente discordantes seria a ausência de uma abordagem crítica para o encontro antropológico ele mesmo, levando esses autores a ignorar a relação entre representação e intervenção (Hacking 1999).

A chamada virada pós-moderna, da qual o livro de Fabian faz parte, indica uma desejável guinada reflexiva nesse sentido. Tomando a expressão de Gadamer (1998), pode-se dizer que a temporalidade aparece nesses trabalhos como um “horizonte” para a compreensão mútua. Em meio a fusões e conflitos, alteridade e identidade se articulam de forma produtiva na prática antropológica, fazendo com que a teoria se revele em sua historicidade própria. Sendo um marco desta tendência, o trabalho de James Clifford (1998) toma a etnografia enquanto um gênero literário e questiona a negação antropológica da coetaneidade no nível da escrita, propondo formas dialógicas e polifônicas de representação que destacariam o caráter contingente tanto da cultura quanto de nossa disciplina.

Desde então, a agenda marcadamente epistemológica e hermenêutica do pós-modernismo tem sido progressivamente aberta e enriquecida pela crítica pós-colonial, adquirindo uma forma política mais robusta e se endereçando criticamente às novas faces do poder ocidental, como os discursos do desenvolvimento (Ferguson, 1994), do multiculturalismo (Povinelli, 2002) e do secularismo (Asad, 2003). Esses trabalhos demonstram que, não apenas um mecanismo metodológico ou narrativo de segregação, avançado por tradições discursivas como a antropologia, a distribuição desigual da coetaneidade parece cada vez mais se evidenciar como parte inerente dos aparelhos da hegemonia ocidental, ou como o

tempo mesmo do político na modernidade. Questionando o projeto de Eric Wolf de resgatar a agência subalterna através de uma história dos povos “sem história”, Asad (1987) prefere perguntar: “Será que existem histórias dos povos sem a Europa?”.

Retendo dos autores acima a consciência de que a temporalidade é, além de um horizonte no qual se desenrola a busca coletiva pela compreensão, um dos objetos postos em disputa pelas lutas históricas, neste artigo revisito o processo de desenvolvimento autorreflexivo da antropologia sobre a África subsaariana tendo como pano de fundo o problema da relação entre as suas sociedades e tradições e o Ocidente. Assim, parto da antropologia feita sob o colonialismo, com foco no estrutural-funcionalismo britânico, e chego à antropologia do colonialismo, que desponta nos anos 90, passando antes pela forte disjunção temporal imposta à disciplina pela onda de independências africanas que começa a se formar no final dos anos 50. Tal trajetória, que traça de forma paralela desenvolvimentos políticos e paradigmas teóricos, me levará a examinar os lugares do colonialismo em diagnósticos antropológicos sobre a contemporaneidade africana. À guisa de conclusão, rearticulo esta revisão crítica com a questão suscitada por Fabian e pergunto: Como sincronizar os tempos africanos e antropológicos sem isolar esse vínculo das disputas temporais que caracterizam a própria condição pós-colonial?

### **a) A antropologia sob o domínio colonial: a experiência britânica**

As sociedades africanas certamente tiveram papel central no “período clássico” da antropologia, que, de acordo com Stocking (1992), estende-se entre 1920 e 1960, sendo marcado pela institucionalização da disciplina na Europa e nos Estados Unidos e pela solidificação metodológica do

trabalho de campo etnográfico. O continente tornou-se alvo preferencial das pesquisas do grupo responsável pelas conquistas teóricas mais sólidas do início desta era, a chamada escola funcional-estruturalista britânica, que cresceu sob a direção de Malinowski e a influência mais tardia de Radcliffe-Brown. Tal hegemonia disciplinar desenvolveu-se não apenas em função dos dotes intelectuais destes fundadores, ou da sua capacidade única de agregar pupilos e estabelecer uma verdadeira “ciência normal” em torno de valores empiristas, mas também pelos vínculos que articularam estes pesquisadores ao chamado “governo indireto” britânico na África, cujo grau de determinação é tema de ampla discussão.

A relação entre antropologia e império ganha um importante estímulo em 1932, com o suporte financeiro da Rockfeller Foundation ao recém-formado *Institute of African Languages and Cultures*, colocando em curso um projeto de pesquisa balizado pelo curto ensaio de Malinowski (1929) sobre a “antropologia prática” (Feuchtwang, 1973; Fischer, 1983). O projeto tinha como carro-chefe a redução do abismo então prevalente entre as políticas coloniais e a expertise antropológica, considerada uma fonte ainda subutilizada de conhecimentos administrativamente úteis sobre as sociedades africanas. Por um lado, as questões e plano de pesquisa passam a absorver os princípios do “mandato dual” da Inglaterra na África e a necessidade de governar através de instituições nativas, tal qual estipulado por Lord Lugard ([1922] 1965). Por outro, respondendo à preocupação crescente com o “desenvolvimento” que caracterizou as políticas coloniais britânicas no pós-guerra, dá-se centralidade inédita à questão da “mudança social”<sup>3</sup>.

Antes o herói da análise sincrônica das “sociedades de pequena escala”, Malinowski é pragmático e claro o suficiente quando declara que: “O nativo em mudança será o foco desses estudos, não o selvagem intocado. De fato, o trabalho de campo moderno deve se voltar para o estudo do selvagem do modo em que ele realmente se encontra, ou seja, influencia-

do pela cultura europeia [...]” (1929: 28). Obviamente, nesse contexto, “mudança social” não implica reconhecimento pleno da historicidade do “primitivo”, mas apenas a possibilidade de se acessar teoricamente o encontro entre africanos e europeus, ambos tidos como grupos absolutamente distintos, tendo em vista controlar politicamente seus efeitos. Tal ênfase inédita na mudança de fato gerou trabalhos heterodoxos, como a etnografia pioneira de Hunter ([1936] 1961) sobre o colonialismo entre os Pondo, orientada pelo próprio Malinowski. No entanto, Kuper (1983: 110) vê na chegada de Radcliffe-Brown de Chicago, em 1937, a causa de um forte revés na direção das velhas análises funcionais e classificatórias, que de fato caracteriza a maioria da produção da segunda geração. Como veremos, o grau de influência do projeto Rockefeller no conteúdo das pesquisas da escola britânica é discutível. Não obstante, a temporalidade dualista que opõe a estrutura social africana ao “nativo em mudança” persiste e, como veremos, encontra um novo momento de articulação na escola de Manchester.

As conquistas teóricas da primeira geração da escola britânica se concentram em torno de dois subcampos principais: a antropologia política (que utilizo aqui como um termo genérico, que engloba debates sobre parentesco, aliança e direito) e a antropologia da religião. A coletânea clássica *African Political Systems* (Fortes e Evans-Pritchard, [1940] 1987) debruça-se sobre o problema durkheimiano da coesão social e rejeita a produção teórica de seqüências evolucionárias em favor do estudo da coabitação funcional entre parentesco e territorialidade em grupos particulares. Classicamente, dois modelos básicos da *polis* africana são extraídos: “com Estado”, onde direitos políticos e território coincidem, e “sem Estado” ou “segmentar”, onde unidades políticas são produzidas pragmaticamente, a partir de vínculos de parentesco e cooperação direta. O projeto é um exercício comparativo de grande escala, formal o suficiente para abordar a política em “um plano abstrato, onde processos

sociais são despidos de seus idiomas culturais e reduzidos a termos funcionais” (Fortes e Evans-Pritchard, [1940] 1987: 3).

O estudo de sociedade segmentares, ou acéfalas, gerou as questões mais produtivas da antropologia política britânica clássica. A preocupação central aqui é com os vínculos recíprocos entre grupos de descendência (“linhagens” ou “clãs”) e comunidades políticas locais e territorialmente delimitadas (mais tipicamente a “tribo”), e é prefigurada pelo trabalho de Evans-Pritchard entre os Nuer do Sudão (que se inicia em 1929) e de Fortes entre os Tallensi da então Costa do Ouro (iniciado em 1934). A questão básica que anima estes estudos é: como a ordem pode ser mantida num corpo social sem autoridade centralizada? O estudo das linhagens toma precedência, já que estas operariam tanto como instituições políticas quanto como unidades de parentesco, provendo, portanto, uma estrutura corporativa durável para a rica dinâmica de fusão e fissão apresentada em *Os Nuer* (Evans-Pritchard, [1940] 1979: 139-191).

A hibridizade inerente a categorias como a de “linhagem” encorajou a produção de etnografias tanto sobre o domínio do “parentesco” quanto sobre o domínio “político-jural” da organização social africana (usando os termos de Fortes, 1945). O primeiro conjunto de estudos cobre debates sobre terminologia, concepções de família, regras de casamento, divórcio, coabitação e dote (Radcliffe-Brown e Fortes [1950] 1965). O segundo grupo aborda o problema da estrutura segmentar nos campos da moralidade, lei e processos decisórios. A resolução de conflitos é um dos fenômenos focais aqui, e o exemplo paradigmático é o “chefe-pele-de-leopardo” Nuer, um agente sem autoridade estabelecida, mas com a função política de mediar tensões ritualmente, sendo responsável por controlar os efeitos desagregadores da vingança (Evans-Pritchard, [1940] 1979: 162-172). Estudos sobre o direito tradicional africano adquirem um maior grau de sistematicidade com Gluckman ([1955] 1970) na Zâmbia e Bohannan ([1956] 1989) na Nigéria, apesar da primeira mo-

nografia sobre direito consuetudinário africano ser de Shapera ([1932] 1984), cujo campo foi realizado durante seu mandato de “antropólogo do governo” no sul da África.

A noção de “sociedades acéfalas” provê *insights* especialmente produtivos para o pensamento político europeu do início do século xx, até então filosoficamente orientado e absolutamente centrado no Estado. No entanto, antes de realocado ou expandido por estes autores, o campo político é em ultima instância dissolvido no nível abstrato e impessoal da “estrutura social”. Tal limitação destaca como a atividade teórica de abstração pode ser ela mesma considerada um gesto político, já que expropria os atores dos seus meios básicos de temporalização: a prática e o seu inerente potencial agentivo. Crítica similar se aplica aos estudos do parentesco. Os trabalhos que mencionei dedicam grande esforço intelectual para a compreensão da organização das famílias e comunidades locais, mobilizando conceitos e questões até hoje relevantes. No entanto, a diferença estrutural entre os domínios do “parentesco” e o “político-jural” torna-se difícil de sustentar, tendo sido questionada inicialmente pelos marxistas franceses, que usam a noção de “modo de produção linhageiro” com a finalidade de reintegrar o parentesco ao campo das atividades econômicas (Meillassoux, 1981), e posteriormente pelo feminismo, que reclama uma definição mais politicamente robusta da domesticidade e dos papéis da mulher nas sociedades africanas (Comaroff, 1987). Ambas as revisões expõem a projeção funcionalista acrítica de construções recentes da história europeia, especialmente a compartimentalização do político, do econômico e da unidade doméstica de acordo com o binarismo do privado/público (Habermas, 1991).

Dois áreas tendem a dominar os estudos estruturais-funcionalistas da religião: culto aos ancestrais e bruxaria. O primeiro corpo de trabalhos se interessa por como ancestrais são investidos com eficácia e autoridade entre as sociedades africanas tradicionais, incluindo grupos islamizados e

cristianizados. Gluckman (1937) e Fortes (1965) abordam o problema em termos da articulação funcional entre agências espirituais e o mundo dos parentes vivos. Ancestrais são descritos enquanto seres ambivalentes, com papéis tanto punitivos quanto benevolentes, a depender da mediação sacrificial e da observância de chamados “tabus”. O acesso privilegiado dos anciões e especialistas religiosos ao mundo dos espíritos é abordado enquanto uma fonte particular e desigualmente distribuída de poder legítimo.

Debates sobre a bruxaria, por sua vez, encontram uma pedra fundamental no trabalho de Evans-Pritchard ([1937] 1976) entre os Azande, contribuição das mais duradouras à antropologia contemporânea. O livro integra etnograficamente acusações de bruxaria, oráculos e curas mágicas, entendendo a figura do bruxo enquanto uma categoria que permite a justaposição prática de um sistema de crenças, uma teoria da causalidade e uma economia moral particular<sup>4</sup>. A etnografia zande gera uma série de questões importantes sobre cognição e alteridade, encontrando um momento de síntese no volume *Rationality* (Wilson, 1970), que abriga a famosa controvérsia Winch-McIntyre e a comparação de Horton entre tradições africanas e a ciência ocidental enquanto teorias com nível igual de racionalidade enraizadas em sistemas de conhecimento “fechados” e “abertos”, conceitos retirados de Popper. Esta discussão deságua mais tarde em argumentos sobre a possibilidade de campos epistemológicos híbridos, como a “Filosofia Africana” (Appiah, 1992: 85-106; Mudimbe e Appiah, 1993).

Similar ao caso da antropologia política, a crítica aos estudos estrutural-funcionalistas sobre a religião concentrou-se na sua tendência de compartimentalizar os modos de vida africanos em “esferas”, movimento que originalmente visou proteger as tradições africanas do ubíquo “misticismo” observado por Lévy-Bruhl nas sociedades “primitivas”. No entanto, este aprisionamento conceitual de práticas nativas em campos

delimitados produz na maioria das vezes ambiguidades inescapáveis, já que os fenômenos acomodados não param de transbordar as barreiras teóricas estabelecidas. Por exemplo, o trabalho de Fordes no sul da Nigéria (1964) representa sociedades secretas como associações “políticas”, logo dissociadas do “parentesco”, mas que retêm elementos fortemente “religiosos”. Semelhante justaposição é observada nas autoridades jurídicas tradicionais africanas. O chefe-pele-de-leopardo é ilustrado por Evans-Pritchard como uma “pessoa sagrada” ([1940] 1979: 5), qualidade também atribuída por Gluckman (1975) aos mediadores de conflito na região sul do continente.

A revisão crítica da insensibilidade da terminologia antropológica clássica quanto às “teorias nativas” é um projeto ainda em curso nos estudos africanos. Kopitoff, por exemplo, argumenta que “a etnografia frequentemente discute o ‘culto aos ancestrais’ e a posição nele ocupada pelos anciões sem prover os termos nativos utilizados para endereçar ambas as categorias de pessoa” (1971: 134). Uma análise da raiz linguística bantu do termo expõe a inexistência de uma base imanente para a diferenciação entre “ancestrais” mortos e “anciões” vivos, finalmente desvelando o divisor artificial imposto pela teoria antropológica entre agências, poderes e autoridade “naturais” e “sobrenaturais”. Uma reconstituição igualmente aguda das práticas e conceptualizações locais englobadas pela noção fortemente eurocêntrica de “bruxaria” ainda resta a ser realizada (mesmo assim, ver Ashforth, 2005). No entanto, Landau (1999), seguindo tendência teórica mais ampla instaurada nos anos 90 (Asad, 1993), critica o uso da meta-categoria “religião” na historiografia da África, inexistente em contextos pré-coloniais. É importante lembrar que Kuper (1982) recorre a um argumento similar tendo em vista invalidar epistemologicamente a noção de “linhagem” enquanto instrumento conceitual válido.

Até esse ponto, pudemos testemunhar dois efeitos da máquina estrutural-funcionalista de supressão do tempo africano: primeiro, o apaga-

mento da agência africana em nome de arranjos estruturais, claramente representada pela apatia nativa assumida pela domesticação conceitual do “político” em África; segundo, a imposição de limites conceituais que desmembram as práticas locais em domínios ontológicos distintos, logo ignorando a historicidade dos agentes e seus próprios horizontes semânticos e regulatórios. Tais elementos revelam o trabalho da colonialidade (Mignolo, 1999) num nível distinto de um crítica que meramente reduziria a escola britânica a um instrumento do império, do tipo: “sua pesquisa [da escola britânica] foi largamente conduzida na África porque seus financiadores esperavam que estas descobertas fossem úteis para o desenvolvimento de estruturas administrativas coloniais no continente” (Kuklick, 1991: 25). Entendo que colocar peso excessivo na influência dos financiadores da produção antropológica nos levaria a uma série de dilemas válidos até mesmo para as antropologias americana e europeia contemporâneas, cuja subvenção privada e pública varia em direção e intensidade a partir de interesses geopolíticos mais amplos. Em adição, Goody (1995: 191-208) demonstra esta tese no mínimo excessiva quando revela o considerável nível de liberdade existente entre acadêmicos e mecenas no interior do projeto Rockefeller. Uma prova adicional desta autonomia seria a própria imagem negativa do antropólogo entre administradores coloniais e colonos europeus, o primeiro sendo frequentemente considerado um romântico reacionário (e não um colaborador), cujo constante cruzamento de linhas raciais tornava a vida dos representantes mais diretos do colonialismo mais difícil, já que aberta a contradições e ambiguidades.

No entanto, a escola britânica tornou-se presa fácil para as forças políticas do seu tempo especialmente ao negar ao colonialismo qualquer valor teórico e etnográfico. O fato de que “o fato colonial total” no qual os pesquisadores estavam imersos nunca ter sido analiticamente reconstituído por seus trabalhos testemunha a estranha temporalidade que

enquadrou a pesquisa destes antropólogos. Nesse sentido, sua experiência de campo foi marcada por dois tempos justapostos e mutualmente insensíveis: o colonial e o pré-colonial. O surrealismo desta situação pode ser entrevisto em declarações como: “Muitos dos analistas recentes têm apontado para as mudanças nos sistemas políticos aqui abordados, levadas a cabo pela conquista e governo coloniais. Se aqui não enfatizamos este aspecto é porque todos os contribuidores estão mais interessados em problemas antropológicos do que administrativos” (Fortes e Evans-Pritchard, 1987: 1).

A descrição do impacto colonial como um “problema administrativo” sinaliza claramente a parcialidade com a qual os estrutural-funcionalistas exorcizaram o racismo dos seus predecessores evolucionistas vitorianos. Lidando com “primitivos” ou não, a antropologia ainda era a ciência de um sujeito colonial paradoxalmente intocado, o que a torna um espelho acrítico para as ansiedades morais e políticas da Europa do seu tempo (veja-se principalmente Asad, 1973). Fazendo referência aos violentos ataques à antropologia lançados pelos novos líderes da África independente nos anos 1950 e 60, Kuper argumenta que: “O antropólogo social britânico tornou-se objeto frequente de suspeita nas ex-colônias porque ele era um especialista no estudo de povos coloniais; porque ao identificar seu campo de estudo na prática como a ciência do homem de cor, ele contribuiu para a desvalorização de sua humanidade” (1983: 120). A visão de Kuper me parece acurada, ao menos em relação ao horizonte histórico a que ele se refere. O que torna este debate mais interessante, no entanto, é como a reificação e o fetichismo da África pré-colonial deixam de ser uma característica particular às primeiras gerações da antropologia social britânica, eventualmente entrando no horizonte dos próprios Estados pós-coloniais africanos. Neste caso, a própria definição de “colonialismo” torna-se um importante ponto de debate e dissenso.

## **b) A antropologia e o emergente Estado-nação africano: a crítica nacionalista e o paradigma da “invenção”**

Em 1946, Evans-Pritchard assume a cadeira de Radcliffe-Brown em Oxford, tornando-se o mais oficial representante da antropologia britânica. A própria inquietude dos seus escritos – que se iniciam com estudos clássicos sobre organização política, passando por contribuições vitais para o estudo de sistemas de conhecimento e teologia africanos, finalmente flertando com a “etno-história” e a noção de antropologia enquanto tradução (Evans-Pritchard, 1962) – é sinal de que o fim da Segunda Guerra coincide com um momento de fechamento do ciclo estrutural-funcionalista. Além disso, a emergência da escola de Manchester inaugura uma agenda alternativa para a antropologia britânica, menos avessa às vicissitudes da política real e operando mais próxima do colonialismo através de estudos sobre migração e urbanização<sup>5</sup>.

Tanto Wilsom (1941) quanto Gluckman (1949) produziram ataques frontais à noção malinowskiana de “contato cultural”, descrevendo o processo colonial em África como uma incorporação forçada do continente pelo capitalismo moderno através da expropriação de territórios e recursos naturais e de um regime de trabalho migrante, mecanismos especialmente custosos no contexto do colonialismo de povoamento em que trabalharam (sul da África). As diferenças culturais incomensuráveis que antes separavam os africanos dos brancos “modernos” são progressivamente reduzidas a um sistema socioeconômico único, que integra desigualmente ambos os grupos a uma ordem capitalista englobante. A “estrutura” aqui adquire uma condição mais material e histórica, irreduzível a um conjunto de princípios jurais ou a um modelo normativo inteiramente autóctone: “[...] a integração econômica da terra Zulu nos sistema agroindustrial da África do Sul determina a sua estrutura social” (Gluckman, 1958: 14-15). Não apenas proletarianização e formação

de mão-de-obra campesina, mas também o próprio *apartheid* mereceu atenção analítica destes acadêmicos enquanto mecanismo de regulação social na África do Sul (Gluckman, 1975)<sup>6</sup>.

Uma ênfase geral na questão do conflito social e um grau variado de atenção à reflexividade dos agentes políticos nativos são características comuns à escola de Manchester. Apesar de extremamente heterogêneo, o grupo opunha-se a um dualismo entre “status” socialmente prescrito e “contrato” individualmente e pragmaticamente estabelecido, que prevalece na escola britânica clássica. Tal característica se estende mesmo às etnografias sobre áreas rurais, como o estudo de Turner sobre os “dramas sociais” Ndembu (1968) ou a abordagem de Marwick (1965) para as acusações de bruxaria entre os Cewa enquanto um “regulador social de tensão” [*social strain-gauge*]. Mudança e dinamismo deixam de ser estritamente associados à presença europeia, ainda que esses trabalhos reflitam uma tendência evidentemente ahistórica, que testemunha para seu vínculo umbilical tanto com o marxismo quanto com a tradição funcionalista. O fato de que pesquisas similares foram realizadas no mesmo período na França, sob a direção de Georges Balandier, indica que um novo espírito histórico e teórico governou os anos que antecederam a descolonização.

Contudo, a mais poderosa contribuição para a reconfiguração da antropologia da África no pós-Segunda Guerra foi obviamente o aquecimento das lutas anticoloniais elas mesmas, e o florescer de novos Estados-nação soberanos por todo o continente, especialmente a partir de 1957, com a independência de Gana. Nesse sentido, os anos 60 expõem a antropologia a tendências ambivalentes. Por um lado, observa-se a sua profissionalização ao longo do globo, que é complementada por um “processo de fissão interna e especialização” (Moore, 1993: 20), devido principalmente ao peso crescente da contribuição estadunidense. Por outro lado, a autonomia política conquistada pelos africanos é seguida de perto por uma radical reavaliação dos imaginários locais. Não contente

em desmascarar a face mais visível do imperialismo europeu, o administrador colonial, os nacionalismos africanos também se dedicaram à crítica do aparato ideológico que a ele dava suporte. As missões foram seu primeiro alvo, tendo sua integridade questionada pelo ímpeto reformista da teologia africana da “enculturação” e pelas chamadas Igrejas Africanas Independentes (Mbiti, 1969; Hastings, 1979). O antropólogo é o segundo alvo, passando a ser considerado um mero colaborador do império e inimigo de uma *intelligentsia local e orgânica, que reclama autenticidade em termos nacionais elou pan-africanos* (Thiong’o, 1986)<sup>7</sup>.

Se não na antropologia, a disjunção temporal introduzida pela colonização encontra suporte teórico em narrativas leninistas clássicas sobre o imperialismo como o “estágio superior do capitalismo”, justificando o colonialismo em termos de carência de recursos naturais e acúmulo de capital nos centros hegemônicos (Lenin, [1917] 2012). O legado colonial é acessado aqui de modo acurado, mas parcial, resumindo-se ao subdesenvolvimento econômico e a Estados-nação pouco representativos (Davidson, 1992). A sociedade colonial, por sua vez, é representada pela constante e violenta intervenção exógena em uma socialidade africana própria, governada por uma lógica dual de colaboração ou resistência. De forma complementar, a independência política significa a possibilidade de um Estado nacional baseado em valores autênticos, representando uma sincronização entre o moderno e a tradição. Antes submetida ao monopólio missionário e antropológico, a tarefa de definir a “cultura africana” passa a recair, após as independências, sobre as elites nacionalistas, que buscam hegemonia, identificação e legitimidade popular através da esfera pública e do sistema de educação, como Nkrumah em Gana (Coe, 2005), ou através da esteticização e ritualização do poder de seus líderes fortes, como Mobutu no Zaire (Schatzberg, 1988).

A solidez militante desta perspectiva é desestabilizada ao longo das décadas seguintes tanto no âmbito político quanto no acadêmico, por

diversas tradições disciplinares. Dentre estas, destacaria o que chamo de “paradigma da invenção”. Uma primeira ramificação deste projeto remete à abordagem construtivista de Hobsbawm e Ranger (1983) para o nacionalismo enquanto um processo de “invenção de tradições”. A contribuição de Ranger ao volume aplica este modelo teórico ao colonialismo na África, e dissocia o poder colonial da mera coerção política e econômica de pelo menos duas maneiras. Primeiramente, Ranger nos apresenta a uma sociedade colonial altamente ritualizada e dependente do que ele chama de “neo-tradições de subordinação” (Ranger, 1983: 228), ou seja, práticas de distinção inventadas na metrópole que visariam inculcar a “modernidade” e a “civilização” entre os sujeitos coloniais nas áreas urbanas do império. A organização formal da “hora do chá”, a codificação cuidadosa das vestimentas, a etiqueta dos clubes esportivos, das associações de mulheres e dos sindicatos teriam legitimado a supremacia branca em termos éticos e estéticos, estratificando a sociedade colonial de modo novo. Lutando em meio aos paradoxos de forma e conteúdo que caracterizam esta linguagem incorporada (*embodied*), Ranger observa a emergência de uma nova elite urbana africana, composta por militares, professores, comerciantes e burocratas, que eventualmente assumiriam o protagonismo das lutas de independência, dando vigor renovado à inventividade cerimonial do poder colonial.

Ranger reconhece também outra influência duradoura do colonialismo na cristalização étnica gerada pela invenção imperial de tradições pré-coloniais. Ele se interessa, por exemplo, por como o modelo identitário europeu da “nação” transfigura-se em “tribo” no contexto africano colonial, seu mapa político passando a ser povoado por grupos supostamente circunscritos por uma linguagem e cultura comuns e por um sistema político homogêneo. Trata-se, portanto, de ir além do mero questionamento epistemológico da validade do conceito de tribo, algo feito, por exemplo, pela escola de Manchester, interessada em revelar a

real fluidez e pluralidade das sociedades africanas tradicionais. A ideia aqui é que as ficções imperiais de fato forjaram a historicidade africana de modo profundo e duradouro, especialmente ao desregular sua economia identitária pré-colonial. De acordo com um dos pioneiros desta tradição historiográfica: “Europeus acreditavam que africanos pertenciam a tribos; africanos produziram tribos para pertencer” (Iliffe, 1979: 324). A relação entre colonialismo e etnogênese é altamente relevante para debates sobre nacionalismo, “tribalismo” e conflito étnico na África contemporânea (Amselle e M’Bokolo, 1985).

Um projeto distinto do “paradigma da invenção” origina-se em Mudimbe (1988), e é fruto de uma preocupação foucaultiana com as implicações epistemológicas do colonialismo. Mudimbe define a “estrutura colonizadora”, seu objeto de pesquisa, como um aparato dedicado ao governo exógeno das populações africanas, assim como uma condição de inteligibilidade para a própria ideia de África (1988: 2-5). Esta estrutura de saber-poder simultaneamente atrai o continente africano para o sistema capitalista mundial e impede o seu pleno reconhecimento ao recorrer constantemente a códigos dualistas como primitivo/civilizado, pré-moderno/moderno, endógeno/exógeno.

Mudimbe não é necessariamente desdenhoso da *prise de parole* africana que acontece nos anos 60. No entanto, sua arqueologia dos saberes sobre a África indica que essas vozes autoafirmativas seriam obrigadas a habitar um campo de enunciação aberto pelo colonialismo e sedimentado em torno de dois polos europeus de discursividade: primeiro, a “antropologia aplicada” progressista e impessoal de Malinowski, aludida anteriormente; segundo, a celebração empática (*Einfühlung*) das tradições africanas originada em Tempels e Griaule<sup>8</sup>. A emergência de campos epistemológicos autóctones, como a teologia e a filosofia africanas, representariam apenas a rejeição parcial desta estrutura, já que exorcizariam o fantasma de Malinowski ao tornarem-se permanentemente assombrados

pela definição romântica de Tempels daquilo que seria próprio à África. Tanto a inevitabilidade quanto o surrealismo de polêmicas como: “Quão africana é a filosofia africana?” ou “Quão cristão é o cristianismo africano?” apontam para o equívoco estrutural de se abordar estas questões através de uma oposição duradoura entre a África e o Ocidente moderno. Contrário a ideologias da pureza, o trabalho de Mudimbe reclama a *gnosis* africana não como um dado intelectual, mas como um esforço duplo e contínuo: a reavaliação dos limites de uma ordem discursiva e o exame ativo de sua própria historicidade, o que necessariamente inclui o evento colonial. Voltarei a este tema em minha conclusão.

### **c) A antropologia do colonialismo na África: do poder-invenção ao poder-inscrição**

Na seção anterior, migramos da temporalidade dualista, mas justaposta, da escola britânica para a forte cisão temporal imposta à antropologia pelo paradigma nacionalista africano dos anos 60. A seguir, pausamos em abordagens mais atentas à natureza formativa do poder colonial, representadas pelo “paradigma da invenção”. Não mais uma questão meramente “administrativa”, nem um fator tido como absolutamente externo aos modos de vida africanos, o colonialismo é tematizado de modo pioneiro por estes trabalhos como uma força generativa. Este é sem dúvida um traço compartilhado pela antropologia do colonialismo em África, um subcampo da antropologia histórica, que se desenvolve de forma mais sistemática no fim dos anos 80. Ela avança em duas frentes principais.

Primeiramente, o particularismo atribuído, especialmente por Ranger a Hobsbawm, às “tradições inventadas” é rejeitado em nome de uma abordagem mais ampla para o colonialismo enquanto fenômeno de or-

dem ideológica e mesmo cultural. Nicholas Dirks, por exemplo, define-o como um “projeto cultural de controle” (1992: 3), logo transcendendo a oposição normativa entre invenção e espontaneidade ao assumir que disputas sobre a natureza do passado compartilhado são endêmicas à vida social, seja ela colonial ou não.

Segundo, a antropologia do colonialismo refina historicamente a definição dos próprios atores e motivações colocados em cena pelo encontro colonial, além de revisitar analiticamente o papel dos atores africanos nesse processo (Stoler e Cooper, 1989). Quebrando a unidade aparente tanto de colonizadores (grupo composto por colonos europeus e não europeus, diversas correntes de missionários, administradores, comerciantes, exploradores, soldados, cientistas e outros) quanto de colonizados (grupo eivado por distinções de gênero, idade e status), esta tendência traz à tona diferentes formas de se manejar as vicissitudes e oportunidades geradas pelas economias coloniais, novas instituições imperiais e missionárias (a escola, o hospital, a burocracia colonial, etc.) e novas formas de associação civil na África. De forma complementar, o encontro colonial é abordado em seus efeitos formativos não apenas nas colônias, mas também nos imaginários, esferas públicas e consciências nacionais metropolitanas, enfatizando-se a mutualidade entre processos históricos de formação de colônias nas periferias e Estados-nação nos centros hegemônicos (Trotter, 1990).

Estas mudanças no elenco do drama colonial necessariamente resultam na reformulação do seu roteiro. Em sua narrativa sobre o encontro, Jean e John Comaroff (1993: 19-32) mobilizam um modelo dialético tendo em vista englobar tanto a colonização europeia da consciência africana quanto a emergência de uma consciência africana sobre o colonialismo. A hegemonia é aqui submetida a uma pluralidade de campos culturais localizados, onde diferentes níveis de apropriação local de seus sistemas de práticas, símbolos e valores os tornam “quase inextrincavel-

mente instáveis, sempre vulneráveis” (1993: 27). O projeto de “conversão” à modernidade levado a cabo pelo colonialismo torna-se assim uma “conversação”, ou seja, uma colisão hierárquica, mas dialógica de visões de mundo enraizadas historicamente.

Fundamental para essa abordagem é o foco no colonialismo enquanto um projeto “civilizador” que estende alhures processos sociopolíticos de subjetivação relativos ao estabelecimento do capitalismo (Weber, 2003) e do moderno Estado-nação (Elias, 1995; Foucault, 2008) na Europa. Tal dimensão tem sido abordada de modo preferencial pelo chamado “fator missionário” do colonialismo, fruto da interpenetração entre a expansão imperial e o ambiente geral de reavivamento pastoral cristão na Europa do século XVIII. A disseminação moderna de irmandades missionárias na África e a sua expansão para além das áreas costeiras desde o início do século XIX (especialmente no oeste e sul do continente) de fato anteciparam a corrida europeia por colônias (oficialmente referida à Conferência de Berlim, de 1884) em quase um século. A figura do missionário não apenas antecedeu a ingerência do explorador e do soldado no continente; ela também representou um dos mais agudos agentes pró-colonialismo no debate público europeu do século XIX, provendo uma articulação estratégica entre o “altruísmo dos movimentos pelo fim da escravidão” e o “cinismo de um império em expansão” (Brantlinger, 1985: 166). Esta conexão assume a forma de um chamado filantrópico, que tem no projeto de “iluminar” o “continente negro” através do comércio, da lei e da fé, uma forma de pagar a dívida moral europeia contraída com a escravidão.

Diferente do carro-chefe consciente e calculador do império apontado pelas narrativas nacionalistas, a antropologia do colonialismo nos apresenta a um missionário que incorpora e introduz à África forças sócio-históricas que ele mesmo não pôde controlar. Nesses termos, o ascetismo cristão e a ética do trabalho carregam as sementes da forma-

ção de um campesinato local (Peclard, 1995); a santificação cristã implica higiene corporal e logo a reforma das práticas nativas de cuidado de si e implementação das políticas coloniais de saúde (Burke, 1997); e a circunscrição teológica mais clara da espiritualidade enquanto “religião” resulta na dissolução crítica e remodelamento da autoridade tradicional (Maxwell, 1999). Percebe-se que, se cabe ao antropólogo da escola britânica o epíteto de “imperialista relutante” (James, 1973), os missionários são representados pela literatura antropológica como imperialistas virtuosos e quixotescos, cujas ações e discursos comungam com a tragédia colonial principalmente através de efeitos não intencionais e contradições estruturais, que considero a síntese última da chamada “herança missionária”.

O âmago destas contradições pode ser localizado no esforço de restaurar o vínculo entre a salvação da alma e práticas laicas de autocultivo na África, elas mesmas ignoradas enquanto “não-fundamentos da fé” no contexto europeu pietista do século XIX. Assim, a pedagogia missionária oferece ao antropólogo um acesso privilegiado às afinidades eletivas entre o cristianismo e a governamentalidade ocidental (Bayart, 2005). Diferente das formas mais soberanas do poder imperial, a missão foi estruturada pelo princípio de que fé e civilização não deveriam ser impostas de modo coercitivo. Como resultado, missionários tentaram persuadir seus rebanhos sobre a eleição do Ocidente e seus modos de vida ao incorporar e indexar constantemente a “modernidade” através de padrões de comportamento público e privado e da superioridade material de suas técnicas e objetos.

Os Comaroff batizam de “épico do ordinário” (1997: 29) a constante oscilação entre o heroico e o cotidiano, o escatológico e o mundano, que caracteriza o discurso missionário no sul da África. Buscando teologicamente conversões “sinceras”, ao estilo do apóstolo Paulo, enquanto simultaneamente multiplicavam as conexões entre o cristianismo e as

benesses materiais da civilização (riqueza, saúde e educação formal), os missionários tornam-se, não raramente, alvo de uma atribuição ambígua de autoridade por parte dos nativos. Por um lado, a sua indecisão constante entre a forma interior e a substância exterior da salvação convida práticas nativas emergentes que, apesar de consideradas “insinceras”, “interessadas”, “nominais” ou mesmo “heréticas” pela ortodoxia, marcam o surgimento de uma versão vernácula do cristianismo que culmina nas chamadas Igrejas Africanas Independentes. Por outro, as fronteiras frágeis entre as agências seculares e religiosas no interior do discurso missionário estabelecem condições para o eventual englobamento das missões pelo poder imperial. Assim, as missões de alguma forma legitimaram a chegada tardia do governo colonial como o real executor da promessa cristã intramundana de salvação via civilização.

Contudo, o poder missionário não se resume ao desejo evangelista de transformar pagãos “primitivos” em cristãos “civilizados”, logo vendo na conversão ao cristianismo a possibilidade de uma verdadeira viagem temporal de um passado obscurantista e demoníaco a um presente iluminado pela fé e pela razão. Os conhecimentos sobre a África produzidos e reproduzidos institucionalmente pelas missões também tiveram um papel central na reificação das tradições pré-coloniais. Este processo complementar de ruptura com, mas também de cristalização do passado dos povos colonizado se dá primariamente, no caso missionário, através da codificação de práticas nativas de acordo com a oposição entre “idolatria” e “cultura”. Por um lado, acusações de “idolatria” circunscreviam as formas locais de “devoção religiosa” enquanto inerentemente demoníacas, e postulavam a sua erradicação (Meyer, 1999). Por outro, a objetificação missionária da “cultura” africana teve como alvo comportamentos que, diferentes da possessão, sacrifício, divinação ou bruxaria, eram considerados secundários em relação à religiosidade. Trata-se de um conjunto arbitrariamente selecionado de “artigos não essenciais” da fé africana,

aptos a serem desacoplados de seus contextos e agências originais e logo reduzidos a sistemas meramente “simbólicos”, ou expressivos.

A língua é uma das áreas-chave da herança missionária para o campo da cultura africana, seja ela nacional ou étnica, visto que grupos cristãos tiveram ampla influência no processo de standardização de línguas africanas pré-coloniais e coloniais. Fabian (1986: 70-91) analisa o impacto dos linguistas e escolas cristãs na formalização e introdução do shaba suaíli como língua franca no Congo Belga. Ele considera o processo de delimitação e inculcação da língua nos sujeitos coloniais enquanto parte de uma política “semântica” da administração colonial belga, que fez uso do léxico suaíli para estimular entre os nativos valores que acompanham a sua modernização e proletarianização, como a família nuclear, a propriedade privada e noções eurocêntricas de sobriedade e higiene. Landau (1999) estende esta influência para além das línguas francas e dialetos crioulos, expondo como a objetificação das línguas pré-coloniais e a tradução da Bíblia no sul da África fizeram parte de um mesmo processo histórico, fenômeno também observado por Meyer (1999) dentre os Ewe de Gana.

Outra área de incidência da influência missionária refere-se à distinção entre cultura e religião no campo das performances, que remete à constante preocupação europeia em proteger a devoção cristã sincera, ou seja, interna e imaterial, do suposto apego nativo ao corporal e ao material, tido como um sinal de primitivismo. Os Comaroff (1993: 236-243) destacam como a mesma expressão linguística em setswana, *go binda*, significa cantar, dançar e venerar a deus, o que dá sentido tanto à ênfase dos Tswanas conversos em aspectos litúrgicos performáticos, como os hinários e as danças, e o protagonismo que estes elementos adquirem nas versões vernáculas do cristianismo. Os missionários se preocupavam constantemente em dissociar este universo concreto de performances dos agentes espirituais que tradicionalmente os habitavam

ou que por eles eram endereçados (fossem eles “idólatras” ou não), visando assim “desencantar” as manifestações corporais locais. Em consonância, acadêmicos dedicados à cultura popular africana têm destacado como o campo contemporâneo das “artes” africanas, incluindo o teatro, a música e a dança são o resultado de um processo de longo prazo de transfiguração de “rituais” pré-coloniais, saturados pela espiritualidade, em formas estéticas seculares (Barber, Collins e Ricard, 1997), o que não raramente encontrou terreno comum nas missões. A disseminação moderna do cristianismo na África através do processo dúbio de universalização transformadora e objetificação do local aparece em cores particularmente evidentes no contexto do oeste africano, onde a onda missionária que precede a colonização foi protagonizada, em grande parte, por escravos retornados e mestiços, cuja base original foram os assentamentos da Libéria e de Serra Leoa (Sanneh, 1983). Esses pioneiros foram caracterizados por uma preocupação precoce em poder “expressar” o cristianismo nos termos da “cultura” local, sem, no entanto, colocar em cheque a integridade da missão civilizadora, da qual foram árduos defensores. Em meados do século XIX, uma igualmente brilhante *intelligentsia* africana originada nas missões tinha emergido em todo o subcontinente, vivendo uma fase otimista de mudança social desencadeada pelo fim do tráfico de escravos e a reintegração bem-sucedida da região na rede de comércio legítimo do Atlântico (July, 1967). A possibilidade de uma “modernidade africana”, de natureza autônoma, parecia um processo em curso, e esses autores assumiram o desafio de assentar as bases intelectuais tanto do nacionalismo quanto do pan-africanismo.

Peel (2000) vê o épico *History of the Yorubas*, escrito pelo reverendo metodista Samuel Johnson e ainda hoje um dos grandes feitos da historiografia africana, como um produto exemplar da complexa temporalidade através da qual a elite cristã criada nas missões deu a luz ao passado nacional em África antes mesmo do colonialismo. O livro é baseado em

uma hermenêutica que visa inscrever a presença de Deus no passado ioruba através de um adiamento narrativo do *evangelios* (as “boas novas”) via antecipação e profecia. A “cultura pagã” é assim alegorizada como um campo onde as sementes de Deus já haviam sido plantadas e esperavam providencialmente a chegada das missões europeias para germinar. Apesar de rica e virtuosa, a cultura ioruba é tida como inerentemente incompleta, logo permitindo acomodar a modernidade cristã como a sua verdadeira realização dialética.

De forma inversa, a realidade crua da dominação colonial, que se estabelece no fim do século XIX, rapidamente mostrou a esses homens como a celebração da *Bildung*, da autorrealização e da mobilidade social que fundamentava a pastoral cristã poderia ser anexada à rigidez mórbida da visão racializada e étnica do sujeito colonial avançada pelos governos coloniais. Assim, a “africanidade” torna-se uma chaga que nem o cristianismo poderia curar. Seja a ficção colonial prevalente a “cidadania” (englobando os africanos como uma minoria política dentro da “grande França”) ou o “autogoverno” (englobamento coletivista da “autoridade tradicional” pelo império inglês), a imposição tardia de uma soberania exógena revelou que o ovo da serpente já estaria posto no dualismo desconcertante entre universalismo e localidade introduzido pela missão cristã.

Nesse sentido, o destino de projetos políticos e intelectuais como o do reverendo Johnson demonstra que, mais do que uma ferramenta intelectual, a administração da coetaneidade foi um dos meios através dos quais a hegemonia ocidental sobre a África se deu. Em prática, esse discurso se desenvolveu através de uma série de estratégias de duplo-vínculo (*double-bind*). Por um lado, tratou de interpelar os sujeitos africanos com a necessidade de mudança e para isso introduziu novos modelos a serem emulados: Cristo, o cidadão burguês, o campesino autossuficiente e virtuoso do Romantismo. Por outro lado, os frutos

reais desse suposto processo de sincronização eram constantemente desqualificados em sua capacidade de autogoverno nos âmbitos individual e coletivo através do congelamento colonial da raça e da etnicidade. Oscilando entre uma temporalidade do “não mais... não ainda”, o colonialismo funcionou por uma lógica paradoxal, baseada na promessa e no adiamento da coetaneidade, uma de suas heranças duradouras para a sociedade pós-colonial africana.

#### **d) Coetaneidade e subalternidade na África pós-colonial**

É relevador que debates sobre a condição pós-colonial africana tendem a reproduzir a dupla ênfase que vimos caracterizar a antropologia do colonialismo, dividindo suas atenções entre a objetificação hegemônica e a agência local. Trabalhos preocupados com a última têm, por exemplo, ajudado a revisar o arquivo colonial, ele mesmo ideologicamente impregnado. Buscando comentários africanos sobre a experiência colonial, acadêmicos tem recorrido com maior frequência a suportes não textuais da memória, como a possessão (Rouch, 1954; Stoller, 1995), o rumor (White, 1993), a história oral (Vansina, 1985), a arte popular e as performances (Fabian, 1998), demonstrando como o colonialismo foi e ainda é tematizado por diversas instâncias locais e através de meios que o integram de forma dinâmica às lutas do presente.

Esta tendência encontra ressonância em trabalhos sobre a África contemporânea que aderem ao modelo pluralista das “modernidades múltiplas”. Unificando de forma frouxa este grupo estaria a preocupação em demonstrar como a conquista da soberania política haveria permitido o estabelecimento mais sólido de uma “modernidade africana”, algumas vezes qualificada como “híbrida”, “mestiça” ou “vernácula”. Tal foco é mais frequente em análises de fenômenos culturais urbanos, como a

etnografia de Gandoulou (1989) sobre os *sapeurs* congolezes, mas também se estende às vilas rurais, de forma mais enfática em Piot (1999)<sup>9</sup>. Trabalhando em contexto similar, Amselle (1988) rejeita os axiomas clássicos da “antropologia política” em nome de uma “antropologia do poder”, reclamando de forma robusta as duas negações centrais do estrutural-funcionalismo: as práticas africanas e uma noção imanente do campo político<sup>10</sup>.

Gesto teórico similar tem se endereçado às formas sociais mais oficiais, como o próprio Estado pós-colonial. De forma influente, Bayart (1993) aborda a africanização do Estado que segue a descolonização enquanto o ressurgimento de um regime local de governamentalidade que ele chama de “a política do ventre”, uma organização rizomática que vigorosamente incorpora (“come”) elementos exógenos (meritocracia, burocracia, ajuda financeira internacional) através da circulação hierárquica, porém dinâmica, de dívidas e reciprocidades no interior de redes étnicas. Geschiere (1997) atribui a modernidade do discurso da bruxaria em Camarões em parte à sua capacidade de lidar com a mudança social e a emergência de novas elites estatais nos termos da “política do ventre”. Neste sentido, o oculto opera enquanto um meio de controle moral dos efeitos desagregadores produzidos pela ambição pessoal nas alianças étnicas e de parentesco. Um dos pré-requisitos da hipótese da “política do ventre” é a defesa de uma presença cultural africana correndo lado-a-lado, aquém ou além da intervenção colonial. Bayart é enfático: “O colonialismo não enfraqueceu radicalmente a capacidade dos africanos de seguir com suas próprias estratégias e produzir a sua própria modernidade” (1993: 20).

Uma vertente distinta de trabalhos tem dado crescente relevância para a objetificação colonial e o legado da dominação europeia, tidos como fatores necessários para a compreensão da marginalização político-econômica que aflige o continente desde o fim da Guerra Fria,

sendo acirrada pelas reformas neoliberais dos anos 80 e 90 (Mkandawire e Soludo, 1999). A intervenção de Mamdani (1996) é uma crítica frontal ao que ele considera a excessiva “culturalização” do debate sobre o Estado africano contemporâneo, e defende que a desracialização da sociedade civil africana não deve ser confundida com a sua descolonização. *Citizen and Subject* traça historicamente como o processo colonial de distribuição desigual de etnicidade e universalismo entre os atores locais cristalizou-se em Estados pós-coloniais “bifurcados”, que operam através de uma clivagem paralisante entre o urbano “civilizado” e o rural “étnico”, direitos e cultura, cidadania e sujeição. As divisões entre o urbano e o rural reproduziriam então os dualismos coloniais, antes fronteiriços, no âmbito interno do estado independente.

Evitando as perspectivas que enfatizam a reprodução contemporânea de estratégias locais de extroversão (*extraversion*) (Bayart, 2000) ou a inserção híbrida em redes mundiais, Ferguson prefere destacar como a modernidade neoliberal tem informado as realidades políticas do continente através de “formas altamente seletivas e espacialmente encapsuladas de conexão global combinadas com formas amplas de desconexão e exclusão” (2006: 14). Ele explora as afinidades entre as temporalidades coloniais e pós-coloniais através do aparato material e imaginário do “desenvolvimento”<sup>11</sup>. Por um lado, agências internacionais de desenvolvimento são apresentadas como vias técnico-burocráticas de despolíticação e desistoricização da questão da pobreza nas periferias globais (Ferguson, 1994). Por outro lado, e mais recentemente, Ferguson defende que a noção neoliberal de “desenvolvimento”, assim como antes dela a noção colonial de “civilização”, teria se enraizado no imaginário político africano, tornando-se o horizonte inequívoco a partir do qual a condição histórica do continente tem sido tematizada por seus agentes (2006: 176-193). Ele sublinha como narrativas locais frequentemente

articulam a modernidade enquanto um futuro desejável, mas ainda não alcançado pela África, tornando empiricamente inócuas tentativas meramente teóricas de provincializar a temporalidade hegemônica e dar autonomia ao tempo subalterno.

Quando antropólogos estendem o título de “moderno” aos africanos empobrecidos como um gesto de respeito e reconhecimento de sua temporalidade coetânea, cidadãos das cidades africanas podem achar esse gesto vazio se acreditam que a suas vidas só serão de fato ‘modernas’ quando tiverem água corrente e bons hospitais (Ferguson, 2006: 168).

Nesse contexto, a modernidade enquanto “desenvolvimento” não seria mais entendida como um *télos* de ordem temporal, levando do primitivo ao civilizado, do passado ao presente, mas um privilégio usufruído por poucos dentro de uma sociedade marcada por status econômicos “não-seriais, coevos, mas fortemente hierárquicos” (Ferguson, 2006: 189). “Moderno” e “não moderno” habitam juntos a grande metrópole africana, formando uma simultaneidade distemporal que ironicamente relembra aquela dos funcionalistas britânicos, e cujo efeito mais evidente é o crescimento dos muros, dos aparelhos de segurança, e a emergência de novas estratégias de mobilidade e evasão migratória para os centros da sociedade global. Assim, transcende-se o tempo africano saltando-se no espaço – e para fora da África. Ao destacar de forma robusta que a busca por coetaneidade transcende a competência analítica dos antropólogos e adquire tons visceralmente existenciais, Ferguson fornece uma abertura adequada para meus comentários conclusivos, onde retomo a questão original de Fabian sobre a máquina antropológica de produção narrativa de temporalidades.

### e) Comentários conclusivos: tempo emergente

*“[...] a produção de assincronia [allochronism] consiste em mais que um lapso ocasional. Ela expressa uma cosmologia política, ou seja, uma espécie de mito. Como outros mitos, a assincronia [allochronism] tende a tomar posse absoluta de nosso discurso”*

J. Fabian

A revisão crítica oferecida por Fabian ([1983] 2002) sobre a política do tempo na antropologia é uma tentativa pioneira de desfazer algumas armadilhas epistêmicas herdadas por sua pulsão pós-evolucionária de conhecer os outros “em seus próprios termos”. O destino histórico da escola britânica, reconstituído acima, demonstra de modo vívido como este projeto se apoiou em mecanismos teóricos e narrativos de autoapagamento que tendem a torná-lo uma aporia, já que visa produzir um outro dotado de linguagem, tempo, espaço, espiritualidade e vida política enquanto simultaneamente ignora o trabalho de mediação destas mesmas variáveis no próprio encontro antropológico. Como resultado, a antropologia torna-se um meio de objetificação que demonstra evidentes afinidades históricas e ideológicas com modalidades de conhecimento-poder que tiveram parte no governo imperial da diferença nas franjas da modernidade (Cohn, 1996).

Como um remédio para estas limitações estruturais, Fabian prescreve uma “confrontação real com o tempo do Outro” (2002: 153). Mas o que é o tempo e a historicidade do outro subalterno? Neste artigo, tentei argumentar que, apesar da alternativa de Fabian soar generosa, a função segregacionista cumprida pela negação da coetaneidade não pode ser reduzida nem a características intrínsecas ao conhecimento antropológico, nem simplesmente a um mero fator epistemológico, apto a ser resolvido através de avanços teóricos e metodológicos. Entendo que esta postura de fato respeite a própria natureza “mítica” da assincronia

ocidental mencionada por Fabian na epígrafe acima, de fato elevando-a a um problema intelectual e político em seus próprios termos.

Movendo-se em direção similar, a antropologia do colonialismo em África tem revelado como a negação ocidental da coetaneidade apresenta-se historicamente através de táticas, estratégias e tecnologias de poder que antecederam e suplementaram o “braço direito” da soberania colonial. Em adição, estes autores demonstram como a “inventividade” deste poder faz sentido apenas caso entendida de um modo produtivo, material e não-arbitrário, ou seja, como invenções que sedimentam convenções no real, movimento ao qual me referi como a “inscrição” (mesmo que paradoxal) da modernidade europeia em corpos, interioridades, instituições e temporalidades africanas. A antropologia do colonialismo é certamente um dos frutos de um amplo processo de amadurecimento disciplinar, em que acusações de colaboração com o colonialismo enquanto um período histórico circunscrito deram espaço a uma reflexão mais refinada sobre a agência sub-reptícia do que Mudimbe chamou de “estrutura colonial” (1988: 2), na qual todos nós, antropólogos e “nativos”, participaram e participam. Em seu bojo, encontra-se a tentativa de se escapar criticamente das meta-narrativas triunfais tanto do colonialismo quanto dos nacionalismos africanos.

Apesar do “afro-pessimismo” de Ferguson apresentado logo acima, cujas conclusões podem estimular no leitor um falso sentimento de passividade africana com relação à sua própria privação, ou um abismo exagerado entre o “mundo da necessidade” e o “mundo da liberdade”, seu argumento me parece tocar num ponto nevrálgico quando estabelece que debates sobre a relação entre o Ocidente, a modernidade e a localidade africana enquanto regimes temporais distintos e/ou justapostos devem ser abordados pelo analista como um problema etnográfico em seus próprios termos. Isto implica um engajamento com os modos através dos quais agentes concretos mobilizam essas categorias em suas

próprias existências cotidianas. Não se trata aqui de uma reconstrução antropológica de “categorias” de tempo cultural ou socialmente engessadas (Evans-Pritchard, 1979: 94-138; Fortes, 1970), mas sim de uma abordagem etnográfica que entende a temporalização enquanto prática sociopolítica, e que assim reconstitui um campo plural e concretamente enraizado de disputas temporais<sup>12</sup>.

É importante destacar que esta busca por novos modelos associativos não é exclusiva da antropologia sobre a África. Em larga medida, proposições recentes sobre formas alternativas de se pensar o social e a agência remetem à crise geral da forma política que sustentou historicamente o imaginário das ciências sociais: o Estado-nação e seus corpos elementares – indivíduos autônomos que travam relações contratuais e comunidades autocentradas na língua, território e cultura. A celebração de modos fronteiriços e reticulares de existência, tão em voga no jargão acadêmico, pode ser pensada como um reflexo tardio de lutas reais por pertencimento, onde novas formas de se projetar o futuro e viver o presente têm florescido, cada vez mais em movimento. No caso africano, talvez pelo fato do Estado-nação e a versão menos errática do capitalismo que a acompanha, a “economia nacional”, nunca terem vivido apogeu semelhante aos dos centros hegemônicos, esse processo se dá de forma particularmente exuberante, o que frequentemente desafia a inteligibilidade do antropólogo. Esses são coletivos nos quais a busca por coetaneidade e pertencimento tem se dado em meio a estratégias nômades: fluxos migratórios multidirecionais, que fazem da emissão de renda um fator normativo nas redes familiares africanas e logo na economia nacional; a explosão de comunidades religiosas cristãs e islâmicas marcadamente transnacionais e diaspóricas (Larkin e Meyer 2006); formas criminais que transbordam as frágeis fronteiras nacionais e de fato nutrem-se de sua porosidade (Roitman, 2005; Chalfin 2010); a indústria da guerra e da segurança privada, assim como as territorialidades

de exceção que destas resultam, como o campo de refugiados (Malkki, 1995) são alguns exemplos. Trata-se de importantes universos associativos, onde os anseios do presente – o medo, a sobrevivência, a nostalgia, a esperança, a paciência e a impaciência – se articulam com novas formas coletivas de se projetar o futuro enquanto desenvolvimento, salvação, cosmopolitismo ou autoctonia.

Tomando uma rota menos constrita que a ênfase de Ferguson (2006) em uma temporalidade da “desconexão”, Mbembe (2001) demonstra como a preocupação analítica com a historicidade africana não necessariamente resulta em oposições simplistas entre forças endógenas e exógenas, inclusivas ou exclusivas. Pelo contrário, sua leitura do sujeito africano pós-colonial enquanto um sujeito “em crise” revela a experiência de um ofuscante pluralismo temporal. Crise aqui indica tanto a consciência inegável de um fechamento temporal dos modos antigos de se conceber o futuro, quanto um movimento de abertura, um horizonte emergente composto pelo “entrelaçamento de presentes, passados e futuros”, oscilações erráticas e reversibilidades práticas (2001: 16). O “tempo emergente” do sujeito pós-colonial africano reconhece a dominação colonial exógena e os sentimentos de incompletude por ela gerados, mas sempre dentro de um plano imanente de subjetivação, onde a *longue durée* encontra as *durées* nativas. A sugestão de Mbembe pode ser lida como uma resposta produtiva para o projeto de Fabian de reestruturar a antropologia através de um encontro transformador com o tempo do outro, já que ela não exclui a possibilidade de que este encontro poderá nos levar a formas africanas de conceber e habitar a ferida colonial e seus efeitos contínuos. Viajando em busca de um tempo autêntico, o etnógrafo não raramente se depara com configuração ambíguas, que demandam ser seguidas, antes de teoricamente imobilizadas: um caminho a ser traçado na companhia de nossos sujeitos de pesquisa.

## Notas

- <sup>1</sup> Este artigo é fruto do processo de preparação para minha pesquisa de campo dentre pastores pentecostais em Gana, que resultou na tese *Tapping into the anointing: Pentecostal pedagogy, connectivity, and power in contemporary Ghana*, defendida em 2013 na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Agradeço à Mariane Ferme pela orientação e críticas durante a escrita de sua versão preliminar, assim como aos pareceristas anônimos da Revista de Antropologia, por sua generosa contribuição. Minha estadia em Berkeley foi propiciada por uma bolsa Capes/Fulbright.
- <sup>2</sup> Todas as traduções do inglês em trechos citados neste artigo são de minha autoria.
- <sup>3</sup> Cooper (2002: 20-37) descreve o pós-Segunda Guerra como um período marcado pela guinada na agenda imperial da aquisição para a manutenção e controle das colônias. No caso britânico, esta tendência é avançada pelo *Colonial Development and Welfare Act*, de 1940, uma tentativa de mitigar o desapontamento crescente com a inabilidade da administração colonial em cumprir as reformas socioeconômicas que tinham seduzido os defensores locais do projeto colonial.
- <sup>4</sup> O foco de Evans-Pritchard nos aspectos cognitivos da bruxaria revela afinidades com os africanistas franceses de seu tempo, como Griaule ([1948] 1975), apesar do livro ser marcado por uma atenção caracteristicamente anglo-saxã à natureza socialmente sedimentada do conhecimento. Tais similaridades, no entanto, tornam-se mais marcadas no trabalho tardio de Evans-Pritchard ([1956] 1970), que visa uma descrição imanente das ideias nuer acerca da divindade, modelo seguido por seu pupilo Lienhardt ([1961] 1978).
- <sup>5</sup> Assim como o *Institute of African Languages and Cultures*, a Escola de Manchester foi inicialmente financiada pela iniciativa do governo britânico de estabelecer na Rodésia do Norte (hoje Zâmbia) um instituto de pesquisa (*Rhodes-Livingstone Institute*, fundado em 1937) dedicado ao estudo da “mudança social”. O grupo é organizado sob a liderança de Godfrey Wilsom, sucedido por Max Gluckman. Sobre a relação complexa entre Wilsom, o instituto e os interesses de colonos, administradores coloniais e empresas de mineração, ver Brown (1973).
- <sup>6</sup> Outras análises pioneiras do colonialismo são Wilsom (1941), Gluckman (1958) e Holleman (1969).
- <sup>7</sup> É importante lembrar que importantes líderes nacionalistas africanos também foram antropólogos funcionalistas, como Kofi Busia, primeiro ministro de Gana entre 1969 e 1972, formado em Oxford, e Jomo Kenyatta, presidente do Quênia

entre 1964 e 1978, formado na *London School of Economics* sob a orientação de Malinowski.

- <sup>8</sup> Refere-se aqui ao ensaio clássico de Tempel, *A Filosofia Bantu*, baseado na tese de que o cristianismo não seria uma força exógena no Congo, tratando-se de uma espécie de consumação hegeliana do espírito das tradições bantu. Este sistema cultural-teológico reforma a ideia de “conversão” que fundamentava o projeto missionário: “Tempels duvidou de forma absoluta do processo clássico de conversão: ele não acreditava que a assimilação do africano era a melhor solução, e ele odiava os *évolués* (elite nativa), considerando-os cópias malfeitas dos europeus. Além disso, ele defendia que cristianizar não significava impor uma filosofia ocidental aos nativos” (Mudimbe, 1988: 53).
- <sup>9</sup> A vila africana é aqui definida como “um sítio – e também, de certa forma, um efeito – do moderno [...] um espaço que dá forma ao moderno ao mesmo tempo em que é formado por ele, e que assim traz ao moderno [...] sua própria modernidade vernácula” (Piot, 1999: 178).
- <sup>10</sup> “Se a bruxaria, as doenças, as bênçãos e infortúnios permanecem tão centrais para a produção social quanto as relações de produção ou a chefia, ou ainda, se a bruxaria e a doença são também relações de produção, relações políticas e ideológicas, então não há necessidade de se perguntar se estamos lidando com sociedades com ou sem estado” (Amselle, 1998: 72).
- <sup>11</sup> “Alcançar o ‘desenvolvimento’ é, portanto, largamente um projeto que envolve mudar valores e atitudes, e assim ganhar o coração e a mente do indivíduo Sotho [...]. O imaginário religioso sugerido pela autodescrição dos times de experts em desenvolvimento como ‘missões’ é, portanto, complementada por sua busca por ‘conversos’” (Ferguson, 1994: 58). As ressonâncias entre discursos missionários e de desenvolvimento na África contemporânea adquirem uma face menos metafórica no trabalho de Bornstein (2005) sobre ONGs cristãs.
- <sup>12</sup> Aqui vale lembrar o trabalho de Ferguson (1999) sobre a natureza performativa do cosmopolitismo e do neotradicionalismo enquanto formas de articulação de uma temporalidade da “expectativa” nas áreas de mineração da Zâmbia. Outra recente contribuição para uma etnografia da temporalização africana é Piot (2010).

## Referências bibliográficas

AMSELLE, Jean-Loup

1998 *Mestizo logics: anthropology of identity in African and elsewhere*. Stanford, Stanford University Press.

AMSELLE, Jean-Loup & M'BOKOLO, Elikia

1985 *Au coeur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris, Editions La Découverte.

APPIAH, Anthony

1992 *In my Father's house: Africa in the philosophy of culture*. New York, Oxford University Press.

ASAD, Talal

1973 "Two European images of two non-European rules". In \_\_\_\_\_. (ed.) *Anthropology and the colonial encounter*. London, Ithaca Press.

1987 "Are There Histories of Peoples Without Europe? A Review Article". *Comparative Studies in Society and History*, 29(3): 594-607.

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press,.

2003 *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.

ASHFORTH, Adam

2005 *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*. Chicago, University of Chicago Press.

BARBER, Karin; COLLINS, John & RICARD, Alain

1997 "Three West African popular theater forms: a social history". In. BARBER *et alli* (ed.). *West African Popular Theatre*. Bloomington, Indiana University Press.

BATES, Robert; MUDIMBE, V. Y. & O'BARR, Jean (eds.)

1993 *Africa and the disciplines: the contribution of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago, University of Chicago Press.

BAYART, Jean-François

- 1993 *The state in Africa: the politics of the belly*. London, Longman.  
2000 “Africa in the world: a history of extraversion”. *African Affairs*, 99:217–67.  
2005 “Foucault au Congo”. In GRANJON, Marie-Christine (ed.). *Penser avec Michel Foucault: Théorie Critique et Pratiques Politiques*. Paris, Éditions Karthala.

BEIDELMAN, Thomas

- 1982 *Colonial Evangelism: a socio-historical study of an East African mission at the Grassroots*. Bloomington, Indiana University Press.

BOHANNAN, Paul

- [1956] 1989 *Justice and judgment among the Tiv*. London, Waveland.

BORNSTEIN, Erica

- 2005 *The Spirit of Development: Protestant NGOs, Morality, and Economics in Zimbabwe*. Stanford, Stanford University Press.

BRANTLINGER, Patrick

- 1985 “Victorians and Africans: the genealogy of the myth of the Dark Continent”. *Critical Inquiry*, 12: 166–203.

BROWN, Richard

- 1973 “Anthropology and Colonial Rule: Godfrey Wilsom and the Rhodes-Livingstone institute, Northern Rhodesia”. In ASAD, Talal (ed.). *Anthropology and the colonial encounter*. London, Ithaca Press.

BURKE, Timothy

- 1996 *Lifebuoy men, lux women: commodification, consumption, and cleanliness in modern Zimbabwe*. Durham, Duke University Press.

CHALFIN, Brenda

- 2010 *Neoliberal frontiers an ethnography of sovereignty in West Africa*. Chicago, University of Chicago Press.

CLIFFORD, James

- 1998 *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século xx*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

COE, Cati

2005 *The Dilemmas of Culture in African Schools: Nationalism, Youth, and the Transformation of Knowledge in Ghana*. Chicago, University of Chicago Press.

COMAROFF, John

1987 “*Sui Generis*: feminism, kinship, theory, and structural ‘domains’”. In COLLIER, J. F. & YANAGISAKO, S. (eds.). *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford, Stanford University Press.

COMAROFF, Jean & COMARROF, John

1993 *Of revelation and revolution*, vol. 1. Chicago, University of Chicago Press.

1997 *Of revelation and revolution*, vol. 2. Chicago, University of Chicago Press.

COHN, Bernard

1996 *Colonialism and its forms of knowledge: the British in India*. Princeton, Princeton University Press.

COOPER, Frederick

2002 *African since 1940: the past of the present*. Cambridge, Cambridge University Press.

DAVIDSON, Basil

1992 *The black man's burden: Africa and the curse of the nation-state*. New York, Times Books.

DIRKS, Nicholas

1992 “Introduction: colonialism and culture”. In \_\_\_\_\_. (ed.) *Colonialism and Culture*. Ann Harbor, Michigan University Press.

ELIAS, Norbert

1995 *O processo civilizador, vol. 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1962 *Essays in Social Anthropology*. London, Faber & Faber.

[1956] 1970 *Nuer Religion*. London, Oxford University Press.

[1937] 1976 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. London, Oxford University Press.

[1940] 1979 *The Nuer: a description of the modes of livehood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford, Claredon.

FABIAN, Johannes

1986 *Language and colonial power: the appropriation of Swahili in the former Belgian Congo, 1880-1938*. Berkeley, University of California Press.

[1983] 2002 *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.

1998 *Moments of freedom: anthropology and popular culture*. Charlottesville, University of Virginia Press.

FARIS, James

1973 "Pax Britanica and the Sudan: S F Nadel". In ASAD, Talal (ed.). *Anthropology and the colonial encounter*. London, Ithaca Press.

FERGUSON, James

1994 *The Anti-Politics Machine: "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

1999 *Expectations of modernity: myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.

2006 *Global shadows: Africa in the Neoliberal order*. Durham, Duke University Press.

FISCHER, Donald

1983 "The role of philanthropic foundations in the reproduction and production of hegemony: Rockefeller foundation and the social sciences". *Sociology*, 17: 206-33.

FORDES, Daryll

1964 *Yako studies*. London, Oxford University Press.

FORTES, Meyer

1945 *The dynamic of kinship among the Tallensi*. London, Oxford University Press.

1965 "Some reflections on ancestor worship". In FORTES, M. & DIETERLEN, G. (eds.). *African Systems of Thought* London, Oxford University Press.

1970. "Time and social structure: an Ashanti case". In \_\_\_\_\_. *Time and Social Structure and other essays*. New York, Humanity Press.

- FORTES, Meyer & EVANS-PRITCHARD, E. E. (eds.)  
[1940] 1987 *African political systems*. London, Oxford University Press.
- FOUCAULT, Michel  
2008 *Segurança, Território, População*. São Paulo, Martins Fontes.
- FEUCHTWANG, Stephan  
1973 "The discipline and its sponsors". In ASAD, Talal (ed.). *Anthropology and the colonial encounter*. London, Ithaca Press.
- GADAMER, Hans-Georg  
1998 *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, 2.ed. Petrópolis, Editora Vozes.
- GANDOULOU, Justin-Daniel  
1989 *Dandies a Bacongo: le culte d'élégance dans la société congolaise contemporaine*. Paris, L'Harmattan.
- GESCHIERE, Peter  
1997 *The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville, University Press of Virginia.
- GLUCKMAN, Max  
1937 "Mortuary Customs and the Belief in Survival after Death among the South-Eastern Bantu". *Bantu Studies*, 11:117-36.  
1949 "Malinowski's sociological theories". *Rhodes-Livingstone Paper No. 16*. Livingstone/Northern Rhodesia, Rhodes-Livingstone Institute.  
1958 "The bridge: analysis of a social situation in modern Zululand". *Rhodes Livingstone Paper, No. 28*. Manchester: Manchester University Press.  
[1955] 1970 *Custom and conflict in Africa*. London, Blackwell.  
1975 "Anthropology and the Apartheid: the work of South African anthropologists". In FORTES, M. & PATTERSON, S. (eds.) *Studies in African Social Anthropology*. New York, Academic Press.
- GOODY, Jack  
1995 *The expansive moment: anthropology in Britain and Africa 1918-1970*. Cambridge, Cambridge University Press.

- GRIAULE, Marcel  
[1948] 1975 *Conversations with Ogotemmel: an introduction to Dogon religious ideas*. New York, Oxford University Press.
- HABERMAS, Jurgen  
1991 *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge, MIT Press.
- HACKING, Ian  
1999 *The social construction of what?* Cambridge: Harvard University Press.
- HASTINGS, Adrian  
1979 *A History of African Christianity, 1950-1975*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence  
1983 *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOLLEMAN, Johan F.  
1969 *Chief, council and commissioner: some problems of government on Rhodesia*. New York, Humanities Press.
- HUNTER, Monica  
[1936] 1961 *Reaction to conquest: effects of contact with Europeans on the Pondo of South Africa*. New York, Oxford University Press.
- ILIFFE, John  
1979 *A modern history of Tanganyika*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMES, Wendy  
1973 "The anthropologist as reluctant imperialist". In ASAD, Talal (ed.). *Anthropology and the colonial encounter*. London, Ithaca Press.
- JAMIN, Jean  
1982 "Les metamorphoses de L'Afrique fantome". *Critique*, 418: 200-12.

- JULY, Robert W.  
1967 *The origins of African modern thought: its development in West Africa during the nineteenth and twentieth centuries.* London, Faber.
- LARKIN, Brian & MEYER, Birgit.  
2006 “Pentecostalism, Islam and culture: new religious movements in West Africa”. In AKYEAMPONG, E. (ed.) *Themes in West African History.* Oxford, James Currey.
- LIENHARDT, Godfrey  
[1961] 1978 *Divinity and experience: the religion of the Dinka.* New York, Oxford University Press.
- KOPITOFF, Igor  
1971 “Ancestors as Elders in Africa”. *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 41, n. 2: 129-142.
- KUKLICK, Henrika  
1991 *The savage within: the social history of British anthropology 1885-1945.* Cambridge, Cambridge University Press.
- KUPER, Adam  
1982 “Lineage theory: a critical retrospect”. *Annual Review of Anthropology*, 11: 71-95.  
1983 *Anthropology and anthropologists: the modern British school.* London, Routledge & Kegan Paul.
- LANDAU, Paul  
1999 “‘Religion’ and Christian conversion in African History”. *Journal of Religious History* 23: 8-30.
- LEIRIS, Michel  
1988 *L’Afrique fantôme.* Paris, Tel.
- LENIN, Vladimir  
[1917] 2012 *Imperialismo, estágio superior do capitalismo: ensaio popular.* São Paulo, Expressão.
- LUGARD, Frederick D.  
[1922] 1965 *The dual mandate in British Tropical Africa.* London, Frank Cass & Co. Ltd.

- MALINOWSKI, Bronislaw  
1929 "Practical anthropology". *Africa*, 2: 23-39.
- MALKKI, Liisa  
1995 *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago, Chicago University Press.
- MAMDANI, Mahmood  
1996 *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton, Princeton University Press.
- MARWICK, Max  
1965 *Sorcery in its social setting: a study of the Northern Rhodesia Cewa*. Manchester, Manchester University Press.
- MAXWELL, David  
1999 *Christians and Chiefs in Zimbabwe: A Social History of the Hwesa People, 1870–1990s*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- MBEMBE, Achille  
2001 *On the postcolony*. Berkeley, University of California Press.
- MBITI, John  
1969 *African Religions and Philosophy*. London, Heinemann.
- MEILLASSOUX, Claude  
1981 *Maidens, meal and money: capitalism and the domestic community*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MEYER, Birgit  
1999 *Translating the devil: religion and modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- MIGNOLO, Walter  
1999 "Coloniality at Large: Knowledge at the Late Stage of the Modern/Colonial World System". *Journal of Iberian and Latin American Studies*, vol. 5, n. 2: 1-10.

- MKANDAWIRE, Thandika & SOLUDO, Charles  
1999 *Our Continent, Our Future: African Perspectives On Structural Adjustment*.  
Dakar/Senegal, Council For The Development Of Social Science Research In  
Africa.
- MOORE, Sally Falk  
1993 “Changing perspectives on a changing Africa”. In BATES, R. H.; MUDIMBE, V.  
Y. & O’BARR, J. (eds.) *Africa and the Disciplines*. London, University of Chicago  
Press.
- MUDIMBE, V. Y.  
1988 *The Invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington,  
Indiana University Press.
- MUDIMBE, V. Y. & APPIAH, Kwame  
1993 “The impact of African studies on philosophy”. In BATES, Robert H.; VALENTIN,  
Y; MUDIMBE & O’BARR, J. (eds.). *Africa and the disciplines : the contributions  
of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago, University of  
Chicago Press.
- PECLARD, Didier  
1995 “Ethos missionnaire et esprit du capitalisme: la Mission Philafricaine en Angola,  
1897-1907”. *Le fait missionnaire*, 1.
- PEEL, John  
2000 *Religious encounters and the making of the Yoruba*. Bloomington, Indiana Uni-  
versity Press.
- PIOT, Charles  
1999 *Remotely global: village modernity in West Africa*. Chicago, University of Chicago  
Press.  
2010 *Nostalgia for the future: West Africa after the Cold War*. Chicago, University of  
Chicago Press.
- POVINELLI, Elizabeth  
2002 *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of Australian  
multiculturalism*. Durham, Duke University Press.

- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. & FORDES, Daryll  
[1950] 1965 *African systems of kinship and marriage*. New York, Oxford University Press.
- RANGER, Terence  
1983 "The invention of tradition in colonial Africa". In HOBBSAWN, E. & RANGER, T. (eds.) *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.  
1989 "Missionaries, migrants and the Manyika: the invention of ethnicity in Zimbabwe". In VEIL, L. (ed.) *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Berkeley, University of California Press.  
1993 "The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa". In VAUGHAN, T. R. (ed.) *Legitimacy and the state in Twentieth-century Africa*. London, The Macmillan Press.
- ROITMAN, Janet  
2005 *Fiscal Disobedience: An Anthropology of Economic Regulation in Central Africa*. Princeton, Princeton University Press.
- ROUCH, Jean  
1954 *Les Maitres Fous*. Color, 35 min.
- SANNEH, Lamin  
1983 *West African christianity: the Religious Impact*. New York, Orbis Books.
- SHAPER, Alfred  
[1932] 1984 *Handbook of Tswana law and custom*. London, Frank Cass.
- SCHATZBERG, Michael  
1988 *The Dialectics of Oppression in Zaire*. Bloomington, Indiana University Press.
- STOCKING, George W.  
1992 *The ethnographer's magic and other essays in the history of Anthropology*. Madison, University of Wisconsin Press.
- STOLER, Ann & COOPER, Frederick  
1997 "Between metropole and colony: rethinking a research agenda". In \_\_\_\_\_. (eds.) *Tensions of empire: colonial cultures in a bourgeois world*. Berkeley, University of California Press.

- STOLLER, Paul  
1995 *Embodying colonial memories: spirit possession, power and the Hauka in West Africa*. New York, Routledge.
- THIONG’O, Ngugi Wa  
1986 *Decolonizing the mind: the politics of language in African literature*. Portsmouth, Heinemann.
- TROTTER, David  
1990 “Colonial subjects”. *Critical Quarterly*, vol.32, issue 3: 3-114.
- TURNER, Victor  
1968 *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford, Clarendon Press.
- WEBER, Max  
2003 *The protestant ethics and the spirit of Capitalism*. New York, Dover Publications.
- WHITE, Luise  
2000 *Speaking with vampires: rumor and history in colonial Africa*. Berkeley, University of California Press.
- WILSON, Godfrey  
1941 “An essay on the economic detribalization in Northern Rhodesia”. *Rhodes Livingstone Paper No. 5*. Livingstone/Northern Rhodesia, Rhodes-Livingstone Institute.
- WILSON, Bryan (ed.)  
1970 *Rationality*. Worcester, Basil Blackwell.
- VANSINA, Jean  
1968 *Kingdoms of the Savannah*. Madison, University of Wisconsin Press.  
1985 *Oral tradition as history*. Madison, University of Wisconsin Press.

**Power, history, and coevalness: Locating colonialism in the anthropology of Africa**

ABSTRACT: This article explores Johannes Fabian's well-known thesis about the politics of time in anthropological representation and reviews critically the carrier of coevalness in the anthropology of Africa. It departs from the anthropology produced under colonialism, focusing on the British structural-functionalist school, and arrives at the anthropology of colonialism emerging in the 1990s, passing through the robust temporal disjunction imposed to the discipline by the African independent states that start flourishing in the late 1950s. This trajectory is followed by a growing theoretical awareness about the formative impact of colonial power in African societies. As a conclusion, I question Fabian's prescription of an "actual confrontation with the Time of the Other" by recurring to contemporary perspectives about the post-colonial condition in Africa. I highlight the ambiguous and elusive nature of subaltern time, and defend a more ethnographically grounded approach to the vicissitudes of peripheral temporality.

KEYWORDS: Power, coevalness, colonialism, Anthropology of Africa.

Recebido em maio de 2012. Aceito em dezembro de 2013.