Configurações, vol. 12, 2013, pp. 13-27

Para ampliar as Epistemologias do Sul: verbalizando sabores e revelando lutas*

Maria Paula Meneses**

Resumo: A cozinha constitui-se como um imenso laboratório que nos interroga sobre como e de onde interpelamos o mundo, na procura de ligações epistemológicas e estéticas. A preparação de alimentos, o ato de cozinhar, combina conhecimentos e práticas mutuamente inteligíveis para diferentes sociedades, grupos identitários. O sabor, as texturas e as sequências de pratos são fundamentais para recuperar a história, a geografia e outros saberes partilhados dentro e entre culturas.
Neste sentido a cozinha detém um potencial imenso para ampliar a ecologia de saberes, a partir dos desafios colocados pelas críticas pós-coloniais e das Epistemologias do Sul, como este texto procura debater.

Palavras-chave: comida, Epistemologias do Sul, Moçambique, violência da guerra.

Introdução

A entrada no século XXI assinala, de forma permanente, a necessidade de uma mudança nos projetos epistémicos, seja qual for a sua origem. Este desafio, numa altura em que as relações Norte-Sul e Sul-Sul ocupam cada vez mais visibilidade, tem vindo a gerar um renovar de interrogações sobre a produção e apropriação do conhecimento científico e sobre as relações deste conhecimento

* Este texto foi desenvolvido no cruzamento de vários projetos de investigação: '*Alcora*', que coordenei, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, e '*ALICE – Espelhos estranhos, lições imprevistas*', coordenado por Boaventura de Sousa Santos, com financiamento do Conselho Europeu de Investigação. O anonimato dos entrevistados para este trabalho foi mantido a seu pedido.

** Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (mpmeneses@gmail.com).

com outras práticas de saber. Subjacente a este desafio está o reconhecimento do esgotamento do modelo intelectual e político que procurou impor-se como global nos últimos séculos. Esta exaustão manifesta-se numa incapacidade de enfrentar desafios contemporâneos, num contexto onde vários desafios têm conhecido uma crescente visibilidade: ecológicos, de justiça social, ambiental, intergeracional, cultural e histórica (Santos, Meneses e Nunes, 2004).

A íntima relação entre o colonialismo, como projeto político, e a colonização epistémica só recentemente tem conhecido uma discussão mais ampla. O silenciamento da história dos povos colonizados, como forma de justificar a missão civilizadora, foi um dos alicerces dos projetos coloniais europeus (Meneses, 2011). Muitos dos trabalhos de historiografia perpetuam uma macronarrativa de matriz eurocêntrica: procurando desvelar a violência colonial, recusam, em simultâneo, pôr em diálogo narrativas históricas contrastantes. Às 'outras' histórias é atribuído um valor residual de narrativas situadas dos povos dominados. Os agentes de outros saberes, que constroem a sua identidade a partir de outras histórias, transvertem-se em não seres, sem direito a voz. A latência da relação colonial persiste nos dias de hoje, sendo talvez a colonização epistémica (o questionar da possibilidade de diálogos com saberes durante séculos secundarizados) o eixo mais difícil de ser abertamente exposto e ultrapassado.

A partir das experiências de luta de sujeitos colonizados, especificamente a partir das experiências da luta de libertação em Moçambique, este texto busca alargar a discussão sobre as possibilidades de ampliação da construção contemporânea do conhecimento. Mais especificamente, procura, num primeiro momento, trabalhar o potencial epistémico dos saberes envolvidos na produção e consumo de alimentos, aumentando o potencial deste tema para esclarecer questões filosóficas tradicionais, a partir do questionar da colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007: 242-243). Num segundo momento, e a partir de material de arquivo e de entrevistas realizadas em Moçambique, visa-se ampliar os sentidos da experiência do engajamento na luta nacionalista, combinando a história com o trabalho etnográfico.

Analisar a comida – ou a sua ausência – do ponto de vista filosófico não só valida novas categorias de questionamento, como também contém o potencial para ampliar, num jogo de espelhos, problemas filosóficos 'tradicionais' (por exemplo, entre teoria e prática, entre objetividade e neutralidade, sobre o conceito de ser humano, etc.). Marcadas e marcando um desafio à tentativa de submissão colonial, o corpo esfomeado simboliza a luta contra as tentativas de dominação, trazendo ao debate saberes, vozes e arquivos que se têm mantido silenciosos e silenciados.

1. Os riscos de uma só versão da história: a importância das Epistemologias do Sul

As opções históricas refletem seleções da história; por isso, qualquer leitura da história, como uma possível interpretação do real, requer uma análise cuidadosa do processo, de como é que um dado acontecimento, um determinado projeto, se tornou num fator determinante no decurso da luta política, marcada por complexos processos identitários. Em Moçambique, como noutras regiões, as ciências sociais são, no século XXI, um palco de intensos debates sobre o sentido do presente, sobre as raízes em que a história se desenvolve e as opções que levaram à (tentativa de) universalização de determinadas situações, sendo o exemplo mais presente o eurocentrismo (Zeleza, 2009).

O moderno pensamento científico insiste em funcionar através da imposição de uma fratura abissal, dividindo o mundo em duas partes (Santos, 2007: 46-47): o mundo moderno ocidental, de um lado, e os espaços coloniais, da tradição, dos indígenas, do outro. As realidades que ocorriam no espaço colonial não comportavam as normas, os conhecimentos, as práticas aceites no velho mundo civilizado. Criou-se assim um princípio universal de desqualificação dos saberes presentes nas várias colónias, transformando estes conhecimentos num saber local, tradicional, circunscrito ao espaço dos 'trópicos'. Esta fratura instituída pela diferença colonial permanece insidiosamente presente nos dias de hoje, escondendo a persistência de relações e interpretações coloniais quer a nível epistémico (os 'outros' não sabem pensar), quer a nível ontológico (os 'outros' existem, os seus saberes e experiências não contam).

Ultrapassar as diferenças abissais, que parecem incomensuráveis, requer que se construam epistemologias que respeitam e representam a diferença a partir das experiências de luta, evitando as armadilhas dos estudos superficiais, irreflexivos ou acríticos sobre as diferenças. Revisitar o passado, trazendo ao debate outros saberes de outras culturas, transforma-se assim numa exigência para ampliar as possibilidades de mudança, para ampliar a democracia. Neste sentido, a necessidade de comunicação epistemológica assenta na recognição de que não há apenas uma forma de conhecimento, mas várias, claro sinal de que a experiência social do mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição filosófica ocidental reconhece e considera importante (Santos, 2006: 94).

Entre os que frequentavam as tertúlias académicas no jovem Moçambique independente[1], a separação entre a teoria e a prática constitui um tema fértil de debate e questionamento; no editorial do primeiro número do *Não Vamos Esquecer*, escrevia-se: "Não basta pôr fim ao sistema colonial português. É preciso fazê-lo partindo de uma teoria e de uma prática que não imitasse[m] fosse no que fosse os métodos e modelos do inimigo" (CEA, 1983: 4). Como este desafio assinala, a abertura ao saber passa pelo desenvolvimento de opções

[1] O país alcançou a independência em 1975.

epistémicas que não são nem absolutas, nem relativas: são construções epistemológicas desenvolvidas a partir de um referencial distinto, sem se definir as diferenças como necessariamente boas ou desejáveis (Heldke, 1988: 17). Para tal a relação dicotómica sujeito-objeto, intimamente associada à construção hierárquica de saberes e à sua separação, tem de ser colocada em causa. 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 pesquisador enquanto sujeito humano e na medida em que ele se identifica com o conhecimento (D'Souza, 2009: 36).

A cozinha, como ação de transformação de alimentos, é ela também um campo de questionamento e de produção de saberes, onde a teoria e a prática dialogam em permanência[2]. No contexto moçambicano, a cozinha reflete a diversidade cultural da região, os encontros e contactos com regiões vizinhas, quer no continente, quer para além dele, através de contactos marítimos (Meneses, 2009). Uma proposta radical, a partir do Sul global, deverá seguir no sentido de ampliar as possibilidades epistémicas, dando voz a muitos dos portadores de saberes ainda considerados subalternos. A preparação de alimentos, o ato de cozinhar, combina conhecimentos e práticas mutuamente inteligíveis para diferentes sociedades e grupos identitários. O ato de cozinhar é em si mesmo uma forma de saber.

Escrevendo sobre as mulheres do Sul de Moçambique, Dorothy Earthy (1933) sublinhava que estas "tinham a história da sua vida tatuada no seu corpo", incluindo nesta história a sua relação íntima com o cuidado com a alimentação. A receita encerra a história dos ingredientes, a sua procura e uso na preparação, os estilos de cozinhar e os contextos de apresentação e consumo dos alimentos. O sabor, as texturas e as sequências de pratos são fundamentais para recuperar a história, a geografia e outros saberes partilhados dentro e entre culturas.

Em Moçambique, tal como em muitos lugares do mundo, a comida é pensada, cozinhada e consumida primeiro em casa, perto da cozinha, e mais tarde em mercados e restaurantes, ou em eventos políticos onde a comida expressa poder. Comer junto, no dia a dia, não representa apenas nutrição; é também um ato pedagógico e cultural, juntando comunidade, aproximando amigos e familiares que avaliam o que se prepara, ensinando e aprendendo nesse imenso laboratório que é a cozinha. A combinação de texturas, sabores e técnicas de preparação, e quem prepara o quê para quem expressam lutas e oportunidades, parte integrante das lutas pelo reconhecimento em situações de desigualdade. A comida, juntamente com a paisagem e o corpo, constitui um aspeto material da

[2] Seguindo de perto a proposta de John Dewey sobre o questionamento, torna-se claro que o ato de cozinhar se enquadra nesta definição: o questionamento é "a transformação controlada ou direta de uma situação indeterminada numa que é definida nas suas distinções e relações constituintes, convertendo os elementos da situação original num todo unificado" (1938: 104-1055).

modernidade, central aos processos identitários, quer coletivos, quer individuais (Palmer, 1998: 183). Reconhecendo-nos, diz-nos quem somos, como e onde crescemos, fala das nossas memórias e da história que partilhamos. Cabe aqui realçar a importância das discussões pós-coloniais, que procuram derrubar a versão monolítica da história moderna e trazer, em permanência, para a arena contemporânea, a complexidade das narrativas, agora no plural. O pós-colonial reflete, de forma intrincada, as discussões sobre começos e lugares de destino, entre o passado e as opções que o presente oferece. Este questionar expressa uma possibilidade contingente de mudança em direções que não reproduzam a subordinação cultural, política e económica, abrindo o presente à "descolonização da imaginação" de que falam Ngäugäi wa Thiong'o (1986) e Achille Mbembe (2000). A impossibilidade de um conhecimento 'real' e completo sobre África a partir das 'bibliotecas coloniais'[3] coloca as ciências sociais e as humanidades no epicentro da luta contra o espectro da irrelevância de África. A ecologia de saberes, na proposta de Boaventura de Sousa Santos (2006), abre caminho para a reabilitação dos sujeitos de acordo com a especificidade da sua relação com as várias facetas dos projetos políticos em confronto. As histórias 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.

O século XXI, num mundo crescentemente consciente da sua diversidade, exige uma etnografia mais complexa, capaz de conferir visibilidade a alternativas epistémicas emergentes, onde outros agentes se expressam de formas diferentes, mas audíveis e sentidas. Poderá a comida (e a forma de a preparar e consumir) funcionar como um campo de produção de saber?

A comida tem constituído um tema privilegiado de pesquisa no continente africano. Por exemplo, Goody (1998) refere-se à cozinha africana como mundana e pouco sofisticada, realizada para satisfazer necessidades puramente biológicas e sem procurar saciar o prazer estético. Num outro plano, o enfoque tem-se centrado na soberania alimentar, mas pouca atenção é concedida às mulheres que no dia a dia garantem a segurança alimentar de suas famílias. Finalmente, a predominância da cultura material macro é determinante: os temas mais importantes são o direito à terra e aos alimentos, mas não a comida confecionada em si. O sabor, o paladar, o dilema em encontrar comida no quotidiano são um não lugar, uma não existência. Uma das razões para esta situação deriva do facto de a maioria destes estudos terem sido realizados por sujeitos masculinos, oriundos de sociedades ocidentais.

Olhar a história através dos sabores permite desafiar radicalmente a subalternidade das mulheres e as suas formas de ser e de estar, no mundo, na luta. Na

[3] Sobre a questão das 'bibliotecas coloniais', veja-se Mudimbe, 1988.

tradição filosófica ocidental, que ainda permanece central à nossa produção de saber, as atividades realizadas por mulheres, como as atividades culinárias, são consideradas filosoficamente como irrelevantes. Através da construção de categorias que apenas representam e consideram certas atividades como fundamentais, outros saberes e atores, como a culinária, foram reduzidos a não existentes, porque não se enquadravam em nenhuma das categorias existentes. Tornados invisíveis, foi fácil silenciar estes saberes e as suas portadoras, transformando-as em 'fornecedoras de informações' sobre produtos a serem transformados nos laboratórios da alta cozinha do Norte global.

A comida, como tópico na história de África, contribui para acrescentar gosto e textura a eventos e personalidades (McCann, 2009). A alimentação consumida em Moçambique, a exemplo de outros locais do mundo, é parte de uma experiência humana mais ampla que é a sua cultura e a sua luta. Molhos, azeites, ervas e especiarias acrescentam sabor e textura aos ingredientes básicos e retiram os alimentos do seu estado de natureza, transformando-os em artefactos culturais. E estes artefactos contemplam em si mesmos os trajetos de afetos, encontros e violências que caracterizam os contactos no Índico ou no Atlântico.

2. Encontrando sabores, gerando saberes

A forma como as várias sociedades no mundo lidam com os alimentos espelha os conhecimentos sobre os mesmos. A várias escalas[4], as políticas que derivam e/ou se relacionam com a alimentação envolvem confrontações tensas mas interessantes, em torno de interesses públicos e privados, heranças e oportunidades, ganhos e sentidos. Movendo-se através de várias culturas, os sabores e os saberes envolvidos na preparação e consumo de alimentos podem ser interpretados como 'zonas de contacto' (Pratt, 2002: 4), espaços de criatividade, de confronto e de contacto, onde se articulam distintas relações de poder entre formas de ser e de conhecer.

As relações imperiais entre a Europa e África deram origem ao que James Walvin designou, provocatoriamente, 'frutos do Império' (1997). A produção, em espaços coloniais, de produtos como chá, café, cacau, arroz – consumidos nas metrópoles – ampliou a fratura abissal. Estes bens, que nos espaços coloniais eram obtidos através de trabalho escravo ou forçado, representavam nas metrópoles bens alimentares de prestígio, que contribuíram para marcar, no quotidiano, diferenciações hierárquicas de classe (Mintz, 1996).

Em Moçambique, tal como noutros locais do mundo, a cozinha é performativa: nela participam quer a cozinheira, quer a audiência (familiares, amigos, convidados), esta última comendo, comentando e apreciando o ato. A cozinha

[4] Local, regional, nacional, continental ou global.

é, neste contexto, domínio das mulheres, que controlam estes laboratórios onde se combinam saberes especializados (Meneses, 2009). Como outras formas de *performance* oral que combinam a criatividade com a consistência da reprodução, a erudição na cozinha ocorre por memórias, quer individuais, quer de grupos, que partilhavam uma cozinha, mas só muito recentemente de forma escrita (McCann, 2009); de facto, no continente, a cozinha mantém-se uma gramática de saberes que se exprime pela oralidade, articulando experiência, prática e replicabilidade. As práticas destas cozinheiras expressam as histórias e os encontros de culturas, refletindo opções e experiências políticas: por exemplo, as inovações técnicas na adaptação à cultura e processamento de novos alimentos (milho, pimentos, mandioca e feijão), bens comercializados (sementes e sal) ou ingredientes perecíveis emprestados dos seus vizinhos (folhas, frutos, especiarias). Do mesmo modo, as relações que geram desigualdades e dominação estão também expressas na cultura da cozinha. As massas – o pão, por exemplo – aparecem nas cidades coloniais da África austral com a implantação da moderna colonização europeia (Meneses, 2009). A discussão sobre a construção da alteridade e a persistência destas representações em muitos dos nossos quotidianos recordam o peso das heranças coloniais, apelando à libertação da historicidade do controlo que lhe é imposto pela macronarrativa da História mundial (Guha, 2002: 6).

Mas, se se pensar apenas sobre a comida, corre-se o risco de reiterar os dualismos cartesianos – entre o corpo e a mente, entre a teoria e a prática, entre a razão e a emoção –, perpetuando assim os paradigmas originais que removeram a cozinha da academia (Heldke, 1988). Para ultrapassar estas armadilhas, uma nova proposta epistemológica exige que a comida seja analisada no processo como ecologia de saberes: uma abordagem em que os alimentos não são meros objetos de estudo, mas uma forma de dar conteúdo à comida, resgatando saberes sobre processos identitários, sobre lutas por direitos.

O caso moçambicano é exemplar desta situação. A tensão entre o projeto nacional, de base territorial moderna, mapeado, legislado e historicizado pela mão colonial, e as sucessivas (re)construções das várias identidades presentes no território geocultural identificável como o Moçambique dos nossos dias traduziu-se numa coabitação que nunca foi pacífica (ainda que assim interpretada pelo poder político instituído) e tão-pouco dialogante. O projeto culinário 'moçambicano' relaciona-se, de forma tensa, com outros pressupostos, saberes e conceitos definidores de outros lugares geoculturais também nomeados em Moçambique, exigindo um cuidado particular com a leitura destes saberes (Meneses, 2011).

Um dos temas que tem conhecido profundos debates, porque marca a história recente de Moçambique, é o da luta armada, que levou à independência do país. A guerra destrói pessoas, devasta sociedades, física, emocional e mentalmente. Maltrata os corpos, os espíritos e a própria identidade. A

guerra nacionalista, levada a cabo pela FRELIMO[5] em Moçambique, marcou de forma indelével a construção do imaginário nacional moçambicano. Em alternativa ao projeto civilizacional sugerido pela proposta política colonial, o paradigma nacionalista oferecia uma promessa radical, combinando uma narrativa gerada pela luta nacionalista, centrada na denúncia do imperialismo e do seu agente, o colonialismo, e dos seus vícios, com uma visão nacional de um futuro melhor para os moçambicanos e moçambicanas (Borges Coelho, 2011: 285). Porém, a empresa nacionalista, apelando à igualdade, provocou de forma dramática o apagamento das diferenças que formavam o tecido social do país, gerando profundas contradições, sinónimo de continuidades com mecanismos de dominação modernos que continuam a impor a sua ação (Meneses, 2011).

Durante a luta de libertação em Moçambique, a comida (ou a sua ausência) 'juntou' pessoas e convicções. A comida, e a fome, surgem em várias entrevistas realizadas, como momentos reveladores da consciência nacionalista, por um lado, assim como da violência da guerra travada, por outro. A comida funciona, neste contexto, como um dos elementos de ligação à memória; o passado é experienciado e agregado aos corpos, e a análise das experiências corporais ajuda a descodificar o passado (Sutton, 2001), abrindo uma janela que permite explorar o desenvolvimento da consciência política e a intersubjetividade em Moçambique. Os materiais de arquivo e etnográficos são reveladores da relação íntima entre os sentidos da memória e da materialidade e as epistemologias locais.

O sabor da fome, que ressalta em várias entrevistas, marca a relação dos guerrilheiros com a guerra e com o contexto mais vasto em que esta se desenvolvia, ou seja, com o contexto colonial:

> sofremos fome durante a luta, mas sabíamos que havia de terminar com a nossa libertação [...] era uma fome doce; com o colonialismo o povo todo sofria de fome, com o xibalo[6] e com a exploração. [...] Na luta sofremos, mas sabíamos que íamos ultrapassar a fome com a luta.[7]

Este excerto mostra como os sentidos sobre a luta e as suas relações com os processos políticos se expressam através de experiências sensoriais.

A moderna luta nacionalista foi, desde o início, dominada por homens; porém, desde cedo as mulheres abraçaram essa luta a vários níveis[8]. O envolvimento pleno das mulheres na luta nacionalista foi crucial para o sucesso desta. Desde finais da década de 60 que as guerrilheiras ganharam visibilidade

[5] A FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) foi a principal força política envolvida na luta nacionalista. Após a independência, conheceu um processo de transformação política, tendo-se estabelecido como partido político no final da década de 1970.

[6] Trabalho forçado.

[7] Entrevista realizada em Maputo, a um antigo combatente da luta nacionalista, em 2011.

[8] A emancipação da mulher rapidamente adquiriu centralidade entre os grandes objetivos da luta nacionalista em Moçambique. Veja-se Artur *et al*., 1992.

internacional, desafiando a posição 'tradicionalmente' subordinada que lhes era reservada[9]. Com o avanço da luta, as mulheres encontraram novas oportunidades para negociar os seus papéis tradicionais, especialmente no Norte de Moçambique, onde se foram criando zonas libertadas[10]. De entre estas tarefas, o Destacamento Feminino tinha a seu cargo:

> a) mobilização e organização das massas populares; b) recrutamento de jovens de ambos os sexos, para engajá-los na luta armada; c) produção; d) transporte de material; e) proteção militar das populações.[11]

Muitas mulheres que participaram nesta luta mostraram alguma relutância em falar das suas memórias:

> Na guerra, estivemos lá, do lado dos que lutavam. Carregámos as armas, apoiávamos com comida, ajudávamos com a informação sobre o inimigo... A guerra acabou e depois? Os guerrilheiros, mesmo as mulheres DF ficaram importantes; nós voltámos a ser mulheres...[12]

Várias foram as mulheres que reforçaram a sua presença no espaço político público, quer durante a luta nacionalista, quer depois, com a independência; mas as resistências continuaram, espelhando as lutas que o projeto nacionalista integrava (Meneses, 2011). Situando a guerra no contexto das lutas políticas em Moçambique, as narrativas destas mulheres, refletindo a experiência vivida durante a luta nacionalista, ampliam a possibilidade de interpretação da violência da guerra, a partir das propostas políticas avançadas pela liderança do movimento (Artur *et al*., 1992).

Como as entrevistadas sublinharam, as mulheres participaram na luta de forma direta, como guerrilheiras, ou apoiando os guerrilheiros com alimentos, hospedagem, contactos e, sempre que possível, roupa:

> na guerra tínhamos como fonte de sustentação a própria população que fornecia a comida, carregava o material de guerra; daí que os guerrilheiros fossem também proibidos de arrancar produtos das machambas da população sem o seu consentimento...[13]

[9] A constituição formal do Destacamento Feminino (DF), integrando jovens e mulheres, sujeitas a treino político-militar semelhante ao dos recrutas masculinos, revelou-se fundamental, como referem várias das entrevistadas.

[10] As zonas libertadas representavam o potencial de um novo projeto político nacional para o futuro Moçambique independente, projeto que se ia cimentando à medida que a luta avançava e se estendia a novas regiões do país.

[11] "Resolução sobre a Luta Armada", tomada durante o II Congresso da Frelimo (julho de 1968), publicada na Voz da Revolução, edição de janeiro de 1970, p. 16.

[12] Entrevista realizada em Maputo, em 2012, a uma antiga camponesa, que apoiou a FRELIMO em Cabo Delgado durante a luta.

[13] Depoimento de um antigo combatente em Maputo, 2010.

Na realidade, a situação era mais complexa. A fome era um espectro que atravessava a luta e condicionava o processo de relacionamento e mobilização da população, reforçando a importância da colaboração feminina no esforço da guerra. Para não serem detetadas pelo 'inimigo' português, as mulheres abriam pequenas machambas individuais, para apoiarem quer elas próprias e a família, quer a luta, quer ainda os ataques e roubos do inimigo:

> as machambas das populações não eram coletivas, eram individuais, porque era para a população poder aguentar com a luta armada, para não fugir para o inimigo. As machambas estavam espalhadas. Para, quando o inimigo chega, não vai atacar todas as machambas porque as machambas estão espalhadas.[14]

A violência política exerce-se de múltiplas formas, incluindo a fome. Com a irrupção da guerra de libertação, o conflito entre os objetivos político-económicos da colonização e a mera sobrevivência biológica das populações africanas resultou no uso da fome como forma de fazer política. Presente no quotidiano dos que estavam envolvidos no projeto nacionalista, a fome funcionou, neste contexto, em Moçambique, como um ato político. Mas a brutalidade e o desrespeito pela pessoa humana reforçaram a determinação da luta.

Do lado português, a guerra total foi a resposta à opção nacionalista, como mencionam vários relatórios de operações militares consultados em arquivo. Transformados em 'inimigo terrorista', as forças nacionalistas e os seus apoiantes sofreram direta e indiretamente o impacto deste violento confronto: para além dos mortos e feridos, bem como do armamento destruído ou capturado ao inimigo, a terceira dimensão desta guerra total era a destruição de bases e instalações inimigas. E as frases repetem-se em múltiplos relatórios militares portugueses, até ao final da guerra:

> "destruído acampamento; destruição total do milho que não foi possível recolher pelas nossas tropas; foram recolhidos cerca de 1.500 kg de milho e destruídos cerca de 500 kg";
> "destruídos 50 sacos de mandioca, milho, mapira, etc., num total de 1.000 kg"[15];
> "destruídas várias toneladas de géneros e meios de vida";
> "destruídos 66 celeiros"[16];
> "destruídos diversos meios de vida (cerca de 300 kgs) e material diverso";
> "destruídos meios de alimentação e vestuário"[17];
> "destruídas cerca de 40 a 50 palhotas e 4 celeiros";
> "destruídas 95 palhotas e 50 celeiros";
> "destruídas cerca de 50 palhotas, 10 celeiros e vários meios de vida";

[14] Entrevista a uma camponesa em Pemba, em 2012.

[15] Arquivo Histórico Militar (AHM), Fundo da 2.ª Divisão, 7.ª Secção (Cabo Delgado, 1968).

[16] AHM, Fundo da 2.ª Divisão, 7.ª Secção (Tete, 1972).

[17] AHM, Fundo da 2.ª Divisão, 7.ª Secção (1973).

> "destruídos 11 celeiros repletos de milho"[18];
> "destruídas 160 palhotas; quantidades apreciáveis de farinha de mandioca, arroz, sal, ovos, galináceos e utensílios domésticos destruídos ou inutilizados"[19];
> "destruídos meios de vida do IN: farinha, roupas, utensílios, bastante gado";
> "destruição, por pulverização aérea, de duas machambas de milho"[20].

Estas breves citações, meros exemplos das referências que povoam os relatórios sobre as ações militares realizadas pelo exército português, mostram que a administração colonial (civil e militar) portuguesa, confrontada com o avanço da guerra nacionalista, havia optado, de forma insidiosa, pela solução total. E no centro deste 'ataque' às populações moçambicanas estavam as mulheres, aquelas que garantiam a produção agrícola.

No Norte de Moçambique, para a população africana, a guerra transformou-se numa presença constante:

> durante a guerra a fome era nossa companheira. [...] Às vezes comíamos carne sem sal e, para encontrarmos milho, tínhamos que nos deslocar para grandes percursos, a fim de procurarmos comida para a base. Além de combater, pilávamos e cozinhávamos. Dado o elevado nível de carência de alimentação que existia nas matas, nós que pilávamos escondíamos bocados de milho pilado e comíamos com todo o cuidado ao dormir para não sermos descobertas pelas restantes colegas. Fazíamos isso porque tínhamos fome.[21]

O Estado colonial exigiu sempre a soberania sem qualquer garantia dos direitos de cidadania à larga maioria da população; pelo contrário, os habitantes do espaço colonial eram essencialmente objetos do poder sobreano, e não sujeitos destes: como não cidadãos achavam-se desprotegidos pelas leis do Estado (transformados em 'inimigos', pelo poder colonial, no seu próprio território). E a dupla exclusão de que as mulheres eram alvo reforçava a sua condição subalterna. Lutando pela sua liberdade, face à sociedade tradicional e ao sistema colonial, as mulheres em Moçambique combateram ao lado dos homens, de forma distinta mas não menos importante, se bem que menos (re)conhecida[22]. A opção de morrer, com fome (no caso da guerrilha) ou nos campos produzindo para apoiar a luta, sinalizou a opção de decidir a sua própria vida, o seu engajamento na luta. O sabor da guerra, a fome, nos anos finais da presença colonial portuguesa em Moçambique é ainda um facto pouco estudado. E por isso as

[18] AHM, Fundo da 2.ª Divisão, 7.ª Secção (1971).

[19] AHM, Fundo da 2.ª Divisão, 7.ª Secção (1973).

[20] AHM, Fundo da 2.ª Divisão, 7.ª Secção (1972).

[21] Entrevista coletiva com mulheres ex-DF, realizada em Maputo, em 2011.

[22] Como as entrevistas revelaram, muitas mulheres foram aprisionadas e mesmo mortas, integrando um imaginário político nacionalista mais amplo, em que as cadeias são, também, vórtices de violência. Neste sentido, são parte da luta de resistência anticolonial.

suas memórias e conquistas continuam, em grande medida, desconhecidas do trânsito académico influente nos estudos pós-coloniais.

3. Receitas para criar teorias?

As pesquisas que vêm sendo feitas sobre as práticas agrícolas, alimentos, produção de comida e métodos de cozinhar no continente africano, com incidência para a região a sul do Sara, sublinham como as migrações, as trocas comerciais, o clima, os processos de colonização, a formação de Estados, entre outros fatores, contribuem para a diferenciação e hibridização dos alimentos que se produzem e consomem em África (McCann, 2009). As receitas e as histórias a elas associadas, muitas delas ainda hoje circulando apenas no campo da oralidade, dizem muito sobre encontros de saberes e de culturas, sobre a história destas mulheres como sujeitos históricos.

A epistemologia é um vetor de mudança, em que a verdade é verificada em debates e diálogos. Uma epistemologia que vá mais além de atos visuais (ou de cegueira) e da audição deve ser uma base para uma experiência epistémica distinta, onde a sociabilidade, tal como a sensibilidade, são trazidas ao centro da verificação da construção do 'real' (Santos, 2001: 266-268). Vivendo em sociedades onde a oralidade e os sabores são fundamentais, não é possível que o campo de produção do conhecimento se circunscreva à hegemonia do texto escrito.

As paisagens pós-coloniais são extraordinariamente distintas. Se esta diferença espácio-temporal apela para a diferença no Sul, a experiência colonial comum permite a constituição de um Sul global, onde a condição pós-colonial se impõe cada vez mais na análise e caracterização das condições políticas específicas. Comum a este Sul global é uma crítica que procura identificar e radicalmente ultrapassar a persistência da colonialidade do poder e do saber (dominação, exploração, marginalização e opressão), desafiando o privilégio epistémico do Norte global.

Consumindo comida, apreendemos sabores que, desde a nossa infância, marcam a nossa memória, refletindo opções e lutas. As comidas no continente africano, tal como noutros locais do Sul global, são, assim, um campo de construção de saber, um campo de debate político. Os alimentos, espelho das culturas do continente, refletem, em paralelo, encontros, contactos e conflitos. A comida, nesse sentido, tem um potencial imenso para ampliar o acesso a 'sistemas de saberes indígenas', guardados em narrativas históricas, escritas e orais, parte de um extenso arquivo que preserva a diversidade epistemológica do continente. A produção de alimentos e a sua preparação dizem respeito a sabores, ciclos de vida, que têm sido ignorados durante séculos, combinando dois não seres – as mulheres e a epistemologia dos sabores.

Como fazer para que as receitas sejam lidas como textos históricos e textos literários? Como legitimar este saber? Como descolonizar as nossas bibliotecas

e arquivos, para que se ultrapassem as insistências em representações que são fruto do delírio colonial?

As receitas de cozinha incluem uma série de indicações sobre a preparação de alimentos, assim como um imperativo subsequente, um objetivo central não falado – a criação e o consumo do prato. A par e passo, a receita vai indicando a sequência e ordem das ações necessárias e apropriadas para que o objetivo final – o prato cozinhado – seja atingido. Neste sentido, é um texto organizado, expressando uma narrativa. As receitas são uma forma de as mulheres criarem a sua história – pela oratura, pela escrita, pelos cozinhados –, produzindo um arquivo de epistemologias específico. Porque as receitas encerram "histórias que esperam ser contadas" (White, 1980: 6) com coerência, integridade, completude e finalidade, a sua interpretação contribui para ampliar saberes, até agora desconhecidos ou invisibilizados. Inserindo as mulheres como sujeitos na plenitude dos campos em que elas atuam, amplificamos a possibilidade de desafiar a hegemonia do saber científico moderno.

Sentidos como o cheiro e o paladar têm sido subestimados pelas Epistemologias do Norte, provavelmente porque ameaçam o regime abstrato da modernidade ocidental produzido pela visão e audição. Estes sentidos amplificam o desafio ao Norte global, pela capacidade de permear fronteiras disciplinares e pelo seu potencial emotivo (Classen, Howes e Synnott, 1994: 5). Pela cozinha, somos lembrados de que há outras histórias em rede, produzindo outras formas de presença cosmopolita de ser e estar no mundo, combinando o local e o global de forma engenhosa. Produzindo e cozinhando alimentos, muitas mulheres em vários locais do mundo identificam-se e envolvem-se na formação de uma gramática que reafirma a sua presença – individual e coletiva – num espaço mais amplo, o Sul global.

A história, como conhecimento, precisa de ser libertada das amarras de um discurso e de práticas académicas para se transformar num campo de trabalho, num espaço de conversa e debate comunitário, crítico, criativo e promotor de encontros. Os estudos pós-coloniais têm privilegiado o estudo, de forma densa e complexa, das ramificações políticas e culturais do impacto colonial nas sociedades contemporâneas. Como projeto intelectual, estes estudos procuram descentrar o olhar e as conceções eurocêntricas na análise social, introduzindo uma análise crítica que aposta em transformar o presente, onde a história contemporânea é crescentemente produzida fora do Norte global.

Reclamar o passado, na senda da proposta de Fanon, gera uma mudança fundamental para os subalternos. Em lugar da vergonha em relação ao seu passado, fruto da impressão interpretativa colonial, o passado é brandido com "dignidade, glória e solenidade" (Fanon, 1963: 210), e a alteridade não é mais identificada com a vítima sem voz; pelo contrário, traz ao debate a voz de outros atores, uma condição para a transformação das memórias e das narrativas que compõem a história. Este reclamar de outras histórias, para além

da 'biblioteca colonial', sugere, na senda do que Thiong'o propõe, a possibilidade, multicentrada, de construir histórias em redes, onde cada um dos centros representa "uma posição igualmente legítima da imaginação humana" (1993: 26). O descentrar da produção de conhecimento e de uma história relacional, com múltiplas interpretações, incluindo processos de confronto, cooperação e diálogo, sugere um mundo simultaneamente local e global. Ou seja, um local onde – na articulação entre teoria, prática política e análise crítica – se desvenda o mundo como este é e acontece, reunindo fragmentos da história num processo dialógico de tradução entre culturas. Esta tradição intelectual procura ser social e politicamente responsável, a partir da 'situação' do sujeito. Esta opção, hoje, exige que se continue a identificar com precisão as condições em que o conhecimento e a avaliação deste pelas suas consequências observadas ou esperadas são produzidos.

Um provérbio africano diz que as boas palavras são como a comida, alimentam-nos; mas as más interpretações são um veneno, matam. Esta metáfora revela que qualquer projeto de emancipação terá de ser necessariamente coletivo, envolvendo, metodologicamente, o uso de todas as formas de textos e outros artefactos fruto da experiência humana, incluindo a arte da culinária. A partir desta base, uma aposta ampla das Epistemologias do Sul (Santos e Meneses, 2009), é possível desenvolver conceitos que ampliam a nossa perceção sobre a complexidade destas sociedades, que compreende a sua história como um pano tecido por múltiplas experiências, vozes, encontros e engajamentos, livre de fundamentalismos opressivos e de certezas teleológicas.

Referências bibliográficas

ARTUR, Maria José; MPALUME, Estêvão; AQUIMO, Júlio; LABÉS, Valeriano (1992), *O Estatuto da Mulher na Luta Armada (Relatório)*. Maputo: ARPAC.

BORGES COELHO, João Paulo (2011), "Notas em torno da representação africana de África (ou alguns dilemas da historiografia africana)", *in* J. D. Rodrigues e C. Rodrigues (orgs.), *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*. Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas / Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores: 281- 290.

CEA (1983), "Editorial", *Não Vamos Esquecer* (Maputo), 1: 3-5.

CLASSEN, Constance; HOWES, David; SYNNOTT, Anthony (1994), *Aroma: The cultural history of smell*. Londres: Routledge.

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.

DEWEY, John (1938), *Logic: The theory of inquiry*. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston.

EARTHY, E. Dora (1933), *Valenge Women: The social and economic life of the Valenge women of Portuguese Africa*. Oxford: Oxford University Press.

FANON, Frantz (1963), *The Wretched of the Earth*. Nova Iorque: Grove Press.

GOODY, Jack (1998), *Food and Love: A cultural history of East and West*. Londres: Verso.

GUHA, Ranajit (2002), *History and the Limit of World History*. Nova Iorque: Columbia University Press.

HELDKE, Lisa M. (1988), "Recipes for theory making", *Hypatia*, 3 (2), 15-29.

MALDONADO-TORRES, Nelson (2007), "On the coloniality of being", *Cultural Studies*, 21 (2): 240-270.

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

MCCANN, James C. (2009), *Stirring the Pot: A history of African cuisine*. Ohio: Ohio University Press.

MENESES, Maria Paula (2009), "Food, recipes and commodities of Empires: Mozambique in the Indian Ocean network", *Oficinas do CES*, 335.

MENESES, Maria Paula (2011), "Images outside the mirror? Mozambique and Portugal in World History", *Human Architecture*, 9: 121-137.

MINTZ, Sidney (1996), *Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into eating, culture and the past*. Boston: Beacon Press.

MUDIMBE, Valentin Y. (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

PALMER, Catherine (1998), "From theory to practice: Experiencing the nation in everyday life", *Journal of Material Culture*, 3 (2): 175-199.

PRATT, Marie-Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel writing and transculturation*. Nova Iorque: Routledge.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2001), "Toward an epistemology of blindness: Why the new forms of 'Ceremonial Adequacy' neither regulate nor emancipate", *European Journal of Social Theory*, 4 (3): 251-279.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2006), *A Gramática do Tempo: Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2007), "Beyond abyssal thinking. From global lines to ecologies of knowledges", *Review,* 30 (1): 45-89.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado (2005), "Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistémica do mundo", *in* Santos, B. S. (org.). *Semear Outras Soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 25-68.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (2009). "Introdução", *in* Santos, B. S.; Meneses, M. P. (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 9-19.

SUTTON, David E. (2001), *Remembrance of Repasts: An anthropology of food and memory*. Oxford: Berg.

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

THINOG'O, Ngäugäi wa (1993), *Moving the Centre. The Struggle for Cultural Freedoms*. Nairobi: EAEP.

WALVIN, James (1997), *Fruits of Empire: Exotic produce and British taste, 1660-1800*. Nova Iorque: University Press.

WHITE, Hayden (1980), "The value of narrativity in the representation of reality", *Critical Inquiry*, 7 (1): 5-27.

ZELEZA, Paul (2009), "African studies and universities since independence: the challenges of epistemic and institutional decolonization", *Transition*, 10: 110-135.