REFLEXÕES PROVISÓRIAS SOBRE ANIMISMO, MODERNIDADE/COLONIALISMO E A ORDEM AFRICANA DO CONHECIMENTO

Harry Garuba*

Tradução de Alice Botelho Peixoto**

Recebido em 05/02/2018
Aceito em: 21/02/2018

Pode até ser dito que o fetiche é a forma consumada de poder para Marx, à medida em que se mistifica e materializa no mesmo ato, na medida em que se cristaliza a necessidade e a inevitabilidade de mistificar a materialização. De fato, se o fetichismo é o processo pelo qual o poder como relação é obscurecido pela reificação, pelo disfarce de um objeto, então o que Marx chama de vida material, em seu caráter marcadamente objetivo, tangível e concreto, já se encontra tomado pelo fetichismo. (BROWN, 2005).¹

Por causa da estrutura colonial, um sistema dicotômico emergiu e, com ele, várias oposições paradigmáticas recorrentes se desenvolveram: tradicional versus moderno; oral versus escrito e impresso; comunidades agrárias e ancestrais versus civilização urbana e industrial; economias de subsistência versus economias de alta produtividade. Na África, de maneira geral, muita atenção é dada à evolução implícita e prometida da passagem dos antigos aos novos paradigmas. (MUNDIMBE, 1988).²

Como explicar o ressurgimento ressentido do interesse pelo animismo e pelo pensamento animista? Embora já tenha sido considerado como um tipo de erro cognitivo, como evidência do subdesenvolvimento cognitivo e do fracasso epistemológico, o animismo, mais uma vez, tornou-se objeto de atenção discursiva e investigação intelectual, além de servir como plataforma para a defesa de ações políticas, particularmente em torno de problemas ecológicos e ambientais. O animismo tornou-se uma forma, tão aceitável quanto respeitável, de conhecimento e de atuação no mundo. Embora a definição do conceito, feita por E. B. Tylor no século XIX, permaneça como fundadora, trilhamos um longo caminho desde o entendimento modernista de Emile Durkheim, que pode ser resumido nestas palavras:

Para Tylor, o animismo estaria relacionado à mentalidade particular do primitivo que, tal qual um bebê, não consegue distinguir o animado do inanimado. [...] O primitivo pensa como uma criança. Consequentemente, ele também está inclinado a conferir a todas as coisas, até às inanimadas, uma natureza análoga à sua própria. (DURKHEIM, 1915, p. 53).

* Artigo original: GARUBA, Harry. On animism, modernity/colonialism, and the African order of knowledge: provisional reflections. *E-flux journal*, n. 36, jul. 2012. Disponível em <<http://www.e-flux.com/journal/36/61249/on-animism-modernity-colonialism-and-the-african-order-of-knowledge-provisional-reflections/>>

** Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Doutoranda em Literaturas de Língua Portuguesa.

1 BROWN, Wendy. *Politics Out of History*. Princeton, NJ: Princeton UP, 2005.

2 MUNDIMBE, V.Y. *The invention of Africa: gnosism, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington, IN: Indiana UP, 1988.

O interesse que agora ressurgiu se sobrepõe ao antigo preconceito que equacionava o animismo com tudo que fosse considerado infantil – por isso, epistemologicamente, combatido – e com tudo que se mostrasse como negação da maturidade, do moderno e do civilizado.

É, por isso, seguro dizer (como mostrou Bruno Latour) que as mesmas inovações tecnológicas modernas que levaram à criação de “híbridos” e de “quase-objetos” também fizeram com que a distinção cartesiana entre objeto e sujeito não fosse mais sustentável, ao menos não nesses termos categóricos.³ A literatura sobre animismo, pensamento animista, animação e assim por diante, passa por uma gama de domínios disciplinares, dos estudos das ciências e filosofias à sociologia e antropologia, sendo que todos esses domínios parecem apoiar a reavaliação do conceito. Alguns campos de conhecimento chegam ao extremo de proclamar o fim do objetivismo e seu dualismo epistemológico. Isso pode parecer excessivamente otimista, mas o simples fato de poder assim afirma-lo, sem parecer absurdo, é digno de nota.

Conforme Alf Hornborg afirma em seu ensaio “Animismo, fetichismo e objetivismo como estratégias para conhecer (ou não) o mundo”, “devemos começar sugerindo que o ‘objeto’ – no sentido de um material intrinsecamente sem significado, mas essencialmente presente na realidade cognoscível – é uma invenção marcadamente moderna.” (HORNBOURG, p. 27, 2006). É importante reconhecer isso. A identificação desse conceito se deu porque, após o trabalho de movimentos ambientais/ecológicos – que têm invocado cada vez mais um entendimento animista do mundo, oriundo de comunidades indígenas, bem como as epistemologias pós-modernistas relativistas, o espiritualismo *New Age* e as considerações contemporâneas de antropólogos sobre epistemologias relacionais e diferentes concepções de *personhood*⁴ nas diversas culturas – as fronteiras entre natureza e sociedade, o mundo dos objetos e dos sujeitos, bem como o mundo material e o de significados agenciados e simbólicos, parecem ser menos confiáveis do que o projeto modernista havia decretado. Esses desenvolvimentos recentes podem, coletivamente ou em conjunção com outros, ser apontados como responsáveis pelo retorno de reflexões sobre o animismo. Entretanto, esse interesse abre portas para uma série de questionamentos significativos.

Se o “objeto” – no sentido em que Hornborg descreve acima – é uma invenção pautada em visões propostas pela modernidade e se a epistemologia dualista da modernidade está sendo contestada em diferentes frentes, há de se perguntar sobre o que aconteceu com a ordem de conhecimento que ela propiciou e universalizou. Tudo parece estar bem quando se anuncia o fim das grandes narrativas do Iluminismo e da modernidade, mas o que acontece com a estrutura do conhecimento na qual essas narrativas estão fundamentadas? Quais são os legados epistêmicos desse regime de conhecimento, especialmente em regiões do mundo definidas por uma visão “animista” e, por isso, vistas como fora da modernidade? Teriam essas regiões do mundo sido intocadas pela episteme dualista da modernidade ou capturadas por ela?

3 LATOUR, B. *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1993.

4 A definição do termo *personhood* é controversa na filosofia e no direito. Mas seu significado seria próximo aos dos conceitos políticos e legais de cidadania, liberdade e igualdade. *Personhood* faz referência ao que é social e político no homem, sem a carga biológica e iluminista que o termo “ser humano” tem. Assim, a escolha de *personhood* pelo autor explicita sua tentativa de transcender a modernidade conceitualmente, embora ainda fazendo uso de seus mecanismos para se expressar. Pois, se lemos *personhood* ainda num quadro dualista, o lemos em detrimento do humanismo excludente, branco, ocidental, cartesiano e iluminista. (N.T.).

Certos teóricos, ao escreverem sobre esse “outro” mundo, argumentaram que, uma vez tocado pela modernidade, o colonizado é circunscrito nesse novo regime de conhecimento/poder. Masao Miyoshi, por exemplo, considera:

Uma vez absorvido pela “cronopolítica” do Ocidente secular, o espaço colonizado não pode reivindicar autonomia e isolamento; uma vez retirados de seu espaço pré-colonial, os indígenas das periferias devem lidar com o conhecimento do mundo exterior, independente de seus desejos e inclinações pessoais. (MIYOSHI, p. 730, 1993).

Essa é uma outra forma de considerar o que Talal Asad afirmara há mais tempo: que todos nós somos – gostemos ou não – “recrutados pela civilização ocidental.”⁵ Isso significaria que a ordem modernista de conhecimento não deixou intocadas as partes do mundo anteriormente governadas – se assim preferirem – pela ordem animista de conhecimento ou por uma epistemologia animista. Se isso é verdade e se, conforme afirma o teórico latino-americano da descolonização, Ramon Grosfoguel: “[o] sucesso do sistema mundial moderno/colonial consiste, precisamente, em fazer com que os sujeitos socialmente localizados no lado oprimido pela diferença colonial pensem epistemologicamente como aqueles que estão nas posições dominantes,” poderiam os sujeitos, previamente definidos como estando à margem do moderno, construir uma posição epistêmica que não reinscreva as dicotomias que Mudimbe descreve como oposições paradigmáticas da “estrutura colonizadora”?⁶ Lembremos-nos, tendo como referência a segunda epígrafe no início deste texto, que a estrutura colonizadora é uma organização de conhecimento baseada na “evolução implícita e prometida da passagem dos antigos aos novos paradigmas”. Poderia uma visão de mundo animista propiciar uma ordem de conhecimento que nos permitisse pensar fora e além disso? Essas são questões importantes, advindas das discussões que fizeram do animismo um objeto de pesquisas acadêmicas sérias. Pois embora pareça haver condições possíveis de conceitualizações alternativas, permanecemos aprisionados pelas estruturas epistêmicas e pelas linguagens da modernidade, sendo que nossas tentativas de falar fora delas invariavelmente nos levam de volta ao mesmo dispositivo discursivo, embora por meios contestatórios e subversivos.

Nestas breves reflexões, explorarei essas questões. Começo retomando a epígrafe de Wendy Brow, que ousadamente relê o trabalho de Marx sobre o fetichismo das mercadorias e inverte o dualismo que frequentemente caracteriza as leituras materialistas vulgares. Em seguida, sugiro que o animismo é o “Outro espectral” que, simultaneamente, constitui e assombra o moderno. Isso, no sentido da leitura feita por Giorgio Agamben sobre o estatuto do *homo sacer*, no direito romano antigo: sempre incluído pela própria exclusão.⁷

A ser concedido o reconhecimento do não-reconhecimento, os entendimentos animistas do mundo natural e social funcionaram, juntamente com os discursos da modernidade colonial, como aberração; o “passado-no-presente”, com o intuito de serem disciplinados para criar mundos e sujeitos civilizados. A ordem colonial e modernista do conhecimento, destinada a

5 ASAD, T. Conscripts of Western Civilization. In: GALEY, C. W. (Org.). *Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives*. Dialectical Anthropology: Essays in Honour of Stanley Diamond, v.1. Gainesville, FL: U of Florida Presse, 1992, p. 333-351.

6 GROSFOGUEL, R. “Transmodernity, border thinking and global coloniality: decolonizing political economy and postcolonial studies”. In: *Eurozine*, 2008. Disponível em: [http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html].

7 AGAMBEN, G. *Homo Sacer: sovereign power and bare life*. Tradução Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford UP, 1998.

traduzir/transformar os mundos e sujeitos animistas em modernidade, desencadeou as várias dicotomias que definiram o estudo da África. Em outras palavras, o animismo funcionou como o receptáculo metafórico para tudo que é negação do moderno e a meta da ordem de conhecimento africana, tal qual legada pelo colonialismo, tem sido a de “decifrar” e “traduzir/transformar” esses mundos em constructos europeus, adequando-os aos modelos teóricos da Europa, como escreve Mudimbe. Após destacar este fato, explorarei as possibilidades que o animismo oferece para instituir um regime de conhecimento diferente, livre do dualismo da modernidade. Afirmando, desde já, que existe uma necessidade de se alcançar um novo vocabulário conceitual que transcenda a episteme moderna, com o intuito de se tirar proveito dessa recente convergência de interesse sobre a lógica do pensamento animista, apesar das dificuldades em atingir este fim.

“A mercadoria é uma coisa misteriosa”: um campo do conhecimento para a coisa, outro para o mistério

Quando Karl Marx falou do “caráter místico das mercadorias”, duvido que ele previa que, no século seguinte, o conhecimento se tornaria tão fragmentado que haveria um campo dedicado exclusivamente ao estudo da mercadoria como um objeto completamente livre do caráter místico a ela ligado que a constitui. A perspectiva de entendimento de Marx, já no início do século XIX, de que a “mercadoria é, portanto, uma coisa misteriosa” tem despertado um interesse renovado em pensadores e acadêmicos de variadas inclinações teóricas e ideológicas, incluindo os desconstrucionistas, os pós-modernistas e os pós-marxistas, entre outros. Se a mercadoria tem um papel central na economia moderna, parece pertinente buscar entendê-la como como um *locus* de materialidade e de mistério, questão essa que vem sendo considerada pelos acadêmicos do campo transdisciplinar, hoje conhecido como teoria crítica.

Ao abordar a visão marxista da forma da mercadoria, a partir de uma perspectiva foucaultiana, centrada nas operações de poder, a epígrafe de Wendy Brown congrega sucintamente, numa rubrica, as oposições paradigmáticas que marcam a separação entre os domínios do conhecimento que chamaremos, de forma ampla, de “científico” – aqueles dedicados ao estudo do mundo material através de uma série de protocolos e práticas que envolvem, principalmente, a limpeza dos objetos de todos os traços de significado simbólico – e os domínios do conhecimento reservado aos Outros. De acordo com essa leitura, Marx “cristaliza a necessidade e inevitabilidade da mistificação para materialização” e afirma que a “vida material, com seu caráter completamente objetivo, tangível e concreto, já se encontra tomada pelo fetichismo.” De fato, a epígrafe deve nos lembrar, ainda que ultrapasse a divisão, da construção de um domínio do conhecimento para a “coisa” e outro para o “mistério”, do estabelecimento de uma hierarquia entre as ciências e as disciplinas amplamente designadas como ciências sociais e humanidades. Desde a instituição e consolidação dessa separação das disciplinas, a partir do século XIX em diante, a aspiração daqueles que pertencem ao último domínio – a de imitar os protocolos do anterior, através de metodologias aceitáveis para produção de conhecimento – é análoga e reflete a promessa da passagem de um paradigma ao outro, que Mudimbe identifica como central na “estrutura colonizadora” e no seu regime de

conhecimento.

Após afirmar a analogia entre a constituição e separação das disciplinas modernas, na produção de conhecimento, e destacar a aspiração das disciplinas “menores”, a estrutura da ordem colonial de conhecimento, assim como a promessa da chamada missão civilizacional, eu daria um passo a diante e diria que a identidade dessa ordem é constituída por aquilo que ela exclui, tanto nas regras do seu discurso quanto nos protocolos e nas práticas de sua enunciação. A “confusão” das disciplinas tidas como “menores” e o “animismo” dos nativos advêm, em ambos os casos, da mesma inabilidade de transformá-los em objetos, o que caracteriza a presença espectral que assombra os imperativos da reificação nos níveis privilegiados das autarquias do conhecimento. Como afirma Frederick Cooper, em outro contexto, “Sem o nativo, sem o bárbaro, sem o escravo, os valores do Ocidente são difíceis de imaginar.” (COOPER, 2005, p. 185). Eu estenderia isso para dizer que, sem o animismo, os valores da ciência positivista são difíceis de serem imaginados. Conforme questionei num artigo anterior sobre “Estudos africanos, *area studies*⁸ e a lógica das disciplinas”:

[...] foi nesse processo de disciplinarização e criação de uma estrutura disciplinar do conhecimento que a África caiu da prateleira e aterrisou no domínio da antropologia [...] muitas disciplinas das humanidades e ciências sociais, sendo disciplinas da modernidade, foram invariavelmente definidas em oposição à África, conforme os sentidos dados por expressões como animismo africano, irracionalidade africana, oralidade africana, etc. Resumindo, a África foi o derradeiro sinal da não-modernidade, indisponível para atenção disciplinar exceto no domínio do conhecimento antropológico. (GARUBA, 2012, p. 45).

Parece-me que o medo do animismo seria o início da sabedoria (científica).

Reconheçamos, neste ponto, ao começar como estou fazendo, expondo em primeiro plano as concepções predominantes da modernidade (e do animismo) e seu enquadramento em formas dualistas do conhecimento, que essas reflexões só podem empregar a linguagem dicotomizadora da modernidade, mesmo alegando sua transcendência. O uso que faço do termo *animismo* não é, portanto, limitado à definição estritamente antropológica, nem às descrições constantes de dicionários religiosos ou de textos sobre desenvolvimento psicológico. Ao invés disso, o uso que faço se refere mais amplamente a um ponto de vista em relação ao mundo, radicalmente diferente do modernista. No ensaio, “‘Animismo’ Revisitado: *personhood*, meio-ambiente e epistemologia relacional”, Nurit Bird-David caracteriza esse ponto de vista da seguinte maneira:

Se o objeto da epistemologia modernista é um esquema totalizador de essências separadas, abordado idealmente a partir de um ponto de vista separado, o objeto desse saber animista é entender a noção de nexa a partir de um ponto de vista relacional, considerando-se os horizontes oscilantes dos observadores relacionados. [...] Contra “penso logo existo” tem-se “relaciono logo existo” e “eu sei como me relaciono.” Contra o enquadramento materialista do meio-ambiente como coisas distintas advém o enquadramento relacional do ambiente como relações aninhadas. Ambos os caminhos são reais e válidos. Cada um tem seus limites e

⁸ Trata-se do campo interdisciplinar que congrega principalmente estudos de história, ciências políticas, sociologia, estudos culturais, línguas, geografia e literatura, incluindo a diáspora e emigração da região estudada. (N.T.).

forças. (BIRD-DAVID, 1999, p. S77-8).

Ao colocar o termo “animismo” entre aspas no título do artigo, o autor busca articular além daquelas definições estreitas herdadas de E. B. Tylor e da história do uso do termo no pensamento modernista. Eu também leio a construção frasal apreendida em “abordado idealmente” como um reconhecimento de que a dicotomia herdada na auto-constituição do moderno pode não ter sido tão hermeticamente isolada de seu oposto como alegado. Todavia, o enquadramento em oposições persiste por ser esse, talvez, o único modo disponível de destacar tais diferenças dentro da gramática do discurso.

O desafio, acredito, é achar um espaço conceitual e uma linguagem discursiva para restaurar ou recuperar aquela co-presença constitutiva que Marx reconhece entre a mercadoria como objeto material e místico, para descobrir uma ordem do conhecimento que capture essa co-presença e através da qual ela possa ser representada. É isso que as epistemologias da relação, as várias formas de relativismo que assumem o projeto Iluminista como alvo de ataque às epistemologias pós-modernas e, assim por diante, tentam fazer. É bom contestar a autoridade do projeto Iluminista e seus descendentes, mas é muito mais difícil superar os seus legados.

Tempo linear, teleologias da produção de conhecimento e a lógica do pensamento animista

Devo esclarecer, a partir do que foi mencionado acima, que endosso amplamente essas epistemologias “novas” ou “alternativas”, bem como seus objetivos de subverter a narrativa singular da modernidade e seu regime de conhecimento. No entanto, não consigo deixar de me inquietar com a temporização linear desses desenvolvimentos. Muitas vezes, quando a história é contada, a emergência desses novos discursos é apresentada como um avanço epistemológico sobre o paradigma modernista anterior (como sugere o nome pós-moderno, por exemplo) numa famosa linearidade não-problematizada. Essa narrativa relega o mundo animista, do qual eles dependem, ao *status* de dados, objetos usados somente como fonte de evidência primária, sendo que o patrimônio de conhecimento adquirido é inserido numa narrativa linear, análoga à progressão do conhecimento ocidental. O tema do conhecimento permanece o próprio sujeito moderno, movendo-se adiante num tempo linear.

Ao tratar da evolução, bem como da naturalização e secularização do tempo, Johannes Fabien, em seu livro **Tempo e o Outro: como a antropologia faz seu objeto**, argumenta que, sob o paradigma da linearidade, “os relacionamentos entre as partes do mundo (no sentido mais amplo das entidades naturais e socioculturais) podem ser entendido como relações temporais”, com alguns altos e baixos no tempo. (FABIAN, 2002, p. 11-12). Assim, mesmo que o “animismo” possa parecer o alicerce no qual se apoiam essas novas epistemologias, não é a “real” prática animista de outras pessoas e culturas que importa; o que importa é o “animismo” como uma construção do conhecimento do Ocidente, e é isso que tem sido revisto para obter novas construções e paradigmas no conhecimento ocidental. Visto desse ângulo, tem-se, assim, um avanço pós-moderno sobre um paradigma e uma prática de conhecimento prévio, ao invés

de se reconhecer a presença coeva (para usar um termo de Fabien) nos “mundos da vida”⁹ daqueles circunscritos na modernidade.

Apresentada dessa maneira, essa concepção é problemática porque o Ocidente permanece o “sujeito teórico soberano” do conhecimento, para usar as palavras de Dipesh Chakrabarty, enquanto a experiência e realidade animista do outro ainda não se tornaram disciplinas do conhecimento formal. Assim Chakrabarty explica sua ideia de sujeito do conhecimento com relação à história enquanto disciplina:

Tenho uma proposição mais perversa para argumentar. Diz respeito ao que tange o discurso acadêmico da história – isto é, “história” como um discurso produzido no local institucional da universidade – a “Europa” continua sendo o sujeito teórico soberano de todas as histórias, incluindo aquelas que chamamos “indianas”, “chinesas”, “quenianas” e assim por diante. Existe um jeito peculiar no qual todas essas outras histórias se tornam variações de uma narrativa principal que poderia ser chamada “a história da Europa.” (CHAKRABARTY, 1992, p. 1).

O que parece ter atingido Chakrabarty – depois de todas essas historiografias nacionalistas produzidas após o jogo do colonialismo – é que, embora o “conteúdo” dessas histórias possa ser queniano ou indiano ou chinês, a “Europa continua sendo o sujeito teórico soberano.” Isso significa que todas essas outras histórias, escritas nos protocolos e idiomas da modernidade, bem como as práticas disciplinares que emergiram da episteme moderna, eram quenianas, indianas ou chinesas apenas com relação aos dados fornecidos, mas não na legitimação de suas formas discursivas. Leio isso como um endossamento de que os paradigmas e protocolos do discurso acadêmico da História não proporcionam um espaço discursivo a partir do qual seja possível escrever uma história “não-moderna”, se quiserem – uma história que não inscreva a concepção linear, modernista do tempo. Poder-se-ia perguntar se esse também seria o ponto que Massao Miyoshi buscou destacar sobre os colonizados e a “cronopolítica” do ocidente secular... Temo que o mesmo possa ser dito a respeito de toda a literatura recente sobre o animismo, por mais que ela seja reconhecidamente empolgante.

A questão da temporalidade tem ocupado sempre uma posição central na narrativa e no ethos da modernidade, assim como a consolidação e disseminação de uma concepção linear do tempo têm sido exemplos de seus sucessos duradouros. Embora a globalização, as migrações e as mobilidades colocadas em ação sejam capazes de reordenar, no espaço social e geográfico, a espacialização que ancora essa concepção do tempo e relações temporais, o imaginário teleológico de um tempo desdobrado de forma linear permanece. Ainda que alguns termos otimistas como “progresso” e “civilização”, ou o mais depreciativo “selvagem”, não sejam mais usados abertamente, encontramos vários sinônimos deles em reflexões que intentam aboli-los.

Para que a nova onda de interesse sobre o animismo alcance uma posição de vantagem sobre os que estão do outro lado da modernidade, devemos apostar numa concepção de tempo que rejeite a linearidade e reconheça a integração complexa de temporalidades distintas, formações discursivas discordantes e diferentes perspectivas epistemológicas no mesmo momento histórico. E, então, devemos procurar uma linguagem capaz de representar esse conhecimento.

⁹ *Lebenswelt* em alemão, *lifeworlds* em inglês, o termo é ligado a fenomenologia de Edmund Husserl. (N.T.).

Pensamentos conclusivos

No ensaio anterior, intitulado “Explorações no realismo animista: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana”, destaco uma feição característica do pensamento animista por meio da qual os desenvolvimentos em ciência e tecnologia, bem como os discursos e práticas comumente associados à modernidade e à racionalização do mundo, vêm conduzindo a um “continuo re-encantamento”, mais propriamente do que a um desencantamento do mundo.¹⁰ Ali descrevi o processo pelo qual o pensamento animista espiritualiza continuamente o mundo-objeto, reconhecendo e apropriando-se de desenvolvimentos e descobertas materiais recentes, animando-os com um espírito. Que essa predisposição para o “re-encantamento” contínuo não é simplesmente uma questão de crença religiosa foi destacado pelo escritor e ativista nigeriano Wole Soyinka, ao descrever “uma atitude de acomodação filosófica”, que se ergue “do código no qual essa visão de mundo é baseada.” (SOYINKA, 1976, p. 53). Refiro-me a esse código, a essa lógica do pensamento animista, como o “inconsciente animista”, um inconsciente que opera basicamente numa recusa de bordas, binarismos, demarcações e linearidade da modernidade.

Numa reflexão aprofundada das questões que coloquei, assim como dos dilemas apresentados pelas teologias lineares e narrativas da produção de conhecimento, podemos querer retornar à lógica do pensamento animista, percebendo-o como um lugar para transcender o rígido dualismo consagrado pela ordem epistemológica moderna/ocidental. A lógica do pensamento animista fornece uma abertura para se pensar em outras histórias da modernidade, além da trajetória linear e teleológica da narrativa histórica convencional.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: sovereign power and bare life. Tradução Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford UP, 1998.
- ASAD, Talal. Conscripts of Western Civilization. In: GAILEY, Christine Ward. (Org.). **Civilization in Crisis**: Anthropological Perspectives. Dialectical Anthropology: Essays in Honour of Stanley Diamond, v.1. Gainesville, FL: U of Florida Presse, 1992, p. 333-351.
- BIRD-DAVID, Nurit. “‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”. In: **Current Anthropology** 40. Supplement, Feb. 1999, S77-8.
- BROWN, Wendy. **Politics Out of history**. Princeton, NJ: Princeton UP, 2005.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Postcolonialty and the artifice of history: who speaks for “Indian” pasts?. **Representations**, University of California Press, n. 37, p. 1-26, 1992.
- COOPER, Frederick. Postcolonial Studies and the Study of History. In: LOOMBA, Anita et al. **Postcolonial Studies and Beyond**. Durham e London: Duke UP, 2005.

¹⁰ GARUBA, Harry. Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture, and Society. *Public Culture*, v. 15, n. 2, p.261-85, 2003.

- DURKHEIM, Emile. **The elementary forms of religious life**. New York: The Free Press, 1915.
- FABIAN, J. **Time and the other: how anthropology makes its object**. New York: Columbia UP, 2002.
- GROSFOGUEL, Ramon. "Transmodernity, border thinking and global coloniality: decolonizing political economy and postcolonial studies". In: **Eurozine**, 2008. Disponível em: <<http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html>>.
- GARUBA, Harry. African Studies, Area Studies, and the logic of the disciplines. In: **African Studies in the postcolonial university**. Edição Thandabantu Nhlapo e Harry Garuba. Cape Town: University of Cape Town e Centre for African Studies, 2012.
- GARUBA, Harry. Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture, and Society. **Public Culture**, v. 15, n. 2, p.261-85, 2003.
- HORNBORG, Alf. Animism, Fetishism, and Objectivism as Strategies for knowing (or not knowing) the World. **Ethnos**, v. 71, n. 1, p. 27, 2006.
- LATOUR, Bruno. **We have never been modern**. Cambridge, MA: Harvard UP, 1993.
- MIYOSHI, M. A Borderless World. **Critical Inquiry**. The University of Chicago, v. 19, n. 4, 1993.
- MUDIMBE, V.Y. **The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge**. Bloomington, IN: Indiana UP, 1988.
- SOYINKA, W. **Myth, Literature and the African World**. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1976.