

FLAVIO GARCÍA
INOCÊNCIA MATA
[ORGS.]

**PÓS-COLONIAL E
PÓS-COLONIALISMO:
PROPRIEDADES E APROPRIAÇÕES DE SENTIDO**

Conselho Editorial

Estudos de Língua	Estudos de Literatura
Darcilia Simões (UERJ)	Flavio García (UERJ)
Kanavillil Rajagopalan (UNICAMP)	Karin Volobuef (UNESP)
Maria do Socorro Aragão (UFPB/ UFCE)	Marisa Martins Gama-Khalil (UFU)

Conselho Consultivo

Estudos de Língua	Estudos de Literatura
Alexandre do Amaral Ribeiro (UERJ)	Dale Knickerbocker (ECU, Estados Unidos da América)
Carmem Lucia Pereira Praxedes (UERJ)	David Roas (UAB, Espanha)
Helena Valentim (UNL, Portugal)	Jane Fraga Tutikian (UFRGS)
Lucia Santaella (PUC-SP)	Júlio França (UERJ)
Maria Aparecida Barbosa (USP)	Magali Moura (UERJ)
Maria Suzett Biembengut Santade (FIMI/FMPFM)	Márcio Ricardo Coelho Muniz (UFBA)
Massimo Leone (UNITO, Itália)	Maria Cristina Batalha (UERJ)
Paulo Osório (UBI, Portugal)	Maria João Simões (UC, Portugal)
Roberval Teixeira e Silva (UMAC, China)	Patrícia Kátia da Costa Pina (UNEB)
Rui Ramos (Uminho, Portugal)	Regina da Costa da Silveira (UniRitter)
Sílvio Ribeiro da Silva (UFG)	Rita Diogo (UERJ)
Tania Shepherd (UERJ)	Susana Reisz (PUC, Perú)

Publicações Dialogarts

Rua São Francisco Xavier, 524, sala 11.017 - A (anexo)
Maracanã - Rio de Janeiro – CEP 20 569-900
www.dialogarts.uerj.br



Reitor

Ruy Garcia Marques

Vice-Reitor

Maria Georgina Muniz Washington

Sub-Reitora de Graduação

Tania Maria de Castro Carvalho Netto

Sub-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa

Egberto Gaspar de Moura

Sub-Reitora de Extensão e Cultura

Elaine Ferreira Torres

Diretor do Centro de Educação e Humanidades

Lincoln Tavares Silva

Diretora do Instituto de Letras

Magali dos Santos Moura

Vice-Diretora do Instituto de Letras

Marcia Regina de Faria da Silva

Coordenadora do Dialogarts Publicações

Darcília Marindir Pinto Simões

Co-Coordenador do Dialogarts Publicações

Flavio García

Copyright© 2016 Flavio García; Inocência Mata [orgs.]

Pós-colonial e pós-colonialismo: propriedades e apropriações de sentido

(Rio de Janeiro: Dialogarts, 2016)

Dialogarts (<http://www.dialogarts.uerj.br>)

Revisão e Tratamento Técnico de Texto

Ana Elisa Souza Valentim

Camila Freitas Moraes

Caroline Joyce Grusman

Clara Costa Bastos

Giselly Duarte Ferreira

Hannah Manes e Morais

Jacqueline Oliveira Mendes

Paulo Cesar da Silva Lopes Junior

Nathan Sousa de Sena

Paloma Araujo da Silva

Priscilla Morandi do Nascimento

Diagramação

Raphael Ribeiro Fernandes

Igor Cesar Rosa da Silva

Capa

Raphael Ribeiro Fernandes

Igor Cesar Rosa da Silva

Produção

Equipe do Laboratório Multidisciplinar e Multiusuário de Semiótica (LABSEM)

Iniciativa

Seminário Permanente de Estudos Literários da UERJ (SePEL.UERJ)

FICHA CATALOGRÁFICA

F589 GARCÍA, Flavio; MATA, Inocência (Orgs.). Pós-colonial e pós-colonialismo:
IN58 propriedades e apropriações de sentido.

Rio de Janeiro: Dialogarts Publicações, 2016.

Bibliografia

ISBN 978-85-8199-060-6

1. Estudos Pós-Coloniais. 2. Estudos Culturais.
3. Estudos Literários. 4. Estudos Comparados.

I. Flavio García; Inocência Mata. II. SePEL.UERJ. III. UERJ. IV. Título.

Índice para Catálogo Sistemático

Colonização. Colonialismo. Imperialismo – 325.2

Literatura – 800

Línguas – 400

Artes – 700

ÍNDICE:

PALAVRAS DO EDITOR	p.07
PARA UMA CRÍTICA AFRICANA DOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS (CONTRA O CÂNONE OCIDENTAL, OUTROS CÂNONES E GLOBALÉTICA)	
Luís Kandjimbo	p. 09
<i>LOCALIZAR O “PÓS-COLONIAL”</i>	
Inocência Mata	p. 32
COMUNIDADE E IMUNIDADE PÓS-COLONIAL: O CAMPO LITERÁRIO E CULTURAL NOS ESPAÇOS DA LÍNGUA PORTUGUESA	
Alexandre Montauray Baptista Coutinho	p. 51
PÓS-COLONIAL/ISMO: CONCEITOS E CONFLITOS	
Ana Mafalda Leite	p. 65
PÓS-COLONIALIDADE E COMUNITARISMO SUPRANACIONAL: EUROCENTRISMO E NOVAS PERSPECTIVAS TEÓRICAS E CRÍTICAS	
Benjamin Abdala Junior	p. 71
O PESADELO DA HISTÓRIA. ROMANCE HISTÓRICO, LITERATURAS AFRICANAS E PÓS-COLONIALIDADE	
Elena Brugioni	p. 88
O PÓS-COLONIAL E PÓS-COLONIALISMOS: REPENSAR A EUROPA À LUZ DO IMPACTO DO SUL GLOBAL	
Joana Passos	p. 107
A CONFIGURAÇÃO DA COLONIALIDADE DO SABER: QUESTIONANDO OS SENTIDOS DA DESCOLONIZAÇÃO A PARTIR DE MOÇAMBIQUE	
Maria Paula Meneses	p. 119
ENTRE PÓS-COLONIAL E PÓS-COLONIALISMO: EMANCIPAÇÃO, RESISTÊNCIA, CONEXÕES E CIRCULAÇÕES INTERNACIONALISTAS	
Maria-Benedita Basto	p. 146

- NAÇÃO E GÊNERO, INTERSEÇÕES PARA OS ESTUDOS
PÓS-COLONIAIS
Mário César Lugarinho p. 175
- UNIVERSOS DAS LITERATURAS AFRICANAS:
EPISTEMOLOGIAS VARIADAS, RIZOMAS COM RAIZ,
GLOCALIZAÇÕES E LEVANTADOS DO CHÃO
Pires Laranjeira p. 201
- O CONHECIMENTO NAS RELAÇÕES “NORTE-SUL”: O
CONTEXTO PORTUGUÊS DE INVESTIGAÇÃO
Sheila Khan p. 215
- PERCURSOS DA CONTÍSTICA DE MIA COUTO NOS “PÓS”
INDEPENDÊNCIA, COLONIAL, GUERRAS E A EMERSÃO DO
INSÓLITO EM SEUS MUNDOS POSSÍVEIS FICCIONAIS
Flavio García p. 227
- ANTERO ABREU: UM ESCRITOR PÓS-COLONIAL
Ebenezer Adedeji Omoteso p. 258
- ASPECTOS DA PÓS-COLONIALIDADE: O REGRESSO NA
LITERATURA PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA
Fernanda Gil Costa p. 274
- UNGULANI BA KA KHOSA: O ROMANCISTA DAS
MEMÓRIAS MARGINALIZADAS
Jane Fraga Tutikian p. 289
- O MINISTRO*: RECRIAÇÃO DA REALIDADE PÓS-
COLONIAL OU A QUEDA DOS SONHOS LIBERTÁRIOS
Manuel Muanza p. 305
- A GUERRA SEGUNDO AS MULHERES: POR UMA VISÃO
FEMINISTA E PÓS-COLONIAL DOS RELATOS DE GUERRA
EM ANGOLA
Simone Pereira Schmidt p. 326
- POESIA DE MACAU: IDEOLOGIA E ETERNIDADE
Vera Borges p. 339

A CONFIGURAÇÃO DA COLONIALIDADE DO SABER: QUESTIONANDO OS SENTIDOS DA DESCOLONIZAÇÃO A PARTIR DE MOÇAMBIQUE^{1*}

Maria Paula Meneses

“[T]he colonial library negate[s] the possibility of a plural rationality and history”
(MUDIMBE, 1988, p. 208)

A DIMENSÃO EPISTÊMICA DO COLONIALISMO MODERNO

Muito do saber sobre o Sul global² permanece refém de representações forjadas no centro de um saber de matriz eurocêntrica (RAMOSE, 2003, p. 600). Este posicionamento teórico e metodológico é a afirmação de uma única ontologia, de uma epistemologia única, cujas tentativas de universalização importa analisar.

A ideia da ciência (e a sua dimensão tecnológica) como dádiva dos poderes imperiais ocidentais às suas colónias é fundamental ao discurso da missão civilizadora. Num texto já clássico, em que dissecava a situação colonial, Aimé Césaire questiona o papel da ciência no pensamento eurocêntrico:

A sua doutrina? Tem o mérito de ser simples.
Que o Ocidente inventou a ciência. Que só o ocidente sabe pensar; que nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino do pensamento primitivo, o qual, dominado pela noção de participação, incapaz de lógica, é o tipo acabado de falso pensamento. (1978, p. 58)

A criação da alteridade como espaço primitivo, com saberes inferiores, foi o contraponto da exigência colonial de transportar a civilização e a sabedoria para povos vivendo 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

^{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 refere-se às regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). Ou seja, o sul epistémico coincide apenas parcialmente com sul geográfico.

que divide o mundo em duas partes (SANTOS, 2007, p. 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, p. 141). Os governos imperiais europeus, na busca de colónias, criaram as missões civilizadoras com o objetivo de salvar as almas dos africanos; participaram também desta epopeia os empresários e cientistas que, na busca de novos investimentos assentes na exploração de recursos naturais e humanos, foram preenchendo o mapa de África a partir dos seus conhecimentos e dos seus horizontes científicos, a partir da sua ideia de África. O resultado da apropriação política, económica e científica do continente 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 resultou do imaginário europeu colonial, que construiu o africano como objeto, situando eternamente num plano temporal anterior aos alcances do conhecimento do ocidente. A persistência deste paradigma resulta particularmente visível na contínua afirmação de fraturas e de uma hierarquia de saberes, produzindo sociedades assumidas como mais ou desenvolvidas que outras, reproduzindo-se esta segregação hierárquica em múltiplos lugares: nas instituições, vocabulário, saberes, imagens, doutrinas, etc. 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 (os “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, p. 103), o mundo contemporâneo apresenta, 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; MENESES, 2010, p. 6-7). Valorizar e amplificar os saberes que resistiram e se desenvolveram com êxito, para além da intervenção capitalista-colonial, é o objetivo das epistemologias do sul, investigando as possibilidades e condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos.

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, como este capítulo procura discutir. O desafio à hegemonia da ciência moderna deriva do facto de a ciência representar uma – entre várias – forma de conhecimento, importante, mas não única. 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 (SANTOS, 2003, p. 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 esperadas” (SANTOS; MENESES; NUNES, 2004, p. 36). 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 participativa³.

Apesar de ser impossível desfazer a violência do encontro colonial, o apelo à descolonização defende a emancipação económica e epistémica dos povos colonizados, onde o fundamento da libertação reside no

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.

direito inalienável de um povo a ter a sua própria história, a tomar decisões a partir da sua realidade, da sua experiência (CABRAL, 1995, p. 228). Neste contexto, descolonizar o conhecimento passa por uma revisão crítica de conceitos centrais, hegemonicamente definidos pela racionalidade moderna – estrutura de saber que legitima a expansão do projeto civilizacional moderno ocidental no mundo – como é a história, cultura ou conhecimento. Este capítulo procura, através de alguns exemplos, revistar ideias interrogando a história, repensar passados e projetos presentes, à luz da proposta das epistemologias do Sul. Na senda desta opção, o lugar de enunciação é firmado a partir de três posições centrais: a geográfica, a epistémica e a política. Como procurarei discutir, a descolonização passa pela renegociação das definições do ser e dos seus sentidos; e, passa também, pelo desafio epistémico ao privilégio epistémico do Norte global, contestando qualquer projeto singular de teorizar a diversidade de saberes do mundo (MENESES, 2009).

Dando eco ao repto lançado por Wa Thiong’o (1986), a descolonização emerge como um dos elementos políticos mais importantes desde o século XX. Nas palavras de Albert Memmi (1953), a relação colonial produziu mentes dominadas, cujos saberes e criatividades estão subordinadas e castradas por lógicas externas, obrigadas a adaptar e a copiar formas de pensar exógenas. Descolonizar implica abrir o espaço a outros saberes sequestrados, condição para ampliar o resgate da história, democratizando-a, condição indispensável 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 produção de saberes de forma dialógica e autorreflexiva. E os diálogos em rede são fundamentais para os estudos comparados.

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 rutura 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, p. 453-454). Como esta breve introdução ao tema aponta, 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, p. 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, nos mapas contemporâneos está ausente um elemento de identificação, fundamental para a manipulação das distorções: a ausência do 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 controlo dos sujeitos que o habitam. Uma das etapas primordiais da moderna colonização operou-se através da captura do espaço pelos mapas (GARUBA, 2002, p. 87). O controle do objeto humano africano e do espaço que habitava transformou-se com a moderna cartografia. Na sequência do projeto imperial consolidado com a conferência de Berlim⁴, assomam no

4 Em nome da expansão civilizacional, várias potências mundiais reuniram-se entre

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 demarcavam os espaços de conflito existentes na Europa; em paralelo, ao circunscrever a possibilidade de mobilidade física, firmava uma identidade colonial ao sujeito africano, a partir das novas políticas. Num segundo momento, esta 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). Parte fundamental do projeto colonial, o mapa imperial – um instrumento de poder – garantiu a ocupação dos espaços africanos e legitimou a produção de uma relação de saber/poder, onde o ser africano se transformou num mero objeto, simbolizado na emergência de uma cartografia eurocêntrica, vazia de saberes e designações africanas (MENESES, 2015).

As conceções 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*” do ponto zero” (2007, p. 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.

Novembro de 1884 e Fevereiro de 1885 em Berlim, para organizar entre si, a ocupação efetiva do continente por potências coloniais. O mapa político da 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 metafísico desprovido de toda a humanidade reconhecível, em que o errante Europeu penetra por sua conta e risco” (1978, p. 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 coisa é o mapa e a localização fixa das tribos e a invenção do espaço colonial; outra coisa a realidade dinâmica da vida quotidiana dos povos e comunidades que habitam o continente, que frequentemente não aceitam nem internalizam a representação que o mapa contém.

Na altura em que Portugal assumia como sua possessão a colónia de Moçambique, na sequência da conferência de Berlim, a descrição do Estado de Gaza (estado então independente, e que ocupava a parte sul-centro de Moçambique atual) sugere uma outra cartografia da região, o que permite perceber as várias formas em como os mapas se compõem:

O potentado Gungunhana é o mais forte da África Oriental, tanto por extensão dos seus domínios, como por povos que lhe são tributários. [...]

O Gungunhana, que vive nas terras de Gaze, onde tem a sua residência, dispõe de 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 país

são os vátuas⁸, raça das mais fortes da África, de grande estatura e dos mais adestrados na guerra, em que andam quase sempre envolvidos [...], e dispendo de armamento moderno, além das azagaias ou flechas, armas indígenas. (s/a, 1895, p. 259)

As diferenças entre o desejo colonial de Portugal de “ocupar” efetivamente (administrativa e militarmente) Moçambique, que se traduzia em mapas coloniais 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 ocupação 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, 2003a).

A diversidade humana é extremamente difícil de mapear: as fronteiras são processos fluidos e dinâmicos, apenas episodicamente localizáveis no espaço e no tempo. E, como Boaventura de Sousa Santos tem vindo a realçar (1995), 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 em termos europeus, civilizatórios. Assim se explica a divisão do país em “espaços colonias”, onde a língua de contacto, oficial às comunicações no espaço administrativo colonial era o português, e onde as outras línguas e saberes se transformaram em dialetos próprios de povos atrasados. E estes povos que falavam estas línguas incompreensíveis possuíam práticas de resolução de conflitos dignas do estádio de barbárie em que se encontravam.

⁸ O termo “vátua” era utilizado para identificar as populações da região sul da África oriental.

A ideia de que a Europa constituía um espaço radicalmente diferente e superior ao resto do mundo resultou da combinação do Renascimento, da Revolução Científica e do Iluminismo, momentos que vieram colocar a ênfase da especificidade europeia nos alcances do conhecimento científico, da razão, do poder e do comércio. África 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 do processo civilizador, o modo em como o uso progressivo da razão levava a humanidade a escapar à barbárie. No rasto desta proposta, de diferentes, os africanos transformam-se em inferiores, pois que a diferença tinha de estar inscrita numa ordem institucional própria; em simultâneo, esta ordem opera(va) a partir de uma perspetiva 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 (como já referido acima), 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. Esta transformação gerou muito esquecimento 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 em Moçambique colónia. Com esta intervenção colonial, apoiada na ideologia de modernização – o evolucionismo linear –, a realidade de Moçambique passou a ser lida através de uma perspetiva assente no

⁹ 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 procurar impor ao resto do mundo as suas conceções de tempo e de espaço. Porém convém não esquecer que esta Europa epistémica subalterniza e oculta outras europas (parte do Sul global).

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 encontrada 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 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 moderna colonização justificava-se, nas palavras dos teóricos do sistema colonial para que ocorresse

[...] uma ação civilizadora sobre as pessoas e as cousas. [...] 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.

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

11 *Boletim da Companhia de Moçambique*, nº 16, de 16 de Agosto de 1909.

[...] A obra da colonização consiste, efetivamente, numa dupla cultura da terra e dos seus habitantes. (MARNOCO E SOUSA, 1906, p. 8)

A diferença cultural assumia agora a tonalidade da diferença hierárquica racial, conceção desenvolvida a partir da articulação entre o evolucionismo, o positivismo e o racismo, como advogava um dos militares que participou na ocupação militar efetiva portuguesa de Moçambique:

Raças não só diferentes, mas cientificamente inferiores à nossa, 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, às nossas complicadas teorias e às nossas elevadas conceções, 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, p. 13)

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, autojustifica 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 ideia de civilização é inventada para marcar o estágio de desenvolvimento da sociedade em que se encontravam os que defendiam este estágio como situação exclusiva da Europa (HUME, 1828). A noção de humanidade como composta de uma série progressiva de estágios, 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 estágio 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 quemurgia 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 teriam de ter passado pela mesma sequência de desenvolvimento, de forma a ultrapassar a dicotomia central da época atual: a da tradição, o atraso vs a racionalidade, o progresso. No seu primeiro volume do trabalho *Primitive Culture*, publicado inicialmente em 1870, Tylor anunciava já o destino trágico da diversidade cultural, ao apoiar, como um processo apropriado para a construção dos estágios de evolução cultural, as

propostas de um colega para quem “todos os selvagens se assemelham” (TYLOR, 1903, p. 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, p. 8-9). Mais recentemente, Walter Rostow assumiu uma posição semelhante. No seu estudo clássico, *Stages of Economic Growth* (1960), este autor propõe, de novo, uma sequência de cinco estádios de desenvolvimento, das “sociedades tradicionais” à “idade do consumo em massa”. Apesar de se assumir como um crítico alternativo à perspectiva marxista dos estádios do progresso, epistemicamente a tese de Rostow tem vários pontos comuns com a de Marx. Pela sua própria história providencial, a Europa havia sido capaz de se desenvolver e atingir o estádio de desenvolvimento que a distinguiu, mas os outros povos, na opinião deste autor, precisavam de ser sacudidos para fora do seu atraso por forças intrusivas estranhas, i.e., pelas forças capitalistas do Norte global.

Se o evolucionismo (um dos pilares do pensamento racional moderno) serviu como paradigma da narrativa colonial, protegendo as ideias sobre as diferenças raciais, o destino e a hierarquia conjugados possibilitaram ainda a constituição de uma estrutura que justificava uma intervenção normativa colonial moderna. As diferentes formas de que este encontro colonial se revestiu em Moçambique (assimilacionismo, administração indireta, segregação racial, etc. – MENESES, 2006) encontraram a sua fundamentação na obrigação moral de Portugal atuar no sentido de fazer progredir o indígena para estádios civilizacionais mais avançados: “apreciando-se a situação dos indígenas, antes e depois da chegada dos europeus, tem de se reconhecer que eles ganharam mais do que perderam” (CAYOLLA, 1912, p. 69-70).

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 fenómenos sociais africanos, como locais, anómalos das explicações racionais globais externas, assumindo-se a temporalidade linear como um meio neutro através do qual a história se desenrola. As epistemologias do Sul, enquanto desafio teórico e metodológico, concorrem para criar um mundo com múltiplos centros, pois a diversidade epistemológica do mundo é potencialmente infinita (SANTOS; MENESES; NUNES, 2004, p. 81).

Para o filósofo Paulin Hountondji, a descolonização epistêmica do continente africano passa por

[...] desmarginalizar África – e todo o Terceiro Mundo – em relação ao conhecimento, assim como a todos os outros aspetos, é 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, p. 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 – tem de passar por um diálogo crítico sobre as raízes das representações contemporâneas, questionando as geografias associadas a conceitos como Estado, nação, 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 autodefinirem (MBEMBE, 2002, p. 242). Estas exigências revelam lutas que procura refletir sobre os processos de “descolonização”, quer nos antigos espaços metropolitanos, quer nos colonizados.

ALGUNS ESCOLHOS E DESAFIOS METODOLÓGICOS

Ao longo das últimas décadas tem sido crescente o número de trabalhos académicos que, a partir de diferentes perspetivas, 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 destes 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, p. 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 ciências sociais

e humanas, como sublinha Linda Tuhiwai Smith no seu livro *Decolonizing Methodologies* (1999). A razão destas abordagens críticas prende-se com a necessidade de contribuir para uma transformação social, a partir da produção de conhecimento, desafiando e ampliando o horizonte crítico que esteve na origem da ciência moderna, incorporando novas interrogações, perspectivas, temas, em diálogo com outros saberes.

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 multissituados.

O debate entre mediações 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 os efeitos das interferências tornam-se visíveis, gerando cartografias 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, 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 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 dos saberes, seja a partir de dentro – controlando a intervenção dos intelectuais –, seja no sancionar (ou não) de diálogos entre saberes.

Para que a boa pesquisa se desenvolva em ação, contribuindo para a mudança, há que traduzi-la em objetivos programáticos e em sentidos práticos. Mas, de facto, não há qualquer correlação política direta entre ser-se um bom intelectual e ser-se democrata ou um bom governante: de

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

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

igual modo, não se verifica qualquer correlação direta entre ser-se um bom intelectual e ser-se um oponente político crítico e engajado no processo de transformação social. A natureza e o alcance da transformação social, bem como o tipo de transformações sociais que a ação pode gerar, dependem não só da natureza da pesquisa, mas também das relações e das experiências sociais do intelectual enquanto sujeito humano e da medida em que ele se identifica com o conhecimento (D'SOUZA, 2009, p. 36).

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 conceituais 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 conceituais 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, 2003b). 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 nesta seção alertar para possíveis formas de desenvolver ferramentas conceituais específicas a este contexto, reconhecendo as dívidas e influências de várias tradições académicas, 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, económicas, religiosas e não-familiares são validadas usando conceitos pré-ocupados por saberes e representações oriundas do Norte global, como alerta Boaventura de Sousa Santos. 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 ser 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, p. 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, define 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 apostar 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 posicionamentos: académicos 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, 2003b).

Vários têm sido os académicos que têm abordado, de forma crítica, os problemas de representação, por exemplo, através de uma crítica e desconstrução de práticas textuais académicas 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 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 académico, 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 o indivíduo aprende a pensar e agir a partir da perspetiva do todo” (WILSON; LOWERY, 2003, p. 50), ampliando as artes da participação. De entrevistas passamos a diálogos, a conversas mais ou menos públicas, em que se aprende a ouvir e conhecer o “outro”; do conhecimento regulação trasladamo-nos gradualmente a um conhecimento como emancipação (SANTOS, 1995), transformando as práticas dos processos identitários, por exemplo, em processos de inter e autoconhecimento (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 juízes de tribunais comunitários, entre outros. No seu conjunto, como vários exemplos disponíveis sobre Moçambique atestam, esta parte ativa da sociedade civil, extraordinariamente heterogénea, é produtora de conhecimento jurídico (SANTOS; TRINDADE, 2003); 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”. A fronteira entre os dois tipos de conhecimento – técnico

e leigo – é complexa e fluída. A imposição da sua separação como critério de rigor, de eficácia ou de racionalidade, quando estão em causa sistemas de saberes 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 (SANTOS; MENESES; NUNES, 2004). E 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, p. 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, p. 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, p. 97). As conclusões da conjugação destas propostas é a ideia de Europa como expressão suprema do desenvolvimento colonial-capitalista.

Como procurei dar conta na última parte deste capítulo, a colonialidade do saber continua a tingir de forma indelével parte importante das representações sobre o Sul global, o que torna central a descolonização do saber para ampliar as condições de qualquer exercício democrático (BRAGANÇA, 1986): a democracia só se pode revelar em toda a sua pujança quando os diálogos entre saberes, pela dilatação das densidades temporais, se tornam contemporâneos, ou seja, quando os diálogos são feitos a partir das práticas, das experiências e lutas dos povos e comunidades.

Como vários dos autores citados sublinham, os processos de escravização 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; LE SUEUR, 2003; SHEPPARD, 2006), é um dos elementos fundadores do século XX, embora a sua importância tenha sido subestimada pelos múltiplos silêncios e omissões das macronarrativas históricas. Este conceito – descolonização – condensa múltiplas situações espinhosas associadas a processos de transição política e epistémica, o que justifica uma leitura mais detalhada destes processos, nos diferentes contextos coloniais, 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 (OCHIENG'; ATIENO ODHIAMBO, 1995). Em Moçambique, como noutros territórios africanos, a partir dos anos 50 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”, como sublinham, entre vários, Ngäugäi wa Thiong’o (1986) e Achille Mbembe (2000).

Pesquisar e escrever sobre um certo tema traduz-se no assumir de uma dada posição. Por isso não há nenhum saber que seja neutro (SANTOS, 1995, p. 235); ou seja, todo e qualquer saber é situado. Em qualquer pesquisa, é impossível ser-se 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 desagравos, 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, p. 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 ahistórico 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, situação esplendidamente denunciada por Balandier em 1951. 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 perspetiva, contrastam com propostas que insistem em identificar o “pós” do pós-colonialismo com uma rutura radical com a situação colonial, reproduzindo a ideia de linearidade do processo histórico (SANTOS, 2006). 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.

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 a quem tem sido silenciada 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 contactos e continuidades, e são tanto mais credíveis quanto construídas através de debates e análises de várias perspetivas e situações, alargando o reconhecimento da diversidade epistémica do mundo, quando, em simultâneo, põem um fim em qualquer das teleologias existentes (GUHA, 2002).

O moderno projeto colonial, com o seu sentido de tempo acelerado e cronológico apontando para um futuro rápido e despótico, não consegue

oferecer abordagens alternativas aos encontros gerados no mundo. Uma abordagem mais inclusiva exige que se(re)pense espaços, contatos e tempos, permitindo que todos, na sua diversidade, contenham o passado no presente. Enquanto o G20, o FMI ou o BM e os seus agentes pensam que controlam o mundo, é mais do que tempo de reinventar as experiências do Sul global instigando novas possibilidades éticas e cognitivas. Um dos desafios passa pelo elaborar de outras cartografias de saberes, dialógicas, desafiando as representações e hierarquias de poder contidas no perverso mapa colonial que atormenta o Norte global na busca de diálogos com o Sul global. 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 do sofrimento injusto e sistemático causado pelo capitalismo global (2008, p. 267).

A descolonização integral, também, para além das lutas políticas, a exploração de sonhos. É uma ponte política entre anseios e raízes de experiências. Por exemplo, a leitura das transições políticas no cone austral de África deve ser lida como um processo dinâmico que passa, também, pela libertação do poder de contar a própria história, a partir de outras referências. Na introdução ao primeiro número do *Não Vamos Esquecer*, saído em 1983, Aquino de Bragança reflete sobre a experiência nacionalista em Moçambique, sublinhando:

Não bastava pôr fim ao sistema colonial português. Era preciso fazê-lo partindo de uma teoria e de uma prática que não imitasse fosse no que fosse os métodos e modelos do Inimigo. A experiência das independências dos anos 60 tinha demonstrado que só um dos símbolos tinha sido decapitado (neste caso o branco) e que a única solução consistia em atacar as raízes do sistema. [...] A luta contra o sistema colonial tinha necessariamente de passar por uma rutura a todos os níveis: conceção da história, conceção das relações sociais, económicas e políticas. (CEA, 1983, p. 4).

Nesta senda, e dando eco aos combates ideológicos que têm marcado o continente africano desde a segunda metade do séc. XX, o amplificar da democracia só poderá ocorrer se se assumir a descolonização epistémica como uma necessária condição prévia e necessária para um mundo mais digno e solidário.

REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinua (1978). "An Image of Africa". *Research in African Literatures*, 9(1), 1-15.
- BALANDIER, Georges (1951). "La situation coloniale: approche théorique". *Cahiers internationaux de Sociologie*, 11, 44-79.
- BRAGANÇA, Aquino de (1986). "Independência sem Descolonização: a transferência do poder em Moçambique, 1974-1975". *Estudos Moçambicanos*, 5(6), 7-28.
- CABRAL, Amílcar (1995). "Libertação Nacional e Cultura". In: ANDRADE, Mário. (Org.). *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral* (Vol. 1). Lisboa: Seara Nova e PAIGC. p. 221-233.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2007). "Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUÉL, Ramón. (Orgs.). *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. p. 79-91.
- CAYOLLA, Lourenço (1912). *Sciencia da Colonisação* (2 volumes). Lisboa: Typographia da Cooperativa Militar.
- CEA (1983). "Editorial". *Não Vamos Esquecer*, Maputo, 1, 3-5.
- CÉSAIRE, Aimé (1978). *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa.
- D'SOUZA, Rhada (2009). "The Prison Houses of Knowledge: activist scholarship and revolution in the era of 'globalization'". *McGill Journal of Education*, 44(1), 19-36.
- FOUCAULT, Michel (1980). *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.
- GARUBA, Harry (2002). "Mapping the Land/Body/Subject: Colonial and Postcolonial geographies in African Narratives". *Alternation*, 9, 87-116.
- GOODY, Jack (2006). *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUHA, Ranajit (2002). *History at the Limit of World History*. New York: Columbia University Press.
- HARAWAY, Donna (1992). "The Promises of Monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others". In: GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula A. (Orgs.). *Cultural Studies*. New York: Routledge. p. 295-337.
- HARDING, Sandra (1992). "After the Neutrality Ideal: Science, Politics, and 'Strong Objectivity'". *Social Research*, 59(3), 567-587.
- HOUNTONDJI, Paulin J. (1997). "Introduction: recentring Africa". In: HOUNTONDJI, Paulin J. (Org.). *Endogenous Knowledge: research trails*. Dakar: CODESRIA. p. 1-39.
- HUME, David (1828). "Of Natural Characters". In: *Essays: Moral, Political, and Literary*. Edinburgh: Adam Black and William Tait. p. 224-244.
- LE SUEUR, James Dean (Org.) (2003). *The Decolonization Reader*. New York: Routledge.
- MARNOCO E SOUSA, António José Ferreira (1906). *Administração Colonial*. Coimbra:

Typographia França Amado.

MARX, Karl (1967). *Capital* (Vol. 1). New York: International Publications.

MBEMBE, Achille (1992). "Prosaics of Servitude and Authoritarian Civilities". *Public Culture*, 5(1), 123-145.

_____. (2000). *De la Postcolonie*. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine. Paris: Khartala.

_____. (2002). "African Modes of Self-Writing". *Public Culture*, 14(1), 239-273.

MEMMI, Albert (1953). *La statue de sel*. Paris: Correa.

MENESES, Maria Paula (2003). "Os 'outros e nós': a questão do acesso, uso e gestão dos recursos naturais em Licuáti". In: SANTOS, Boaventura Souza; TRINDADE, João Carlos. (Orgs.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique* (Vol. 2). Porto: Afrontamento. p. 451-476.

_____. (2003). Agentes do Conhecimento? A consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique. In: SANTOS, Boaventura Souza. (Org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: "Um discurso sobre as Ciências"* Revisitado. Porto: Afrontamento. p. 683-715.

_____. (2004). "Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada: para uma conceção emancipatória da saúde e das medicinas". In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Semear Outras Soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento. p. 357-391.

_____. (2006). "Traditional Authorities in Mozambique: between legitimization and legitimacy". In: HINZ, Manfred (Org.). *The Shade of New Leaves: governance in traditional authority – a Southern African perspective*. Berlin: Lit Verlag. p. 93-119.

_____. (2009). "Justiça Cognitiva". In: CATTANI, António David; LAVILLE, Jean-Louis; GAIGER, Luiz Inácio; HESPANHA, Pedro (Orgs.). *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Almedina/CES. p. 231-236.

_____. (2011). "Images outside the mirror? Mozambique and Portugal in world history". *Urban Architecture*, 9(1), 121-137.

_____. (2015). "Décolonisation des toponymes au Mozambique en 1975". *Africultures*. In <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=13340>

MOHANTY, Chandra Talpade (1991). "Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses". In: MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Anne; TORRES, Lourdes (Orgs.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press. p. 51-80.

MUDIMBE, Valentin Yves (1988). *The Invention of Africa*. Bloomington: University of Indiana University Press.

OCHIENG', William Robert; ATIENO ODHIAMBO, Elisha Stephen (1995). "On

- Decolonization". In: OGOT, Bethwell Allan; OCHIENG', William Robert (Orgs.). *Decolonization and Independence in Kenya: 1940-1993*. Athens, OH: Ohio University Press. p. xi-xviii.
- ORNELLAS, Ayres de (1903). *A Nossa Administração Colonial: o que é e o que deve ser*. Lisboa: Congresso Nacional Colonial.
- OSONDU, Iheanyi N (2011). "The Third World: what is in a name?" *Unizik Journal of Arts and Humanities*, 12(2), 1-25.
- QUIJANO, Anibal (2000). "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.
- RAMOSE, Mogobe B. (2003). "African Renaissance: a northbound gaze". In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. (Orgs.). *The African Philosophy Reader*. London: Routledge. p. 600-610.
- ROSTOW, Walt Whitman (1960). *The Stages of Economic Growth: a non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995). *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- _____. (1995). "The Fall of the Angelus Novus: beyond the modern game of roots and options". In: *Current Sociology*, 46(2), p. 81-118.
- _____. (2003a). "Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências". In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: "Um Discurso Sobre as Ciências" Revisitado*. Porto: Edições Afrontamento. p. 735-775.
- _____. (2004). *A Universidade no Séc. XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade*. São Paulo: Cortez Editora.
- _____. (2006). *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- _____. (2007). "Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges". *Review*, 30(1), 45-89.
- _____. (2008). "The World Social Forum and the Global Left". *Politics & Society*, 36(2), 247-270.
- _____. (2010). "Um Ocidente não-Ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal". In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina. p. 445-486.
- _____.; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado (2004). "Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: A diversidade epistémica do mundo". In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Semear Outras Soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento. p. 19-101.
- _____.; MENESES, Maria Paula (2010). "Introdução". In: SANTOS, Boaventura Santos; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez

Editora. p. 6-12.

_____.; TRINDADE, João (Org.) (2003). *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique* (Vol. 2). Porto: Afrontamento.

S/a. (1895). "A Guerra na África Oriental". *Revista Occidente*, edição de 25 de Novembro de 1895, 28(18), 259-261.

SHEPPARD, Todd (2006). *The Invention of Decolonization: the Algerian War and the remaking of France*. Cornell: Cornell University Press.

THIONG'O, Ngäugäi wa (1986). *Decolonizing the Mind*. The politics of language in African literature. London: Heinemann.

SMITH, Linda Tuhiwai (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

TYLOR, Edward Burnett (1903). *Primitive Culture* (Vol. 1). London: John Murray.

WILSON, Patricia A.; LOWERY, Christina (2003). Building Deep Democracy: the story of a grassroots learning organization in South Africa. In: *Planning Forum*, 9, 47-64.