

Apresentação do Dossiê – *Coetaneidade, Pós-Colonialidade, Diáspora(s) e Africanidade(s): Caminhos dos Estudos Africanos no Brasil*

Dossier Presentation – *Coevalness, Post-Coloniality, Diaspora(s) and Africanity(ies): Paths of African Studies in Brazil*

Paulo Ricardo Müller¹ 
Melvina Afra Mendes de Araújo² 

Resumo

Os conceitos de *coetaneidade* e *pós-colonialidade* referem-se a movimentos de ampliação das perspectivas a partir das quais as Ciências Sociais abordam o continente africano contemporaneamente, suscitando críticas ao caráter eurocêntrico de seu referencial mais clássico. Experiências de pesquisa em contextos africanos, sobretudo em Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), são um componente significativo do processo de internacionalização da pesquisa e da pós-graduação em Ciências Sociais e produz aportes fundamentais para a consolidação da Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER) nas instituições de ensino brasileiras, afirmando-se, assim, a relevância da temática proposta. Este dossiê reúne artigos dedicados à compreensão da contemporaneidade do continente africano tanto por meio de análises de processos históricos à luz de novos conceitos e abordagens das Ciências Sociais quanto da rediscussão de determinados pressupostos teórico-metodológicos à luz de novas questões, problemas, conflitos e práticas sociais. Para apresentá-lo, este artigo percorre a construção e as principais críticas aos dois conceitos que o estruturam: *coetaneidade* e *pós-colonialidade*. Ao final, buscamos mostrar como as limitações e potencialidades desses conceitos se tornam mais evidentes em diálogo com os conceitos de *africanidade* e de *diáspora*.

Palavras-chave: Coetaneidade. Pós-colonialidade. Africanidade.

Abstract

The concepts of *coevalness* and *postcoloniality* refer to movements that intend to widen the perspectives of the Social Sciences towards contemporary Africa, raising relevant critical questions on the eurocentric bias of its classic theoretical framework. Research experiences in African settings, specially in Portuguese-Speaking African Countries (PALOP), are a significant component

¹ Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2015). Docente do curso de Ciências Sociais e do Domínio Comum da Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Erechim (UFFS, Erechim, RS, Brasil). E-mail: paulomuller@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0477-6976>.

² Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2003). Docente junto ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Campus Guarulhos (UNIFESP, Guarulhos, SP, Brasil). Pesquisa financiada pela FAPESP (Processo n. 17/20360-2). E-mail: melvinaafra@yahoo.fr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9115-2653>.

of Brazilian research and graduate programs internationalization and a source of fundamental knowledge to strengthen the Education of Ethnic and Racial Relations (EERR) in Brazilian educational institutions. This thematic issue convene articles that aim to understand African contemporaneity both by analyzing historical data under new concepts and approaches from the Social Sciences and/or by rediscussing established theoretical and methodological frameworks over new research issues and evidence, as well as emerging conflicts and social practices in Africa. In order to introduce the dossier, this article follows the construction and main criticisms toward the concepts that sustain it: *coevalness* and *postcoloniality*. By the end, we seek to show how these concepts limitations and potentials become more evident in dialogue with the concepts of *africanity* and *diaspora*.

Keywords: Coevalness. Postcoloniality. Africanity.

Introdução

Os artigos publicados neste dossiê revelam uma tendência em voga nos Estudos Africanos no Brasil, qual seja, ao estudo da *africanidade*. Em um artigo seminal e controverso, Archie Mafeje (2008) delineou o conceito de *africanidade* diferenciando-o ao mesmo tempo do afrocentrismo, do panafricanismo, das concepções essencialistas de africanidade associadas à noção de negritude contidas nas reivindicações identitárias de movimentos diaspóricos, e das representações acadêmicas “africanistas” geradas pelos Estudos Africanos produzidos na Europa e na América do Norte. A *africanidade*, segundo Mafeje, deve ser pensada como uma *ontologia combativa*, ou seja, como uma fonte de definição do *self* e da coletividade de africanos – nascidos e com vínculos sociais e afetivos atuais no continente – em situações de contato, intercâmbio, comércio e circulação com outros povos e em outras sociedades. Mas a *africanidade* precisa ser combativa, segundo Mafeje, sobretudo porque africanos, seja no próprio continente ou em outros lugares do mundo, confrontam-se permanentemente com representações, narrativas e preconceções estereotipadas e reificadas do que significa ser africano.

O conceito de *africanidade* do qual partimos aqui tensiona as inter-relações entre os Estudos Africanos e os Estudos Afro-Brasileiros e afrodiaspóricos em geral. Estes dois últimos foram, em grande medida, inspirados pelo conceito de diáspora proposto por Paul Gilroy (2012) para que se pudesse elaborar uma narrativa que relacionasse experiências de comunidades, movimentos e interesses negros dispersos pelo mundo. Do mesmo modo que Mafeje, Gilroy é crítico ao afrocentrismo, assinalando que a proposta contida na ideia de Atlântico Negro pressupõe o relacionamento das culturas com os lugares e com suas “ecologias do pertencimento”. Ou seja, apesar das diferenças entre os autores, ambos ressaltam que a existência de uma origem ancestral comum não dota de perspectivas semelhantes sujeitos que vivem em diferentes contextos.

Gilroy sublinha o processo criativo ligado às experiências culturais locais, as possibilidades advindas do compartilhamento de experiências vivenciadas em várias partes do mundo, além do fato de que o que há de comum entre os membros da diáspora negra diz respeito aos processos de discriminação a que aqueles que têm fenótipo negro são submetidos nas sociedades modernas. No que concerne ao último ponto cabe ressaltar que o autor põe em questão o processo de constituição da política moderna como um locus de representação dos interesses dos brancos, evocando, deste modo, a existência de pontos de pauta políticos que são globais, mas cuja resolução

depende das conjunturas dos estados nacionais. Desse modo, assim como Mafeje, Gilroy evoca uma “combatividade”, embora não ontológica, que pode ser fomentada a partir do compartilhamento de experiências de pessoas negras em várias partes do mundo.

Como nos lembra Munanga (2015), a história da África e a história do negro foram incorporadas como temas distintos no campo acadêmico brasileiro, estruturando campos de interlocução autônomos, porém com importantes pontos de contato. Isso se deve, em parte, à visão estratégica dos intelectuais que os desenvolveram a partir de meados do século XX: por um lado, principalmente na Antropologia e na Sociologia, buscou-se problematizar os efeitos do racismo na população negra e na sociedade brasileira de modo geral, enfatizando conceitos emergentes em processos de construção de identidades coletivas correlacionadas com noções de *negritude* e *etnicidade*; por outro lado, no campo da História e das Letras prevaleceu o estudo de fontes relacionadas a diferentes períodos, regiões e processos sociais no continente africano que permitissem estabelecer nexos entre o patrimônio cultural e político afro-brasileiro e práticas, rituais, instituições e modelos de organização social africanos. Nesse sentido, podemos afirmar que mesmo as abordagens acerca do continente africano, seja no campo dos Estudos Africanos ou em interface com os Estudos Afro-Brasileiros, tiveram como motivação preencher lacunas na compreensão da africanidade³ da população negra brasileira, conectando-a à diáspora africana mais ampla.

Como procuraremos demonstrar, a discussão sobre os conceitos de *africanidade* proposto por Mafeje, e o de *diáspora* proposto por Gilroy, problematizam o modo como vêm se constituindo os Estudos Africanos, assim como os Estudos Afrodiaspóricos, e interpelam de modo incisivo os conceitos que estruturaram a proposta inicial deste dossiê: o de coetaneidade e o de pós-colonialidade. Por isso, vamos antes revisar o que significam esses dois últimos.

Coetaneidade

No campo das ciências sociais o conceito de coetaneidade aparece no livro *O tempo e o outro*, do antropólogo Johannes Fabian (2013). Nele, Fabian critica e desmonta as correntes hegemônicas da ciência antropológica no século XX, mostrando que suas monografias mais representativas tendem a anular a contribuição de informantes e interlocutores de pesquisa para a teoria antropológica ao confinar suas descobertas e insights sobre o “outro” ao tempo de realização do trabalho de campo. Mesmo após períodos significativos de tempo e processos de mudança social, determinadas sociedades continuaram sendo descritas no presente a partir dos mesmos termos e esquemas utilizados em etnografias mais antigas. Assim, o modo como determinados grupos sociais foram descritos por antropólogos em suas monografias tende a reificar o conhecimento sobre o “outro” a partir do que o autor chama de “presentismo etnográfico”.

A principal consequência do presentismo etnográfico seria justamente a negação da coetaneidade entre sociedades ocidentais e não-ocidentais, relegando às últimas uma temporalidade estacionária ou cíclica, enquanto as primeiras seriam dotadas de uma temporalidade progressiva. A coetaneidade se define, assim, por contraste em relação à noção de contemporaneidade e por aproximação com a noção de mudança social. A contemporaneidade dos povos não-ocidentais já era

³ No sentido de um pertencimento genérico à África, ou seja, numa acepção distinta da proposta por Mafeje.

reconhecida pelos próprios evolucionistas sociais do século XIX, que postularam suas teorias baseados na concepção de que os fatores de diferenciação entre grupos humanos relacionavam-se com a intensidade com que a humanidade evoluía em diferentes cenários, e não com a natureza discreta de cada um. Fabian argumenta que a antropologia moderna herdou passivamente essa distinção de regimes temporais entre grupos humanos, constituindo o que ele chamou de alochronia.

O exemplo mais acabado de alochronia está em *Os Nuer*, de E. E. Evans-Pritchard, com sua descrição do *tempo nuer* como sendo o “tempo ecológico” – que é classificado pelos acontecimentos naturais (tais como as transições de estações e fases do rio Nilo e os ciclos de alimentação, reprodução e repouso do gado) e não permite, assim, distinguir a duração de cada uma dessas atividades – por oposição às sociedades ocidentais regidas pelo “tempo estrutural” – que classifica os eventos e instituições sociais de modo a padronizar a duração e distinguir as atividades sociais como esferas (trabalho e lazer, público e privado, sagrado e profano, familiar e estranho) com regras e características próprias.

Coetaneidade consiste, assim, em uma propriedade da relação que se estabelece com o “outro”, e pode ser reconhecida ou negada na medida em que fiquem mais ou menos explícitos, seja no processo de inserção em campo, seja na escrita etnográfica, os interesses e objetivos compartilhados que levam etnógrafos e interlocutores de pesquisa a assumirem esses papéis. O parâmetro de avaliação do quanto a etnografia reconhece ou nega a coetaneidade é a intersubjetividade. Numa correlação ideal, quanto mais explícitos estiverem os “objetivos convergentes” existentes entre etnógrafos e interlocutores de pesquisa, maior é o reconhecimento de coetaneidade.

A relevância do conceito de coetaneidade para os Estudos Africanos vem sobretudo do fato de que Fabian escreveu *O tempo e o outro* como desdobramento teórico de sua experiência etnográfica no Zaire (atual República Democrática do Congo, na África Central) junto a praticantes do *Jamaa*, um movimento religioso classificado, à época, como “carismático”. Fabian acompanhou as transformações no Zaire ao longo dos anos 1960 e 1970 em sucessivas passagens pelos mesmos locais da região sudeste do país onde havia feito seu primeiro trabalho de campo, e percebeu que as categorias a partir das quais havia analisado o *Jamaa*, sobretudo como “movimento” e como “carismático” diziam menos respeito ao que se poderia observar acerca de seus praticantes do que a respeito de debates em voga na Europa e na América do Norte. Movimentos religiosos carismáticos – também classificados como messiânicos ou milenaristas – provinham sobretudo de dissidências de missões protestantes europeias, e se afirmavam representantes de uma religiosidade autenticamente africana, por oposição à europeia. Eram, por isso, considerados um fator gerador de instabilidades políticas e sociais na África entre os anos 1960 e 1970, período em que a grande maioria dos países africanos alcançou a independência.

O Zaire alcançou a independência em 1960, quando o governo eleito adotou o nome de República Democrática do Congo (RDC) pela primeira vez (antes chamava-se Congo Belga); em 1964 um golpe militar liderado pelo general Mobutu Sese Seko instituiu o nome Zaire como uma forma de resgatar a “africanidade” do país; uma intensa guerra civil entre 1996 e 1997, deflagrada pela oposição a Mobutu, resultou em sua deposição e na ascensão ao poder de Laurent-Desirée Kabila, que reinstalou a RDC. Nesse período, Fabian observou que muitos dos adeptos do *Jamaa* atuavam em grupos artísticos que se proliferavam pelos centros urbanos do país. A política de

“reafricanização” do país sinalizada pela adoção do nome Zaire gerou disputas pela definição do conteúdo dessa africanidade, que diferentes grupos de teatro, de artistas plásticos, de músicos e de folcloristas tentavam, então, expressar e simbolizar em suas performances e obras.

Por outro lado, o Zaire também passou por um processo de industrialização da extração de recursos naturais, como diamantes e metais preciosos, e de modernização de cidades estratégicas para essa indústria, impulsionado por capital estrangeiro (sobretudo da Bélgica, antiga metrópole, e dos Estados Unidos). O período foi, assim, também de intensificação da circulação de pessoas e referências culturais ocidentais eurocêntricas que acabaram incorporadas às práticas artísticas de grupos congolezes no pós-independência. Estes “usos” de referências e recursos artísticos tidos como ocidentais foram vistos, no meio cultural europeu, como formas de emulação e mímese da arte europeia e, portanto, carente de autenticidade ou originalidade. Esta indisposição a reconhecer a “arte africana” como arte, reservando espaços e circuitos de exposição e expressão artística específicos para artistas africanos, foi, também, uma forma de negação da coetaneidade criticada por Fabian (1998).

Algumas das principais críticas às proposições de Fabian em torno da noção de coetaneidade vêm também dos estudos africanos. Birth (2008) recomenda cautela na crítica à alocronia, pois diferenças no modo como sociedades concebem o tempo e a história podem ser agenciadas como elementos diacríticos em lutas pelo reconhecimento de direitos associados a identidades tradicionais. Além disso, a afirmação de uma homocronia – ou seja, o reconhecimento pleno da coetaneidade – poderia ocultar assimetrias de poder entre etnógrafos e interlocutores de pesquisa, dificultando sua problematização. Bevernage (2016) compartilha desse tipo de preocupação com o “compartilhamento do tempo” enquanto imperativo da prática etnográfica. Em suas etnografias sobre comissões de reconciliação na África do Sul e na Serra Leoa, o autor observou que os conflitos históricos entre elites totalitárias e/ou segregacionistas e setores subalternos inscreveram-se na memória coletiva como dissensões da história. Ou seja, cada grupo passou a pensar e registrar sua própria história a partir da ruptura com o passado compartilhado. Qualquer tentativa de estabelecer novos compartilhamentos pode ser encarada, neste contexto, como uma violação dessas identidades.

Reinhardt (2014) observa que, nos Estudos Africanos, críticas à negação de coetaneidade precedem as formulações de Fabian ao incorporar categorias e atores dos movimentos e lutas anticoloniais desencadeadas a partir dos anos 1950, algumas delas, inclusive, dirigidas ao papel de auxiliares do colonialismo desempenhado por antropólogos. As independências africanas também foram, nesse sentido, em grande medida processos de reversão das narrativas que produziram as disjunções temporais que Fabian analisou posteriormente no campo da antropologia, mas que certamente não se limitaram a ele. Como mostram diversas abordagens críticas acerca da circulação de representações estereotipadas da realidade africana (CHAVES; SECCO; MACEDO, 2006; COSTA E SILVA, 2012; OLIVA, 2010; SANKOFA, 2008), pode-se dizer que a África, os africanos e as populações afrodiáspóricas têm sido objeto sistemático deste processo, ainda que sua problematização não venha utilizando o termo coetaneidade especificamente.

Pós-Colonialidade

O conceito de pós-colonialidade é mais difuso do que o de coetaneidade. Conforme Mata (2014) o uso conceitual do termo “pós-colonial” remonta ao compêndio intitulado *The empire writes back: theory and practice in postcolonial literatures*, de Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1989). Nesse livro o termo *pós-colonial* é empregado com função “trópica”, ou seja, de classificação das literaturas produzidas em determinados países – as antigas colônias britânicas – e em determinado tempo histórico – iniciado com as independências desses países. A análise da literatura então reconhecida como pós-colonial passa a agenciar saberes etnográficos para acessar as lógicas de produção cultural não-ocidentais, valorizando os pontos de vista de críticos literários oriundos dos contextos pós-coloniais mas com formação nos principais centros de produção intelectual sobretudo na Europa ocidental e nos Estados Unidos.

Como sugere Carvalho (2001), a formação de uma perspectiva pós-colonial acontece em meio a desdobramentos e descentramentos mais recentes das transformações disciplinares pelas quais as Ciências Humanas passaram após a Segunda Guerra Mundial e os processos de descolonização da África e da Ásia. Fatos novos como, por exemplo, as propostas de políticas de ação afirmativa e a consolidação dos campos intelectuais institucionais (e seus subcampos disciplinares) em países periféricos economicamente relevantes (como África do Sul, Brasil, Índia e México) ao longo dos anos 1990, amplificaram o pleito pelo reconhecimento, validação e divulgação de perspectivas não-ocidentais sobre narrativas universalistas como os da modernidade, da globalização, dos direitos humanos e da democracia, até então pautados quase exclusivamente por atores políticos representantes da perspectiva ocidental liberal (WALLERSTEIN, 2007).

Pode-se dizer, assim, que os estudos pós-coloniais se organizam e se constituem como um movimento intelectual em contrapeso a novas investidas de incorporação do “outro” às dinâmicas de produção de saberes universalistas eurocêntricos. Ou seja, em vez de desempenharem o papel de tradutores ou facilitadores da apropriação de saberes não-ocidentais para o qual eram recrutados, intelectuais oriundos de países e contextos periféricos passaram a postular a “provincialização da Europa” (CHAKRABARTY, 2000). Buscou-se, com isso, a construção de circuitos e debates intelectuais universalistas alternativos ao universalismo europeu, fundados em relações de produção de conhecimento estabelecidas em eixo sul-sul ou no chamado “sul global” (SANTOS; MENESES, 2009), bem como de perspectivas epistemológicas fundadas nas experiências de inserção nessas relações a partir de posições “subalternas” (SPIVAK, 2010). O pós-colonialismo apresenta-se, assim, como posicionamento situado geopoliticamente, mas em estreito diálogo com um movimento mais amplo de promoção de perspectivas situadas socioculturalmente e existencialmente, disputando o *direito de narrar* (SAID, 2003) o processo de formação do mundo moderno do ponto de vista de grupos e populações escravizadas, colonizadas, segregadas, discriminadas, etc.

O termo pós-colonial e, com ele, os estudos pós-coloniais, sofreram uma série de críticas, dentre as quais as mais substantivas apontam questões relativas à desconsideração de continuidades e descontinuidades do poder e ao privilégio da análise de fragmentos em detrimento de análises históricas mais abrangentes. Anne McClintock (1992) salienta que, apesar de os estudos pós-coloniais anunciarem a pretensão de abandono de binarismos tais como eu – outro, centro – periferia, metrópole – colônia, etc., o termo pós-colonial traz em si a ideia de uma história linear,

de passagem de uma etapa à outra. Assim, malgrado o esforço no sentido de descentrar a história em hibridismos, sincretismos e num tempo multidimensional, o uso do termo “pós-colonial” acaba por recolocar a história na rubrica de um tempo europeu. Nesse sentido, continua a autora, ao optar por dar centralidade ao eixo temporal a partir do uso do termo pós-colonial esses estudos acabam desconsiderando as continuidades e descontinuidades do poder⁴.

Numa tentativa de responder a essas críticas, Stuart Hall afirma que o pós-colonial marca a passagem de uma conjuntura ou configuração histórica de poder para outra. Apesar dos problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do período colonial, persistem no pós-colonial, continua o autor, “essas relações foram deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo” (HALL, 2003, p. 56).

Ainda no que diz respeito ao modo como a questão do poder é colocada nos estudos pós-coloniais, Michel Cahen (2016) salienta que, ao partirem do pressuposto de que, por não se constituírem de uma massa submissa, os colonizados resistiram, esses estudos acabam negando a dominação colonial. Além disso, ao privilegiar fragmentos e se recusar a considerar explicações históricas mais abrangentes, esses estudos perdem a capacidade de analisar sociedades inteiras e, desse modo, acabam não dando conta de explicar certas conformações do poder. Para escapar dos riscos presentes nas análises pós-coloniais, Cahen (2018) propõe a elaboração de análises *póscoloniais* que, ao contrário das análises pós-coloniais, não têm seu acento no tempo, mas privilegiam a construção de raciocínios que vão além das heranças epistemológicas coloniais⁵.

A questão das heranças epistemológicas coloniais toca num ponto sensível de algumas análises que vêm sendo desenvolvidas hodiernamente, tais como os estudos desenvolvidos sob a égide das “epistemologias do Sul” (SANTOS; MENESES, 2009), as discussões formuladas por Quijano (1992)⁶ e pelo chamado “feminismo africano”, que propõem, grosso modo, uma “descolonização” do pensamento e das práticas de intervenção no continente africano. Surgido de debates nos quais se colocava em questão a noção de gênero por ser considerada uma noção chave para a compreensão da família nuclear ocidental, que não se adequaria, no período pré-colonial, ao contexto africano, o feminismo africano propõe a retomada de concepções e práticas abandonadas após a colonização (MARTINS, 2018).

A proposta de “descolonização” presente nessas discussões é problematizada por autores como, por exemplo, Mekgwe (2008), Cahen (2018) e Appiah (1997). Nesse sentido, Pinkie Mekgwe (2008) sugere que se supere não apenas as discussões pós-coloniais, mas também os debates do feminismo africano, instaurando o que a autora define como um feminismo pós-africano, que considere os africanos e africanas como participantes do colonialismo – e não apenas como repositório deste – e que vá além dos essencialismos do que é considerado originalmente africano. Assim como Mekgwe, Appiah (1997) também ressalta a necessidade de se abandonar as análises essencialistas,

⁴ Nesse sentido, apesar de não tecerem uma discussão com os estudos pós-coloniais, autores como Ekeh (2016a, 2016b), Mamdani (1998, 2016) e Adebawui (2017) chamam a atenção para a permanência de modos de gestão do governo colonial na África contemporânea.

⁵ Vale ressaltar que o autor também defende o uso do conceito de *colonialidade* como um instrumento para a análise da natureza dos estados que podem ter tido uma independência, sem, no entanto, terem sido descolonizados, ou seja, por manterem em pauta elementos fundamentais do colonialismo.

⁶ As análises de Quijano foram formuladas a partir de contextos latino-americanos.

chamando a atenção para a impossibilidade de se dissociar, na formação africana atual, características oriundas de um passado pré-colonial ou colonial. Já Cahen (2018) alerta para o caráter essencializador dos estudos das chamadas “epistemologias do sul”, que acabam criando um “sulismo” e, desse modo, negando o caráter internacional da “colonialidade”, que ficaria restrita à periferia do capitalismo.

Poderíamos nos estender nas críticas acerca das análises dos estudos pós-coloniais, mas isso não seria muito produtivo para a construção de nosso argumento, visto a grande quantidade de perspectivas diferentes sobre o assunto e a falta de consenso em relação à utilidade dessa noção para a realização de análises mais abrangentes e profundas. Gostaríamos, no entanto, de assinalar que a crítica aos estudos pós-coloniais somada à necessidade de se ter um termo para se fazer referência ao período posterior às independências, particularmente no continente africano, fomentou a elaboração, por exemplo, da noção de “pós-colônia” (*postcolonie*) de Mbembe (1995) como algo caracterizado por uma pluralidade caótica, mas que tem uma lógica e simbologia particulares, onde se desenvolve uma trajetória histórica específica, perpassada por relações de violência e de expropriação de identidades dos sujeitos que é, porém, igualmente constituído por instituições que o tornam um regime de violência específico. Fomentou também uma diferenciação, assinalada por Cahen (2018), entre os termos *pós-colonial* – ou *pós colonial* – e *póscolonial* em que os primeiros teriam um caráter cronológico, no sentido de definir temporalmente o período em pauta e o segundo referir-se-ia a um tipo de análise independente do período em tela.

Díaspóra(s) e Africanidade(s)

Como explicitado acima, os conceitos de coetaneidade e pós-colonialidade relacionam-se com esforços para a construção de relações de produção de conhecimento mais simétricas. Como o conceito de *africanidade* interpela essas noções? Para Mafeje (2008), a *africanidade* não é uma propriedade imanente do africano, mas sim uma atribuição deliberada de sentidos à pesquisa e ao conhecimento filosófico e sociológico que contribuam para que intelectuais africanos assumam o protagonismo de suas áreas de interesse e campos de investigação. Não basta, nesse sentido, que intelectuais africanos “falem por si”, pois o discurso que informa o conhecimento acadêmico também está impregnado de colonialidade, e ao se inserirem no meio acadêmico internacional intelectuais africanos também o incorporam e reproduzem. É necessário, segundo o autor, que ao se expressarem sobre fenômenos sociais, políticos e culturais diversos, os intelectuais africanos se preocupem em fazê-lo de modo a explicitar o que suas perspectivas devem a suas trajetórias formativas e suas visões de mundo informadas por suas origens sociais, étnicas e linguísticas.

A *africanidade*, para Mafeje, constitui-se, assim, como um projeto de episteme fundamentada em três movimentos que intelectuais africanos deveriam seguir para promover uma “renascença africana”: (1) a diferenciação estratégica dos estudos produzidos por intelectuais africanos dos “estudos africanos” produzidos por intelectuais ocidentais, especialmente os *made in USA*; (2) a recusa sistemática dos pressupostos epistemológicos a partir dos quais a África deixou de ser tomada estritamente como área geográfica para se tornar um “tema” de reflexão, franqueando aos meios acadêmicos ocidentais hegemônicos as discussões acerca dos modelos de desenvolvimento e de organização social a serem seguidos pelas sociedades africanas; e, como síntese das duas primeiras, (3) uma rebelião contra todo e qualquer

enquadramento da África e dos africanos como sujeitos de processos genericamente humanos sobre os quais seja possível se posicionar sem adentrar as particularidades do “ser africano”. É nesse sentido que Mafeje define sua concepção de *africanidade* como uma “ontologia combativa”.

Como salientamos no início deste artigo, a rebelião proposta por Mafeje tem como principal implicação a ruptura com diversos “usos” da África em outros contextos socioculturais: (1) com o afrocentrismo apregoado como medida de descolonização do conhecimento a partir da referência a intelectuais africanos sobre questões políticas contemporâneas; (2) com o panafricanismo internacionalista defendido por lideranças de movimentos diaspóricos como fonte de autoridade em debates sobre as relações da África com o resto do mundo; e (3) com os próprios Estudos Africanos *made in USA* erigidos sobre o alicerce deixado pelo imperialismo norteamericano, a exemplo dos estudos de outras áreas geográficas. Embora não as considere propriamente inválidas, Mafeje entende que tais perspectivas confundem os interesses estratégicos de seus propositores com as visões de futuro e de mudanças pretendidas por seus interlocutores africanos. As duas primeiras, nesse sentido, não seriam colonialistas, mas seu cosmopolitismo hegemônico contribuiria para a supressão da emergência de uma *africanidade* genuína.

Em que pese a relevância dos conceitos de coetaneidade e de pós-colonialidade como instrumentos de inserção e circulação de saberes e intelectuais africanos no campo das ciências humanas, ambos referem-se a um conjunto mais amplo de sujeitos tomados como “outros” pela modernidade ocidental. Como argumentam Obeyesekere (1992), Said (2003) e Spivak (2010), na medida em que a produção pós-colonial se consolida como referencial teórico – e, portanto, se descola do contexto de enunciação das posições de seus representantes – o conceito tende a reproduzir os efeitos homogeneizantes do “outro” característicos das representações coloniais. O conceito de *africanidade* formulado por Mafeje permite aos estudos sobre a África e os africanos – já que o modelo de Estudos Africanos estaria fadado ao desaparecimento – visualizar como os processos e questões tomados como objetos de pesquisa operam como construções de modos de “ser africano” independentemente de sua aceitação e validação em círculos hegemônicos.

A disjunção entre a realidade da África continental e a das diásporas africanas proposta por Mafeje tem um propósito emancipador não somente de intelectuais africanos, mas também do meio acadêmico-científico em África como um todo, razão pela qual dedicou sua última década de vida ao comitê científico do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África (CODESRIA). Entretanto, sua posição contrária à extravessão da africanidade não levou em consideração construções mais recentes de inter-relações entre os estudos e movimentos afrodiaspóricos e africanos. A mais relevante dessas construções, e que busca compilá-las e sintetizá-las, é a proposição de três novos volumes para a coleção História Geral da África⁷ formulados em torno da concepção de *África global* (UNESCO, 2019).

⁷ A coleção História Geral da África foi uma iniciativa gestada pela Organização das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura (UNESCO) entre 1965 e 1999 com o objetivo de prover referencial teórico-metodológico e político-pedagógico para o estudo da África escrito e organizado por autores africanos. Os oito volumes originais da coleção estão organizados cronologicamente, iniciando com a pré-história e terminando com o tema “África desde 1935”, que aborda as independências africanas e a inserção de países africanos na economia política da globalização nos

Já o conceito de diáspora de Gilroy tem, de acordo com Sérgio Costa (2006), um apelo cosmopolita à medida que sugere a afirmação de vínculos e lealdades herméticos a discursos nacionalistas e assimilacionistas. Além disso, continua o autor, “Gilroy é crítico ao afro-centrismo e mostra que as manifestações culturais no âmbito do Atlântico Negro⁸ são sempre recombinações e reinvenções, *articulações*, cujo sentido político não se prende ao grau de fidelidade com que se busca reproduzir as origens comuns” (COSTA, 2006, p. 116), ou seja, importa ao autor os rendimentos que possam advir das relações e da criação de formas de comunicação e práticas a partir de experiências de compartilhamento intersubjetivas.

Apesar do caráter cosmopolita da proposta de Gilroy, o conceito de diáspora ganhou espaço em comunidades de imigrantes e em redes de solidariedade transnacionais geralmente focado no reconhecimento de traços comuns, ou seja, privilegiando uma noção essencialista de identidade e etnicidade calcada nas origens, característica esta que marcou fortemente os Estudos Afro-Brasileiros e afrodiaspóricos de maneira geral. A noção de *África global* busca, assim, conciliar as distinções sociológicas e históricas entre a África continental e a África ancestral projetada a partir da perspectiva de afrodescendentes com os agenciamentos estratégicos e intercâmbios que constroem identidades de origem compartilhadas entre as populações africanas e afrodiaspóricas no presente.

Embora não recorram diretamente ao conceito de Mafeje, os artigos que compõem este dossiê discutem africanidade(s), constituindo um relevante arcabouço de reflexões sobre como sujeitos com vínculos mais ou menos estabelecidos com sociedades africanas contemporâneas se situam em relações com seus “outros”. Já o conceito de diáspora tal qual proposto por Gilroy é trabalhado no artigo que abre o dossiê, “Diáspora e africanidade(s) entre os siddis de Karnataka”, de Andreas Hofbauer. O texto aborda justamente a disputa em torno do reconhecimento de uma comunidade de afrodescendentes indianos como diaspórica. Nessa disputa, a noção de africanidade é acionada como marcador de diferenças conjugada a noções como tribalidade e ancestralidade. Por outro lado, a defesa do reconhecimento dos *siddis* como afrodescendentes está ancorada não apenas em narrativas de origem da comunidade no tráfico de escravos que perdurou entre os séculos XVI e XVIII, mas também em alianças com outros movimentos diaspóricos contemporâneos, no estudo e incorporação do referencial pan-africanista e na formação de redes transnacionais de relações com comunidades em países africanos que constituem circuitos históricos e contemporâneos de migrações entre África e Índia.

Os dois artigos seguintes continuam a reflexão sobre situações e posicionamentos de atores africanos fora da África a partir de interações com interlocutores africanos inseridos em projetos e políticas públicas de cooperação entre o Brasil e Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). Em “As pontes de Florestas e Madeiras: Reflexões a partir de um campo com engenheiros florestais moçambicanos e brasileiros”, Victor Castillo aborda as relações entre engenheiros florestais brasileiros e moçambicanos no contexto de um convênio entre Brasil e Moçambique. Ao analisar declarações de estudantes e professores envolvidos no projeto o autor demonstra que,

anos 1990. A edição em português brasileiro está disponível em formato digital no site <http://www.dominiopublico.gov.br/>, na categoria “História Geral da África”.

⁸ Para Gilroy (2012) a noção de Atlântico Negro tem um caráter empírico relacionado ao movimento ligado à diáspora africana.

apesar de se situarem numa relação que seria supostamente horizontal – Sul-Sul –, hierarquias epistemológicas e de prestígio de áreas científicas emergem como redefinições de fronteiras e diferenças ao longo de sua execução.

Já em “Estudantes africanos dos PALOP em Redenção, Ceará, Brasil: Representações, Identidades e Poder”, Carla Abrantes e Daniela Mourão discorrem sobre o modo como estudantes dos PALOP na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) constroem sua sociabilidade e ressignificam suas identidades a partir das relações com estudantes brasileiros de diferentes regiões do país e a população local, chamando a atenção para os conflitos resultantes dessas interações e o que eles podem revelar. Chama a atenção das autoras a extensão com que argumentos deterministas que justificaram a escravização de pessoas negras no passado são correntes e naturalizados entre a população de Redenção. Ao examinar relatos de diferentes situações vexatórias e de discriminação racial vivenciadas por estudantes dos PALOP na cidade, as autoras observam que as representações exotistas desses estudantes pela sociedade local advém de um processo histórico de invisibilização da população negra como componente da formação social da região. Ao contrabalancear o racismo que sofrem com seu estatuto de “estudantes internacionais”, estudantes africanos vêm contribuindo para a promoção de debates públicos acerca da invisibilidade negra na história do Ceará ao mesmo tempo em que buscam combater estereótipos da África e dos africanos que circulam no Brasil contemporâneo.

O dossiê se encerra com o artigo “Challenges and new possibilities: African studies in Brazil and the South-South Connection”, de Livio Sansone. A partir da noção de geopolítica do conhecimento, o autor reflete sobre os fatores a partir dos quais determinados lugares e questões se convertem em projetos de pesquisa e como os dados e publicações resultantes desses projetos circulam por diferentes centros e núcleos acadêmicos de Estudos Africanos no Brasil. Os diferentes percursos de pesquisa em e sobre sociedades africanas por diferentes gerações de pesquisadores e pesquisadoras revelam, por um lado, os diferentes tipos de desafios enfrentados por quem se dedica à área no Brasil, que vão desde a vinculação do interesse – ou a falta dele – pela África a projetos mais amplos de cooperação ligados a interesses geopolíticos e comerciais internacionais, passando pelas ambiguidades entre os Estudos Africanos e Afro-brasileiros, até a ausência de recursos e condições jurídicas para a mobilidade de pesquisadores brasileiros em diferentes países africanos.

Segundo Sansone, a emergência e sustentação dos Estudos Africanos no Brasil se relacionam com o quanto pesquisadores e instituições têm conseguido mobilizar recursos e contatos construídos no eixo das relações Sul-Sul, formando um subcampo de cooperação Brasil-África estrategicamente justificado pelas especificidades das conexões históricas e culturais entre as regiões, que se torna ainda mais específica quando se observa que as pesquisas de brasileiros no continente africano abordam sobretudo os PALOP. A parte final do artigo é dedicada a um olhar sobre as possibilidades de diversificação e consolidação dos Estudos Africanos no Brasil de forma autônoma em relação às agendas governamentais oficiais aproveitando a emergência de novos nexos Sul-Sul protagonizados por coletivos artístico-culturais, redes de ativismo, organizações humanitárias, etc.

Espera-se que os artigos que compõem este dossiê não apenas fomentem debates e inspirem novas pesquisas no campo dos Estudos Africanos, mas também chamem a atenção para a necessidade e incentivem a proposição de projetos de cooperação acadêmica, bem como outras formas de diálogo e interação Sul-Sul, que contribuam para sua dinamização e ampliação no Brasil.

Referências

- ADEBANWI, Wale. Africa's 'two publics': colonialism and governmentality. *Theory, Culture & Society*, London, v. 34, n. 4, p. 65-87, 2017.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BEVERNAGE, Berber. Tales of pastness and contemporaneity: on the politics of time in history and anthropology. *Rethinking History: the journal of theory and practice*, New York, v. 20, n. 3, p. 352-374, 2016.
- BIRTH, Kevin. The creation of coevalness and the danger of homochronism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 14, p. 3-20, 2008.
- CAHEN, Michel. "État colonial"... quel état colonial? In: BENET, Jordi; FARRÉ, Albert; GIMENO, Joan; TOMÁS, Jordi (ed.). *Reis negres, cabells blancs, terra vermella: homenatge al professor d'història d'Àfrica Ferran Iniesta i Vernet*. Barcelona: Bellaterra, 2016. p. 129-158.
- CAHEN, Michel. O que pode ser e o que não pode ser a colonialidade: para uma aproximação "pós-colonial" da subalternidade. In: CAHEN, Michel; BRAGA, Ruy (org.). *Para além do pós (-)colonial*. São Paulo: Alameda, 2018. p. 31-73.
- CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 107-147, 2001.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHAVES, Rita; SECCO, Carmem Lúcia Tindó; MACÊDO, Tania (org.). *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: UNESP; Luanda: Chá de Caxinde, 2006.
- COSTA E SILVA, Alberto. *Imagens da África: da antiguidade ao século XIX*. São Paulo: Penguin: Companhia das Letras, 2012.
- COSTA, Sérgio. *Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- EKEH, Peter P. Epílogo. Notas sobre "o colonialismo e os 'dois públicos' na África: uma declaração teórica". In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (org.). *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília: FUNAG, 2016a. p. 453-478.
- EKEH, Peter P. O colonialismo e os dois públicos na África: uma declaração teórica com um epílogo. In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (org.). *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília: FUNAG, 2016b. p. 419-452.
- FABIAN, Johannes. *Moments of freedom: anthropology and popular culture*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.
- FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2012.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- MAFEJE, Archie. Africanity: a combative ontology. *Codesria Bulletin*, Dakar, n. 3 p. 106-110, 2008.
- MAMDANI, Mahmood. *Ciudadano y súbdito: África contemporânea y el legado del colonialismo tardío*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1998.

- MAMDANI, Mahmood. Entendendo a violência política na África pós-colonial. In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (org.). *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília: FUNAG, 2016. p. 375-409.
- MARTINS, Catarina. O lugar do “afro”: feminismos negros vs feminismos africanos. *Revista Feminismos*, Salvador, v. 6, n. 2, p. 4-18, 2018.
- MATA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. *Civitas*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 27-42, 2014.
- MBEMBE, Achille. Notes provisoires sur la postcolonie. *Politique Africaine*, Paris, v. 60, p. 76-109, 1995.
- MCCLINTOCK, Anne. The angel of progress: pitfalls of the term post-colonialism. *Social Text*, Durham, n. 31-32, p. 84-98, 1992.
- MEKGWE, Pinkie. Theorizing African feminism(s) – the ‘Colonial’ Question. *QUEST: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie*. Special issue on African Feminisms, v. 20, n. 1-2, p. 11-22, 2008.
- MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 62, p. 20-31, 2015.
- OBEYESEKERE, Gananath. *The apotheosis of Captain Cook: european mythmaking in the pacific*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- OLIVA, Anderson. *Reflexos da África: ideias e representações sobre os africanos no imaginário ocidental, estudos de caso no Brasil e em Portugal*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2010.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.
- REINHARDT, Bruno. Poder, história e coetaneidade: os lugares do colonialismo na antropologia sobre a África. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 329-375, 2014.
- SAID, Edward. A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia. In: SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 114-136.
- SANKOFA. Kabengele Munanga: África e Imagens de África. *Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da diáspora africana*, vol. 1, n. 1, 2008, p. 108-116.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009.
- SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. *Coleção história geral da África: novos volumes IX, X & XI*. Rio de Janeiro: Unesco, 2019. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000367194>. Acesso em: 25 mar. 2020.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

Declaração de Co-Autoria: “Declaramos que o artigo foi inteiramente escrito em colaboração, e portanto não é possível atribuir trechos específicos a cada autor(a).”