

Epistemologías del Sur

Epistemologias do Sul

Coordinadoras | **Maria Paula Meneses y Karina Bidaseca**

Boaventura de Sousa Santos | Maria Paula Meneses

Mario Rufer | Maria Antonieta Antonacci

Ivani Ferreira de Faria | Karina Bidaseca

João Arriscado Nunes | Juan Carlos Gimeno Martín

Ángeles Castaño Madroñal | Nilma Lino Gomes

Jorge Ramos Tolosa | Jason Keith Fernandes

Rosalva Aída Hernández Castillo | Sara Araújo

Orlando Aragón Andrade | Gladys Tzul Tzul

Teresa Cruz e Silva | Leonardo Avritzer | Alfredo Ramos



Centro de Estudos Sociais
Universidade de Coimbra



CLACSO

EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR
EPISTEMOLOGIAS DO SUL

Epistemologías del Sur - Epistemologias do Sul / Boaventura De Sousa Santos ... [et al.]; coordinación general de María Paula Meneses; Karina Andrea Bidaseca - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coímbra: Centro de Estudos Sociais - CES, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-394-1

1. Epistemología. 2. Ciudadanía. 3. Negros. I. De Sousa Santos, Boaventura II. Meneses, María Paula, coord. III. Bidaseca, Karina Andrea, coord.
CDD 121

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Pensamiento Crítico / Pensamiento Descolonial / Descolonización / Independencia / Democracia / Estado / Movimientos Sociales / Emancipación / Eurocentrismo / América Latina

EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

EPISTEMOLOGIAS DO SUL

Maria Paula Meneses y Karina Bidaseca
(Coordinadoras)

Boaventura de Sousa Santos
Maria Paula Meneses
Mario Rufer
Maria Antonieta Antonacci
Ivani Ferreira de Faria
Karina Bidaseca
João Arriscado Nunes
Juan Carlos Gimeno Martín
Ángeles Castaño Madroñal
Nilma Lino Gomes
Jorge Ramos Tolosa
Jason Keith Fernandes
Rosalva Aída Hernández Castillo
Sara Araújo
Orlando Aragón Andrade
Gladys Tzul Tzul
Teresa Cruz e Silva
Leonardo Avritzer
Alfredo Ramos

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Pablo Vommaro - Director de Grupos de Trabajo, Investigación y Comunicación

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Epistemologías del Sur / Epistemologias do Sul (Buenos Aires: CLACSO/Coimbra: CES, noviembre de 2018).

ISBN 978-987-722-394-1

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

ÍNDICE

Maria Paula Meneses y Karina Bidaseca Introdução: As Epistemologias do Sul como expressão de lutas epistemológicas e ontológicas		11
---	--	----

PARTE I

Retos a la descolonización desde las Epistemologías del Sur *Desafios à descolonização desde as Epistemologias do Sul*

Boaventura de Sousa Santos Introducción a las Epistemologías del Sur		25
Maria Paula Meneses Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de Moçambique		63
Mario Rufer El archivo, la fuente, la evidencia: De la extracción a la ruptura poscolonial		85
Maria Antonieta Antonacci Corpos negros: “Arquivo vivo” em epistême de “lógica oral”		111

Ivani Ferreira de Faria Metodologías participantes e coñecemento indígena na Amazônia: Propostas interculturais para a autonomía	133
Karina Bidaseca Etnografías feministas post-heroicas. Escrituras en los cuerpos racializados	165
João Arriscado Nunes O resgate da Epistemología	183
Juan Carlos Gimeno Martín y Ángeles Castaño Madroñal Antropología comprometida, antropologías de orientación pública e descolonialidade. Desafíos etnográficos e descolonización das metodologías	211

PARTE II

Movimientos y retos a la ampliación de la ciudadanía *Movimentos e desafíos para a expansión da cidadanía*

Nilma Lino Gomes O movemento negro no Brasil: Ausências, emerxencias e a produción dos saberes	235
Juan Carlos Gimeno Martín Noticias de un pueblo. Una investigación demandada por y realizada con el pueblo Saharaui	253
Jorge Ramos Tolosa Propuestas para decolonizar Palestina-Israel	273
Jason Keith Fernandes Os enigmas da cidadanía	299
Rosalva Aída Hernández Castillo Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo	313
Sara Araújo O primado do dereito e as exclusões abissais. Reconstruir velhos conceptos, desafiar o cânone	347
Orlando Aragón Andrade Traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos en la experiencia de Cherán, México. Elementos para una nueva práctica crítica y militante del derecho	367

Gladys Tzul Tzul Sistemas de gobierno comunal indígena: La organización de la reproducción de la vida		385
Teresa Cruz e Silva Os desafios impostos pela sobrevivência		397
Leonardo Avritzer y Alfredo Ramos Democracia, escala y participación. Reflexiones desde las instituciones participativas brasileñas		429
Sobre los autores y las autoras		459
Sobre las coordinadoras		467

OS SENTIDOS DA DESCOLONIZAÇÃO

UMA ANÁLISE A PARTIR DE MOÇAMBIQUE¹

Maria Paula Meneses

“The colonial library negate[s] the possibility of a plural rationality and history.”
Valentin Mudimbe (1988: 208)

A DIMENSÃO EPISTÊMICA DO COLONIALISMO MODERNO NO CONTEXTO AFRICANO

Muito do que sabemos sobre o continente africano, parte do Sul global², é ainda reflexo de representações forjadas no centro de um saber de matriz eurocêntrica, que reforçam a permanência das perspectivas do Norte sobre o Sul (Ramos, 2003: 600). Este posicionamento teórico e metodológico é a afirmação de uma única ontologia, de uma epistemologia exclusiva, cujas tentativas de universalização importa analisar.

A ideia da ciência e a tecnologia como dádivas dos poderes imperiais europeus às suas colónias é primordial ao discurso da missão civilizadora, como Aimé Césaire denuncia:

Que o Ocidente inventou a ciência. Que só o Ocidente sabe pensar; que nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino do pensa-

1 Este artigo foi desenvolvido no âmbito do projeto de investigação “ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos (<alice.ces.uc.pt>) no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra — Portugal. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013)/ERC Grant Agreement n. [269807].

2 O Sul global coincide apenas parcialmente com sul geográfico.

mento primitivo, o qual, dominado pela noção de participação, incapaz de lógica, é o tipo acabado de falso pensamento. (1978: 58)

A criação da alteridade como espaço/tempo anterior, onde circulavam saberes inferiores, foi o contraponto da exigência colonial de transportar a civilização e a sabedoria para povos vivendo supostamente nas trevas da ignorância. Esta estruturação hierárquica está na base da relação de poder-saber do moderno pensamento científico, relação que opera pela permanente imposição de um pensamento abissal que divide o mundo em duas partes (Santos, 2007: 46-47): o mundo moderno ocidental, de um lado, e os “outros” espaços, coloniais, da tradição, dos primitivos, do “outro” lado. As realidades que ocorriam no espaço colonial não comportavam as normas, os conhecimentos as técnicas aceites no velho mundo civilizado. Com um golpe mágico de poder, os conhecimentos e experiências existentes do outro lado da linha transformaram-se em saberes locais, tradicionais, circunscritos (Meneses, 2004).

No caso africano, a latência do projeto político colonial, enquanto paradigma, segue presente num conjunto de axiomas, conceitos e discursos através dos quais se representa o continente como objeto de conhecimento (Mbembe, 1992: 141). O resultado da apropriação política, económica e científica do continente africano pela máquina colonial moderna, de que Moçambique é exemplo, assentou na negação do reconhecimento da diversidade que o conceito “África” esconde e olvida. Esta “nova” África é produto do imaginário europeu colonial, que construiu o africano como objeto, situando eternamente num plano temporal anterior aos alcances do conhecimento de matriz eurocêntrica. O impacto destas relações epistémicas desiguais impostas pela razão colonial permanece nos dias hoje, assinalando a persistência de relações e interpretações coloniais que limitam as leituras sobre o Sul global, quer a nível epistémico (ou “outros” não sabem pensar, ou o seu pensar não é tão sofisticado como), quer a nível ontológico (os “outros” não contam). Esta perda de autorreferência legítima não foi apenas uma perda gnosiológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores exclusivos de seres inferiores, sem interesse para a ciência a não ser na qualidade de matéria-prima, como dados ou informações. Porém, apesar dos múltiplos episódios de epistemicídio (Santos, 1998: 103), o mundo contemporâneo presente, ainda hoje, uma enorme diversidade de processos que conferem inteligibilidade e intencionalidade às experiências sociais. Este Sul global — onde múltiplas epistemologias rivalizam, interpenetram e dialogam entre si — é o espaço das epistemologias do Sul (Santos e Meneses, 2010: 6-7).

O Sul global, na sua imensa diversidade, assume-se hoje como um vasto campo de inovação económica, social, cultural e política, um espaço de diálogo entre os saberes locais e os saberes de natureza universal. O desafio à hegemonia da ciência moderna deriva do facto de a ciência representar apenas uma — entre várias — forma de conhecimento, importante. Como base teórica e metodológica, o desafio à latência colonial parte da ideia da presença de multiplicidades epistemológicas, e da possibilidade de relações não aniquiladoras, em que se privilegia o diálogo entre saberes. Ou seja, a ecologia dos saberes, proposta teórica e metodológica em que este texto se apoia. A ecologia de saberes, proposta por Boaventura de Sousa Santos (2003: 747) parte do pressuposto de que é possível “descolonizar” a ciência moderna, dando origem a um novo tipo de relacionamento entre o saber científico e outros saberes. A ecologia de saberes potencia a produção de conhecimento ancorado num realismo robusto e numa objetividade forte, revelando a consciência clara da necessidade de identificar com precisão as condições em que o conhecimento é produzido e a avaliação deste pelas suas consequências observadas ou esperadas³. Este desafio, relacional, comporta garantir igualdade de oportunidades a diferentes conhecimentos em disputas epistemológicas cada vez mais amplas com o objetivo de maximizar o contributo de cada um deles na construção de uma sociedade mais democrática, justa e participativa.

A colonização, enquanto projeto político e ideológico, penetrou insidiosamente nas mentes colonizadas, cujos saberes e criatividade permanecem ainda subordinados a lógicas externas: mentes obrigadas a adaptar e a copiar lógicas e formas de pensar exógenas. Em contextos em que a independência política aconteceu nas décadas de sessentas e setentas, o repto de descolonização mental lançado por Wa Thiong’o (1986), permanece central. Descolonizar implica abrir o espaço a outros saberes sequestrados, condição para ampliar o resgate da história, democratizando-a, condição indispensáveis a uma efetiva demodiversidade. As abordagens contextuais, os saberes em rede, concorrem para ampliar o saber sobre o mundo a partir das comunidades e para as comunidades, ultrapassando a objetivação e subalternização do/a outro/a. Estas experiências, que se distanciam da construção objetivada do saber (a colonialidade do saber, de que nos fala Quijano, 2000), acentuam a importância da

3 Convém sublinhar que não se propõe atribuir igual validade a todos os conhecimentos. O objetivo central é permitir uma discussão pragmática entre critérios alternativos de validade que não desqualifique à partida tudo o que não cabe no cânon epistemológico da ciência moderna.

produção de saberes de forma dialógica e autorreflexiva, assentes em práticas concretas.

O ESPAÇO E O TEMPO — O MAPEAR DE PRESENCAS E AUSÊNCIAS

Como projeto político, o colonialismo moderno perseguiu um objetivo: a negação do direito à história pelos povos dominados, através da violenta usurpação do seu direito à autodeterminação. Quer em situações de colonização direta, quer de neocolonialismo, o fio condutor desta realidade violenta passa pela permanente negação da humanidade do Sul global. Ao longo das etapas de consolidação do pensamento moderno, consolidou-se a ruptura ontológica entre corpo e mente, entre a razão e o mundo.

Uma das principais transformações ditadas por este projeto universalista no espaço colonial, ocorreu através da invenção do arcaico, do bárbaro, forma elegante encontrada pelas metrópoles coloniais para justificar a imposição da necessidade de progresso, enquanto se mapeava e localizava o estádio supremo, universal, do desenvolvimento — a civilização ocidental. O eixo temporal foi projetado sobre o eixo do espaço e a história tornou-se global. O tempo emergiu então sob a forma da geografia do poder social, num mapa a partir do qual se podia observar uma alegoria global da diferença social, que se naturalizou (Santos, 2010: 453-454).

Várias são as bases em que a ciência moderna se tem apoiado estrategicamente para a produção de não-existências. Boaventura de Sousa Santos identifica a monocultura do saber e do rigor do saber, que centra o reconhecimento do saber num único modelo científico. Esta lógica produz ativamente o ignorante, como lugar residual; outra lógica operativa moderna, importante à compreensão da latência colonial no mundo atual, é a monocultura do tempo linear, centrada na ideia de que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos e que produz tempos residuais (Santos, 2006: 102-103). Para além destas, importa analisar a monocultura do espaço, espartilhado pelo pensamento ortopédico cartográfico colonial, e que produz um espaço de dominação, onde as várias interpretações cognitivas desses espaços não têm lugar.

Produzidos para apoiar a orientação dos saberes dominantes, nos mapas contemporâneos está ausente um elemento de identificação, fundamental para a manipulação das distorções: o centro, do lugar de enunciação do produtor do mapa. Com o remover da referência ao centro, o criador do mapa translada-se para um espaço exterior, legitimando a captura do espaço e o controle dos sujeitos que o habitam.

O controlo do objeto humano africano e do espaço que habitava transformou-se com a moderna cartografia. Na sequência do proje-

to imperial consolidado com a conferência de Berlim⁴, assomam no mapa de África “novas” regiões demarcadas — colónias e protetorados do Reino Unido, França, Alemanha, Bélgica, Portugal, Espanha e Itália (o Império Otomano manteve os territórios que controlava no norte do continente).

As “novas” fronteiras físicas refletiam os espaços de conflito entre potências europeias; em paralelo, ao circunscrever a possibilidade de mobilidade física, firmavam uma identidade colonial ao sujeito africano, a partir das novas propostas políticas. Num segundo momento, este delinear espacial definia o regime de fiscalização a que cada africano ficava sujeito, fraturando blocos étnicos e nacionais pré-modernos⁵. Extraordinariamente dinâmicos, os processos identitários em África, como noutras regiões do mundo, fixaram povos e identidades a lugares anteriores ao projeto político europeu, sob a forma de “culturas tradicionais” (Meneses, 2006: 107). Parte fundamental do projeto colonial, o mapa — um instrumento de poder — garantiu a ocupação dos espaços africanos e legitimou a produção de uma relação imperial de saber/poder, onde o ser africano se transformou num mero objeto.

As concepções coloniais de espaço, tempo e sobre os seres humanos que habitavam África — e que subjazem às imagens fruto da produção cartográfica colonial — derivavam duma premissa lógica cartesiana, assente num projeto imaginário em que os sujeitos dotados de conhecimento científico (os europeus) habitavam uma posição externa à realidade do discurso, devido ao poderio do seu saber. Esta posição de autoridade do sujeito conhecedor produziu a fratura que divide o mundo em sujeitos e objetos, e nos restantes dualismos que irão caracterizar a leitura do mundo a partir da proposta cartesiana⁶. Esta sugestão foi designada por Santiago Castro-Gómez como a “*hybris*⁷ do ponto zero” (2007: 83), refletindo a posição que o observador analisa o mundo a partir de uma plataforma de observação supostamente externa ao mundo (ponto zero), única forma de produzir uma observação verdadeira e inquestionável.

4 Em nome da expansão civilizacional, várias potências mundiais reuniram-se entre novembro de 1884 e fevereiro de 1885 em Berlim, para organizar entre si, a ocupação efetiva do continente por potências coloniais. O mapa de África que resultou desta conferência, e que se mantém em grande medida nos nossos dias, não respeitou nem a história, nem as relações étnicas e familiares dos povos do continente.

5 Neste contexto, o pré-moderno é usado para fazer referência a um contexto político pré-colonial europeu.

6 Mente/matéria; civilizado/selvagem; natureza/sociedade; moderno/tradicional, etc.

7 Referência ao pecado do excesso.

A moderna ciência colonial irá produzir mapas a partir desta lógica iluminista, subordinando o mundo colonial às suas estruturas de análise e representação. É o resultado desta projeção colonial que gera uma África denunciada por Chinua Achebe como um cenário “que elimina o Africano como fator humano. África como um campo de batalha metafísica desprovido de toda a humanidade reconhecível, em que o errante Europeu penetra por sua conta e risco” (1978: 9).

Nos discursos coloniais a ocupação física da paisagem foi acompanhada a par e passo pela ocupação social e cultural da paisagem, dando origem a novos sujeitos, novas subjetividades e novos processos identitários. Ou seja, os mapas coloniais não só contêm e representam colonizados, como criam, eles próprios, através da localização, os próprios sujeitos coloniais. A fronteira entre a Europa e o espaço colonial não acontecia no Mediterrâneo; pelo contrário, a separação, a fronteira/barreira entre a Europa colonial e a África colonizada acontecia na forma em como os saberes e suas representações eram ou não removidos, destruídos ou mesmo suprimidos através de uma narrativa hegemónica. A designação de um rio através do uso das designações locais produz sentido através da mediação do narrador. E a incorporação dos africanos nestes mapas acontece através das administrações coloniais. Mas uma diferença abissal distingue o mapa e a localização fixa das tribos e a invenção do espaço colonial da realidade dinâmica da vida quotidiana dos povos e comunidades que habitam o continente, que frequentemente não aceitam nem internalizam a representação que o mapa procurava apresentar.

Na altura em que Portugal assumia como sua colónia o território de Moçambique, na sequência da conferência de Berlim, a descrição do Estado de Gaza (sul de Moçambique), uma das estruturas políticas que integraria a colónia, apresentava uma outra versão do espaço, o que permite perceber as várias formas em como os mapas se compõem:

Este potentado é o mais forte da África Oriental, tanto por extensão dos seus domínios, como por povos que lhe são tributários. [...] De facto, são mais duzentas tribos cujos régulos obedecem às suas ordens. [...] Estas terras são das mais ricas de são cortadas por três grandes rios, que entram no Oceano África com muito oiro e outros metais. Os habitantes deste são dos mais fortes da África, de grande estatura e dos mais adestrados na guerra, em que andam quase sempre envolvidos [...], e dispondo de armamento moderno, além das azagaias ou flechas, armas indígenas⁸.

8 Artigo publicado na *Revista de Occidente*, na edição de 25 de novembro de 1895.

As diferenças entre o desejo colonial de Portugal de “ocupar” efetivamente (administrativa e militarmente) Moçambique, e a aceitação e internalização deste mapa pelos “locais” eram significativas. A produção do espaço colonial esteve intimamente associada à criação do indígena colonizado como espaço de antiguidade, como se verá de seguida. Da apresentação do tipo de solos e terrenos, das plantas que aí se encontravam, até às identidades, classificações e descrições das pessoas, estes saberes eram centrais à apropriação colonial, refletindo os projetos que iriam delinear profundas linhas abissais no mundo. A própria categoria de “indígena” passava pela construção dos espaços dos “europeus” e dos “indígenas” assim como a fixação destes no mapa (tribo); ou seja, se para o colono o mapa simbolizava mobilidade, descoberta, para o colonizado o mapa representava uma paisagem delimitada e restritiva; para o colono o espaço significava propriedade, enquanto para os indígenas estes pertenciam à terra, parte de um ciclo de existência muito mais vasto (Meneses, 2003).

A diversidade humana é extremamente difícil de mapear: as fronteiras são processos fluidos e dinâmicos, apenas episodicamente localizáveis no espaço e no tempo. Mapear é uma metáfora, uma distorção da realidade, que procura subordinar a diversidade humana à lógica monocultural do conhecimento iluminista. O projeto colonial moderno de Portugal em Moçambique procurou reconfigurar este território e os seus habitantes em função de um mapa imaginado, parte da reorganização do mundo destinada a ser os projetos civilizatórios europeus. Assim se explica a divisão do território Moçambique em distritos coloniais, onde a língua de contato, oficial, usada nas comunicações administrativas coloniais era o português, e onde as outras línguas e saberes se transformaram em dialetos, próprios de povos atrasados e práticas de saber locais (Meneses, 2006, 2011).

Nos antípodas deste projeto estava outro, de construção da Europa como um espaço radicalmente diferente e superior ao resto do mundo, projeto este que resultou da combinação do Renascimento, da Revolução Científica e do Iluminismo. Esta combinação veio colocar a ênfase da especificidade europeia nos alcances do conhecimento científico, da razão, do poder e do comércio. A África subsaariana transformou-se, a partir dos séculos XVII-XVIII, num espaço de diferença ontológica, uma das matrizes fundadoras da relação colonial, definida em função de uma ideia de conhecimento iluminado que a Europa definia agora como o “momento inicial da razão”. Na senda das propostas iluministas, esta teoria transformou-se na justificação ideológica do processo civilizador, o modo em como o uso progressivo da razão levava a humanidade a escapar à barbárie. O resultado desta proposta foi a transformação dos africanos, de diferentes em

inferiores, pois que a diferença tinha de estar inscrita numa ordem institucional própria; em simultâneo, esta ordem opera(va) a partir de uma perspectiva desigual e hierarquizada.

O sentido generalizado de superioridade da Europa operou na génese da situação colonial capitalista, de que a relação saber poder é um dos pilares estruturantes⁹. O “Ocidente”, uma pequena parte da Europa ocidental, procurou impor, a partir do séc. XVI, ao resto do mundo, a sua interpretação quer do espaço, quer do tempo, e dos valores e das instituições necessárias para gerir esse espaço e esse tempo (Goody, 2006; Santos 2006; Castro-Gómez, 2007). Estas interpretações, valores e estruturas que os aplicavam transformaram-se gradualmente na versão superior destes, emergindo a Europa como o pináculo do progresso, supostamente por estar mais avançada, o que consagrava a excecionalidade da sua condição. Em paralelo, gerou-se a impossibilidade de análises sobre semelhanças e continuidades com processos, valores, práticas e instituições presentes noutras regiões do mundo.

A violenta onda de choque provocada pela implantação do moderno sistema colonial em Moçambique fraturou radicalmente os ambientes sociais presentes na colónia. Com a intervenção colonial moderna, apoiada na ideologia de modernização — o evolucionismo linear —, a realidade de Moçambique passou a ser lida através de uma perspectiva assente no saber hegemónico do Norte global, mapa cognitivo que se constituiu em referência. O evolucionismo trouxe no seu bojo a secularização do tempo, o qual foi colocado à disposição do projeto imperial. A peça chave deste período, o tempo linear, trouxe consigo a invenção do arcaico, do bárbaro, forma elegante encontra nas metrópoles coloniais para justificar a imposição da necessidade de progresso, enquanto se mapeava e localizava o estádio supremo do desenvolvimento — a civilização ocidental. Como consequência, outras formas de saber transformaram-se em saberes locais, frequentemente evocados como referência a tempos anacrónicos¹⁰.

A própria “medição” do tempo linear assenta num referencial Cristão. Com a colonização, esta forma local de avaliar o tempo impôs-se noutros espaços, globalizando-se. Mas as geografias geradas por esta representação do mundo continuam a marcar os conflitos do

9 Mas esta centralidade da Europa exige que este conceito seja clarificado, como Goody (2006) salienta. A Europa é usada para fazer normalmente menção à Europa ocidental, que a partir do século XVI, vai impor procurar impor ao resto do mundo as suas concepções de tempo e de espaço. Porém convém não esquecer que esta Europa epistémica subalterniza e oculta outras europas (parte do Sul global).

10 *I. e.*, a invocação do arcaico simultaneamente com o futuro-presente.

tempo presente, quando, por vezes, se faz referência a um “tempo africano” num sentido de tempo fluido, sem controlo, que contrasta com o tempo cronometrado e controlado da época industrial. A medida do tempo e da periodização da história em uso no ocidente continua a ser descrita e justificada por muitos como a “mais correta” e a “mais útil”. A força da escrita, do registo, impôs-se sobre as culturas da oralidade, onde acontecimentos importantes marcam a marcha da história, e outras formas de medição do tempo existem. No início do século XX, a diferença na marcação do tempo era apontada, em Moçambique, como exemplo de uma expressão, local, inferior, de marcar a sequência dos acontecimentos: “O indígena não tem noção do tempo e é raro aquele que faz ideia da sua idade”¹¹.

Libertar os indígenas da barbárie, transformá-los em seres mais evoluídos ao ensinar-lhes os tempos da modernidade, preenchendo-lhes os espaços “vazios” com os saberes da civilização transformou-se no grande objetivo da missão colonial.

A colonização é um processo de evolução [...]. É por isso que se pode definir a colonização como a ação exercida por um povo civilizado sobre um país de civilização inferior, com o fim de o transformar progressivamente, pelo aproveitamento dos seus recursos naturais e pelo melhoramento das condições materiais e morais de existência dos indígenas. [...] A obra da colonização consiste, efetivamente, numa dupla cultura da terra e dos seus habitantes. (Marnoco e Sousa, 1906: 8)

A diferença cultural assumia agora a tonalidade da diferença hierárquica racial, concepção desenvolvida a partir da articulação entre o evolucionismo, o positivismo e o racismo, como advogava um dos militares que participou nas campanhas militares de colonização efetiva em Moçambique:

Raças não só diferentes, mas cientificamente inferiores à nossa [branca, portuguesa], com um modo de pensar e de sentir proveniente é claro da sua organização social tão diversa, da sua própria organização física tão diferente, com uma moral e uma religião opostas até à nossa, absolutamente incapazes, cientificamente falando, de adaptar aos seus cérebros rudimentares e de curto período de desenvolvimento, as nossas complicadas teorias e as nossas elevadas concepções, raças em tal estado social, foram metidas num molde que quase um século d’ experiência tem mostrado não ser o mais favorável possível ao habitante da mãe pátria. (Ornellas, 1903: 13)

11 *Boletim da Companhia de Moçambique*, Nº 16, 16 de agosto de 1909.

As mudanças introduzidas pela modernidade ocidental localizam ainda nos dias que correm o sujeito africano num espaço anterior (e frequentemente exterior) ao desenvolvimento universal. Como consequência, no continente, quer a nível local ou nacional, a complexidade das construções identitárias foi simplificada a extremo, em função de uma leitura redutora e dicotómica. Nesta senda, o local é ainda lido como a memória de uma tradição ancestral, marca indelével do carácter a-histórico destas sociedades, onde o rural adquire os traços de uma anterioridade quase pré-colonial. Este sentido de tradição, construída enquanto categoria conceptual como momento anterior (e inferior) à modernidade ocidental, auto-justifica a inevitabilidade da sua substituição pela razão moderna, potencialmente universal. A tradição, na medida em que atribui um lugar de especificidade à realidade africana, transforma-se no artifício ideológico que tem justificado não só a invenção do mundo nativo local, como também a naturalização da não contemporaneidade de África com o tempo do ocidente moderno. A tradição tornou-se, nestes contextos, o *topos* de qualquer sociedade considerada fora da história.

O “outro” lado da criação da “tradição”, em contexto africano está intimamente associado à ideia de “civilização”. A civilização foi inventada para marcar o estádio de desenvolvimento da sociedade em que se encontravam os que defendiam este estádio como situação exclusiva da Europa. A noção de humanidade como composta de uma série progressiva de estádios, onde os vários povos não ocidentais ocupavam os níveis inferiores constituiria, nos séculos XVIII-XIX, a estrutura base de que produziu a invenção do africano enquanto lugar de inferioridade. Esta estruturação levou à imposição da ideia de progresso científico como imperativo para atingir o estádio supremo do desenvolvimento — a civilização, apanágio do ocidente. A criação da alteridade enquanto um espaço vazio, desprovido de conhecimentos e pronto a ser preenchido pelo saber e cultura do ocidente, foi o contraponto da exigência colonial de transportar a civilização e a sabedoria para povos vivendo supostamente nas trevas da ignorância. A segmentação básica da sociedade colonial entre “civilizados” e “selvagens/indígenas”, conferiu consistência a todo o sistema colonial, transformando os autóctones em objetos naturais, sobre quem urgia agir, para os “introduzir” na história (Césaire, 1978; Goody, 2006).

A criação do indígena africano, como o caso das políticas coloniais de Portugal em Moçambique exemplificam, assentou na sua (re) identificação enquanto ser inferior; espaço oco de personalidades e estruturas sociais e políticas, (re)criado pela imaginação imperial europeia. Ultrapassar esta situação “natural” de atraso seria possível apenas através de agentes externos, especialmente vetores como a

conversão ao cristianismo, a introdução da economia de mercado, a educação ocidental e a adoção de formas de governo racionais e iluministas. Estes vetores da modernização foram projetados a partir da matriz europeia, num momento em que a superioridade se consolidou em diferença abissal.

A proposta metodológica na base do evolucionismo unilinear do séc. XIX foi a consequência lógica do sentido iluminista de racionalidade universal. Todos os grupos sociais teriam de passar pela mesma sequência de desenvolvimento, de forma a ultrapassar a dicotomia central da época atual: a do atraso versus a racionalidade moderna, sinónimo de progresso. Por exemplo, no seu livro *Cultura Primitiva*, Taylor anunciava já o destino trágico da diversidade cultural, ao apoiar, como um processo académico apropriado, a construção dos estágios de evolução cultural (1903, V. 1: 6). Na mesma senda, e para analisar os povos agora confrontados pela civilização ocidental, Karl Marx defendia que um país que era mais avançado industrialmente representava a imagem, para os menos desenvolvidos, do seu próprio futuro (1967: 8-9). Em trabalhos mais recentes vários são os cientistas sociais que continuam a acentuar a centralidade da história providencial da Europa, um espaço-tempo de conhecimento que havia sido capaz de se desenvolver e atingir o estágio de progresso político e económico ímpar, que deveria ser seguido pelos povos “mais atrasados”. No contexto africano, as distorções que estas representações espaciais e estas conjugações temporais produzem sobre o “real” e os conflitos associados estão enraizados na tendência estabelecida para tratar os fenómenos sociais africanos como locais, anómalos em relação às explicações racionais globais externas. Neste contexto, a temporalidade linear é assumida como um meio neutro, através do qual a história se desenrola. Desafiando esta macro-narrativa interpretativa, as epistemologias do Sul, enquanto desafio teórico e metodológico, concorrem para criar um mundo com múltiplos centros, avocando que a diversidade epistemológica do mundo é potencialmente infinita. Para o filósofo Paulin Hountondji, a desmarginalização do continente, a sua descolonização epistémica, passa por assegurar “que a margem não é mais margem, mas parte e parcela de um todo multifacetado, um centro de decisão entre outros centros de decisão, um centro autónomo de produção de saberes entre outros” (1997: 36).

A (re)conquista do poder de narrar a própria história — e, portanto, de construir a sua imagem, a sua identidade, de recuperar e assumir uma diversidade de saberes — constitui-se como um dos alicerces do processo de descolonização. Este processo integra um diálogo crítico sobre as raízes das representações contemporâneas, questionando as geografias associadas a conceitos como Estado, na-

ção, conhecimento, tradicional, sociedade civil, etc. Isso explica por que o direito à história emerge como uma reivindicação central aos movimentos emancipatórios que se vão desenvolver no continente pós-Segunda Guerra Mundial; os africanos irão reivindicar o direito de decidir sobre o seu próprio destino (soberania) e de pertencer a si mesmos (autonomia). Estas mudanças de perspectiva exigiram a reapropriação do seu conhecimento, da sua capacidade de conhecer o mundo de forma autónoma, para representá-lo e, conseqüentemente, para se auto-definirem (Mbembe, 2002: 242).

ALGUNS OBSTÁCULOS E DESAFIOS METODOLÓGICOS

Ao longo das últimas décadas tem sido crescente o número de trabalhos que, a partir de diferentes ângulos académicos, têm vindo a acentuar a necessidade de se problematizar as abordagens metodológicas usadas nas ciências sociais como forma de questionar quer as hierarquias “padronizadas” no campo da produção de conhecimentos, quer as exigências associadas a estes regimes de verdade. Estas críticas, produzidas a partir de posições feministas, ambientalistas, pós-coloniais, entre outras, apelam a formas “fortes” de objetividade, ligadas à ideia de “posição” ou “situação” do sujeito e do(s) processo(s) de produção de conhecimento em causa (Harding, 1992: 582-583). Ou seja, sugerem, de forma mais ou menos explícita, a urgência em alterar radicalmente, de forma descolonizadora, a forma de realizar e produzir conhecimento no campo das ciências sociais e humanas. A razão destas abordagens críticas prende-se com a necessidade de contribuir para uma transformação social, desafiando e ampliando o horizonte crítico que esteve na origem da ciência moderna, incorporando novas interrogações, perspectivas, temas, em diálogo com outros saberes. De facto, a ciência moderna, ao procurar-se institucionalizar como “o” conhecimento legítimo, trouxe consigo a ilusão da infalibilidade. É assim que se justifica as suas opções metodológicas¹² e teóricas¹³ que remetem o sujeito para a área da filosofia e da moral. Esta simplificação tem como implicação a produção de um saber monocultural, regulador, incapaz de conceber um diálogo de perspectivas, posições e saberes multisituados.

O debate entre meditações situadas chama a atenção que os saberes envolvidos espelham distintas posições e padrões de diferença, indo além da reprodução da semelhança/analogia, posição que Donna Haraway tem vindo a designar de difração (1992). Através da difração as os efeitos das interferências tornam-se visíveis, gerando carto-

12 Baseada na disjunção, redução e abstração do sujeito e do objeto.

13 Privilegiando a racionalidade eurocêntrica, antropocêntrico, patriarcal e colonial.

grafias de interposições, e não de replicação, reflexão ou reprodução. Deste ponto de vista, a difração perturba as causalidades lineares e fixas, incitando a estudos inter e transdisciplinares. Estes mapas desassossegam, a várias escalas (local, regional, nacional, internacional) as imagens existentes, lançando um desafio à democratização dos olhares, percepções e saberes.

Assumindo que a diversidade epistémica do mundo é potencialmente inesgotável (Santos, 2006), torna-se necessário criar as condições para que os conhecimentos que são produzidos em vários locais sejam reconhecidos e que envolvidos nos processos de transformação social. No contexto moçambicano, o Estado, principal instância empregadora e financiadora de projetos de investigação no campo das ciências sociais e humanidades, coloca alguns desafios à democratização e descolonização dos saberes, seja a partir de dentro — controlando a intervenção dos intelectuais, seja no sancionar (ou não) de diálogos entre saberes.

Por exemplo, o desenvolver de uma análise “crítica” sobre a produção de saberes em Moçambique necessita de ter em atenção a interseção de vários campos de interrogação: de género, de classe, étnicos, geracionais, a intervenção colonial, e como eles manifestam no presente, tendo em conta a especificidade geopolítica, mas também questões de escala, da posição de Moçambique no campo da economia política do saber no mundo, etc. E esta análise refletirá necessariamente a utilidade, relevância e implicações das categorias analíticas usadas e da sua bagagem ideológica. Esta situação é extremamente importante, pois chama a atenção para o problema da transferência de ideias e conceitos, impondo ou adotando categorias conceptuais e linguísticas, e para a (não) adequação do seu conteúdo. De novo, na linha da frente da pesquisa, a articulação entre o local e o global ressurge, trazendo ao debate com frontalidade os problemas associados às opções conceptuais intelectuais, linguísticas e sociais; estas opções, que não são neutras nem uniformes, não podem ser, por isso, vistas como intercambiáveis, quando desprovidas de uma forte descrição do seu conteúdo. As categorias revelam-se implicitamente contaminadas pelos campos de produção de saber e, por isso, hegemonicamente ordenadas através de hierarquias lineares de produção de conhecimento, que refletem as opções e hierarquias políticas (Meneses, 2003). Por esta razão, ao invés de depositar a autoridade para legitimar o que é bom conhecimento e quem o produz bem nas mãos da ciência moderna, e repercutindo representações sociais do conhecimento que acentuam uma chegada tardia e ofegante de Moçambique ao campo académico dominante, procurarei chamar nesta seção alertar para possíveis formas de desenvolver ferramentas conceptuais específicas

a este contexto, reconhecendo as dívidas e influências de várias tradições acadêmicas, bem como a sua incomensurabilidade.

De forma rápida, três questões se colocam de imediato: em primeiro lugar, a escolha do tema de estudo, um ponto muito sensível e contraditório, situado entre o pessoal e os compromissos políticos; em segundo lugar, as contradições políticas com que nos deparamos frequentemente nas nossas pesquisas. Abordagens vitimizantes e homogeneizantes sobre os “sujeitos do terceiro mundo” contribuem para os patologizar (Osondu, 2011). Estruturas legais, económicos, religiosas e não-familiares são validadas usando conceitos pré-ocupados por saberes e representações oriundas do Norte global. É aqui que a universalidade etnocêntrica entra em jogo. Posições de defesa e superioridade moral deixam inquestionáveis as relações de poder em que estas relações se apoiam, e, como reclama Ramose (2003), afinal dizem mais sobre as visões do Norte sobre o Sul do que sobre as situações específicas. Por exemplo, quem pode falar sobre as experiências das mulheres do Sul, na luta pelo acesso à justiça? Frequentemente ocorre a transladação dos problemas específicos de um grupo de mulheres — num contexto do mundo — para este coletivo absurdo e vazio de significantes. O que nos leva à questão — quem é invisibilizado através da ativação deste conceito “as mulheres do Sul”? Porquê esta diferença que reafirma a fratura abissal constitutiva da relação colonial? Como ultrapassá-la? As dicotomias tão presentes nas análises contemporâneas, já citadas anteriormente, encobrem as lógicas que estão na origem da constituição desses pressupostos teóricos. Estas dicotomias, e os processos ideológicos que estão subjacentes, podem comparados metaforicamente a poderosas molduras que invisibilizam as complexas imagens que estas molduras encerram. Como Chandra Mohanty acentua, enquanto a dicotomia “Mulher/Mulheres” vs. o “Oriente” foi definido como a alteridade produtora de periferias, a centralidade do ocidente e do Homem nunca será posta em causa (1991: 73). Em suma, contrastando imagens, em função do lugar de produção de conhecimento e das relações que esse conhecimento deixa entrever, tanto é o centro que determina o que é a periferia, como a periferia, no seu contorno limitado, pode definir o que é o centro, e como movê-lo noutras direções, dilatando os sentidos de justiça. Este reconhecimento é vital para amplificar os sentidos que diferentes saberes atribuem a um determinado conflito, um desafio que atravessa inúmeros estudos integrados no projeto. Ao se aposta num saber “politicamente engajado”, as relações políticas podem ser desestabilizadoras, e, simultaneamente, úteis para desconstruir preconceitos políticos, ativistas e académicos pessoais. Finalmente, em terceiro lugar, há que ter em conta as dinâmicas e sobreposições dos posicionamen-

tos: acadêmicos e ativistas; insiders e outsiders, estrangeiros e nativos, etc. Em relação a este ponto, e a partir da minha experiência pessoal, o desconforto surge da confirmação da manutenção de relações hierárquicas no campo de saber (Meneses, 2003).

Vários têm sido os acadêmicos que têm abordado, de forma crítica, os problemas de representação, por exemplo, através de uma crítica e desconstrução de práticas textuais acadêmicas comuns. Experiências com diferentes construções narrativas (dialógicas, textos a várias vozes e produzidos tendo em conta diferentes públicos) são algumas das maneiras pelas quais tentaram descentrar e problematizar a autoridade narrativa unívoca e as reivindicações de verdade na análise do “real”. A ecologia de saberes vai mais além, exigindo outras formas de se estar na produção de conhecimento, desafios que questionam igualmente a centralidade da universidade enquanto como território gerador de pensamento crítico e transformador (Santos, 2004). Descolonizar o conhecimento, para ampliar o potencial democrático dos saberes produzidos de forma dialógica (em diálogo e contestação), passa por questionar o lugar do acadêmico, como acima referido; de superior, aquele que coloca e define o projeto, a um parceiro da rede. Este aprofundamento democrático é um processo de transformação em que cada indivíduo, cada grupo, aprende a pensar e agir a partir e em diálogo com a perspectiva do todo, ampliando as artes da participação. De entrevistas passamos a diálogos, a conversas mais ou menos públicas, onde se aprende a ouvir e conhecer o “outro”; do conhecimento regulação transladamo-nos gradualmente a um conhecimento como emancipação (Santos, 2006), transformando as práticas dos processos identitários, por exemplo, em processos de inter e auto-conhecimento (incluindo pela desfamiliarização), expandido a responsabilidade da produção do saber do indivíduo para a comunidade. Por exemplo, na busca de soluções sobre como dirimir conflitos que atravessam a sociedade moçambicana contemporânea, não é possível evitar-se a participação especialista das chamadas autoridades tradicionais, de lideranças comunitárias, de juizes de tribunais comunitários, das organizações da sociedade civil, entre outras. No seu conjunto, como vários exemplos disponíveis sobre Moçambique atestam, esta parte ativa da sociedade civil, extraordinariamente heterogênea, é produtora de conhecimento jurídico (Meneses, 2006); as competências partilhadas entre juristas e leigos enquanto membros de coletivos ou de sociedades nas operações de produção de conhecimento apontam para situações não só de maior horizontalidade, como também de diluição do “eu” no “nós”.

Num contexto onde a estrutura administrativa é herdeira do projeto de raiz colonial do Estado moderno, a imaginação da centralida-

de da justiça oficial, formal, está refletida nos programas de formação das múltiplas faculdades de direito funcionando em Moçambique, cujos programas, em forte medida, reproduzem conteúdos programáticos semelhantes aos das universidades europeias. Mas se esta é a realidade formal, na prática uma imbricação entre os dois tipos de conhecimento — técnico e leigo — está presente, interconectados de forma complexa e fluída. A imposição da sua separação como critério de rigor, de eficácia ou de racionalidade, quando estão em causa problemas complexos, torna legítima a suspeita de que esta separação almeja reforçar as relações de saber e de poder presentes, mesmo quando legitimado por preocupações com o bem comum.

Porque os conceitos não ocupados oriundos do Sul global são ainda minoritários, importa usar os conceitos e propostas teóricas fruto do projeto eurocêntrico da ciência moderna com as precauções necessárias: estar atentos aos exemplos de racionalidade indolente que desperdiçam boa parte das experiências históricas, como é o caso da razão metonímica, “obcecada pela ideia da totalidade sob a forma da ordem” (Santos, 2006: 97). A razão metonímica gera, pelo menos, duas consequências: a primeira, fruto do não reconhecimento do que pode existir de inteligível para além do que esta razão define como totalidade, leva a racionalidade científica a “afirma-se como uma razão exaustiva, exclusiva e completa”; a outra, onde a razão metonímica não permite que “nenhuma das partes pode ser pensada fora da relação com a totalidade” (Santos, 2006: 98). Como consequência, o que a razão metonímica mais produz é não-existência. Este desconhecimento alarga com o recurso à razão proléptica, que Boaventura de Sousa Santos descreve como a racionalidade que busca conhecer o presente pelo futuro, numa tentativa de conceber a realidade a partir do que ela poderia ser e não do que realmente tem sido (2006: 97). As conclusões da conjugação destas propostas é a centralidade do saber de matriz eurocêntrica como expressão suprema do desenvolvimento colonial-capitalista.

Como procurei dar conta na última parte deste capítulo, a força colonizadora do saber eurocêntrico continuar a tingir de forma indelevel parte importante das representações sobre o Sul global, o que torna central a descolonização do saber para ampliar as condições de qualquer exercício democrático: a democracia só se pode revelar em toda a sua pujança quando os diálogos entre saberes, pela dilatação das densidades temporais, se tornam contemporâneos.

Os processos de colonização mental geraram (e continuam a produzir) o apagamento e a destruição da memória, dos referentes culturais. Que saberes devem ser valorizados? No presente contexto moçambicano, vários são os que apelam a uma glorificação acrítica

de uma herança cultural e política que, tal como no passado, produz situações de opressão, exclusão e exploração. Por outro lado, uma diluição das experiências africanas traduz-se numa perda da identidade. Incapazes de fazer frente a estes questionamentos, as políticas de conhecimento em Moçambique, em lugar de gerarem situações de debate crítico profundos entre sistemas de saberes presentes, têm-se pautado pelo silêncio, gerando uma crescente amnésia sobre o peso e a importância das heranças culturais. Se no passado eram frequentes as denúncias de colonização mental, nos dias que correm, a ausência destas reflexões, associadas ao deslumbramento pelo rápido crescimento económico do capitalismo global sugerem que as lutas pela descolonização do saber são centrais e urgentes.

DESCOLONIZAR, DEMOCRATIZAR...

A descolonização, como vários autores enfatizam (Bragança, 1986; Sheppard, 2006), é um dos elementos fundadores do século XX, embora a sua importância tenha sido subestimada pelos múltiplos silêncios e omissões das macro-narrativas históricas. Este conceito — descolonização — condensa múltiplas situações delicadas, associadas a processos de transição política e epistémica, o que justifica uma leitura mais detalhada destes distintos processos, para desvelar a estratégia de transformação de um termo prescritivo numa categoria histórica, um estádio no curso determinista da história.

Nas antigas metrópoles coloniais, o sentido predominante deste conceito, como o caso português é exemplo, a decisão em relação ao futuro político das suas colónias levou à conceptualização da descolonização como sinónimo de estágio na marcha da história: ou seja, não se falou, nem fala, da situação colonial, da violência dos regimes de trabalho obrigatório, do vergonhoso Estatuto do Indigenato, das lutas nacionalistas. A versão dominante na análise histórica transformou a descolonização numa narrativa de progresso, cujo corolário são valores como a liberdade, igualdade, direitos humanos, desenvolvimento, valores definidos a partir das realidades estabelecidas nas antigas metrópoles.

Nos espaços coloniais, a descolonização é um conceito que se traduz em sentidos mais amplos que a conquista da independência ou a transferência de poderes. A descolonização inclui a análise de lutas, de compromissos, de acordos e de resultados, o repensar dos aspetos fundamentais, de quem tem o poder e como o utiliza. Em Moçambique, como noutros territórios africanos, a partir dos anos cinquenta as lutas políticas afirmavam processos políticos nacionalistas. Estes incluíam desafios amplos pela autodeterminação, incluindo a luta pela afirmação de outros saberes, subalternizados e suprimidos,

a valorizar outras experiências, o direito a ser-se, a pensar pela sua cultura, desafiando a ditadura da leitura linear do tempo. Este questionar deve ser visto como uma possibilidade contingente de mudança em direções que não reproduzem a subordinação cultural, política e económica, abrindo à “descolonização da imaginação” de que falam Ngäugäi wa Thiong’o (1986).

Pesquisar e escrever sobre um certo tema, traduz-se no assumir de uma dada posição; ou seja, todo e qualquer saber é situado e, por isso, é impossível afirmar que se produz um saber neutro. A localização social, o lugar de expressão de cada grupo ou individual define a sua posição no campo dos saberes. Nos espaços-tempos coloniais, a presença no espaço é estratégica, jogando um papel determinante na política desigual entre o observador e o observado em que assenta a economia colonial: em várias situações coloniais, a visibilização pode ser uma ratoeira e a fuga e a ocultação uma estratégia de sobrevivência, a exemplo do que aconteceu nas zonas libertadas em Moçambique (Meneses, 2011). Um outro aspeto problemático, em que o recurso à difração ajuda a desvelar, está associado com a (des)identificações de resistências em espaços coloniais. As múltiplas lutas que o nacionalismo africano continha não cabiam na estreita definição de luta “anti-colonial” avançada no Norte global. No contexto da chamada “Guerra fria”, nas análises políticas as ações políticas que desafiavam o projeto colonial-capitalista eram cunhadas de expressões de resistência, não encontrando tradutibilidade na diversidade de projetos nacionalistas em que se desdobravam as lutas pela autodeterminação no Sul global. Vistas da perspectiva do Norte global a resistência emergia como uma reação cumulativa de agravos, mas não como uma operação ativa de afirmação de um outro projeto político. Contrariando Foucault, que argumentava (1980) que o poder só consegue ser compreendido em contextos de resistência, este equívoco revela-se analítica e estrategicamente problemático. Como Chandra Mohanty realça (1991: 73), os limites teóricos desta abordagem reforçam o imperialismo cultural ocidental, ao acentuar a superioridade de um conjunto de representações sobre o “Terceiro Mundo” que parecem funcionar num universo a-histórico promovido pelo discurso colonial que insiste em exercer o poder de definir, nomear, codificar e manter em funcionamento a fratura abissal entre o primeiro e o terceiro mundo. Num segundo momento importa terem atenção que o uso estratégico da ideia de resistência à situação colonial traduz-se na inevitabilidade teleológica do colonialismo na marcha da história. Os movimentos nacionalistas africanos, desafiando a “marcha da história”, nunca se assumiram como resistentes; pelo contrário, na sua diversidade representam um conjunto de propostas políticas alternativas à imposição forçada do

projeto colonial moderno, que insistia em ler África como um espaço fora da história.

Ampliando o campo epistémico dos debates sobre a descolonização, incluindo a ontologia dos processos libertadores, exige alargar o campo da história, muito além de qualquer fim ou ausência da história. Os espaços pós-coloniais, vistos nesta perspectiva, contrastam com propostas que insistem em identificar o “pós” do pós-colonialismo com uma ruptura radical com a situação colonial, reproduzindo a ideia de linearidade do processo histórico. A cegueira face à insistência numa única versão da história leva a que, frequentemente, se confundam propostas epistémicas com sequências temporais. Retoma-se, de novo, a sucessão evolutiva dos estádios sociais: sociedades pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais, cerrados num horizonte analítico onde o pós-colonial se mantém refém do tempo linear, da ideia de desenvolvimento, de progresso.

Ultrapassar a situação de colonização epistémica exige, como sublinha Boaventura de Sousa Santos, que se aceite o repto de ir para Sul e aprender com o Sul, não como Sul imperial (que reproduz no Sul a lógica do Norte, assumida como universal); pelo contrário, é preciso aprender do Sul anti-imperial, metáfora das violências impostas, do sofrimento injusto e sistemático causado pelo capitalismo global (2008: 267). Dar voz ao subalterno, saber escutá-lo e traduzi-lo interculturalmente não é escrever, de novo, a história no singular; desta forma essencializa-se a diferença de forma radical, impossibilitando-se qualquer tradução intercultural. Pelo contrário, a procura das especificidades dos processos, dar voz e aprender a escutar as vozes silenciadas pela sua diferença radical assume uma importância crucial neste processo de tradução, uma forma de ultrapassar as ratoeiras geradas pelo indigenismo ou essencialismo. As narrativas plurais em diálogo relatam-nos contatos e continuidades, e são tanto mais credíveis quanto construídas através de debates e análises de várias perspectivas e situações, alargando o reconhecimento da diversidade epistémica do mundo, quando, em simultâneo, põem um fim em qualquer das teleologias existentes. A descolonização integra, assim, para além das lutas políticas, a exploração de sonhos, a libertação da história. É uma ponte política entre anseios e raízes de experiências. Nesta senda, e dando eco aos combates ideológicos que marcaram o continente africanos na segunda metade do séc. XX, o amplificar da democracia só poderá ocorrer se se assumir a descolonização mental, epistémica, como uma necessária condição prévia e necessária à democratização do mundo.

BIBLIOGRAFIA

- Achebe, C. 1978 "An Image of Africa" in *Research in African Literatures*, V. 9, N° 1, pp. 1-15.
- Bragança, A. de 1986 "Independência sem Descolonização: a transferência do poder em Moçambique, 1974-1975" in *Estudos Moçambicanos*, V. 5/6, pp. 7-28.
- Castro-Gómez, S. 2007 "Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes" in Castro-Gómez, S. e Grosfoguel, R. (org.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar) pp. 79-91.
- Césaire, A. 1978 *Discurso sobre o Colonialismo* (Lisboa: Sá da Costa).
- Foucault, M. 1980 *Power/Knowledge* (Nova Iorque: Pantheon).
- Goody, J. 2006 *The Theft of History* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Haraway, D. 1992 "The Promises of Monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others" in Grossberg, L.; Nelson, C. e Treichler, P. A. (orgs.) *Cultural Studies* (Nova Iorque: Routledge) pp. 295-337.
- Harding, S. 1992 "After the Neutrality Ideal: Science, Politics, and 'Strong Objectivity'" in *Social Research*, V. 59, N° 3, pp. 567-587.
- Hountondji, P. 1997 "Introduction: recentring Africa" in Hountondji, P. (org.) *Endogenous Knowledge: research trails* (Dakar: CODESRIA) pp. 1-39.
- Marnoco e Sousa, A. J. Ferreira 1906 *Administração Colonial* (Coimbra: Tipografia França Amado).
- Marx, K. 1967 (1867) *Capital* (Nova Iorque: International Publications) Volume 1.
- Mbembe, A. 2002 "African Modes of Self-Writing" in *Public Culture*, V. 14, N° 1, pp. 239-273.
- Meneses, M. P. 2003 "Agentes do Conhecimento? A consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique" in Santos, B. de Sousa (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente* (Porto: Afrontamento) pp. 683-715.
- Meneses, M. P. 2004 "Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada': para uma conceção emancipatória da saúde e das medicinas" in Santos, B. de Sousa (org.) *Semear outras soluções* (Porto: Afrontamento) pp. 357-391.

- Meneses, M. P. 2006 “Traditional Authorities in Mozambique: between legitimisation and legitimacy” in Hinz, M. (org.) *The Shade of New Leaves: governance in traditional authority — a Southern African perspective* (Berlin: Lit Verlag) pp. 93-119.
- Meneses, M. P. 2011 “Images outside the mirror? Mozambique and Portugal in world history” in *Urban Architecture*, V. 9, N° 1, pp. 121-137.
- Mohanty, C. T. 1991 “Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses” in Mohanty, C. T.; Russo, A. e Torres, L. (orgs.) *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press) pp. 51-80.
- Mudimbe, V. 1988 *The Invention of Africa* (Bloomington: University of Indiana Press).
- Ornellas, A. de 1903 *A Nossa Administração Colonial: o que é e o que deve ser* (Lisboa: Congresso Nacional Colonial).
- Osondu, I. N. 2011 “The Third World: what is in a name?” in *Unizik — Journal of Arts and Humanities*, V. 12, N° 2, pp. 1-25.
- Quijano, A. 2000 “Colonialidad del Poder y Clasificación Social” in *Journal of World-Systems Research*, V. 6, N° 2, pp. 342-386.
- Ramose, M. B. 2003 “African Renaissance: a northbound gaze” in Coetzee, P. H. e Roux, A. P. J. (orgs.) *The African Philosophy Reader* (Londres: Routledge) pp. 600-610.
- Rostow, W. W. 1960 *The Stages of Economic Growth: a non-Communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Santos, B. de Sousa 1998 “The Fall of the Angelus Novus: beyond the modern game of roots and options” in *Current Sociology*, V. 46, N° 2, pp. 81-118.
- Santos, B. de Sousa 2004 *A Universidade no Séc. XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade* (São Paulo: Cortez Editora).
- Santos, B. de Sousa 2006 *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política* (São Paulo: Cortez).
- Santos, B. de Sousa 2007 “Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges” in *Review*, V. 30, N° 1, pp. 45-89.
- Santos, B. de Sousa 2010 “Um Ocidente não-Ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal” in Santos, B. de Sousa e Meneses, M. P. (orgs.) *Epistemologias do Sul* (Coimbra: Almedina) pp. 445-486.

- Santos, B. de Sousa e Meneses, M. P. 2010 “Introdução” in Santos, B. de Sousa e Meneses, M. P. (org.) *Epistemologias do Sul* (São Paulo: Cortez Editora) pp. 6-12.
- Sheppard, T. 2006 *The Invention of Decolonization: the Algerian War and the remaking of France* (Ithaca: Cornell University Press).
- Thiong’O, N. wa 1986 *Decolonizing the Mind. The politics of language in African literature* (Londres: Heinemann).
- Tylor, E. B. 1903 (1870) *Primitive Culture* (Londres: John Murray) 2 volumes.