configurações

ISSN 1646-5075

12

9 771646 507000

REVISTA DE SOCIOLOGIA

N.º 12 | Dezembro de 2013



EPISTEMOLOGIAS DO SUL

CONTEXTOS DE INVESTIGAÇÃO

LÍNUS

Título: CONFIGURAÇÕES 12 / DEZEMBRO 2013

Diretor: Manuel Carlos Silva

Diretora-adjunta: Johanna Schouten

Conselho Consultivo: Ana Nunes de Almeida (Univ. Lisboa), António Colomer (Univ. Polit.. Valência), António Lucas Marín (Univ. Complutense), Carlos Alberto da Silva (Univ. Évora), Claude-Michel Loriaux (Univ. Católica de Lovaina), Daniel Bertaux (CNRS, Paris), Elísio Estanque (Univ. Coimbra), François Dubet (Univ. Bordéus), Hermínio Martins (St. Anthony's College, Univ. Oxford), Ilona Kovács (Univ. Téc. de Lisboa), James R. Taylor (Univ. Montreal), João Arriscado Nunes (Univ. Coimbra), João Ferreira de Almeida (ISCTE-IUL, Lisboa), João Teixeira Lopes (Univ. Porto), John Law (Univ. Lancaster), José Bragança de Miranda (Univ. Nova Lisboa), José Carlos Venâncio (Univ. Beira Interior), José Madureira Pinto (Univ. Porto), José Manuel Sobral (Univ. Lisboa), José Maria Carvalho Ferreira (Univ. Téc. Lisboa), Loïc Wacquant (Univ. Califórnia, Berkeley), Luís Baptista (Univ. Nova Lisboa), Maria Beatriz Rocha Trindade (Univ. Aberta), Manuel Villaverde Cabral (Univ. Lisboa), Manuela Ribeiro (Univ. Trás-os-Montes e Alto Douro), Michel Maffesoli (Univ. Paris V, Sorbonne), Ramón Máiz (Univ. Santiago de Compostela), Renato Lessa (Univ. Fluminense), Veit Bader (Univ. Amesterdão).

Conselho Científico: Ana Maria Brandão (UM), Ana Paula Marques (UM), António Cardoso (Inst. Polit. Viana do Castelo), Catarina Tomás (Instit. Polit. Lisboa), Dina Peixoto (ISCET – Porto), Domingos Santos (Inst. Polit. Castelo Branco), Elsa Beatriz Padilla (UM), Eugénia Rodrigues (Univ. Edimburgo), João Areosa (Metropolitano de Lisboa), Joel Augusto Felizes (UM), José Fernando Bessa Ribeiro (UTAD), José Lopes Cordeiro (UM), Manuel Carlos Silva (UM), Maria Cristina Moreira (UM), Maria João Simões (UBI), Maria Johanna Schouten (UBI), Maria Paula Mascarenhas (UM), Paula Remoaldo (UM), Sheila Khan (UM), Sílvia Gomes (ISMAI, CICS-UM), Sonia Hernández-Plaza (UM), Teresa Mora (UM), Thais França (UM), Vera Duarte (ISMAI), Vítor Ribeiro (UM).

Conselho de Redação: Alice Delerue Matos (UM), Ana Jorge (CICS-UM), Ana Maria Duarte (UM), Ana Maria Silva (UM), Antónia do Carmo Barriga (UBI), António Joaquim Costa (UM), Baltazar Ricardo Monteiro (Instit. Polit. de Leiria), Daniel Seabra (Univ. Fernando Pessoa), Diana Miranda (CICS-UM), Emília Araújo (UM), Esser Jorge da Silva (CICS-UM), Fernanda Maria Nogueira (UTAD), Filipe Santos (CICS-UM), Francisco de Azevedo Mendes (UM), Hélder da Costa Machado (UCP, Braga), Helena Machado (UM), Isabel Ventura (CICS-UM), José Machado (UM), Laurentina Vareiro (IPCA), Manuel Carvalho da Silva (Univ. Lusófona), Manuel da Silva e Costa (Univ. Lusíada), Manuel José Sarmento (UM), Manuela Ivone Cunha (UM), Maria de Fátima Ferreira (UM), Maria de Guadalupe Lamy (Univ. Téc. Lisboa), Maria Dolores Sanchez (Univ. Vigo), Maria Norberta Amorim (UM), Miguel de Melo Bandeira (UM), Patrícia Silva (CICS-UM), Paulo Nuno Nossa (Univ. Coimbra), Odília Gouveia (CICS-UM), Rafaela Granja (CICS-UM), Rita Borges (CICS-UM), Rita Gonçalves Ribeiro (UM), Rita Moreira (CICS-UM), Rosa Adriana da Silva (CICS-UM), Rui Cruz (CICS-UM), Tahiana Meneses (CICS-UM), Tânia Machado (CICS-UM), Susana Amaral (CICS-UM), Telmo Caria (UTAD), Victor Terças Rodrigues (UM).

Secretariado: Ângela Matos (cics@ics.uminho.pt)

Propriedade, redação e administração: CICS – Centro de Investigação em Ciências Sociais, Universidade do Minho, 4710--057 Braga – Portugal. Telef.: 253 601 752. Fax: 253 604 696. Site: www.cics.uminho.pt

Coordenadores deste número: Sheila Khan e Rita Ribeiro

Normas para apresentação e avaliação de artigos:

Apresentação de originais: os textos propostos para publicação devem seguir as normas sugeridas na parte final da revista.

Avaliação de artigos: os artigos propostos serão submetidos a parecer de especialistas das áreas respetivas, em regime de anonimato. A listagem de avaliadores será publicada cumulativamente a cada dois anos. A decisão final cabe ao(s) coordenador(es) de cada número e, em última instância, à Direção do CICS.

Os textos podem ser publicados em português, espanhol, francês e inglês.

Correspondência (incluindo assinaturas): Revista *Configurações*, a/c Dra. Ângela Matos, Centro de Investigação em Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Campus Gualtar, 4710-057 Braga.

Apoios: A edição deste número foi apoiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Edição: *Configurações* é editada semestralmente (2 números/ano ou 1 número duplo) pelo CICS – Centro de Investigação em Ciências Sociais da Universidade do Minho, 4710-057 Braga, em colaboração com Edições Húmus, Lda., Apartado 7081 – 4764-908 Ribeirão, V. N. Famalicão. Tel. 252 301 382/ Fax. 252 317 555/ *E-mail*: humus@humus.com.pt

Assinatura anual: Portugal, países de expressão portuguesa e Espanha: 20 euros (2 números ou número duplo).
Outros países: 25 euros.

Preço deste número: 12 euros

Capa: Furtacores design; fotografia da capa: Abigail Ascenso

Tiragem: 1000 exemplares

Impressão: Papelmunde SMG, Lda. – V. N. Famalicão

ISSN: 1646-5075

Depósito legal n.º: 246289/06

Solicita-se permuta. Exchange wanted. On prie l'échange. Intercambio solicitado.

Esta revista prossegue a série de Sociologia (6 números) de *Sociedade e Cultura* da revista *Cadernos do Noroeste*.

Índice

Nota prévia 5
Manuel Carlos Silva

Epistemologias do Sul. Contextos de investigação 7
Sheila Khan | Rita Ribeiro

Para ampliar as Epistemologias do Sul: verbalizando sabores e revelando lutas 13
Maria Paula Meneses

Para além da divisão Norte/Sul em epistemologia e política emancipatória 29
Sandra I. Sousa | Tom Lewis

Epistemologias feministas e mobilidade científica: contribuições para o debate 47
Thais França | Beatriz Padilla

A cegueira em Moçambique: a sul de um sentido 61
Bruno Sena Martins

Caminhos desobedientes: pensar criticamente o contexto português de conhecimento 75
Sheila Khan | José Carlos Morgado

O difícil percurso da lusofonia pelos trilhos da 'portugalidade' 89
Vítor de Sousa

Em português nos entendemos? Lusofonia, literatura-mundo e as derivas da escrita 105
Ana Margarida Fonseca

Representações sociais do processo colonial – perspetivas cruzadas entre estudantes moçambicanos e portugueses 117
Rosa Cabecinhas | João Feijó

O pós-colonial entre Norte e Sul: formulações teóricas, implicações políticas na batalha pela 'arma da teoria' 141
Emanuelle Santos

Ler o Sul. Os estudos de literaturas africanas em Portugal na década de 80 155

Jessica Falconi

Entre o passado tradicional e o futuro socialista: as modernidades moçambicanas em Terra Sonâmbula*, de Mia Couto* 167
Kamila Krakowska

Desafios teóricos e epistemológicos para uma análise crítica da internacionalização do ensino superior em Portugal 183
Eunice Castro Seixas

Nanotecnologia e videojogos: contestar a narrativa do Norte a partir das Epistemologias do Sul 199
Rui Vieira Cruz

Recensões

Bruno Martins. *Sentido Sul. A Cegueira no Espírito do Lugar* 219
Fernando Florêncio

Fabrice Schurmans. *O Trágico do Estado Pós-colonial. Pius Ngandu Nkashama, Sony Labou Tansi, Pepetela* 223
Tulio Muniz

Ana Mafalda Leite, Hilary Owen, Rica Chaves e Livia Apa (orgs.) 229
Nação e Narrativa Pós-Colonial I – Angola e Moçambique
Raquel Ribeiro

Ana Mafalda Leite, Sheila Khan, Jessica Falconi, Kamila Krakowska (orgs.) 233
Nação e Narrativa Pós-colonial II. Angola e Moçambique – Entrevistas
Elena Brugioni

Maria Beatriz Rocha-Trindade. *A Serra e a Cidade – O triângulo dourado do regionalismo* 235
Esser Jorge Silva

Ricardo Antunes. *Os Sentidos do Trabalho: Ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho* 241
Fabiane Santana Previtali

Abstracts / Résumés 247

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 5-6

Nota prévia

Manuel Carlos Silva*

Este número 12 da revista *Configurações*, intitulado "Epistemologias do Sul. Contextos de Investigação", sob coordenação de Sheila Khan e Rita Ribeiro, é, no quadro da investigação internacional e sobretudo nacional, um contributo relevante sobre um tema, que, tendo sido trabalhado em Portugal mormente por uma equipa do Centro de Estudos Sociais coordenada por Boaventura de Sousa Santos, tem sido objeto de escassos projetos de investigação e publicações.

Considerando que as coordenadoras deste número temático passam em revista e sintetizam na introdução os contributos dos vários autores dos textos, permitam-me uma breve nota reflexiva sobre a problemática em causa. Com efeito, Epistemologias do Sul, literal e aparentemente, demarcam-se ou até se opõem a Epistemologias do Norte. Porém, Epistemologias do Sul não traduzem uma mera divisão ou contraposição de teor geográfico; antes remetem, de modo metafórico, como é abundantemente desenvolvido, para enquadramentos teórico-metodológicos que colocam em confronto o "Sul" (como conjunto de saberes criados e (re)produzidos em regiões, nações e lugares dados como periféricos e dependentes) *versus* o "Norte" (como conjunto de hegemónicos saberes (re) produzidos enquanto agregado de espaços centrais, tradicional e basicamente coloniais e, posteriormente, capitalistas e imperiais(listas), em termos não só socioeconómicos e políticos como também culturais, científicos e tecnológicos). Com efeito, este confronto multidimensional comporta perspetivas epistemológicas hegemónicas do Norte em torno da criação de objetos e agendas de investigação, de (in)validação de processos e resultados do conhecimento, face a abordagens epistemológicas do Sul amiúde desvalorizadas e/ou consideradas banais, insignificantes ou mesmo ausentes. Porém, contrariamente a uma certa perspetiva discursiva em voga entre certos defensores das Epistemologias do Sul, ausência não é sinónimo de inexistência. Todo o esforço epistémico-metódico e

* Diretor do Centro de Investigação em Ciências Sociais.

teórico subsumido na designação *Epistemologias do Sul* constitui certamente um inestimável contributo na desconstrução do pensamento hegemónico sedimentado no Norte, perante o qual não podem obviamente ser descurados ou ignorados 'contrapontos' ou mesmo saberes contra-hegemónicos gerados também nos próprios países centrais. Do mesmo modo, nos espaços ditos periféricos do Sul também se reproduzem narrativas e constelações cognitivas que legitimam o pensamento hegemónico do Norte em termos socioeconómicos, culturais e educacionais, políticos e ideológicos. E, com este olhar, talvez possamos evitar deitar fora o bebé com a água do banho no que concerne as teorias da dependência e do centro-periferia, as quais, criadas e desenvolvidas já no centro, já na periferia, podem ser revistas, refinadas ou enriquecidas com outros olhares, nomeadamente provindos das teorias territorialistas – mas de modo algum podem ser desperdiçadas, sendo mesmo inspiradoras e estruturantes, nomeadamente no campo das epistemologias.

Estes tópicos e temas são objeto de desenvolvimento em estudos empíricos e de reflexão por parte dos diversos autores que se predispuseram a apresentar os seus textos para publicação neste número da Revista e, com isso, estão por certo a valorizá-la. Os diversos contributos, não obstante a diversidade de olhares, integram-se de modo complementar num todo coerente, tal como o evidenciam as coordenadoras deste número.

Neste quadro, no meu entender enquanto Diretor do Centro de Investigação em Ciências Sociais (CICS), este Centro tem razões para congratular-se com a edição deste número temático de *Configurações*, o qual congrega prestimosas colaborações de especialistas nacionais e estrangeiros. Cabe-me agradecer aos autores dos artigos e aos avaliadores dos mesmos o seu trabalho e colaboração. Em especial, devo uma palavra de reconhecimento às colegas Sheila Khan e Rita Ribeiro pela coordenação deste número da revista, assim como à Ângela Matos, Secretária do CICS, pelo apoio à edição, ao Rui Magalhães, como responsável da Editora Húmus, e à atenta revisora Margarida Baldaia.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 7-11

Epistemologias do Sul. Contextos de investigação

Sheila Khan*
Rita Ribeiro*

Este número temático[1] é dedicado a refletir acerca das Epistemologias do Sul como enquadramento teórico e metodológico para pensar, em termos metafóricos, o 'Sul' – o 'Sul' como espaço social e cultural periférico no contexto das experiências coloniais, imperiais e de exploração capitalista nos territórios colonizados pelas potências europeias. Mas, em paralelo a esse objetivo, trata-se de pensar e dialogar com um 'Sul' socialmente produzido como ausente, inexistente, incapaz e marginal na possibilidade de se imaginar como fonte produtora de conhecimentos sociais no mundo quer global, quer local. Remetido ao esquecimento por rotinas diversas e ancoradas em pensamentos hegemónicos europeus e, especialmente, nórdicos, o 'Sul' tende a representar, num limiar crítico, todos os fenómenos sociais, culturais, educativos e históricos que são colocados na periferia de um pensamento padrão, por definirem como alternativas metas de trabalho e de reflexão que rompem a subordinação de uns saberes perante outros saberes. A recusa de uma subjugação epistemológica em prol de uma reflexão mais proactiva e vigilante serve de húmus a este volume.

Os trabalhos apresentados neste volume congregam em si a força e o sentido de reflexão crítica que subjaz à filosofia e praxis das Epistemologias do Sul. Maria Paula Meneses, em "Para ampliar as Epistemologias do Sul: verbalizando sabores e revelando lutas", oferece ao leitor uma análise etnográfica dos vários contextos cultural e historicamente contrastantes em função de um sistema de hierarquias entre saberes, sabores, lutas e narrativas sociais que traduzem as

* CICS – Centro de Investigação em Ciências Sociais.

[1] Para além dos textos recebidos na sequência da chamada de trabalhos, uma parte importante dos artigos resulta do contributo de autores que participaram no seminário que se realizou no Instituto de Ciências Sociais, em junho de 2013, intitulado "Caminhos Desobedientes: Refletir o 'Sul' no Contexto Português de Investigação". Esse encontro, organizado pelo Centro de Investigação em Ciências Sociais (CICS), o Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS) e Centro de Investigação Interdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (CITCEM), constituiu a matriz inspiradora do presente número.

guerras entre nações e entre soberanias que se impõem a um custo tão elevado que, como observa a autora, levam a uma exaustão do sistema de pensamento vigente, o pensamento de cariz ocidental. Apropriando com cuidado e fazendo emergir no seu texto detalhes, paisagens e avatares históricos e culturais, Paula Meneses torna visível e como objeto de investigação e de análise a importância da cozinha, que se constitui como um imenso laboratório que nos interroga sobre como e de onde interpelamos o mundo, na procura de ligações epistemológicas e estéticas. Para lá de um modelo de olhar o mundo de uma maneira limitada e monocultural, a autora deste texto demonstra com grande propriedade o potencial imenso para ampliar a ecologia de saberes, partindo de desafios colocados pelas críticas pós-coloniais e das Epistemologias do Sul.

A discussão teórica sobre esta temática prossegue com o artigo de Sandra Sousa e Tom Lewis, que estabelece um estimulante diálogo crítico com a introdução à obra *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*, de Boaventura de Sousa Santos *et al.* Os autores deste artigo problematizam as propostas dos sociólogos portugueses, e dos estudos pós-coloniais em geral, desafiando a conceção binária Norte-Sul e os equívocos das 'políticas' de identidade' que a sustentam. Em alternativa, retomam as potencialidades do pensamento marxista na contestação do modelo económico global hegemónico – o capitalismo – e na acção emancipatória dos que, a Norte e a Sul, são por ele explorados e alienados.

Beatriz Padilla e Thais França interpelam-nos com uma reflexão interventiva e crítica do contexto de investigação português, no que concerne as suas forças subterrâneas de cariz cultural e discriminatório. Em "Epistemologias feministas e mobilidade científica: contribuições para o debate", as autoras provocam o leitor com um timbre intimista, mas seriamente comprometido com um sentido minucioso de pensar os caminhos difíceis e subtis dos mundos abissais dos atores e sujeitos produtores de conhecimento. Partindo de um ponto de vista feminista, as autoras procuram legitimar e defender o campo de produção científica feito e consumado por mulheres, que são simultaneamente cientistas, pensadoras, imigrantes e cidadãs de nacionalidade estrangeira. E, ao mesmo tempo, visam com veemência reclamar o carácter político da produção de conhecimento ao denunciar o androcentrismo, o colonialismo, o universalismo e o eurocentrismo sobre os quais a ciência moderna e ocidental assenta.

No seu artigo "A cegueira em Moçambique: a Sul de um sentido", Bruno Sena Martins apresenta um olhar comparativo sobre como a cegueira é representada e vivida em sistemas culturais opostos e como diferentes epistemologias geram diferentes saberes, ontologias e interpretações no que respeita ao seu objeto de estudo. Este trabalho parte de uma incursão etnográfica em Moçambique ao encontro das pessoas cegas, no qual o autor analisa as implicações de uma concepção de cegueira intimamente ligada às dinâmicas

socioespirituais, observando nestas indagações, cotejadas com as interpretações da cegueira a partir da sua história no Ocidente, a forma como a cegueira é sentida, vivida e interpretada de forma tão diversa - na verdade, a forma como a cegueira é retratada dependendo dos seus contextos sociais, culturais, históricos e políticos.

Comprovando a influência perniciosa e asfixiante de um modelo de cariz ocidental sobre os estudos culturais, Rosa Cabecinhas e João Feijó apresentam, em "Representações sociais do processo social – Perspectivas cruzadas entre estudantes moçambicanos e portugueses", dados que remetem o leitor para uma realidade pejada de 'espaços brancos', por uma História ainda assaz arreigada a uma visão parcial da diversidade cultural e humana: nela o 'Norte' tende a ser representado como o motor da história, ao passo que o 'Sul' é remetido ao esquecimento. Nesse sentido, argumentam os autores, as representações sociais da história veiculadas pelos *media* e disseminadas nas enciclopédias ditas globais são talvez um dos mais evidentes exemplos do quanto ainda há a fazer para descolonizar o pensamento.

Em "Caminhos desobedientes: Pensar criticamente o contexto português de Conhecimento", Sheila Khan e José Morgado recuperam o enunciado da urgência de uma maior vigilância face ao desafio de 'descolonizar o pensamento'. Para tal, os autores procuram pensar de uma maneira crítica a construção, a difusão e a validação do currículo. As reflexões pelos autores aqui apresentadas constituem uma leitura analítica, no sentido de demonstrar que a construção dos currículos e seus produtos finais, tais como os manuais escolares, permanecem como ferramentas e dispositivos ainda ancorados numa lógica de pensamento ocidental, monocultural e limitado na sua visão cultural da experiência humana.

Vítor de Sousa apresenta uma densa desconstrução conceptual de topos centrais da identidade portuguesa contemporânea – lusofonia e portugalidade. Analisando os equívocos e contradições inerentes à ideia de lusofonia, enquanto categoria política e cultural, o texto discute a sua compatibilidade com o Portugal pós-colonial, dado o lusocentrismo latente e a estreita relação com a noção de portugalidade que, ao retomar as narrativas imperiais, coarcta relações de reciprocidade com as culturas do designado 'espaço lusófono'.

Tal como evidenciam os textos de Ana Margarida Fonseca e Emmanuele Santos, são muitos os contextos de investigação por que perpassam estes fossos abissais e ambiguidades de um mundo ainda remanescente, este do passado-presente colonial, mascarado por outras formulações e chavões como neocolonialismo, multiculturalismo, globalização, e tão sedutor nos seus prefixos com maior protagonismo para o pós-colonialismo. Estes exemplos tornam-se claros nos estudos literários, onde as várias cartografias literárias e culturais manifestam, por um lado, a sua vontade de emancipação e, por outro, a sua consciência de uma permanente existência de proximidades culturais, semânticas, afetivas

e históricas, que não devem ser descuradas e olvidadas, em prol de uma maior riqueza e pluri-vidência das literaturas em língua portuguesa. Ana Margarida Fonseca parte do enunciado de um maior descentramento do olhar, partindo do questionamento do conceito de lusofonia e das suas ambiguidades, para, desse modo, propor uma reflexão bem contextualizada do papel da língua portuguesa e das literaturas que nela se exprimem no contexto de um pós-colonialismo situado. É nesse caminho da pluralidade, e de um lugar que historicamente possa ser de partilha e convivência, que Emanuelle Santos traz, no seu trabalho "O pós-colonial entre Norte e Sul: formulações teóricas, implicações políticas na batalha pela 'arma da teoria'", um alerta para os perigos de uma teoria pós-colonial na qual possam vir disfarçadas, ainda, as ferramentas de um sistema de subjugação e de subalternidades. Se, a teoria pós-colonial é analisada como uma saudável vantagem face ao passado, importa, contudo – alerta a autora – atentar para possíveis continuidades da lógica colonial inerente à própria dialética entre as noções de centro e periferia, quando evocada por uma crítica às literaturas africanas escritas em português, localizada principalmente em Portugal e no Brasil.

Atenta a esta continuidade da lógica colonial, Jessica Falconi foca, no seu artigo "Ler o Sul. Os estudos de literaturas africanas em Portugal na década de 80" alguns aspetos do desenvolvimento crítico relativo às literaturas africanas de língua portuguesa, com enfoque especial na literatura moçambicana, a partir de textos críticos da década de 1980, época em que se consolida a institucionalização desta disciplina nas universidades portuguesas. Kamila Krakowska, em "Entre o passado tradicional e o futuro socialista: as modernidades moçambicanas em *Terra Sonâmbula,* de Mia Couto", retoma com grande elegância os momentos que simbolizam os diferentes paradigmas de modernidade que Moçambique experienciou no período pós-independência, quando em si vivia de uma maneira brutal a guerra civil. Como observa a autora, este trabalho tem como preocupação a desconstrução de vários pressupostos e estereótipos relacionados com os conceitos de tradição e modernidade, frequentemente apresentados como binarismos, no caminho da construção de Moçambique como nação.

Eunice Seixas, num texto de cariz teórico, analisa as políticas de ensino superior no espaço europeu, designadamente os processos de internacionalização e de privatização. Recorrendo aos dispositivos conceptuais dos estudos pós-coloniais e da análise crítica do discurso, a autora discute a mercadorização do ensino superior na Europa, num quadro político-ideológico dominado pelos ditames do neoliberalismo, e a desconstrução e a resistência urgentes das políticas da educação de nível superior.

A encerrar o conjunto de artigos que compõem este número temático, Rui Vieira Cruz desenvolve uma reflexão original sobre o modo como o paradigma nanotecnológico é integrado nos videojogos, operacionalizando na sua análise a

questão da hegemonia do Norte global. A partir da indústria cultural dos videojogos, o autor revela como nestes produtos de entretenimento se reproduzem as fissuras Norte-Sul e as linhas de força que promovem a desqualificação do Sul global através de representações de debilidade e passividade.

Este número conta ainda com um conjunto de recensões que sugerem leituras de obras recentemente publicadas, abordando contextos de investigação estreitamente ligados à temática desta publicação.

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.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 29-45

Para além da divisão Norte/Sul em epistemologia e política emancipatória

Sandra I. Sousa[*]
Tom Lewis[**]

Resumo: Este artigo tem como objetivo pensar algumas das questões levantadas pela introdução ao volume *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern epistemologies* (Verso 2007). Pretende-se problematizar alguns dos conceitos e ideias do volume referido, assim como a divisão entre Norte e Sul global. É ainda objetivo fornecer uma melhor perceção de ecologia do conhecimento e, através do estudo de Vivek Chibber, contribuir para o repensar da forma como se têm desenvolvido os estudos pós-coloniais. Neste espaço tenta-se evitar a ênfase implícita da política de identidade demasiado institucionalizada nas universidades.

Palavras-chave: epistemologia, globalização, pós-colonialismo, políticas de identidade.

Em *Another Knowledge is Possible – Beyond Northern epistemologies*, editado por Boaventura de Sousa Santos, este último, assim como os coautores da introdução do volume, assinalam como seu objetivo principal elucidar algumas das consequências destruidoras da epistemologia do Norte global – que terá sido imposta de forma demolidora através do capitalismo e do imperialismo ao Sul global –, propondo, por sua vez, uma epistemologia alternativa que, não rejeitando a ciência, a coloca no contexto da diversidade de conhecimentos existentes nas sociedades contemporâneas (Santos, 2007: xix-xx). Embora à primeira leitura a proposta elaborada na introdução do volume seja tentadora e aliciante – quem se atreverá hoje em dia a discordar ou colocar em causa a

* Universidade do Iowa (tom-lewis@uiowa.edu).
** Universidade do Iowa (sandra-sousa@uiowa.edu).

defesa dos povos do Sul violentados (e violados) por séculos de dominação colonial/imperial? –, numa leitura mais atenta, começam a apresentar-se como debilitantes algumas das perspetivas que visam construir movimentos sociais emancipatórios efetivos.

É necessário deixar claro que não nos situamos em oposição a um apelo de que devemos procurar "*learning from the South*" (Santos 2007: xiv) ou a uma "abertura" do cânone do conhecimento. No entanto, pretende-se neste espaço tentar demonstrar aquilo que vemos como "falhas" nas teses propostas como contribuição para a abertura do cânone epistemológico na introdução a *Another Knowledge is Possible* e que aparecem sistematizadas no final da mesma. Estas serão transcritas tal como aparecem no volume, em itálico, e posteriormente comentadas.

Na primeira proposta podemos ler o seguinte:

> (1) Human communities produce diverse forms of viewing and dividing up the world, which do not necessarily conform to Eurocentric distinctions. The latter include, for example, those that divide up social practice between the economy, society, the state, and culture, or that drastically separate nature from society. A re-evaluation of the relationship between these different conceptions of the world and their repercussions on law and justice is currently in progress. (Santos, 2007: xlv)

Aparentemente nada de errado existe nesta tese. O problema, no entanto, situa-se na generalização do conceito de ocidental (ou eurocêntrico) e com o não reconhecimento de que existem vozes dentro desta tradição que aproximam a natureza da sociedade. A ideia de que apenas a sociedade ocidental objetifica a natureza parece-nos demasiado abrangente, não dando conta dos particularismos desta mesma tradição epistemológica, além das vantagens de alguns deles.

Se olharmos para o passado, os pensadores do período romântico defendiam uma maior integração da natureza na sociedade. Um outro exemplo seria a Escola de Frankfurt, que critica não apenas o capitalismo como a sociedade ocidental em geral. De facto, em *Dialética do Esclarecimento,* Horkheimer e Adorno apresentaram muitos dos temas que têm ocupado o pensamento social dos últimos anos (principalmente os movimentos ecológicos e de defesa do meio ambiente), como a crítica à dominação da natureza enquanto característica essencial da racionalidade instrumental na civilização ocidental. Tendo como base a teoria marxista, conhecida pela sua forte oposição ao capitalismo, estes pensadores ocidentais afirmaram o que parece já ter sido esquecido, que a racionalidade da civilização ocidental aparece como uma fusão da dominação e da racionalidade tecnológicas, trazendo tudo o que é de natureza externa e interna sob o poder do sujeito humano. Neste processo, o próprio sujeito é engolido, e não existe nenhuma outra força que possa ser identificada como estando habilitada a emancipar o sujeito. O problema encontra-se então no capitalismo, que olha para a natureza apenas como um "objeto" que pode ser transformado em lucro.

Mas como sabemos há avanços científicos na tradição ocidental que não podem ser menosprezados. E, se pensarmos em mulheres que dão à luz amarradas a troncos de árvores – em sofrimento e sob pena de tanto elas como os filhos morrerem, porque, segundo a epistemologia do Sul, a "natureza sabe fazer as coisas"[1] –, parece-nos pouco rigoroso apelar generalizadamente para outro tipo de conhecimentos. Outros exemplos poderiam ser dados e outros tantos em oposição à ciência ocidental, como as transformações genéticas e artificiais cujas consequências ainda não estamos certos do que virão a ser. Mas a certeza é de que todos os povos exploram a natureza em maior ou menor grau. E não há nada de errado nisso.

O problema advém da exploração irracional da natureza e do lucro que se pretende gerar com tal atividade. Cada vez mais, por exemplo, a medicina ocidental se começa a interessar pela dita medicina "tradicional" africana e pelo poder curativo de plantas que apenas existem em África. No entanto, quem nos garante que a viragem para esta epistemologia do Sul não irá conduzir a uma exploração frenética e irracional típica do capitalismo, que levará a uma destruição ainda maior e mais grave dos recursos naturais, a uma ainda maior subjugação humana e a piores condições de vida? Segundo as regras do capitalismo, qualquer que seja a epistemologia em domínio, apenas uma pequena elite domina as regras do jogo.

A segunda tese apresenta-se do seguinte modo:

> (2) Different forms of oppression or domination generate equally distinct forms of collective resistance, mobilization, subjectivity, and identity, which invoke differentiated notions of justice and dignity. In these types of resistance and their local/global articulation through procedures of intercultural translation resides the impulse towards counter-hegemonic globalization. (Santos, 2007: xlvi)

Um problema neste ponto é o de que os autores começam por separar mobilização, subjetividade e identidade, quando, na realidade, estas categorias

[1] Este exemplo foi retirado de um livro de memórias coloniais, e não só, recentemente publicado por Jaime Branco, e que se vem juntar a uma vasta produção memorialística desse tempo. Nele, o autor conta-nos o caso de um dia ter confrontado o pai a respeito da política de intervenção social e cultural portuguesa na sociedade moçambicana, intervenção essa que lhe causava desconforto por ser, a maioria das vezes, aplicada através da força. O pai, embora também discordando da força como elemento de imposição de uma tradição sobre a outra, acaba por referir uma das tradições em que as duas epistemologias mais colidiam, os partos. Segundo as tradições autóctones, "a mulher tem que parir sozinha, não precisa de ajuda para ter um bebé e a tradição não aceita. Contudo, muitas mulheres perderam ou os bebés, ou a própria vida, ou ambos... por causa desta tradição. [...] Em que consistia essa tradição? Se a criança insistisse em não sair, a mãe era amarrada a um tronco vertical (tipo poste) e com a presença de um curandeiro (ou mesmo sem ele), uma capulana [...] ia sendo fortemente enrolada desde o pescoço até ao ventre materno, continuando esse procedimento com incontroláveis gritos lancinantes de dor das futuras mães. Segundo me contou o meu pai, era impressionante assistir àquele sofrimento, havendo ali alguém, que na marquesa adequada e com alguns meios, poderia evitar tal sofrimento, para a mãe e para o feto. Mas... os homens da aldeia ou da tribo diziam: 'Não patrão, não pode! Bebé sair sozinho! Natureza sabe fazer os coisas'." (107-108).

se relacionam em termos muito próximos e se encontram em diálogo constante. Os autores reconhecem implicitamente este facto – "[t]he collective identities associated with these different forms of struggle are the emerging result of the struggles themselves, even when based on pre-existing conditions or collectives" (Santos, 2007: xlvi) –, mas continuam a separar as categorias. Contudo, manter a base material da luta e o carácter emergente de identidades é aqui crucial porque, de outro modo, torna-se demasiado fácil equacionar a mera declaração de diferentes identidades e atos efetivos que visam mudar o mundo.

Por exemplo, a celebração e apreciação da cultura africana entre a população afro-americana nos Estados Unidos pode definitivamente ajudar a solidificar a identidade afro-americana, mas a liberação afro-americana teria sido impossível sem uma luta organizada, não importando se a luta foi feita através da *Universal Negro Improvement Association*, da *National Association for the Advancement of Colored People*, da *Southern Christian Leadership Conference*, dos *Black Panthers* ou do *Dodge Revolutionary Union Movement*. Deste modo, esta identidade requer uma materialização na prática social a fim de se alcançarem resultados emancipatórios. E deve ser óbvio que as mais militantes e abrangentes identidades são elas mesmas produto destas práticas sociais de luta. Por outras palavras, as identidades (isto é, os sujeitos) arriscam-se a permanecer um luxo, a menos que sejam transformadas em agentes pela luta.

Na terceira proposta, pode ler-se:

> (3) Emancipatory politics and the invention of new citizenships are played out within the tensions between equality and difference, that is, between the need for redistribution and the demand for recognition. (Santos, 2007: xlvii)

Na explicação, podemos ainda ler a seguinte proposta de Boaventura de Sousa Santos: "we have the right to be equal when difference breeds inferiority and the right to be different when claims of equality threaten our right to identity based on shared experiences and histories" (Santos, 2007: xlvii). O argumento subjacente aqui apresentado é bastante importante, mas o autor expressa-o de uma forma que pode levar a uma posição problemática. É verdade que, quando uma sociedade racista declara a inferioridade de alguns dos seus membros com base na cor da sua pele, religião ou etnia, esses que são destacados como diferentes têm o direito a insistir na sua igualdade. Semelhantemente, quando uma sociedade anuncia que todos os seus membros são iguais, mesmo que seja penosamente óbvio que discriminação, perseguição e medo ainda são sofridos por certos segmentos minoritários da população, então os que sofrem essas opressões têm o direito de insistir na sua diferença, porque essa é a única forma de desmistificar a ilusão de igualdade adotada pelo grupo dominante. O problema é que, tal como formulada, a afirmação permanece mecânica, uma vez que aqui a relação entre igualdade e diferença não é suficientemente fundamentada pelo conceito de "intersecionalidade".

"Intersecionalidade" é um conceito proposto pela crítica feminista negra Kimberlé Crenshaw e desenvolvido de várias formas por Patricia Hill Collins, o Combahee River Collective, Barbara Smith, Angela Davis e outros. Este conceito tem como intenção capturar duas realidades: (1) um indivíduo oprimido, tal como uma mulher negra, experiencia simultaneamente múltiplas formas de opressão (género, raça e, na maioria dos casos, classe social); e (2) os sistemas de opressão transcendem identidades singulares. Deste modo, os homens negros estão enredados nas mesmas práticas de racismo que afligem as mulheres negras. Formas de opressão e exploração baseadas em preferência sexual, classe social, religião e etnia atravessam, semelhantemente, fronteiras de género, nacionalidades, raças e credos. Em todos estes casos, o isolamento e a reivindicação de uma identidade singular mascaram (1) o facto de múltiplas opressões estarem integradas num sistema social geral e (2) o facto de aqueles que sofrem uma forma particular de opressão, que outros não sofrem, terem ainda interesse em aliar-se a esses outros, uma vez que em determinado(s) momento(s) a(s) opressão(ões) que cada um experiencia intersecta a(s) opressão(ões) vivida(s) pelo outro.

Por outras palavras, uma postura epistemológica e ativista baseada na "intersecionalidade" evita as piores consequências da "política de identidade", que se tornou a moda dominante no mundo académico. "Intersecionalidade" significa precisamente que cada indivíduo tem interesse em lutar contra todas as formas de opressão e exploração. Além disso, significa que determinado indivíduo não precisa de experienciar uma forma específica de opressão para lutar eficazmente contra ela. Neste sentido, "intersecionalidade" revela os limites dos movimentos sociais baseados na "identidade", incluindo aqueles que essencializam identidades do Norte e do Sul[2].

Na tese número quatro, temos o seguinte:

> (4) The epistemic diversity of the world is potentially infinite. There is no ignorance or knowledge in general. All ignorance is ignorant of a certain knowledge, and all knowledge is the overcoming of a particular ignorance. There are no complete knowledges. (Santos, 2007: xlvii)

Aqui podemos estar de acordo, mas temos de pensar: que tipos de conhecimentos são esses que estão em causa e cuja pluralidade proposta pode levar a diferentes conceitos de "dignidade humana, natureza e do mundo em si mesmo" (Santos, 2007: xlviii)? Há conhecimentos que são verdadeiros e completos (embora sempre em relação a critérios racionais e sujeitos a revisão consoante a etapa histórica de desenvolvimento da ciência – ver abaixo a nossa discussão da tese nove). Pretendem os autores afirmar que qualquer superstição deve ser considerada como saber? Que pensarmos do uso forçado da burca em países como o Afeganistão ou da mutilação genital feminina praticada em

[2] Sobre intersecionalidade e política de identidade, ver Sharon Smith (1994 e 2013).

certos países africanos, na Península Arábica e em zonas da Ásia, e cuja prática acarreta sérios riscos de saúde para a mulher, muitas vezes permanentes? Existem conhecimentos que devem ser respeitados, mesmo que não sejam compreendidos, mas pensar em pluralidade é bastante abstrato e poderá levar à conclusão de que certas práticas culturais têm o mesmo direito a serem incluídas como conhecimentos apenas porque se pretende contestar os conhecimentos ocidentais do Norte global.

No seguimento destaspropostas, a quinta:

> (5) In practice, knowledges operate as constellations of knowledges. The relativity of knowledges is not synonymous with relativism. (Santos, 2007: xlviii)

Esta afirmação é aceitável se substituirmos o excerto "the relativity of knowledges" por "the contextual sensitivity of knowledge". Dada a ênfase dos autores na multiplicidade de saberes, aqui a ideia de relatividade arrisca precisamente a tornar-se um relativismo por defeito. A não ser que alguma ideia de verdade seja retida e constitua uma linha de base de algo que possa contar como um saber, em oposição a uma crença ou superstição, a pluralidade de saberes produzirá uma posição relativista. Isto não significa que não existam casos nos quais não seja ainda possível saber o que é verdade; nem significa que não existam casos em que crenças e mesmo superstições possam conter verdades. No entanto, significa que temos de ser capazes de distinguir um conhecimento que afirma que a Terra gira à volta do Sol, e que os humanos evoluíram de antepassados não humanos, de uma crença literal que declara que o Deus Sol teve sexo com a Mãe Terra, ou que Yahweh criou o universo em sete dias em 4004 a. C., ou mesmo que o Big Bang deu origem a toda a existência (uma verdade muito mais provável, mas ainda não provada definitivamente).

Os autores referem ainda que, "as an epistemological problem, relativism is less about criteria of validation than about the criteria for establishing hierarchies of validation or their absence" (Santos, 2007: xlviii). A sua preocupação parece ser, não tanto com a atividade de validação do conhecimento (distinguindo verdade de falsidade), mas antes com atos de classificação de conhecimentos (presumivelmente com a tendência de conceder um *status quo* mais elevado ao conhecimento "científico do Norte" sobre conhecimentos "não científicos do Sul"). Porém, estabelecer hierarquias de conhecimento e contextualizar corretamente conhecimentos específicos dentro destas permanecem empreendimentos cruciais se quisermos de facto levar a sério o papel do conhecimento nos projetos de mudança social.

Por exemplo, todos os tipos de verdades podem ser encontrados, total ou parcialmente, em "sistemas de crenças" não científicos e naquilo que normalmente é chamado de "sabedoria popular". Entendimentos morais em religião e filosofia, tratamentos benéficos em medicinas alternativas, "curas" facilitadas

pela prática xamânica – todos eles às vezes fornecem conhecimentos que não foram descobertos a partir de uma prática científica normalizada. Além disso, mesmo em relação à afirmação de que "o sol gira à volta da Terra", podemos dizer que ela contém o seu próprio elemento de verdade (fenomenológica), uma vez que representa a realidade sob o ponto de vista de como a experienciamos através dos nossos sentidos humanos naturais. Mas tais conhecimentos podem e devem ser "hierarquizados" em relação a contextos, objetivos e ações específicos. "A Terra gira à volta do sol" proporciona conhecimento que ajudará em viagens interplanetárias; "o sol gira à volta da Terra" não o poderá proporcionar.

A este respeito, a arena dentro da qual os autores da introdução "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference" concentram a sua principal atenção e preocupação é, não surpreendentemente, a esfera da ação social. Neste aspeto, sugerem firmemente que as Epistemologias do Sul oferecem estratégias, táticas e visões para uma mudança social radical que não se encontram disponíveis no Norte global. Para este fim, citam as campanhas internacionais de solidariedade do Movimento Brasileiro dos Trabalhadores Sem Terra; as táticas de ataque dos *piqueteros* argentinos aos pontos de distribuição do neoliberalismo (bloqueios de estradas nos portões das fábricas e refinarias) em vez das greves (nas quais não podiam participar por estarem desempregados); e os sonhos ecológicos de muitas culturas indígenas de uma maior harmonia entre as sociedades humanas e a natureza. Estas são importantes e necessárias observações. Será, porventura, dissimulado que os autores sugiram que os movimentos sociais no Norte não exibam semelhantes estratégias, táticas e visões. O movimento *Justice for Janitors*, o movimento *Illinois Road Warriors (Decatur)* e o movimento *Greenpeace* – movimentos contemporâneos para a justiça social – constituem exemplos bem conhecidos dos Estados Unidos e do Canadá que os autores por engano interpretam como efeitos exclusivos de práticas epistemológicas do "Sul".

Deste modo, os esforços para validar conhecimentos, assim como para os hierarquizar (contextualizar), não podem ser repudiados simplesmente como crimes de imperialismo intelectual. Tais esforços são essenciais para entender porque é que a sociedade (e, às vezes, a natureza: tuberculose, sida) deve ser mudada de várias formas, assim como para saber como fazê-lo. A este respeito, pode e deve haver uma pluralidade de conhecimentos *efetivos*, mas qualquer "ecologia de conhecimentos" deve ser uma ecologia de *conhecimento* – sendo conhecimento aqui definido como resultado que se conforma a restrições contextualizadas da teoria, da realidade empírica e da ação. De facto, as estruturas sociais que devemos transformar para alcançar um mundo de "justiça social e cognitiva" são *reais* (no sentido de realismo filosófico). Porque elas não são meras entidades nominalistas criadas no discurso, um conhecimento delas é necessário para poder saber também como mudá-las.

Enquanto os autores insistirem numa divisão fundacional entre Epistemologias do Norte e do Sul, vão negar que algumas estruturas básicas da "realidade" – i.e., capitalismo global, por um lado, e termodinâmica, por outro – operam em ambos os lugares. Enquanto recusarem atribuir maior ou menor validade às ideias que procuram representar essas estruturas, os autores, apesar das suas melhores intenções, enfraquecem a base através da qual os seres humanos se podem mover colectivamente, "from unneeded, unwanted and oppressive to needed, wanted and empowering sources of determination" (Bhaskar, 1989: 5).

A sexta tese é a seguinte:

> (6) The epistemological privilege of modern science is a complex phenomenon that cannot be explained in exclusively epistemological terms. The claim of the universal character of modern science is just one form of particularism, whose specificity is the power to define all the knowledges that are its rivals as particularistic, local, contextual, and situational. Global cognitive justice will be possible by substituting a monoculture of scientific knowledge by an ecology of knowledges. (Santos, 2007: xlviii)

Segundo os autores, o que está em causa não é a validade da ciência, mas a sua exclusiva validade. Para eles, tal consiste "[no processo de] demarcação da ciência de outros modos de relação com o mundo, tomados como não-científicos ou irracionais, incluindo as artes, as humanidades, a religião, e diferentes versões da relação com o mundo que, parafraseando Marx, confundem a essência com a aparência ou, como diria Durkheim, permite à vida coletiva repousar sobre 'ilusões bem-fundadas,' conhecidas como senso comum" (Santos, 2007: xxx). Daí que, na sua opinião, o pluralismo de saberes facilite a democratização e a descolonização do conhecimento e do poder (Santos, 2007: xlix). Mas, se é óbvio que a ciência não se encontra totalmente demarcada de outros domínios e que muitas vezes se encontra "aprisionada" por outros modos de relação com o mundo – pensemos, por exemplo, no caso de Galileu –, como reconciliar a teoria heliocêntrica com a geocêntrica se não tivermos em conta a confusão entre essência e aparência? A Terra tem a aparência de estar no centro do universo, mas na essência não está. O capitalismo parece ser um sistema positivo para a humanidade e na essência não o é, provocando cada vez mais desigualdades sociais e arrastando consigo a justiça e a dignidade humanas.

Como conciliar pois todos esses sistemas de conhecimentos propostos sem privilegiar o que está correto? Mesmo que, como referem os autores, o objetivo não seja atribuir igual validade a todos os tipos de conhecimentos, mas permitir uma discussão pragmática de critérios alternativos de validade, a proposta parece ser demasiado abstrata. Propõem eles a criação de tabelas com graus de validade? Não é claro.

Analisemos a proposta seguinte:

> (7) The decolonization of science is based on the idea that there is no global social justice without global cognitive justice. The logic of the monoculture of scientific knowledge and rigor must be confronted with the identification of other knowledges and criteria of rigor that operate credibly in other social practices regarded as subaltern. (Santos, 2007: xlix)

É pouco rigoroso falar de descolonização do conhecimento porque estabelece uma analogia altamente duvidosa. O conceito de justiça social global significa que à cor da pele de alguém ou à sua orientação sexual deve ser dado o mesmo valor que a outras características quaisquer. Por analogia, a justiça cognitiva global implicaria que qualquer sistema de conhecimento teria de ser valorizado como qualquer outro. Mas isto é claramente falso, como os autores pretenderam reconhecer anteriormente ao rejeitarem o relativismo. A palavra-chave que aqui pode conciliar o dilema é "credibly" [com credibilidade]. É certo que algumas crenças podem gozar de sucesso pragmático numa sociedade, sem, no entanto, serem verdades no sentido de capturar tanto a realidade natural como a social. No entanto estes são casos que refletem uma relação entre essência e aparência e não entre imperialismo e subalternidade.

A oitava proposta refere que:

> (8) The recognition of the diversity and plurality of knowledges requires the internal democratization of science itself. (Santos, 2007: l)

Tal como formulada pelos autores, esta é uma proposta que não gera controvérsia, tanto em relação à afirmação da necessidade de introduzir uma maior pluralidade de paradigmas dentro da prática científica, quanto a respeito do seu convite à maximização de compromissos entre as comunidades científicas e os cidadãos. É instrutivo notar que, no entanto, os autores não se apoiam numa divisão Norte/Sul nesta secção, e que o seu interesse em democratizar a ciência normal poderia e deveria facilmente ser alargado, *mutatis mutandis*, às práticas de conhecimento (castas sacerdotais, etc.) em vigor em agrupamentos "pré-científicos" ou "não científicos".

E, por último, apresenta-se a nona proposta:

> (9) The transition from a monoculture of scientific knowledge to an ecology of knowledges will make possible the replacement of knowledge-as-regulation with knowledge-as-emancipation. (Santos, 2007: li)

Os autores declaram que o sucesso de qualquer mudança em direção a um conceito e prática de conhecimento como "emancipação", em contraste com a prática de conhecimento "como regulação", só poderia resultar de um conjunto concorrente de transições em direção a "horizontes pós-capitalistas de democracia radical". E a este respeito estão corretos.

No entanto, o seu argumento sofre uma vez mais de uma analogia simplista e, de facto, furtiva entre formas de conhecimento e formas de política. Esta construção errónea resulta de um "erro de categoria" (i.e., um erro de lógica onde conceitos pertencentes a diferentes categorias são inapropriadamente relacionados). Na prática de "conhecimento-como-regulação" (Santos, 2007: li), o ponto de partida é "ignorância", que depois é sobreposto numa relação de homologia com "desordem", o que, neste contexto, assume uma forma política. A forma como o Norte ultrapassa a ignorância epistemológica e a desordem social é descrita como uma mudança em direção ao conhecimento "como ordem," a qual os autores entendem como significando uma formação social "monocultural". O erro de categoria envolvido na explicação dos autores de "conhecimento-como-emancipação" vem à superfície ainda mais flagrantemente. Aqui o ponto de partida é ainda ignorância, mas desta vez "ignorância" é definida analogicamente como "colonialismo". O "conhecimento-como--emancipação" torna-se, assim, do ponto de vista dos autores, uma mudança de ignorância colonial (i.e., monocultura científica) em direção a um "conhecimento concebido como solidariedade" (i.e., uma pluralidade de conhecimentos isenta de hierarquias).

A maior fraqueza da oposição entre "conhecimento-como-regulação" e "conhecimento-como-emancipação", em "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference", devia ser óbvia. O verdadeiro oposto de ignorância epistemológica não é solidariedade cultural ou política (apesar de falta de solidariedade poder resultar de ignorância). Pelo contrário, o seu oposto verdadeiro é claridade epistemológica e verdade ontológica.

"Verdade ontológica"? Tanto nós como os autores lutamos com dificuldades para tentar negociar o facto de que alguns conhecimentos são fundamentados racionalmente tanto na teoria como na prática. Contudo, eles são produzidos socialmente e, portanto, estão abertos historicamente a uma contínua revisão, aprofundamento ou mesmo refutação. A este respeito, a perspetiva proporcionada por Roy Bhaskar e a sua filosofia de "realismo crítico" parece-nos ser a mais útil. Bhaskar propõe um realismo filosófico "crítico" que conceptualiza o processo de conhecimento como inferencial, envolvendo a distinção entre objetos reais, que para Bhaskar pertencem a uma "dimensão intransitiva" (ontologia), e objetos de conhecimento, que pertencem a uma "dimensão transitiva" (epistemologia).

> [O realismo crítico] explicitly asserts the non-identity of the objects of the transitive and intransitive dimensions, of thought and being. And it relegates the notion of a correspondence between them to the status of a metaphor for an *adequating practice* (in which cognitive matter is worked into a matching representation of a non-cognitive object). It entails acceptance of (i) the principle of *epistemic relativism,* which states that all beliefs are socially produced, so that all knowledge is transient, and neither truth-values nor criteria of rationality exist outside historical

> time. But it entails the rejection of (ii) the doctrine of *judgmental relativism,* which maintains that all beliefs are equally valid, in the sense that there can be no rational grounds for preferring one to another. It thus stands opposed to epistemic absolutism and epistemic irrationalism alike. Relativists have wrongly inferred (ii) from (i), while anti-relativists have wrongly taken the unacceptability of (ii) as a *reductio* of (i). (23-24)

Voltando ao erro de categoria em que incorrem os autores quando confluem conhecimento e política de um modo sem mediação, devemos clarificar, claro, que não existe relação entre conhecimento e política. Ignorância conduz mais provavelmente a intolerância cultural e a abuso político do que a conhecimento verdadeiro. Além disso, conhecimento, mesmo no sentido de verdade ontológica, pode ser institucionalizado ao serviço de práticas culturais e políticas opressivas. Conhecimento, no entanto, pode também ser expresso institucionalmente através de práticas culturais e políticas democráticas e emancipatórias.

O conhecimento no seu modo plural – constelações das ciências naturais, das ciências sociais, das ciências humanas e das belas artes – permanece uma pré-condição para, assim como um produto dialético, genuínas práticas políticas emancipatórias. Mas estas práticas precisam de ser baseadas em algo *real* – não numa superstição, e não numa crença infundada – para que possam provar ser universalmente emancipatórias e efetivas a longo prazo. É por isso que é precipitado e irresponsável postular uma homologia simplista entre formas de conhecimento e formas de política, tais como a que estrutura a oposição entre "conhecimento-como-regulação" (no Norte) e "conhecimento-como-emancipação" (no Sul). O papel das práticas de conhecimento (ciências) é precisamente descobrir, através de uma complexa dialética de pensamento e ação (*praxis*), as reais fundações ontológicas da (e o real potencial para) liberação humana.

Em termos concretos, a solidariedade como prática política é ancorada no conhecimento da igualdade biológica entre as raças e (para além da anatomia) dos sexos. É ativada pelo conhecimento culturalmente transmitido através de experiências humanas partilhadas, assim como pelo conhecimento empático proporcionado através do engajamento atual ou imaginado com experiências humanas diferentes. E é inspirada por visões coletivas de um mundo liberto de opressão, exploração e alienação. A solidariedade global não resultará do privilégio de uma alegada epistemologia do "Sul" sobre uma alegada epistemologia do "Norte" mais do que tem resultado da imposição da *ciência-para-lucro* (i.e., ciência subordinada ao capitalismo) sobre o Sul global. Em vez disso, a solidariedade global resultará de interações, por um lado, da epistemologia humana dedicada a descobrir as realidades e meios de justiça social e, por outro lado, das organizações democráticas sociais que provarem ser capazes de canalizar tal conhecimento para práticas políticas emancipatórias.

Agora que problematizámos vários aspetos das nove teses de "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference", é ainda importante

fazer referência à forma como se definem os estudos pós-coloniais de acordo com os autores, uma vez que as suposições ideológicas vinculadas pelo pós-colonialismo são a fonte do que pode ser apenas caracterizado como uma dicotomia *debilitante* entre Epistemologias do "Norte" e do "Sul". Segundo a sua definição, os estudos pós-coloniais enunciam-se como

> a set of theoretical and analytical currents, firmly rooted in cultural studies but also present today in all the social sciences, sharing an important feature in their understanding of the contemporary world, they all privilege, at the theoretical and political level, the unequal relations between the North and the South. Such relations were historically constituted by colonialism, and the end of colonialism as a political relation did not carry with itself the end of colonialism as a social relation, that is to say, as an authoritarian and discriminatory mentality and form of sociability. (Santos, 2007: xxxiv)

Ainda na sua visão, "a post-colonial perspective draws on the idea that the structures of power and knowledge are more visible from the margins" (*ibid.*: xxxiv).

Gostaríamos de fazer aqui uma breve incursão na teoria pós-colonial com o objetivo de tecer alguns comentários baseados no recente livro de Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, que nos parece ser uma das mais precisas análises deste campo. Nas últimas duas décadas, os estudos pós-coloniais adquiriram, certamente como nenhuma outra corrente de estudos literários, uma visibilidade marcante. Migrando rapidamente da análise literária para outras disciplinas, como a história e a antropologia, e arrastando consigo um incomensurável interesse pela cultura e a ideologia, substituiu o lugar antes ocupado pelo marxismo. Os objetivos da teoria pós-colonial seriam, deste modo, explicar de uma forma diferente o funcionamento do capitalismo e possibilitar uma outra crítica das injustiças resultantes do mesmo. Reivindicando-se não apenas como uma teoria, mas igualmente como uma prática política radical, o fascínio pelo pós-colonialismo alastrou-se, assim, um pouco por toda a parte, continuando a vingar.

No entanto, Chibber chama a atenção para um dos maiores problemas deste campo de estudos, ou seja, a falta de uma agenda de pesquisa e a sua apresentação mais como orientação política do que como teoria propriamente dita. Os estudos pós-coloniais oferecem, deste modo, mais do que uma metodologia coerente, uma perceção e uma agenda políticas. Contudo, Chibber critica a teoria pós-colonial porque, na sua opinião, ela tenta fazer o que o marxismo faz – ou seja, explicar o mundo e como proceder para o mudarmos – mas falhando em ambos os aspetos. Para o crítico, a teoria não só falha como tem sérias implicações conservadoras ao ressuscitar ideias que afirmam o Oriente como profundamente diferente do Ocidente, isto é, ideias promovidas pelo chamado orientalismo. (No caso de *Another Knowledge is Possible*, a dicotomia

orientalista entre Ocidente e Oriente é substituída por uma dicotomia entre Norte e Sul.) Colocando-se como oponente da universalização propalada pelo marxismo, o que o pós-colonialismo afirma não é simplesmente que as pessoas são influenciadas pela sua cultura, mas que são *constituídas* pela sua cultura. Nas palavras de Chibber, "[t]hat means their socialization is so strong, their culture and cultural indoctrination so overriding, that it can erase their understanding of their basic needs and interests, like the importance of physical well-being or individual harm" (2013: 41). Para o crítico, está muita coisa em jogo ao aceitarmos esta aceção, uma vez que qualquer conceção de direitos humanos deixa de fazer sentido. Chibber assevera que a cultura é sempre um elemento importante, mas não pode ser tomada como essencial se levar as pessoas a ignorarem o seu bem-estar.

Um outro aspeto a ser tido em consideração, segundo Chibber, é que o marxismo posiciona-se como uma luta internacional e universal contra o capitalismo, defendendo que, independentemente da religião, cor, sexo, etc., a população oprimida do planeta tem interesses comuns na luta contra o capitalismo. Em contraste, o pós-colonialismo afirma que os trabalhadores das sociedades não ocidentais não são motivados pelas mesmas preocupações que os ocidentais, que nem sequer pensam em termos dos seus interesses, ou seja, os primeiros têm uma consciência essencialmente diferente da dos ocidentais. Para Chibber, esta conceção é reminiscente da usada pelos países imperialistas e colonizadores, que negaram direitos aos asiáticos e africanos. Neste sentido, a argumentação de Chibber assenta num princípio bastante claro:

> If you think people in post-colonial cultures deserve the same rights as people in rich countries do, you can only make that argument if you also believe they have the same needs and interests as the latter. To deny this is to insist that Easterners and Westerners [Southerners and Northerners] live in different worlds. Such a theory can't possibly sustain and support international movements as internationalism within the working class. (2013: 42)

Chibber aponta ainda para uma reivindicação da teoria pós-colonial que se revela, talvez, como uma das suas maiores falácias: a de que o marxismo não é diferente da ideologia colonial, uma vez que é tão eurocêntrico como esta última o foi. Nada de mais falso, se se olhar para a história do marxismo durante o século XX. De facto, o marxismo é a única teoria que inexorável e incessantemente engajou o mundo não ocidental. Nas palavras de Chibber, "[t]he idea that it is a theory that ignores the nonwest or that it imposes western categories artificially, or that it is blind to the realities of the nonwestern world, is pretty far-fetched" (2013: 42).

Chibber afirma ainda que a falta de coerência interna da teoria pós-colonial faz com que seja cada vez mais difícil discernir uma "teoria" comum usada por várias disciplinas. Chibber aponta como causa de tal confusão

analítica um fenómeno típico da cultura universitária: a ânsia entre os académicos de mostrarem familiaridade com os mais recentes avanços conceptuais, de lançarem neologismos nos seus trabalhos mesmo que as suas intenções sejam apenas simbólicas; ou seja, uma presunção conceptual. Além disso, as acusações dos teóricos pós-coloniais ao marxismo são apenas uma forma de estes construírem credenciais: "if you want to establish yourself as a radical in academia, and you don't want any of the hits to your career that comes with being a 'Marxist,' the first thing you have to do is say something negative about Marxism. It establishes that even though you're on the left you're not 'one of them'" (*ibid.*: 43).

Em jeito de resumo, e para além dos aspetos positivos que Chibber observa nos estudos pós-coloniais – tais como a manutenção da ideia de que o colonialismo foi extremamente destrutivo e gerou uma ideologia perniciosa –, o que acontece no geral é que temos uma massa interessada em criticar a ordem dominante, mas sem ser anticapitalista. Afinal, é isto que os estudos pós-coloniais nos têm a oferecer. Chibber vai ainda mais longe ao afirmar que o que temos é uma teoria que importa para a cultura de esquerda a verbosidade vazia e presunçosa que se encontra nas salas de seminários. É necessário, de acordo com este autor, "to push back against some of the silliness and obscurantism that has been propagated by postcolonial theory" (*ibid.*: 44).

Para sermos justos com os autores de "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference", é importante reconhecer que, de facto, eles desejam o advento do que chamam "pós-capitalismo" e que neste aspeto nos solidarizamos com eles. Porém, "pós-capitalismo" não é o mesmo que "anticapitalismo", e a diferença de terminologia não é meramente semântica. "Pós-capitalismo" tem decididamente menos carga militante do que "anticapitalismo". "Pós-capitalismo" sugere, quase à moda hegeliana, uma agência abstrata baseada numa lógica inexorável de fases históricas, enquanto "anticapitalismo" sugere uma agência baseada na autoconsciência revolucionária e na autoemancipação dos explorados e oprimidos.

Além disso, "pós-capitalismo" é um neologismo aceitável para a classe governante do mundo. Um professor universitário que trabalha no aparelho educativo do Estado, por exemplo, nunca encontrará dificuldades quando se referir à "burguesia" ou às "revoluções burguesas contra o feudalismo". No entanto, mesmo com segurança de emprego, a posição académica de um professor pode tornar-se precária quando fala de "burguesia" como uma minoria exploradora e opressiva (dois a dez por cento da sociedade de hoje), contra a qual uma revolução em massa deve ocorrer se a humanidade quiser ultrapassar processos sociais que causam a miséria da maioria da população do mundo e destrói os ambientes naturais.

Anteriormente notámos que os autores de "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference" afirmam a primazia do Sul global em

relação e contra as "monoculturas" do Norte, com respeito à capacidade de discernir o carácter opressivo dos modos dominantes de produção, validação e distribuição de conhecimento ("the structures of power and knowledge are more visible from the margins" [Santos, 2007: xxxiv]). Mas há muito mais para ser dito a favor desta afirmação; de facto, relembra as iluminadas "standpoint theories" elaboradas por pensadores radicais, de Georg Lukács (*History and Class Consciousness*) a Nancy Harstock (*Money, Sex, and Power: Toward a feminist historical materialism*). A afirmação dos autores torna-se questionável, contudo, quando iterada no contexto de uma primordial divisão epistemológica Norte/Sul. Tal como formulada, falha em reconhecer que existem grupos marginalizados e oprimidos no Norte – trabalhadores, mulheres, minorias raciais e étnicas, transexuais – e, por isso, falsamente homogeneíza todos os cidadãos do Norte num gigantesco e indiferenciado Opressor. Semelhantemente, falha em reconhecer que grupos de elite e opressores também governam no Sul – líderes corporativos, proprietários de bancos, políticos ricos, patriarcas religiosos, magnatas financeiros, generais e marechais de campo, etc. – e, consequentemente, falsamente homogeneíza todos os cidadãos do Sul num gigantesco e indiferenciado Oprimido. O resultado da construção essencialista de Norte e Sul pelos autores é uma distorção da realidade. Insistem que os habitantes do Norte *necessariamente* conhecem o mundo de uma forma, enquanto os habitantes do Sul *necessariamente* o conhecem de outra forma.

Ao não reconhecerem que a distinção entre Opressor e Oprimido atravessa hemisférios, os autores catastroficamente enfraquecem a sua própria chamada de atenção para o que definem como justiça cognitiva global – para não mencionar justiça social global –, que seria baseada numa prática de conhecimento como "emancipação" e "solidariedade". Ironicamente, no seu esforço determinado para contrastar o que entendem ser multiculturalismo cognitivo do Sul contra o que entendem ser monoculturalismo do Norte, o seu argumento teórica e politicamente suprime o reconhecimento de sujeitos oprimidos no Norte assim como o reconhecimento teórico e político de sujeitos opressores no Sul. Como poderá alguma forma de solidariedade emancipatória surgir numa escala global se os habitantes do Norte e do Sul se encontram ambos aprisionados nas suas próprias unidades epistemológicas?

A ilegitimidade de estabelecer conceptualmente uma dicotomia inflexível entre Norte e Sul em termos cognitivos também se aplica a estados-nações. E é nesse contexto que se deve avaliar o que apenas pode ser descrito como a ansiedade nacional dos autores em relação ao lugar de "Portugal" no imperialismo global. Segundo uma proposta feita em outro lugar, Boaventura de Sousa Santos coloca Portugal a meio caminho entre Próspero e Caliban:

> The Portuguese, ever in transit between Prospero and Caliban (hence, frozen in such transit), were both racist – often violent and corrupt, more prone to pillage

> than to development – and born miscegenators, literally the forefathers of racial democracy, of what it reveals and conceals... (Santos, 2002: 24)

Em termos epistemológicos, onde pertence então Portugal: ao Sul ou ao Norte global? Na perspetiva de Sousa Santos e dos organizadores do volume em causa, Portugal encontrar-se-ia nesta posição de ambiguidade, com um pé lá e outro cá.

Deste modo, os autores não têm escolha senão concluir que Portugal evidencia tanto Epistemologias do Sul como do Norte. Evidentemente, pode propor-se que a epistemologia "portuguesa" deve ser vista como ambivalente, mas não pelas razões insinuadas pelos autores.

À superfície, pode parecer que Portugal – outrora um formidável poder colonial, mas agora vítima do ajustamento estrutural da Troika – deve propriamente encarnar as epistemologias tanto do opressor como do oprimido. Mas também este é um equívoco derivado do erro de categoria perpetrado pelos autores; nomeadamente, o seu dobramento redutor de formas de conhecimento diretamente em formas de política. Se uma dimensão da epistemologia "portuguesa" conduz a "regulação" e outra dimensão conduz a "emancipação", é porque grupos e classes dominantes em "Portugal" têm diferentes interesses cognitivos e objetivos dos grupos e classes dominados.

O imperialismo é uma relação real e desigual entre os estados-nações. O poder de domínio empunhado por Portugal, China, Espanha e Inglaterra nos séculos XVI e XVII, ou pela China, Rússia e Estados Unidos no século XXI, diferencia-se do poder de autodeterminação negado às futuras nações em África, Ásia e América do Norte e Sul, quer sob a Conquista e a Idade do Império, quer presentemente sob o Neoliberalismo. A relação entre conhecimento e poder, no entanto, não pode ser construída de maneira semelhante. O controlo do conhecimento, e a capacidade de produzir esse conhecimento, podem de facto ser distribuídos desigualmente à volta do globo. Mas, se o conhecimento é (racional e historicamente) verdadeiro – quer seja conhecimento de termodinâmica, quer de economias capitalistas, de opressão de género e raça, de direitos humanos, de diferenças culturais –, é tão verdadeiro em Portugal e no Iraque como o é na Alemanha ou nos Estados Unidos.

Uma "ecologia" de conhecimento nas ciências naturais, nas ciências sociais, nas ciências humanas e nas artes não pode ser baseada na perspetiva que separa globalmente os mundos epistemológicos do Sul e do Norte. Uma ecologia do conhecimento genuína surgirá de práticas de solidariedade que se baseiem em descobertas produzidas em qualquer cultura e que provem ser verdadeiras, contribuindo assim para a emancipação da humanidade "from unneeded, unwanted and oppressive to needed, wanted and empowering sources of determination" (Bhaskar, 1989: 5).

Referências bibliográficas

BHASKAR, Roy (1989), *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contempoary Philosophy.* Londres e Nova Iorque: Verso.

BRANCO, Jaime (2013), *Vidas de uma Vida: Memórias*. Lisboa: Bubok Publishing S.L.

CHIBBER, Vivek (2013), "Interview: Marxism, Postcolonial Studies, and the Tasks of Radical Theory", *International Socialist Review* (May-June): 40-44.

CHIBBER, Vivek (2013a), *Postcolonial Theory and the Specter of Capital.* Londres e Nova Iorque: Verso.

HARTSOCK, Nancy (1983), *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Nova Iorque: Longman.

LUKÁCS, Georg ([1923] 1972), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics.* Cambridge, MA: The MIT Press.

SMITH, Sharon (1994), "Mistaken identity – Or can identity politics liberate the oppressed?", *International Socialist Journal 62* (Spring): 3-50.

SMITH, Sharon (2013), "Black feminism and intersectionality", *International Socialist Review* 91: 6-24.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (ed.) (2002), "Between Prospero and Caliban: Colonialism, postcolonialism, and inter-Identity", *Luso-Brazilian Review,* Volume 39, Number 2: 9-43.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (ed.) (2007), *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern epistemologies*. Londres e Nova Iorque: Verso.

SOUSA SANTOS, Boaventura de; NUNES, João Arriscado e MENESES, Maria Paula (2007) "Opening up the canon of knowledge and recognition of difference", in *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern epistemologies*. Londres e Nova Iorque: Verso, xvix-lxii.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 47-60

Epistemologias feministas e mobilidade científica: contribuições para o debate

Thais França[*]
Beatriz Padilla[**]

Resumo: Apesar do crescente número de estudos que reconhecem a mulher como sujeito da migração, não se pode dizer que a maioria seja feminista. Nem que a diversidade da experiência migratória seja contemplada. Em geral, a migração feminina qualificada continua invisibilizada. Este artigo assume uma postura feminista e tem como objetivo refletir sobre os contributos que as epistemologias feministas oferecem aos estudos acerca da mobilidade de mulheres cientistas, especialmente em relação às denúncias das práticas hegemônicas de dominação. A partir de entrevistas qualitativas com cientistas estrangeiras em Portugal, discutimos questões como sexismo e racismo na academia. Enquanto autoras do artigo, identificamo-nos como imigrantes latino-americanas, acadêmicas feministas radicadas em Portugal, demarcando o lugar de onde falamos e o contexto no qual esse trabalho é construído.

Palavras-chave: feminismos, epistemologias feministas, mobilidade científica, estudos pós-coloniais.

1. Epistemologias feministas: ultrapassar as fronteiras proibidas

Os estudos feministas têm cada vez mais se legitimado como um campo de conhecimento sólido e inovador, tanto desde uma perspectiva teórico-metodológica como crítica. Têm empreendido um esforço hercúleo para dar visibilidade às problemáticas femininas dentro das ciências e lutado pelo reconhecimento

* Investigadora de Pós-Doutoramento, Centro de Investigação em Ciências Sociais da Universidade do Minho (thaisfrancas@gmail.com).
** Professora Associada, Instituto de Ciências Sociais e Centro de Investigação em Ciências Sociais da Universidade do Minho (padilla.beatriz@gmail.com).

das mulheres como sujeitos da história. Ao mesmo tempo, reclamam o caráter político da produção de conhecimento e denunciam o androcentrismo, o colonialismo, o universalismo e o eurocentrismo sobre o qual a ciência moderna está assentada. Além disso, como esclarece Bandeira (2008: 11), as críticas feministas, ao contraporem-se a categorias, conceitos e métodos hegemónicos, desafiam a si próprias a não reproduzirem a mesma dominação científica que julgam inadequadas. Exige-se, pois, das cientistas feministas uma vigilância teórica, epistemológica e metodológica perene e uma postura ética que constantemente (re)avalie sua prática e discurso para evitar a utilização de categorias coloniais, patriarcais, racistas e heteronormativas historicamente naturalizadas. Isto porque a utilização destas categorias produz mais negações, invisibilidades e silêncios do que propriamente contribui para a construção de um conhecimento emancipador (Simpson, 2012).

As cientistas feministas têm apontado como o modo tradicional de fazer e compreender a ciência resulta em um conhecimento excludente, unilateral e perverso, pois, via de regra, 'outras vozes' – femininas, negras, indígenas, não ocidentais, homossexuais, transexuais, rurais e imigrantes – são silenciadas (Harding, 1987). Ainda, este conhecimento, por se pretender 'universal' e 'objetivo', nega veementemente a 'experiência' como uma categoria válida de análise. Desta forma, as cientistas denunciam o caráter androcêntrico, sexista, classista e colonial da ciência moderna, que desde sua concepção até os dias atuais continua a invisibilizar qualquer sujeito que não seja o homem, branco, cristão, burguês e do Norte global como agente de produção de conhecimento (Grosfoguel, 2008; Neves e Nogueira, 2005).

Neste sentido, as epistemologias feministas tecem uma crítica severa à racionalidade e à neutralidade científica moderna quando expõem que os/as cientistas são atravessados/as por marcadores de classe, género, orientação sexual e raça/etnia e que sua biografia pessoal está, invariavelmente, presente em sua produção científica – em especial nas ciências sociais e humanas, que envolvem, quase sempre, a sustentação de um ponto de vista e posicionamento (Bandeira, 2008; Cunha, 2011). Ou seja, as críticas à ciência moderna não passam apenas pela maneira como ela vem sendo produzida, mas debatem-se também sobre a forma como o/a cientista se implica e reconhece o lugar que ocupa neste labor e as consequências que as escolhas políticas trarão para o conhecimento produzido. Neste sentido, as críticas feministas avançam também, ao defender a importância do "conhecimento e experiência situada" (Haraway, 1988) que permite explicitar desde onde se faz e cria conhecimento.

São de registar, igualmente, as observações que os estudos feministas fazem à prática científica como sendo uma construção social e histórica específica e que, portanto, reproduz os valores dominantes e hegemónicos de cada época. Nas palavras de Narvaz e Koller (2006: 648), "[a]s teorias, antes que verdades absolutas, são apenas diferentes maneiras de construir e organizar o

conhecimento e referendar uma práxis legitimada por determinada comunidade científica em determinado contexto histórico". Diante de tal entendimento, não é de se espantar que numa sociedade patriarcal como a nossa as práticas de produção científica tenham arraigadas dentro de si este ranço.

Consequentemente, diante de tal tradição conservadora e sexista, reproduz-se nas ciências o lugar subalterno e inferiorizado que tem sido reservado às mulheres na sociedade. Além disso, em termos de reconhecimento das mulheres como sujeitos produtores de saber, historicamente esse lugar lhes foi recusado através da naturalização do feminino (associação à natureza), de uma negação da objetividade e racionalidade assentadas em uma suposta fisiologia e psicologia feminina. Os estudos feministas vêm exigir, desta forma, o reconhecimento não apenas da mulher como sujeito da história, mas também como sujeito produtor de ciência, especialmente desde uma perspectiva crítica e autônoma.

2. Metodologia

Por tratar-se de um artigo declaradamente feminista, a metodologia que o atravessa também adota esse caráter. As epistemologias feministas, ao denunciarem a urgência de uma nova ciência, exigiram, instantaneamente, novas interpretações dos métodos de investigação e de produção de conhecimento, pois, como nos adverte Lord (1984: 110), "the master's tools will never dismantle the master's house".

Ademais, trata-se de um texto escrito a quatro mãos, porém, em primeira pessoa, porque renegamos os pressupostos da imparcialidade e neutralidade do conhecimento e assumimos nosso compromisso com a mudança social. Tal como nos ensina Harding (1986), concebemos o conhecimento como sendo *sempre* situado e advogamos a necessidade de resgatar o papel da emoção e da experiência dos/as investigadores/as neste processo. Procuramos, desta forma, oferecer novas interpretações de discursos enraizados sobre o fazer-ciência português, pois concebemos esta prática como uma forma de luta feminista e política contemporânea urgente (Schmidt, 2004). Neste sentido, almejamos contribuir para a desconstrução da crença de que mecanismos racistas ou sexistas de discriminação são inexistentes no meio académico científico em Portugal.

Além disso, posicionamo-nos como membros do grupo de subjugados/as (Haraway, 1988: 32), ou seja, o grupo cujo conhecimento produzido não é aceite de antemão, ou porque não há interesse, ou porque não se admite como um tema de investigação relevante, ou porque não se reconhece como legítimo.

Ao implicarmos a nossa própria biografia na tessitura deste artigo e assumirmo-nos como imigrantes latino-americanas (brasileira e argentina), académicas feministas radicadas em Portugal, deixamos claro, desde o início, o lugar de onde falamos – das fronteiras. E aqui, declararmo-nos como 'fronteiriças'

implica que produzimos nossos conhecimentos a partir das margens e que identificamos este espaço como sendo fértil de produção de retórica, práxis e teoria feminista situada (Anzaldua, 2012).

Reconhecemos ainda a complexidade do nosso lugar de enunciação, pois, embora nos assumamos como 'vozes marginais', porque somos mulheres, feministas, imigradas do Sul global, dentro de uma academia patriarcal e conservadora, é igualmente verdade que ocupamos uma posição privilegiada como académicas num centro de investigação europeu. Daí a necessidade imperiosa de estarmos constantemente a examinar as nossas práticas de produção de conhecimento e as nossas opções epistemológicas e metodológicas.

Para este exercício, utilizamos a autorreflexividade, não apenas como um conhecimento em si mesmo, mas como uma possibilidade de indagar a realidade com base em pressupostos teóricos e no nosso próprio lugar de enunciação. "A dificuldade é a exigência de um constante escrutínio pessoal, ou seja, uma elevada capacidade crítica e analítica para que a reflexividade não se transforme em apenas mais uma descrição da mesma coisa" (Cunha, 2011: 79). Cientes desta adversidade e da complexidade em apresentar o refletido de forma inteligível e útil, contrastamos diversas vezes as nossas experiências entre nós mesmas, argumentamos profundamente o peso das nossas emoções, biografia, valores, ideologias, pressupostos políticos e éticos e por fim contrapomos nossas experiências com as de outras não portuguesas académicas e cientistas residentes no país e que temos entrevistado, intercambiando percepções ao longo dos últimos anos.

Para o trabalho de crítica e reflexão que nos propomos, partindo do nosso próprio lugar de enunciação, a categoria 'experiência' é-nos muito cara. Como dito anteriormente, há da nossa parte uma rejeição da ideia de objetividade pura; optamos, por isso, por uma compreensão do conhecimento como sendo situado e parcial (Haraway, 1988). Isto é, procuramos basear a nossa produção partindo de um posicionamento crítico, localizado e conectado com a nossa *situação*, a nossa condição de classe, de raça, de nacionalidade, o nosso processo de formação académico e nossos trânsitos migratórios (Furlin, 2012). É por acreditarmos que a nossa experiência de mulheres, imigrantes latino-americanas, cientistas feministas pode ser alimento para teorizações futuras que decidimos não negligenciá-la nem invisibilizá-la.

É fundamental perceber que a escolha de reconhecer na experiência um elemento sólido para nossas análises, bem como a opção de autorreflexividade enquanto método de investigação, não significa que em momento algum abrimos mão do rigor científico. Pelo contrário, o exercício empreendido para traduzir nossas enunciações e reflexões em conhecimento cognoscível e crítico exige um rigor ainda mais minucioso, todavia, um rigor sem obsessão por uma suposta neutralidade (Cunha, 2011).

3. Cientistas imigrantes: confrontando as epistemologias dominantes

Se a proposta é a construção de um outro modelo de ciência engajado e comprometido com a transformação social, é preciso abrir mão de toda ingenuidade e olhar criticamente para as próprias epistemologias feministas, pois há também feminismos hegemónicos que repetem padrões de dominação que excluem, segregam e oprimem outros grupos de mulheres – imigrantes, portadoras de deficiências, membros de minorias étnico-raciais ou de diferente orientação sexual. Hooks (2000), em suas análises sobre o feminismo ocidental hegemónico, denuncia a incapacidade (ou desinteresse) deste feminismo em incorporar as questões raciais e sua prática cotidiana de estereotipar as 'mulheres do Terceiro Mundo' como um todo homogéneo, em geral, pobres, ignorantes, vitimizadas e vulneráveis. Segundo ela, as mulheres que não correspondem às experiências vividas pelas mulheres brancas, heterossexuais ocidentais e de classe média são consideradas 'outras mulheres não emancipadas'.

Atualizando estas colocações para nossas discussões sobre a produção da ciência, as epistemologias feministas mais conservadoras reclamam também um modelo de mulher cientista dominante que representa a forma 'apropriada' de fazer ciência, que segue os cânones oficiais e que replica 'adequadamente' os métodos e as metodologias vigentes. As críticas de Mohanty (1986) mostram como algumas escolas de estudos feministas utilizam-se de metodologias, conceitos e categorias falaciosamente universais para servir aos interesses do feminismo ocidental.

Em outras palavras, a própria produção de conhecimento a partir de uma perspetiva feminista pode reproduzir padrões de colonização, opressão e dominação que em nada contribuem para a construção de uma ciência emancipadora e engajada com a transformação social. Desta forma, é fundamental reforçar a relevância da reflexão crítica sobre os conceitos, métodos e categorias utilizados, a fim de evitar a reprodução de padrões de dominação invisíveis.

Os efeitos das assimetrias geopolíticas também são sentidos nas ciências. As relações díspares de espaço, poder e saber resultam em certos territórios serem privilegiados como centros produtores de conhecimento (Norte) e outros relegados a uma posição de objeto de análise e de recetores passivos de conhecimento (Sul) (Almeida, 2011).

Pode-se dizer, portanto, que há no mundo uma hierarquia geográfica, epistémica e de género no que concerne a produção do conhecimento. Este é um ponto fundamental para analisar e compreender a experiência das investigadoras latino- americanas no meio científico português. Do mesmo modo, cabe considerar que dentro do Norte global e do Portugal global, também existem hierarquias geopolíticas, nestes casos determinadas pela centralidade/marginalidade das regiões (leia-se universidades, laboratórios, centros e institutos) produtoras de conhecimento e canalizadoras de recursos. Tal assimetria resulta naquilo que se pode chamar "ditadura da produção e localização científica".

Estas críticas tornam-se ainda mais pertinentes neste momento em que a mobilidade científica se tem intensificado entre diferentes instituições do mundo. A tendência atual para a internacionalização da ciência faz com que cada vez mais experiências em projetos com distintos países e a participação em redes internacionais sejam vitais para o desenvolvimento da carreira científica (Ackers, 2005; Bauder, 2012).

Desta forma, a circulação constante de cientistas entre laboratórios, universidades, centros e institutos possibilita que se contraponham diferentes formas de fazer ciência, bem como sujeitos produtores de ciência com outras origens, *backgrounds*, conceções e opções metodológicas igualmente distintas.

A relevância que este tipo específico de mobilidade geográfica implica pode ser percebida a partir da construção social e política que o sustenta. Por um lado, é possível justificar a opção pelo uso da terminologia "mobilidade científica", em virtude da temporalidade e da multiplicidade de espaços que, usualmente, esses deslocamentos envolvem (Ackers, 2010; King, 2002). Por outro, não se pode dissociar do fato de que se trata também de uma escolha ideológica que demarca, desde o início, uma distinção de classes sociais (Reis *et al*., 2010). Enquanto aos/às demais trabalhadores/as de outras nacionalidades que se inserem no mercado laboral precário recai o fardo e o estereótipo da palavra 'imigrante', os/as cientistas protagonizam uma 'mobilidade científica' e aqueles/as que possuem altas qualificações são chamados/as de 'talentos'. No entanto, nem sempre é clara a distinção entre ser imigrante cientista qualificado/a ou talento em mobilidade, nem a diferença na produção do conhecimento científico desde uma ou outra categoria.

Contudo, apesar dos esforços políticos em dar uma roupagem distinta a esses fluxos migratórios, a 'mobilidade científica' continua a ser um fenómeno social. Logo, não é possível esquecer que diversos marcadores de diferença estarão presentes e moldarão parte significativa desta experiência de acordo com suas interações. Raça, género, etnia, nacionalidade, sexualidade, religião são eixos que não podem ser descurados nas análises das dinâmicas que envolvem a mobilidade científica, por mais 'sofisticada' que ela seja. Reconhecer este caráter situado e historicizado do/a cientista é uma das principais demandas das epistemologias feministas. Isto porque a forma como esses eixos se cruzarão resultará em experiências qualitativamente diferentes (Brah, 2006) que se refletirão de forma particular no conceber e produzir conhecimento de cada cientista.

No caso específico das mulheres cientistas, a invisibilidade que este tema possui nas investigações internacionais, a ausência de preparação que, em geral, os centros possuem para receber 'cientistas mães', a inexistência de políticas internas das instituições para a promoção da igualdade de gênero atestam como a experiência de uma mulher cientista pode ser significativamente prejudicada quando comparada àquela de um homem cientista. O simples fato de trabalhar num ambiente tão especializado e qualificado como o científico não torna as

mulheres imunes a uma série de opressões, estereótipos, obrigações e dominações existentes na sociedade (Prado e Fleith, 2012). Nas palavras de Velho e Léon (1998: 309), "padrões de produção científica são socialmente construídos e nesse caso eles evidenciam as construções sociais de gênero na academia".

Outro aspecto também pouco abordado dentro das reflexões sobre mobilidade científica diz respeito ao próprio processo de legitimação e produção de saberes. Se uma das maiores vantagens que o deslocamento internacional de cientistas oferece é a circulação de conhecimento e a construção de novas redes, é fundamental refletir que o/a cientista tem o 'direito' de falar em nome deste conhecimento.

A chave de leitura que propomos para essas questões são os contributos dos estudos pós-coloniais e descoloniais (Mignolo, 2002; Quijano, 2005; Santos, 2000). A colonialidade do saber é um dos dispositivos de dominação e subalternização que deslegitima e marginaliza uns saberes em relação aos outros. Considerando que todo saber parte de algum lugar e que é dotado de pressupostos e orientações políticas, há, portanto, um local de enunciação determinado e um sujeito socialmente legitimado na prática da produção científica (Benzaquen, 2014) que abrange tanto o lugar de produção como o sexo de quem o produz. Em geral, como resultado da colonialidade do poder e do saber, o local de enunciação das ciências são os Centros do Norte e, como dito anteriormente, o seu sujeito é o homem branco, de classe média, cristão, heterossexual (Grosfoguel, 2008).

Como consequência da colonialidade do poder e do saber, há um mapa epistémico naturalmente hierarquizado no qual alguns países são, por defeito, os produtores de saber e de conhecimento (países do Norte) e outros ocupam o papel de objeto de estudo e de recetores das teorias produzidas em outras partes (países do Sul) (Almeida, 2011). Ou mais ainda, encontramos situações em que o Norte global apropria-se dos discursos críticos do Sul global e dissemina-os como se fossem seus. A partir destas considerações, a questão que se coloca é saber como as desigualdades geopolíticas manifestam-se nas dinâmicas (desiguais) da mobilidade científica.

4. Cientistas latino-americanas em Portugal

Ao longo da nossa investigação deparamo-nos com outras mulheres latino-americanas, que, como nós, estavam em Portugal na qualidade de cientistas. Como era de se esperar, em virtude do histórico de migração entre os dois países (Góis *et al*., 2009; Malheiros, 2007), as cientistas brasileiras são as mais acessíveis numericamente. Contudo, também encontramos argentinas, peruanas, uruguaias, chilenas e equatorianas. Vêm das mais diversas áreas de especialização – química, física, antropologia, ciências sociais, direito, cinema, biologia, engenharias – e estão inseridas em instituições espalhadas por todo o país –

Lisboa, Oeiras, Coimbra, Faro, Porto, Évora, Braga. As posições que ocupam são, da mesma forma, bastante diversificadas – doutorandas, doutoradas, pós-doutorandas, investigadoras e professoras, embora, estas últimas em número inexpressivo.

Assim, desde o início, essas mulheres afastam-se do estereótipo das 'imigrantes de Terceiro Mundo', pobres, ignorantes e com baixos níveis de qualificação. De fato, os elevados níveis de qualificação associados a uma inserção laboral altamente especializada resultam não apenas numa diferenciação de classe, mas também na autoperceção. Salvo nós, autoras deste trabalho, nenhuma das cientistas com quem conversamos identificou-se como 'imigrante', apesar de nenhuma delas ser de origem portuguesa. Palavras como 'estrangeira', 'expatriada', 'cientista internacional', 'cidadã do mundo' foram utilizadas para se definirem.

Marie[1], uma uruguaia pós-doutoranda, justifica sua incapacidade de identificar-se como uma imigrante:

> Não posso reconhecer-me como tal, seria injusto, não me acho no direito de dizer que sou imigrante, porque minha experiência cá não é atravessada pelos problemas e dificuldades que os imigrantes em geral enfrentam. É muito mais difícil para eles do que para mim.

Ainda que compreendamos o posicionamento de Marie em não querer menosprezar as dificuldades das trajetórias migratórias mais comuns, ela acaba por reproduzir o imaginário de que a migração é sempre penosa, problemática e permeada por obstáculos, e que, portanto, seu deslocamento não pode ser enquadrado como uma migração. E ao mesmo tempo, minimiza o peso das adversidades que ela própria enfrenta.

Os motivos que trouxeram essas cientistas para Portugal são bastante diversificados, abrangendo questões familiares, convite da instituição, oferta de bolsa de investigação, procura de uma melhor formação, concursos. Nada que se afaste muito dos motivos que trouxeram as autoras deste trabalho para o país, ou outros grupos de mulheres imigrantes. A literatura sobre imigração brasileira (França, 2012; Góis *et al*., 2009; Malheiros, 2007; Padilla, 2007) e latino-americana (Padilla e Ortiz, 2009; Padilla, 2014) em Portugal tem mostrado que motivos familiares, ofertas de trabalho e a busca por melhores oportunidades de emprego são alguns dos principais motivos para o início de um projeto migratório.

Na verdade, o relato da experiência dessas mulheres na comunidade científica portuguesa, por diversas vezes, coincide com as nossas próprias experiências, especialmente, no que diz respeito ao momento presente, quando todas nós somos diariamente castigadas pelas consequências perversas da crise

[1] Os nomes das entrevistadas são fictícios.

económica. Redução nos financiamentos para projetos de investigação, cortes em salários e nos números de bolsas e ausência de concursos para contratação são uma realidade que atinge todo o meio científico em Portugal de forma transversal. Contudo, esta realidade não pode e nem deve ser usada como bode expiatório para justificar a falta de espaço, para além do temporário e precário, para os/as investigadores/as imigrantes, que acabam sendo recrutados/as mais para contribuírem para os índices de internacionalização das instituições do que propriamente por conta de alguma política de integração permanente.

Para além do aumento da 'resistência' a cientistas imigrantes, com crescentes limitações legais para quem seja oriundo/a de países terceiros, atualmente, as posições oferecidas a este grupo são as mais precárias. Por sua vez, os lugares não precários no sector da docência e da investigação são espaços reservados quase que exclusivamente aos/às nacionais com 'padrinhos', para quem os concursos são desenhados. Ao que parece, em Portugal, preza-se mais a 'imobilidade científica' do que a 'mobilidade'. Fazer toda a formação – licenciatura, mestrado, doutoramento – na mesma instituição garante o conhecimento das pessoas certas e é visto como uma forma de fidelidade que mais tarde deverá ser recompensada. Assim, é comum que cientistas e investigadoras não portuguesas muito bem qualificadas não sejam contratadas quando concorrem com alguém que está na instituição há mais tempo, em geral, português/a. Neste caso o mérito do currículo não é paritário para competir com o peso do capital social e das redes pessoais de conhecimento. Todavia, é preciso reconhecer que, nos últimos anos, por conta da crise económica nacional, esta prática de 'recompensa à fidelidade institucional' ou de 'apadrinhamento' vem sendo desestruturada, pois a falta de concursos para os quadros tem, cada vez mais, atingido cientistas nacionais.

Rita, brasileira, há mais de quinze anos que se encontra no mesmo departamento; realizou o seu doutoramento ali, durante anos foi investigadora e atualmente possui um contrato precário de 'Professora convidada'. Era preciso dar-lhe uma posição de professora, para que ela pudesse ser coordenadora do novo programa de doutorado europeu. Era preciso que a coordenadora do novo programa de doutorado europeu fosse Rita porque, entre todas as pessoas que trabalham no departamento, ela é quem possui melhor qualificação. Sua produtividade é a mais alta do departamento, em número de publicações internacionais em revistas com impacto em projetos internacionais financiados. Inclusive, no passado, ganhou o primeiro lugar no concurso para Professora Associada, mas, sem grandes explicações, não pôde assumir o concurso. Até hoje, continua a esperar que abra uma nova vaga.

> Me sugeriram não fazer muita confusão, pois aí é que jamais conseguiria entrar mesmo. Disseram também que mais cedo ou mais tarde abririam "minha" vaga.

Lamentavelmente, é o caso descrito acima que é a regra: concursos para promover alguém que já estava na carreira docente, ou para incorporar um '*protegé*'.

Além disso, vários são os relatos de situações em que a experiência do sexismo foi vivenciada, por elas e por nós, em gritos, ameaças de não renovação de contrato, negação de cartas de recomendação, ausência de convites para participar em júris de doutoramentos, entraves para defesas de teses, bloqueios para participar em eventos internacionais, exclusão de atividades científicas ou sociais, tratamento diferencial em relação aos investigadores no que diz respeito ao pagamento de salários e bolsas – os investigadores, por serem ainda reconhecidos como '*bread winner*', costumam ter prioridade em receber o ordenado, e nós, mulheres, temos de nos conformar a receber quando houver recursos disponíveis pois "não precisamos do dinheiro, já que podemos depender de nossos companheiros ou pais".

Igualmente, compartilhamos um sentimento de rejeição de nossos nomes para assumir cargos de representação, chefia ou direção que não se explicariam por outra razão a não ser pelo fato de não sermos portuguesas. "É que você não é portuguesa e não sabe ainda muito bem como as coisas funcionam" – declara ter ouvido algumas vezes Carmem, investigadora argentina, como justificativa para o facto de ser mais adequado outra pessoa – uma portuguesa, no caso – assumir o cargo em questão. Lina, brasileira, professora Associada, quando foi escolhida para assumir o cargo que atualmente desempenha lembra de lhe terem dito: "Já estás cá há tanto tempo, que já és portuguesa."

Estes dois casos mostram que não é, objetivamente, a qualidade do trabalho desenvolvido que legitima e valida a carreira científica em Portugal, mas pelo contrário, a questão de ser ou não ser portuguesa.

Elisa, brasileira pós-doutoranda, relata que uma vez organizaram no seu centro um lançamento de livros produzidos pelos/as investigadores/as fora de Portugal, mas, para sua surpresa, o seu livro não constava na lista. Os demais livros eram de colegas da Inglaterra, Espanha, Itália entre outros países europeus. Esta é uma situação em que se pode identificar, claramente, as sutilezas das assimetrias geopolíticas. Apesar do crescimento económico do Brasil e da visibilidade que a ciência brasileira vem ganhando internacionalmente, especialmente em Portugal, não se apaga uma relação de dominação colonial do dia pra noite. Para todos os efeitos, em Portugal, a ciência brasileira ainda não é reconhecida como igual. O Brasil é, primordialmente, um país de 'campo', para onde os/as químicos/as vão em busca de plantas exóticas para matéria-prima das indústrias farmacêuticas e os/as cientistas sociais investigam fenómenos como violência urbana ou outros rituais e saberes 'ancestrais'. As discussões, as análises e a produção de conhecimento válidas são realizadas nos centros europeus. Logo, não haveria porque dar um destaque especial a um livro produzido no Brasil.

Vários outros depoimentos ilustram quer as assimetrias geopolíticas do conhecimento, quer o colonialismo português em relação ao conhecimento feito em 'brasileiro'. Inúmeros são os relatos de brasileiras mestrandas ou doutorandas que são desempoderadas porque o seu contributo para a ciência portuguesa (pois será o nome das universidades portuguesas que constará sempre em suas teses) é colocado em causa por estar escrito no 'incorreto' português do Brasil.

Não foram poucos os casos relatados, somados àqueles presenciados por nós, sobre arguentes e membros de júris de avaliação de teses que comentavam, abertamente, que uma tese estava mal escrita ou porque estava em 'brasileiro' ou porque recorria a 'brasileirismos' e, ademais, que as teses deviam, obrigatoriamente, ser escritas no 'correto' português de Portugal.

Bárbara, estudante de doutoramento, brasileira, quando defendeu a sua tese de mestrado foi confrontada com a mesma situação: foi criticada duramente pelo arguente porque a tese estava escrita em 'brasileiro', tentando deste modo desvalorizar a qualidade de seu trabalho. O mais grave é que estas situações continuam a ocorrer mesmo após a aprovação do acordo ortográfico. Elas ilustram, portanto, alguns dos mecanismos de opressão e subalternização, aos quais os/as cientistas brasileiros/as estão sujeitos/as no país.

Contudo, apesar de os/as cientistas brasileiros/as não serem suficientemente qualificados/as para as instituições portuguesas, como querem deixar claro alguns/algumas professores/as, atualmente há um esforço intenso das universidades e centros de investigação portugueses para atrair esse público, seja através do programa Ciência sem Fronteiras, seja através dos demais acordos bilaterais. E a explicação aqui, tem, sobretudo, um caráter económico, uma vez que esta é uma possibilidade de assegurar financiamentos alternativos, especialmente nesta conjuntura de cortes e de diminuição do número de estudantes nacionais. Isto é, estabelece-se mais uma vez uma relação utilitarista entre Portugal e Brasil.

5. Considerações finais

Se bem que os estudos sobre a imigração qualificada em Portugal são poucos e recentes (Reis *et al*., 2010; Góis e Marques, 2007, 2014), eles não incorporam a perspectiva de género, nem denunciam a colonialidade do saber. Daí que o contributo deste artigo seja duplo, metodológica e epistemologicamente: a leitura crítica sobre um tema muito pouco debatido e a mobilidade científica com uma perspectiva de género, adotando também metodologias feministas que valorizam a categoria da experiência, categoria esta que reclamamos como central tanto para a investigação sobre as questões de género como com as relacionados com a imigração. Acreditamos que dar oportunidade a um conhecimento situado permite uma democratização do conhecimento, ao abrir o leque de

possíveis interpretações, e por permitir discutir mais abertamente temas menos debatidos, por serem considerados menores ou espinhosos.

Sustentadas nos marcos epistemológicos e metodológicos das teorias feministas, partimos da nossa autobiografia e do nosso lugar de investigadoras imigrantes para refletir e analisar a experiência de cientistas latino-americanas em Portugal. O objetivo consistia em dar visibilidade a situações de exclusão, segregação e opressão que permanecem silenciadas, como consequência dos dispositivos de dominação patriarcal, colonialista, sexista e racista que operam no meio científico português, bem como das assimetrias geopolíticas internacionais.

Se, à primeira vista, a carreira das autoras deste trabalho, assim como a das investigadoras que entrevistamos, parece ser bem-sucedida, a verdade é que não se pode dizer que este foi um percurso fácil, sem adversidades e já consolidado. O conservadorismo, as hierarquias, os sexismos, o paternalismo e o ranço colonial do meio científico português marcam negativamente a experiência destas mulheres (e as nossas), tanto no que concerne à produção como à legitimação do conhecimento. Ou seja, ainda que mulheres cientistas possam ser consideradas possuidoras de um alto nível de capital social e cultural (Bourdieu, 2000) e façam parte da chamada 'elite intelectual', isso não evita que dinâmicas de exclusão, subalternização e segregação sexual e racial atuem.

Ser uma investigadora imigrante em Portugal é possível, mas não é fácil. O espírito livre de investigadora é cerceado por uma série de dispositivos de opressão que reforçam as desigualdades de género, de raça, de etnia e de nacionalidade.

Com isso não queremos dizer que as cientistas portuguesas também não estejam expostas a tais dispositivos, pois, como afirma Pereira (2014): "Há mais sexismo nas universidades do que em outras áreas em Portugal." Almejamos, pois, ressaltar a complexidade da experiência de ser cientista, mulher e imigrante no meio científico português. Mais ainda, não queremos rotular a carreira científica em Portugal como sendo impraticável; trata-se mais de um compromisso feminista de refletir sobre nossa realidade, aspirando com isto contribuir para a transformação social.

Referências bibliográficas

ACKERS, Louise (2005), "Promoting scientific mobility and balanced growth in the European research area". *Innovation: The European Journal of Social Science*: 301-317.

ACKERS, Louise (2010), "Internationalisation and equality. The contribution of short stay mobility to progression in science careers". *Recherches sociologiques et anthropologiges* 1: 83-103.

ALMEIDA, Júlia (2011), "Geopolíticas e descolonização do conhecimento". In *Anais Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFES*. Vitória.

ANZALDUA, Gloria (2012), *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. Fourth Edition. Aunt Lute Books.

BANDEIRA, Lourdes (2008), "A contribuição da crítica feminista à ciência". *Revista Estudos Feministas* 16(1): 207-28.

BAUDER, Harald (2012), "The international mobility of academics: A labour market perspective". *International Migration.*

BENZAQUEN, Júlia Figueredo (2014), "O engajamento intelectual através do reconhecimento da geopolítica do saber". *Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais* 3(2).

BOURDIEU, Pierre (2000), *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BRAH, Avtar (2006), "Diferença, diversidade, diferenciação". *Cadernos Pagu* 26 (janeiro-julho): 329-376.

CUNHA, Teresa (2011), "Para além e de um Índico de desesperos e revoltas: Uma análise feminista pós-colonial das estratégias de Autoridade e poder das mulheres de Moçambique e Timor-Leste". Coimbra: Universidade de Coimbra – Centro de Estudos Sociais.

FRANÇA, Thais (2012), "Lindas mulatas com rendas de Portugal: A inserção das mulheres brasileiras no mercado de trabalho português". T*ese de Doutoramento,* Coimbra: Universidade de Coimbra – Centro de Estudos Sociais.

FURLIN, Neiva (2012), "A categoria de experiência na teoria feminista", *Revista Estudos Feministas* 20(3): 955-972.

GÓIS, Pedro; MARQUES, José Carlos; PADILLA, Beatriz e PEIXOTO, João (2009), "Segunda ou Terceira Vaga? As características da imigração brasileira recente em Portugal". *Revista Migrações – Número Temático Migrações entre Portugal e América Latina* n.º 5 (ACIDI): 111-113.

GÓIS, Pedro e MARQUES, José Carlos (2007), *Estudo Prospectivo sobre Imigrantes Qualificados em Portugal*. Lisboa: ACIDI.

GÓIS, Pedro e MARQUES, José Carlos (2014), *Processos de Admissão e de Integração de Imigrantes Altamente Qualificados em Portugal e a sua Relação com a Migração Circular.* Lisboa: ACIDI.

GROSFOGUEL, Ramón (2008), "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". *Revista Crítica de Ciências Sociais* (80): 115-147.

HARAWAY, Donna (1988), "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist Studies* 14(3): 575-559.

HARDING, Sandra (1986), *Perspectives on Gender and Science.* Londres: Taylor & Francis, Inc.

HARDING, Sandra (1987), "Introduction: Is there a feminist method?". In *Feminism and Methodology*, edited by Sandra Harding. Bloomington: Indiana University Press, 1-14.

HOOKS, Bell (2000) *Feminist Theory: From margin to center*. Londres: Pluto Press.

KING, Russell (2002), "Towards a new map of European migration". *International Journal of Population Geography* 8(2): 89-106.

LORDE, Audre (1984), *Sister Outsider: Essays and speeches.* Berkeley: Crossing Press.

MALHEIROS, Jorge (2007), *A Imigração Brasileira em Portugal.* Lisboa: ACIDI.

MIGNOLO, Walter D. (2002), "The geopolitics of knowledge and the colonial difference". *South Atlantic Quarterly* 101(1): 57-96.

MOHANTY, Chandra Talpade (1986), "Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses". *Boundary 2*, 12(3): 333-358.

NARVAZ, Martha Giudice, e KOLLER, Silvia Helena (2006), "Metodologias feministas e estudos de gênero: Articulando pesquisa, clínica e política." *Psicologia em Estudo* 11, 3: 647-654.

NEVES, Sofia, e NOGUEIRA, Conceição (2005), "Metodologias feministas: A reflexividade ao serviço da investigação nas ciências sociais". *Psicologia: Reflexão e Crítica* 18 (3): 408-412.

PADILLA, Beatriz (2007), "A imigrante brasileira em Portugal: Considerando género na análise". In *A Imigração Brasileira em Portugal,* edited by Jorge Malheiros. Lisboa: Jorge Malheiros: 113-135.

PADILLA, Beatriz (2014), "Género y migraciones: Nuevas reconfiguraciones y protagonismos de las mujeres latinoamericanas. A modo de introducción". *Anuario Americanista Europeo* 0 (11).

PADILLA, Beatriz, e ORTIZ, Alejandra (2009), "As migrações latino-americanas para Europa: Uma análise retrospectiva para entender a mobilidade actual". *Migrações* 5: 19-35.

PEREIRA, Maria do Mar (2014), "Há mais sexismo nas universidades do que em outras áreas em Portugal." *Público,* abril 2014.

PRADO, Renata Muniz, e FLEITH, Denise de Souza (2012), "Pesquisadoras brasileiras: Conciliando talento, ciência e família." *Arquivos Brasileiros de Psicologia* 64 (2): 19-34.

QUIJANO, Anibal (2005), "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina" In *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas,* Coleccion Sur Sur, CLACSO, edited by Ednargo Lander. Buenos Aires: Clacso, 107-130.

REIS, José; SANTOS PEREIRA, Tiago; TOLDA, João, e SERRA, Nuno (2010), *Imigrantes em Portugal – Economia, pessoas, qualificações e territórios*. Coimbra: Almedina.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2000), *A Crítica da Razão Indolente: Contra o desperdício da experiência*. 2.ª edição. Porto: Afrontamento.

SCHMIDT, Simone Pereira (2004), "Como e por que somos feministas". *Revista Estudos Feministas* 12 (SPE): 17-22.

SIMPSON, Jenniffer (2012), "Resistências epistemológicas feministas: Subjetivações emergentes como estéticas do existir". *e-cadernos ces* (18).

VELHO, Léa e LÉON, Elana (1998), "A construção social da produção científica por mulheres." *Cadernos Pagu* 10: 309-344.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 61-74

A cegueira em Moçambique: a sul de um sentido

Bruno Sena Martins*

Resumo: Viajando a sul, ao encontro da realidade das pessoas cegas em Moçambique, o autor analisa as implicações de uma conceção de cegueira intimamente ligada às dinâmicas socioespirituais. O presente artigo fala-nos de um quadro cultural em que, no limite, "não há cegueira sem feitiço". A partir de uma incursão etnográfica entre as "vidas da cegueira", o autor faz emergir um corpo múltiplo que põe no lugar o "feitiço" através do qual a modernidade ocidental inventou a noção de deficiência. Trata-se de um percurso que procura pôr a cegueira no contexto de resistências situadas: corpos e histórias que reclamam por culturas menos certas dos seus sentidos.

Palavras-chave: Moçambique, cegueira, deficiência, Sul.

Introdução

O presente texto estabelece-se numa relação comparativa com a análise etnográfica, anteriormente realizada, sobre a realidade das pessoas cegas em Portugal; tratou-se de uma análise encetada com o intuito de explorar as relações entre as experiências das pessoas cegas e os valores culturais dominantes através dos quais a cegueira é pensada. A persecução desta relação confrontou-nos com a singular vitalidade da "narrativa da tragédia pessoal" (Oliver, 1990) enquanto gramática de sentido que se apõe às experiências particulares das pessoas cegas. Nestas indagações, em que me demorei noutros momentos (Martins, 2006), interessou-me explorar os significados que a história do Ocidente foi ligando à cegueira e à vida das pessoas cegas. Tanto quanto conhecer os ecos simbólicos e valores sedimentados que permanecem connosco desde a Grécia Antiga, ou desde o mundo hebraico que nos legou a Bíblia, importava perceber de que modo a modernidade ressignificou a

* Centro de Estudos Sociais Universidade de Coimbra (bsenamartins@ces.uc.pt).

cegueira enquanto deficiência visual, à luz da biomedicina moderna. Se o advento do sistema Braille exprime aquilo que foi promessa moderna à cegueira – uma promessa de emancipação social –, a invenção da deficiência coloca-nos perante uma reinvenção da exclusão social. Ou seja, a modernidade ocidental, naturalizando a inferioridade no corpo individual, feito patológico, reinventa a cegueira através de conceções que perpetuam uma longa história de desqualificação simbólica que nos segue há tanto tempo quanto a tragédia de Édipo.

Partindo desse trabalho prévio, a exploração empírica do contexto moçambicano que aqui nos ocupará definiu-se, fundamentalmente, com o objetivo de aceder a contextos da cegueira que prometessem ser desafiadores da historicidade que define o percurso dos valores que no Ocidente foram sendo apostos à experiência de quem não vê. Tratava-se, pois, de valorizar um diferente quadro epistémico, por assim dizer, "contra o texto" hegemónico que naturalizou a cegueira como tragédia e como "deficiência visual" na modernidade ocidental. A ideia, dominante em Moçambique, de que o significado da cegueira necessariamente convoca as relações com os espíritos e dinâmicas imanentes à feitiçaria surge, talvez, como proverbial expressão do "circuito do mesmo" em que tantas vezes se movem os nossos questionamentos. Portanto, o exercício de viagem etnográfica arquitetado entre as vivências das pessoas cegas no contexto português e no contexto moçambicano nutriu-se de uma hipótese eminentemente epistemológica: a cegueira pode ser diferentemente representada no quadro de uma matriz de significado não ocidental.

Moçambique surgiu, assim, como ensejo para uma análise empírica passível de se constituir enquanto parte de uma crítica cultural ancorada numa desfamiliarização, uma exotização do ponto de partida capaz de forjar um "repatriamento cultural" (Marcus e Fischer, 1999).

Viajar para Sul, no sentido em que me proponho, implica reconhecer de que modo a empresa etnográfica se inscreve num mundo marcado por relações de poder:

> De facto, o trabalho etnográfico tem estado enredado num mundo de duradouras e mutáveis desigualdades de poder, e continua a estar nele implicado. Mas o seu papel nessas relações de poder é complexo, frequentemente ambivalente, potencialmente contra-hegemónico. (Clifford, 1986: 9)

Essa disposição epistemológica – que também é a negação da sobranceria civilizadora em que assentou muito do discurso colonial e que ainda define muito da relação do Ocidente com o resto do mundo – é bem captada por Boaventura de Sousa Santos (2000: 242), quando preconiza a necessidade de se "aprender com o Sul" como forma de superação da razão metonímica[1] que a modernidade

[1] "... a razão metonímica, que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima" (Santos, 2002: 240).

ocidental abraçou. A ideia e o imperativo de aprender com o Sul constituem-se como uma poderosa metáfora, em tudo congruente na invocação que o autor faz de uma "epistemologia das ausências" que nos permite aceder a conhecimentos alternativos que não chegaram a ocorrer porque foram impedidos de surgir, e a alternativas que foram marginalizadas e desqualificadas (Santos, 2000: 225).

Centrados na questão da cegueira, aprender com o Sul implica, em primeiro lugar, descodificar os números que nos dão conta da existência de cerca de 314 milhões de pessoas com baixa visão no mundo, das quais mais de 45 milhões serão cegas (OMS, 2009). Essas estimativas são tanto mais significativas quanto tivermos em conta que 80% das formas de deficiência visual poderiam ter sido prevenidas ou curadas, pelo que a sua incidência não pode deixar de refletir as assimetrias socioeconómicas no mundo (*ibid.*). Isso ficou bem patente no trabalho de campo que realizei em Moçambique: as formas de cegueira a cuja origem acedi são esmagadoramente devidas a precárias condições sanitárias, nutritivas e médicas, com particular destaque para as doenças infeciosas e, nestas, para as muitas formas de cegueira causadas pelos exantemas da infância (sarampo, varicela, rubéola, etc.). E se é verdade que nos países desenvolvidos a incidência de deficiências tem tendência para aumentar em função do envelhecimento da população, também é verdade que a fronteira entre Norte e Sul fica irremediavelmente marcada pela noção de "deficiências evitáveis", ou seja, as formas de deficiência que têm na sua génese carências de ordem socioeconómica e que, não fossem essas carências, poderiam ter sido prevenidas/debeladas.

Em segundo lugar – elemento crucial neste trabalho –, investigar a cegueira em contextos do sul global implica reconhecer o modo como a nossa noção de "cegueira como deficiência visual" pode ser posta em causa por conceções de saberes que a ciência moderna e a ordem colonial desqualificaram. No fundo, invertendo os termos da arrogância moderna ocidental, propomo-nos aprender com os espíritos do lugar (Martins, 2013).

1. A cegueira no espírito do lugar

Foi ainda em Portugal que fiz a primeira entrevista a um moçambicano cego, Isildo, na altura um estudante da Escola Superior de Educação de Coimbra, com quem estava familiarizado pela sua presença regular nas instalações da Associação de Cegos e Amblíopes de Portugal. Com evidente intuito preparativo da minha ida para Moçambique dali a uns meses, questionei Isildo sobre alguns dos aspetos que marcam as experiências da cegueira em Moçambique, naturalmente ciente de que a sua vivência pessoal estaria enriquecida pela longa proximidade e coabitação com uma pletora de outras histórias da cegueira. Um desses aspetos incidia sobre as causas que comummente se associavam ao surgimento de uma situação de cegueira, e a resposta de Isildo foi retumbante em relação à presença da feitiçaria como primordial elemento explicativo:

> Eu até generalizava isso. Em Moçambique não há cegueira sem causas: é sempre porque fulano X enfeitiçou. E isso até cria revolta. Não é a família que vai rejeitar o cego, mas é o cego que vai rejeitar aquela pessoa que fez o feitiço. E isso tem acontecido muitas vezes. Por exemplo, nesse colégio onde eu estive havia pessoas lá internadas que tinham alguns familiares na própria cidade [na Beira], mas que se recusavam a ir para casa deles porque achavam que tinham sido eles a enfeitiçar. Nessas sociedades a cegueira, como todas as doenças, tem sempre outra explicação. (Entrevista pessoal)

Para uma sensibilidade epistemológica marcada por alguns dos proverbiais trabalhos da antropologia, seria difícil não entrever nas palavras de Isildo sobre a cegueira em Moçambique um curioso eco das célebres palavras de E. E. Evans-Pritchard sobre os azandes em *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (obra originalmente publicada em 1937): "A noção de feitiçaria explica eventos infelizes" (Evans-Pritchard, 1997: 303). E se é verdade que são várias e longas as viagens que nos levam das palavras de Evans-Pritchard às de Isildo, também é verdade que permanece a persuasão de que, num caso e noutro, as explicações socioespirituais para o infortúnio correspondem, grosso modo, a uma cosmovisão partilhada, cuja hegemonia e ubiquidade tive oportunidade de conhecer em Moçambique. Estamos perante um conjunto de dinâmicas sociais em que ressalta o modo como o mal físico é socialmente interpretado como tendo uma causa socioespiritual, – normalmente um feitiço perpetrado por um familiar, vizinho ou colega de trabalho –, e em que é conferida inequívoca centralidade ao praticante da dita medicina tradicional enquanto agente detentor de poderes e saberes que são a um tempo divinatórios (no identificar da causa socioespiritual) e curativos (no desfazer do mal físico).

Com diferentes designações nas línguas locais moçambicanas[2], este ator foi quase sempre identificado em português pelos entrevistados – e seus tradutores – como "curandeiro". Usarei esta mesma designação no texto, quer para evitar mergulhar nas especificidades e diferenças das diversas designações usadas nas línguas moçambicanas, quer para evitar as designações "médico tradicional" ou "praticante de medicina tradicional". Sendo expressões analíticas fundamentais para analisarmos o lugar a que a medicina moderna ocidental quis relegar os saberes dos curandeiros, pretendo evitar os termos da oposição entre moderno e tradicional, por duas razões. Primeiro, porque essa dicotomia não surge como uma oposição relevante nos percursos de vida e nos discursos das pessoas que entrevistei (interagi quase sempre com a perspetiva dos clientes dos serviços dos curandeiros); segundo, porque o "tradicional" corrobora uma visão eurocêntrica em que os saberes dos curandeiros são vistos como estáticos, homogéneos e como expressões de um primitivismo pré-letrado e pré-moderno (Honwana, 2003: 23; Meneses, 2004: 81).

[2] Designações que não expressam apenas diferenças regionais e etnolinguísticas, mas, igualmente, especificidades nas atribuições dos vários "médicos tradicionais". *Vide*, por exemplo, a distinção que Alcinda Honwana (2003) estabelece entre os tinyangas e os nyamusoros no Sul de Moçambique.

Uma vez no terreno, procurei compreender mais sobre a relação entre a cegueira e o conjunto de crenças e práticas comummente associadas ao fenómeno da feitiçaria, relação que inicialmente se indiciava como um dos aspetos mais decisivos no contraponto às leituras ocidentais dominantes acerca da cegueira. Esse facto acabou por ser fortemente reforçado no contexto das histórias de vida pela quase invariável presença da questão da feitiçaria, sem a qual sistematicamente fracassaríamos em compreender o quadro social em que cada cegueira é entendida: seja como facto da vida cuja causalidade define aquilo que a cegueira é para os atores que lhe dão significado, seja como maleita que se tenta superar através de práticas ativas que tomam como ponto de partida o feitiço que a originou.

Convém referir desde já que, quando aqui refiro feitiçaria como causa da cegueira, falo de feitiçaria num sentido lato que, na verdade, refere todo um conjunto de fenómenos que nos remetem para dinâmicas que têm em comum a presença dos espíritos no mundo dos vivos. Poderei dizer, pois, que refiro a feitiçaria num sentido próximo daquele que Marc Augé lhe atribui em certo momento:

> Falar de feitiçaria, efectivamente, é designar um conjunto de crenças estruturadas e partilhadas por uma dada população acerca da origem da infelicidade, da doença ou da morte, e o conjunto das práticas de detecção, de terapia e de sanções que correspondem a estas crenças. (Augé, 2000: 72)

Trata-se, sim, de uma etiologia que percebe o acometimento da cegueira a partir daquilo a que, em favor da explicitação – ainda que redundantemente –, chamo causas socioespirituais. Tal como a leitura mais corrente nos envia para um feitiço perpetrado por (ou realizado a mando de) familiares, vizinhos e familiares que tentam infligir mal por inveja, vingança, disputas, etc., também a cegueira pode decorrer igualmente de outras lógicas. Sem pretender ser exaustivo, referirei algumas das lógicas causais da cegueira com que tomei contacto, através das histórias de vida que me foram confiadas e através das reflexões dos sujeitos sobre estas mesmas dinâmicas:

- pode resultar da perda de proteção dos espíritos antepassados devido a um incumprimento ritual. Nos diversos momentos significativos da vida, os vivos devem prestar continuado respeito aos espíritos, através de celebrações rituais ou de um cuidado vigilante para não infringir prescrições na harmonia com os ancestrais. Quando tal não acontece, além de poderem retirar proteção, vulnerabilizando a família incumpridora a maleitas várias, os espíritos linhageiros podem punir ativamente a omissão;
- pode resultar da falta de respeito ritual em relação aos espíritos de determinado território ou do incumprimento de normas locais (por exemplo, se ao mudar de residência a família não "fechou a casa" de acordo com o ritual local, poderá sofrer represálias);

- pode resultar da ação vingativa de alguém que, após a morte, passa a ser um espírito com o particular poder de intervir no mundo dos vivos para com eles ajustar contas e fazer exigências (nos espaços em que me movi, essa capacidade era quase sempre designada de *mphfukwa*[3], sendo a etnia ndau particularmente temida em Moçambique enquanto detentora deste poder);
- pode resultar do incumprimento de uma "noiva ou mulher do espírito" relativamente às obrigações impostas pelo seu matrimónio (as mulheres do espírito são jovens solteiras oferecidas em matrimónio pela própria família a um espírito, de modo a apaziguar o desejo de vingança deste em relação a essa família);
- pode resultar da ação do espírito de um antepassado que inflige determinada maleita para poder comunicar com a família. Nesse caso, a ida ao curandeiro em busca da causa do problema funciona como dispositivo para colocar a família em contacto com o espírito do antepassado – normalmente por via de fenómenos de possessão pelos espíritos;
- pode resultar da ação de um antepassado que, tendo sido curandeiro, deseja que um seu descendente (normalmente neto) siga a sua tradição e se torne, também ele, um curandeiro. Neste sentido, ele provoca aquilo que às vezes se designa de "doença do chamamento" (cf. e. g. Honwana, 2003: 87 ss; Meneses, 2004: 89-89; Granjo, 2009: 575);
- pode resultar da ambição de um familiar próximo que, em busca de riqueza, de prestígio ou de quaisquer outros benefícios pessoais, recorre a um curandeiro/feiticeiro para fazer uma "droga" cuja eficácia depende, como moeda de troca, da sua disponibilidade para sacrificar a vida ou a saúde de um familiar próximo.

Procuro assim identificar, em traços largos, toda uma série de possíveis itinerários causais da cegueira na sua relação com a feitiçaria e com os espíritos, conforme me foram sendo relatados na experiência de terreno. Se é verdade que os processos acima sistematizados correspondem às etiologias de doença que, de uma forma generalista, poderão ser associadas a muitas sociedades africanas, também importa reconhecer que a relação com os espíritos é sempre o produto de especificidades, seja em função do grupo sociolinguístico, seja em função da história local (a ecologia, o impacto dos conflitos armados, as diferentes atividades de subsistência, a história política, as tradições cerimoniais específicas, as tensões que estruturam determinado quadro social). Ou seja, cabe reconhecer

[3] "Mpfhukwa: é um termo derivado do verbo kupfhukua que significa ser acordado, ressuscitar e que indica «uma pessoa que foi ressuscitada entre os mortos. [...] Aparentemente o fenómeno mphfukwa é originalmente Ndau. Esta capacidade é adquirida através dos poderes de uma planta chamada mvhuko, cuja utilização dos poderes faz parte da tradição dos vaNdau. Uma solução feita com base nessa planta era geralmente administrada aos bebés para os proteger. Acredita-se que tal solução torna as pessoas mais fortes e, depois de mortas, capazes de reavivar o seu espírito e procurar vingança." (Honwana, 2003: 62)

as práticas de feitiçaria enquanto realidade dinâmica fortemente marcada pelas historicidades particulares. Exemplo disto é o modo como em *Espíritos Vivos, Tradições Modernas* (2003) Alcinda Honwana analisa a possessão pelos espíritos entre os tsongas no Sul de Moçambique. Nesse texto Honwana pertinentemente contempla fenómenos histórico-políticos estruturantes das dinâmicas da feitiçaria, fenómenos tão diversos como o domínio nguni, a presença ndau, o colonialismo português, as emigrações para a África do Sul, as conversões ao cristianismo, os conflitos armados, a reintegração social pós-guerra, etc.

A minha abordagem às histórias de vida, feita que foi em diferentes lugares de Moçambique, de pessoas de diferentes pertenças sociolinguísticas, e pessoas cujas vidas frequentemente se moveram no mapa, não tem a pretensão de ser exaustiva ao ponto de tratar de modo sistemático as diferenças existentes nas várias cosmologias de sentido.

Ao longo do trabalho de terreno, fui-me apercebendo da fulcral importância da feitiçaria não tanto porque os meus interlocutores no terreno chamassem a atenção para essa dimensão; mas sim porque a saliência da relação entre cegueira e feitiço – para a qual Isildo já me havia chamado a atenção – fez crescer em mim essa sensibilidade hermenêutica. De facto, a menos que eu colocasse perguntas diretas, mostrando algum conhecimento sobre os padrões das dinâmicas sociais em jogo, os factos sociais iam-me sendo apresentados numa versão que correspondia às lógicas que se supunham passíveis de serem entendidas por um português recém-chegado a Moçambique. Na medida em que os entrevistados me configuravam como um investigador português pouco conhecedor das lógicas locais, as suas histórias de vida (em particular, histórias de cegueira) eram-me contadas numa narrativa que omitia qualquer referência às dinâmicas socioespirituais que pudessem estar na origem da cegueira e, frequentemente, no processo de busca de cura ("fiquei cego por causa de um sarampo"). Só quando diretamente interpunha uma questão sobre os feitiços e os espíritos que poderiam ser causa da cegueira é que os entrevistados expunham toda uma pletora de questões a esse respeito ("ah, sim, foi um sarampo de feitiço"). Frequentemente, a resposta à interpelação está próxima desta que aqui cito: "Já sabe, nós somos africanos e aqui em África essas coisas não podem faltar." Esta resposta sistemática é esclarecedora sobre uma perceção que localiza as explicações socioespirituais para o mal físico na realidade africana. A capacidade para omitir ou incluir as "coisas africanas" nas histórias associadas à cegueira é reveladora de uma sedimentada noção, quer das fronteiras das diferentes lógicas paradigmáticas em jogo, quer dos valores hegemónicos que consagram a validade global da biomedicina e remetem a atividade dos espíritos e dos curandeiros para um exótico africano. Ou seja, existe a plena noção da hegemonia de uma perspetiva ocidental – hegemonia historicamente alicerçada no colonialismo – que desqualifica, "localizando", os valores, saberes e crenças associados àquilo que comummente se coloca sob o chapéu da medicina tradicional africana.

Assim, os itinerários terapêuticos das pessoas cegas deixam patente a disposição dos indivíduos para se moverem entre diferentes possibilidades terapêuticas de acordo com convicções de eficácia e com a acessibilidade. Ao contrário do que se podia supor, a naturalidade desse movimento entre lógicas terapêuticas diversas (grosso modo, as biomédicas e as socioespirituais) acontece sem que isso implique a ausência de reconhecimento da diferença paradigmática dos diferentes paradigmas terapêuticos – que o colonialismo tornou contíguos. O facto é que os sujeitos estão cientes das diferentes origens históricas desses paradigmas e cientes das assimetrias de poder e das linhas de fronteira que foram definidas a partir dessas mesmas assimetrias. Ou seja, na realidade em questão, a busca de cura ou de explicação para a cegueira acede pragmaticamente a lógicas que se reconhecem diferentes ("as nossas coisas africanas" e "os médicos do hospital") e que são diferentemente prestigiadas na conceção de modernidade definida e imposta pelo Ocidente.

A noção de "cegueira de feitiço" foi amiúde referida para descrever uma cegueira que, não obstante ter causas próximas identificáveis (sarampo, um acidente de viação, o rebentamento de um explosivo, etc.), é pensada como produto de dinâmicas espirituais a montante. Nesse sentido, além da busca de cura, o processo de indagação desencadeado pelo acometimento de uma cegueira comporta uma inquirição sobre as relações socioespirituais, bem como uma busca de "segurança ontológica" (Giddens, 1995) que não se prende apenas com a busca da visão, mas igualmente com a confiança na vida social – confiança posta em causa pela vulnerabilidade que se terá substanciado na cegueira. A imanência das "medicinas tradicionais" à realidade social moçambicana confere-lhes um papel não replicável, enquanto instâncias capazes de, além da cura, devolverem a "segurança ontológica", pela centralidade fenomenológica da visão mas também pela necessidade de confrontar as tensões socioespirituais na origem do mal.

2. Resistências situadas

No contexto português, a partir da férrea classificação normativa de deficiência, as experiências das pessoas cegas colidem com a gramática dominante da cegueira como tragédia pessoal e, por conseguinte, com os estigmas que conotam a cegueira ora com a incapacidade, ora com a tragédia (Martins, 2006). Este embate impõe que a valorização pessoal das pessoas cegas passe por uma ressignificação da cegueira, em que a noção de tragédia é recusada a favor de uma afirmação contra-hegemónica das capacidades e da riqueza dos mundos que coexistem com o facto de "não ver".

Em Moçambique, as resistências nas histórias de cegueira erigem-se contra um outro tipo de construções hegemónicas, construções essas que, em larga medida, situam as pessoas cegas noutro paradigma epistémico. Referimo-nos, claro, a uma leitura etiológica, dominante em Moçambique, que entende a

cegueira como produto de dinâmicas socioespirituais. No contexto moçambicano, o conceito de deficiência surge apenas nominalmente, a partir das intuições recentes, de matriz ocidental, sem que tenha um eco culturalmente significativo. Ali o que se configura como hegemonia é, de facto, o vínculo entre cegueira e feitiço. No entanto, a força cultural das leituras que entendem a cegueira como produto de feitiço não tem por correlato a formação de um conjunto de significados estáveis para aquilo que a cegueira é; e isto por duas razões.

Primeiro, porque cada cegueira resulta de uma história social específica: o feitiço de um familiar rancoroso, a vingança de um espírito inimigo, o chamamento de um espírito ancestral, uma transgressão ritual, etc. Além do mais, essa história específica tem uma dimensão social, mas não uma dimensão pública: a tensão socioespiritual na origem da cegueira, quando é conhecida de forma mais ou menos estável, tende a ficar cingida ao domínio das relações familiares próximas da pessoa cega. Nesse sentido, o facto de a sociedade envolvente supor invariavelmente que uma situação de cegueira é precedida por um feitiço não equivale a dizer que a narrativa desse feitiço seja conhecida no quadro social mais amplo. O vínculo entre as dinâmicas socioespirituais e a cegueira, sendo um dado que se trivializa naquele paradigma, permanece oculto nos seus contornos particulares com exceção para os diretamente implicados (eventuais perpetradores), relações próximas da pessoa cega, e para os curandeiros chamados à liça – profissionais envolvidos para desvendar a origem do feitiço.

Em segundo lugar, ao contrário da narrativa histórica da deficiência visual, o vínculo entre a cegueira e eventos socioespirituais concede uma causalidade e define a origem da cegueira a partir das relações sociais, mas nada nos diz sobre aquilo que a cegueira é ou implica, nem sobre o fechamento vivencial que dela decorre. À luz desta matriz cultural, há uma homologia entre as implicações da cegueira, deixadas em aberto, não postas em cultura para além da noção do infortúnio, e a multitude de narrativas sociais que poderão ter estado na sua origem. Ou seja, mesmo havendo uma leitura hegemónica que ancora a causalidade da cegueira a dinâmicas socioespirituais, essa hegemonia não tem um efeito normativo no sentido de aspirar a totalizar o significado da cegueira em preconceções estabilizadas. Nessa medida, a linguagem da resistência e das narrativas contra-hegemónicas que empregamos para o contexto português em Moçambique assume mais o sentido de negociação, numa lógica em que ora se abraçam as implicações da origem socioespiritual da cegueira, ora se cria em relação a elas um distanciamento pragmático (distanciamento no curso da ação dos indivíduos, já que as convicções permanecem inamovíveis).

Um quadro cultural em que as leituras hegemónicas que apreendem a cegueira não a definem numa qualquer especificidade prévia mostra-se mais permeável a narrativas situadas: a associação entre mendicidade e cegueira oferecida pelos recentes processos de urbanização e desestruturação do espaço rural; a emergência de cegos qualificados com prestígio e projeção social a partir

do Instituto de Deficientes Visuais da Beira; e as narrativas individuais forjadas em contextos comunitários circunscritos, em que frequentemente assistimos à possibilidade de as pessoas cegas se afirmarem como elementos produtivos e prestigiados no seio da comunidade. De facto, sobretudo nos espaços rurais, é muito comum as crianças cegas terem uma noção tardia da sua diferença em relação às demais:

> Ficava em casa e brincava, ia correr com os meus amigos e ia já pastorar o cabrito, boi. Eu perseguia os meus companheiros, andava com eles na rua, ia recolher a água ao rio Zambeze. (Rosário Robate, entrevista pessoal)

Temos, pois, narrativas em que a diferença não é fixada, e cujas possibilidades de inclusão, mormente nas atividades produtivas, se movem em contextos que são mais afeitos a aceitar a pessoa cega como igual do que a reconhecê-la como diferente. Assim, por um lado, temos os benefícios da aceitação social sem discriminação e, por outro, temos a contingência que resulta da ausência de abordagens específicas mobilizadas para ensinar a pessoa (ou a criança) cega de acordo com as suas particularidades.

Ante a gramática dominante das causas socioespirituais, a "resistência" que se denota nas histórias de cegueira é aquela que se relaciona, por um lado, com a aceitação da irreversibilidade da cegueira e, por outro, com a capacidade de abdicar da busca de vingança, ou seja, abdicar da retaliação em relação aos eventuais culpados pelo feitiço que desencadeou a cegueira. Estes processos, frequentemente concomitantes e que muito se relacionam com o cessar da peregrinação por curandeiros, têm alguma analogia com o momento que no contexto português frequentemente se designa por "assumir a cegueira".

No contexto português, esse assumir da cegueira tem a forma de uma afirmação identitária contra os estigmas que tendem a menorizar a pessoa cega; já no contexto moçambicano, assumir a cegueira é, no fundo, assumir viver como pessoa cega, ao mesmo tempo que se colocam para trás das costas as cogitações acerca das causas da cegueira. Resistir ao paradigma cultural dominante em Moçambique é deixar de ser a vítima de um feitiço em busca de cura e de culpados para passar a ser uma pessoa cega cuja vida prossegue apaziguada a jusante de respostas por esclarecer, a despeito de vinganças por cumprir. A etiologia cultural da cegueira em Moçambique não é totalizante porque não define a cegueira com um significado estável. Ao invés, a identificação de causas socioespirituais na origem de cada cegueira produz perspetivas abertas no sentido em que: *a*) a causalidade não define culturalmente as implicações da cegueira; *b*) cada cegueira tem a sua origem social ligada a um feitiço particular, e essa origem não é necessariamente um dado cultural público; *c*) o significado da cegueira é mais permeável a narrativas recentes, sejam as histórias pessoais da cegueira, sejam as estruturas que ancoram a cegueira e suas implicações a arquipélagos de sentido recentemente sedimentados.

Conclusão: o corpo múltiplo

Numa instigante etnografia realizada num hospital holandês, Annemarie Mol (2002) leva a cabo uma minuciosa investigação sobre os processos quotidianos de tratamento e cura da arteriosclerose. Percorrendo no mesmo hospital as diversas instâncias em que as práticas médicas se ocupam desta doença, inquirindo sintomas, medindo, analisando, visualizando, intervindo, Mol verifica como o mesmo corpo é diferentemente "performado" (*enacted*). Por exemplo, o corpo considerado na clínica define-se através de discursos e dispositivos diversos, que, por isso, não definem o mesmo objeto:

> As práticas de performação [*enacting*] da arteriosclerose clínica e da arteriosclerose patológica excluem-se mutuamente. As primeiras requerem um paciente que se queixe de dores nas pernas. As segundas requerem uma secção transversal de uma artéria visível no microscópio. Essas exigências são incompatíveis, pelo menos não podem ser realizadas simultaneamente. [...] A incompatibilidade é uma questão prática. É uma questão de pacientes que falam por oposição a partes do corpo que são seccionadas. De falar de dor por oposição a estimar o tamanho das células. De colocar questões por oposição a preparar "slides". No ambulatório e no departamento de patologia a arteriosclerose é *feita diferentemente*. (2002: 35-36, itálico no original)

Annemarie Mol sugere-nos assim o conceito de corpo múltiplo: "o corpo múltiplo não é fragmentado, mesmo se é múltiplo, também se mantém junto" (2002: 55). A viagem da cegueira por nós encetada a sul confronta-nos, alego, com um corpo múltiplo. Em primeiro lugar, o corpo múltiplo surge no modo como os processos de busca de cura concebem a mesma cegueira como produto de dinâmicas socioespirituais e como produto de condições patológicas diagnosticadas pela biomedicina. Ou seja, o modo como um mesmo itinerário terapêutico se move tantas vezes entre médicos e curandeiros, entre o paradigma biomédico e o socioespiritual, negociando recursos e mobilizando capitais de confiança, expressa bem como diferentes cegueiras são também uma só (por exemplo, a cegueira causada por um "sarampo de feitiço"). As explicações socioespirituais configuram causalidades complementares, abordagens curativas diferentes, sem que quebrem o elo no modo como determinada cegueira é pensada. Ou seja, se determinada cegueira é o produto de cataratas, e o produto de um feitiço do vizinho, ela poderá ser curada tanto por uma operação às cataratas como por um tratamento que invoque espíritos para reverter o efeito do feitiço.

Mas a cegueira que emerge das histórias de vida em Moçambique conforma-se ainda com a ideia de corpo múltiplo pelo modo como diferentes explicações socioespirituais se identificam na origem de uma mesma cegueira. Se idealmente a consulta de curandeiros permitiria identificar a causa da cegueira, o que se verifica, muitas vezes, é que as diferentes suspeitas e versões oferecidas pelos curandeiros poderão permanecer sem que se deslinde uma resposta definitiva; o

facto de nenhuma dessas narrativas ficar inequivocamente estabelecida permite que várias hipóteses permaneçam válidas dentro de uma hermenêutica da suspeita em aberto. Conforme me pude aperceber em muitas entrevistas em que as causas socioespirituais iam sendo desfiadas enquanto hipóteses sobreviventes, uma mesma cegueira pode ficar etiologicamente ancorada a várias hipóteses explicativas cujos termos e implicações não se excluem cabalmente.

Mas a noção de corpo múltiplo que recrutámos da escrita de Annemarie Mol é aqui mobilizada para os dados recolhidos em Moçambique ainda numa outra perspetiva. Refiro-me à leitura de viagem de retorno, naquilo a que poderíamos chamar repatriamento da cegueira. A partir do confronto com a realidade moçambicana, os significados que no Ocidente ancoram a experiência das pessoas cegas (definindo a materialidade dos seus corpos através do idioma da deficiência) são expostos naquilo que é a sua contingência cultural. O corpo múltiplo, nesta aceção, exprime como a biomedicina moderna oferece apenas uma versão para definir a materialidade da cegueira. A objetificação da cegueira enquanto forma particular de patologia – a deficiência visual –, a naturalização da cegueira enquanto condição cujas implicações dizem respeito ao corpo físico, são processos de fechamento de sentido destabilizados pela ideia, etnograficamente sedimentada, de que o corpo da pessoa cega é, afinal, um corpo múltiplo. Um corpo cujos significados e implicações variam, seja entre diferentes paradigmas culturais, seja pelo modo como convocam as (e se inscrevem nas) relações sociais proverbialmente dinâmicas. Esta variação não nega a materialidade da cegueira, não abastece o idealismo da desincorporação do significado; afinal, a espessura material da cegueira – a sua implicação fenomenológica ao nível da experiência incorporada, a impossibilidade de ver – é aquilo que "mantém junto" o corpo múltiplo; é aquilo que, nas palavras de Annemarie Mol, o faz ser "mais do que um e menos que muitos" (2002: 55).

O facto de o significado da cegueira em Moçambique depender tão marcadamente das relações sociais (ou socioespirituais) confronta a noção ocidental de que a cegueira é algo apenas relativo ao corpo físico, suas funções e órgãos. Nesse sentido, as histórias de espíritos e feitiços convocados por qualquer narrativa pessoal de cegueira expõem a singularidade cultural que, na modernidade ocidental, construiu a deficiência enquanto natureza corpórea que nada deve às construções socioculturais. Como refere Judith Butler, não apenas os corpos tendem a indicar um mundo para além deles, como esse movimento para fora dos seus limites mostra ser central para o que os corpos "são" (1993: ix). Assim, a nomeação e interpretação das alterações e diferenças nos *corpos* é sempre um processo eminentemente social – mesmo quando se trata do corpo forjado pela biomedicina moderna –, ainda que essa elaboração conduza a uma naturalização do sentido capaz de o subtrair das relações sociais que o geram.

As histórias de cegueira movem-se dentro de esquemas de inteligibilidade que demasiadas vezes lhes instauram *habitats* povoados por modos estreitos de

conceber a experiência. Ao contrário do que muitos preconceitos fazem crer, a forma como as pessoas cegas habitam as suas sociedades está longe de refletir qualquer estreitamento produzido pela ausência de um sentido (a visão); reproduz sim formas estreitas (produtoras de exclusão e marginalidade) de conceber a diferença no seu modo de ser na vida. Na verdade, a cegueira é frequentemente dobrada a uma relação íntima com muitas das formas de sujeição em que repousam as mais firmes certezas sociais, carregando, portanto, de modo desproporcionado a experiência de lugares que, à vez, são pouco conhecidos e centrais à ordem social. A valorização das experiências das pessoas cegas, seja para regenerar as formas de organização social, seja para a alargar a inteligibilidade acerca das diferenças que animam a vida humana, forja-se como um desígnio que reclama culturas menos certas dos seus sentidos, e corpos viajados onde antes moravam antiquíssimas tragédias.

Ao contemplarmos a realidade moçambicana e ao analisarmos como a cegueira ganha sentido em função das dinâmicas dos espíritos do lugar, colocamos a cegueira no contexto cultural que lhe dá significado, que a "materializa" na vida social. A ideia de que a cegueira é o produto de dinâmicas sociais que a engendram através de feitiços confronta-nos com a contingência cultural dos significados que lhe podem ser associados em determinado quadro cultural. Mas serve igualmente como explicitação – literal ou metafórica – de um vínculo que opera em todo o lugar: os corpos e as suas diferenças jamais escapam às relações sociais que lhes dão sentido. Deste modo o "feitiço" com que a modernidade ocidental forjou a noção hegemónica de cegueira é posto no seu lugar.

Referências bibliográficas

AUGÉ, Marc (2000), "As crenças na feitiçaria", *in* Marc Augé (org.), *A Construção do Mundo: Religião, representações, ideologia*. Lisboa: Edições 70.

BUTLER, Judith (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nova Iorque: Routledge.

CLIFFORD, James (1986), "Introduction: Partial truths", *in* James Clifford (org.), *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1-26.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1997), "The notion of witchcraft explains unfortunate events", *in* Roy Richard Grinker & Christopher Burghard Steiner (orgs.), *Perspectives on Africa: A reader in culture, history, and representation*. Cambridge: Blackwell, 249-256.

GIDDENS, Anthony (1995), *As Consequências da Modernidade*. Oeiras: Celta.

GRANJO, Paulo (2009), "Saúde e doença em Moçambique", *Saúde Soc. São Paulo*, 18 (4), 567-581.

HONWANA, Alcinda Manuel (2003), *Espíritos Vivos, Tradições Modernas*. Lisboa: Ela por Ela.

MARCUS, George; FISCHER, Michael (1999), *Anthropology as Cultural Critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

MARTINS, Bruno Sena (2006), *E Se Eu Fosse Cego?: Narrativas silenciadas da deficiência*. Porto: Afrontamento.

MARTINS, Bruno Sena (2013), *Sentido Sul: A cegueira no espírito do lugar*. Coimbra: Almedina.

MENESES, Paula (2004), "Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas", *in* Boaventura de Sousa Santos

& Teresa Silva (orgs.), *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária.

MOL, Annemarie (2002), *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.

OLIVER, Michael (1990), *The Politics of Disablement*. Houndmills: The Macmillan Press.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2000), *Crítica da Razão Indolente: Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 75-88

Caminhos desobedientes: pensar criticamente o contexto português de conhecimento

Sheila Khan*
José Carlos Morgado**

Resumo: Este artigo pretende pensar de uma maneira crítica a construção, difusão e validação do currículo. As reflexões aqui apresentadas constituem uma leitura analítica, no sentido de demonstrar que a construção dos *curricula* e seus produtos finais, tais como muitos manuais escolares, permanecem como ferramentas e dispositivos ainda ancorados numa lógica de pensamento ocidental, monocultural e limitado na nossa visão cultural da experiência humana.

Palavras-chave: Epistemologias do Sul, pensamento ocidental, currículo, descolonização do pensamento.

"que atrás dos tempos vêm tempos
e outros tempos hão de vir

Mas esse tempo que há de vir
não se espera como a noite espera o dia
nasce da força de braços e pernas em harmonia
já basta tanta desgraça
que a gente tem no peito a cair
não é do povo nem da raça
mas do modo como vês o porvir"

Fausto[1]

* Centro de Investigação em Ciências Sociais, Universidade do Minho (sheilakhan31@gmail.com).

** Instituto de Educação. Universidade do Minho (jmorgado@ie.uminho.pt).

[1] Músico e compositor português, excerto da música "Atrás dos tempos outros tempos vêm", do álbum *Madrugada dos Trapeiros* (1977).

1. Pensar criticamente as Epistemologias do Sul

A tradição de um pensamento crítico sobre as Epistemologias do Sul não é de todo atual. No entanto, uma certa cautela no que toca à existência das várias experiências de 'Sul' torna necessário pensar-se estas Epistemologias dentro de vários contextos históricos, culturais, sociais, políticos e até mesmo circunstanciais. Se refletir sobre as consequências da modernidade e colonialidade de timbre eurocêntrico se traduz para uns na ideia de uma hierarquia de conceção ontológica (Maldonaldo-Torres, 2007), para outros traduz-se na urgência de refutar esta hegemonia eurocêntrica e resgatá-la de um certo epistemicídio de saberes e conhecimentos válidos para a compreensão de uma ontologia universal do mundo (Meneses, 2012; Khan, 2011; Martins *et al.*, 2012; Martins, 2013). A binarização do universo das experiências humanas, sedimentada, por um lado, na exposição menosprezante e inferiorizada de *uns* e, por outro lado, na elaboração sofisticada de *outros*, tem sido o húmus para melhor sentir, interpretar e auscultar a importância das Epistemologias do Sul no interior de um pensamento predominantemente ocidental, que na verdade e de acordo com o pensamento de vários autores, entre eles o do sociólogo Boaventura de Sousa Santos, é "um pensamento abissal" que "Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. [...] que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo 'deste lado da linha' e o universo 'do outro lado da linha'" (Santos, 2007: 3). As Epistemologias do Sul surgem como um movimento de intervenção e de reflexão sobre realidades subjugadas e subordinadas a uma lógica e retórica asfixiantes, no interior das quais não existe lugar para o diverso. Se o Sul, como metáfora de subalternização, de esvaziamento existencial e de despojamento moral do Outro, por um lado, traz a força de uma filosofia e de uma prática de emancipação, por outro lado, esta mesma força é também canalizada para uma análise cuidadosa e vigilante dos contextos históricos e políticos, que continuam a produzir, legitimar e naturalizar os lados humanos abissais no mundo, quer através da experiência da expansão marítima, do colonialismo, do imperialismo e da modernidade (ver Dussel, 2000), quer através dos fenómenos de neocolonialismo e neoimperialismo que pretendem legitimá-la e, por conseguinte, preservar esta situação de subalternidade geopolítica como normativa e inexpugnável (Mignolo, 2007). Na verdade, "as múltiplas e heterogéneas estruturas globais", que imperaram durante séculos, não se esfumaram com a mera eliminação das administrações coloniais, nem com a consequente "descolonização jurídico-política da periferia ao longo dos últimos 50 anos" (Lopes, 2009: 123).

Salientar esta situação a nível global implica, em simultâneo, trazer o nosso olhar para questões que se prendem não apenas com os jogos de poder económico e político, mas também com decisões totalitárias que suprimem saberes e conhecimentos que à luz de uma arrogância ocidental são brutalmente rasurados da diversidade cognitiva do mundo humano. Nesse sentido, tentativas de

superar este "fascismo epistemológico" (Santos, 2008), e na mira de encontrar resposta às assimetrias e confrontos nas práticas e nas auto e heterorrepresentações do Norte global *versus* o Sul global, têm sido avançadas por diversos posicionamentos. Enquanto as teorias do crescimento e modernização neoliberais (Rostow, 1964; Hoselitz, 1960) assumem que os países do Sul sofrem de atraso e, como tal, para se desenvolver devem reproduzir por difusão a lógica e o modelo económico, cultural e político dos países do centro, as teorias neoinstitucionais (Myrdal, 1974) criticam a receita neoliberal e advogam uma corretora mas suave intervenção do Estado de modo a minorar as assimetrias do mercado, mas sem questionar nem a economia de mercado, nem a natureza do Estado. Por seu turno, as teorias da dependência (Frank, 1961; Furtado, 1961) e do centro-periferia (Wallerstein, 1990; Santos, 1985) assumem que o dito subdesenvolvimento do Sul é o resultado da lógica da dominação secular dos países/regiões-satélite por parte das metrópoles coloniais e pós-coloniais.

Embora sujeita a eventuais correções ou refinamentos, consideramos que estas últimas teorias são heuristicamente mais fecundas para compreender e explicar os fossos socioeconómicos, os alheamentos e distanciamentos históricos e os discursos simbólico-culturais legitimadores da arrogância ocidental em relação aos países do Sul. O quadro atual de investigação mostra-nos várias propostas que refutam a hegemonia ocidental do saber, validando outros caminhos teóricos e metodológicos que são reconhecidos como instrumentos de conhecimento de igual valor analítico da experiência do mundo humano (Meneses, 2012; Khan, 2011; Martins *et al.*, 2012; Martins, 2013). Santos (2011) chama a atenção para a premência de uma maior vigilância epistemológica face à existência de um colonialismo que, no plano epistemológico, tem vindo a "manifestar-se de uma forma virulenta ao atribuir o monopólio do conhecimento válido à ciência moderna e à filosofia ocidental. Assim se desvalorizam, suprimem ou marginalizam outros conhecimentos" (Santos, 2011: 146). Este esforço epistemológico de 'descolonizar a Europa' não é uma tentativa isolada, pois outras reflexões recentes vêm transmitindo e tentando sedimentar este exame crítico da hegemonia do modelo e do pensamento ocidental (Harding, 2000; Hountondji, 2002; Silva e Cardoso, 2005; Cassano, 2010; Mignolo 2011). No plano mais amplo da investigação atual, outras propostas têm sido lançadas sob uma pluralidade operacional de designações, como, por exemplo: *emancipatory knowledge* (Oliver, 1997; Barnes, 2003), *epistemic desobedience* (Mignolo, 2009), *Southern theory* (Connell, 2007), *subaltern global sociology* (Burawoy, 2008), *provincializing Europe* (Chakrabarty, 2000), *decolonizing methodology* (Smith, 1999) e Epistemologias do Sul (Santos e Meneses, 2009).

No contexto português, o não reconhecimento de outros conhecimentos é ainda fruto de um enviesamento político-ideológico e cultural. Afirmá-lo desta maneira significa pensar que a reflexão histórica de Portugal sobre si, sobre a sua posição semiperiférica, sobre o seu imaginário quase compulsivo e desesperado

como membro de um Norte global resultou numa tradição de esquecimento, de incapacidade de se olhar, na medida em que a ferida colonial e imperial empurra esta nação para uma incessante distração dos seus problemas e dos seus questionamentos interiores. Na verdade, como observa Eduardo Lourenço: "assim, no mais profundo deles mesmos, europeizados empiricamente, como nunca o foram, os portugueses não se percebem espontaneamente como 'europeus', senão quando a Europa os percebe superlativamente como *portugueses*" (Lourenço, 2011: 109-110); não obstante este facto, "de um certo modo, em Portugal, como nos outros países do Ocidente, tudo já está escrito em *europeu*" (*ibid.*: 110). Por conseguinte, descolonizar a história, produzir conhecimento e saber aceitar (Lander, 2000) outros saberes e grelhas de análise ergue-se como um passo significativo para pensar e criticamente posicionar a relevância das Epistemologias do Sul no contexto português de investigação.

2. A descolonização do pensamento

O desafio que se coloca é então saber como descolonizar o pensamento e a produção de conhecimento, no espaço e tempo da nossa investigação em Portugal. Sandra Harding, num trabalho intitulado "Should philosophies of science encode democratic ideals?" (2000), lança, no nosso entender, uma provocação no que concerne à crença de que atrás da democratização do saber vêm a promoção e o diálogo entre diferentes conhecimentos. Para a autora, pode ser falaciosa esta crença, na medida em que oculta, mediante uma nova e sedutora nomenclatura e linguagens científicas, a tendência para uma soberania de uns saberes em detrimento de outros. Nesse sentido, argumenta Harding, "a busca de ideais universais limita a diversidade cognitiva que é e sempre foi uma fonte importante de crescimento do saber" (Harding, 2000: 134). Por isso, na mesma linha de pensamento, torna-se necessário avaliar os contextos históricos e culturais de produção de conhecimento, pondo de lado hierarquias de capacidade de produção de conhecimento, incessantemente criados pelas grandes instituições e universidades do Norte global.

Esta propensão de mascarar a democracia epistemológica no contexto português de investigação com grandes e apelativos chavões, como multiculturalismo, pós-colonialismo e diversidade cultural, não é senão uma outra forma de dizer e de validar a hegemonia ocidental no modo como vê e organiza a História e as narrativas de outros povos e culturas. Num projeto coordenado por Marta Araújo e Sílvia Maeso, sobre "Raça e África em Portugal: um estudo sobre manuais escolares de história", as investigadoras (Araújo e Maeso, 2010, 2011, 2013) constataram que:

> a narrativa central dos manuais escolares de história é constituída por um discurso evasivo de raça/poder. A naturalização de certos processos, que ajudaram a constituir

> as relações de poder contemporâneas, conduziram à formação de quadros interpretativos ideológicos. Esta evasão é crucial para compreender que para alcançar uma pedagogia e um ensino mais crítico da história (bem como de outras disciplinas) se terá de ir além da inclusão de outras perspectivas e versões da história, e evidenciar antes a produção de interpretações históricas mais críticas e informadas (Lesko; Bloom, 1998). Por exemplo, se o colonialismo, a escravatura, a cristianização e a nacionalização forem entendidas como um processo "natural" naqueles tempos, como podem os estudantes obter um conhecimento historicamente contextualizado de noções como *segregação, raça ou minoria étnica* nas sociedades contemporâneas [...]?; se o racismo não for amplamente discutido no contexto do esclavagismo colonial e da segregação moderna, como poderão interpretar o "racismo nos jogos de futebol" [...]? se a imposição da civilização sobre os povos indígenas americanos não for analisada criticamente, como podem os estudantes compreender que "[...] o terrorismo tem vindo a tornar-se numa ameaça para o mundo cada mais globalizado, assumindo hoje objectivos civilizacionais ao pretender a afirmação de uma cultura em detrimento do enfraquecimento ou até a destruição de outra [...]", como relacionado com o 11 de Setembro e a Guerra no Iraque?
>
> No Portugal democrático, (pós)colonial, os manuais escolares continuam a sublinhar uma imaginação imperial que apenas considera como cidadãos os seus nacionais, ajudando a reforçar e a reproduzir a ideia de semelhança (Araújo e Maeso, 2010: 258-259).

Os silêncios da História de outros povos permanecem num espaço de esquecimento histórico e pedagógico desta nação que se imagina e se narra como europeia, moderna e pós-colonial. Este é apenas um exemplo a aflorar. No entanto, a montante do conhecimento sedimentado pelos manuais escolares, encontramos um outro ainda mais problemático que se prende com o que subjaz à definição e criação dos *curricula* (Morgado, 2003, 2004, 2013).

3. O papel do currículo na (des)colonização do conhecimento

Como artefacto social, político e cultural, o currículo não é neutro nem inócuo. A relação simbiótica que mantém com o conhecimento permite reconhecê-lo quer como pilar estruturante da própria arquitetura educativa, quer como território de lutas pela hegemonia, quer, ainda, como esteio de relações sociais nem sempre visíveis mas que interferem tanto na legitimação de um determinado currículo nacional, organizado a partir de um *conhecimento oficial* tido como conhecimento válido (Apple, 1999)[2], quanto na produção de identidades sociais particulares que determinam, em grande parte, a inclusão ou exclusão dos indivíduos na escola e, posteriormente, na sociedade. Currículo e conhecimento

[2] Na opinião do autor, o problema não é a existência de um currículo oficial, nem de um conhecimento oficial. O problema é a forma e o conteúdo desse currículo funcionarem "como indicadores de classe", concorrendo para transformar a escola "numa escola de classes" que reproduz as "relações desiguais de poder" que existem na sociedade (Apple, 1999: 52).

surgem, assim, em simultâneo, como produtos e produtores de *relações sociais*, num processo que não é imune aos interesses de determinados indivíduos e grupos específicos (Silva, 2002), que tendem a alcançar um protagonismo educativo em tudo idêntico ao poder e influência que detêm na sociedade.

A este respeito, importa referir, num breve relance histórico, a *contaminação ideológica* que tem impregnado essa relação, identificada por Louis Althusser, em 1983, na obra *A Ideologia e os Aparelhos Ideológicos do Estado*, onde o autor desmistifica o carácter desinteressado da transmissão do conhecimento na/pela escola e demonstra que a educação é um dispositivo propício para as classes dominantes veicularem as suas ideias e visões do mundo, garantindo, assim, a reprodução de uma dada cultura e a perpetuação da estrutura social vigente. Pese embora a realização de estudos posteriores permitisse reforçar e aprofundar a ligação do conceito de ideologia às relações de poder e às questões de interesse que pululam na sociedade, bem como compreender como é que "o conhecimento transmutado em currículo escolar atua para produzir identidades individuais e sociais no interior das instituições escolares" (Moreira e Silva, 2005: 25-26) e quem beneficia com essa transmutação, os trabalhos de Althusser foram marcantes e tiveram o mérito de iniciar um debate que continua bem vivo entre nós e se justifica pelo facto de o currículo que tem pontuado nas últimas décadas resultar, essencialmente, de uma *tradição seletiva*, no âmbito da qual certos grupos têm definido o conhecimento considerado como mais legítimo, "enquanto o conhecimento de outros raramente consegue ver a luz do dia", o que é revelador de quem tem o poder na sociedade (Apple, 1999: 51).

Para além da ideologia, a cultura é outro referente fundamental na configuração do currículo. Não podendo apenas ser vista, como se advogava no pensamento mais convencional, "como um conjunto inerte e estático de valores e conhecimentos a serem transmitidos de forma não-problemática a uma nova geração" (Moreira e Silva, 2005: 26), a cultura é hoje reconhecida como um elemento estruturante na conceção e desenvolvimento do currículo, uma vez que o molda e, em simultâneo, é moldada por ele. Daí o seu carácter eminentemente político e a possibilidade de contribuir para melhorar, ou debilitar, a coesão social. Todavia, ainda que através do *currículo oficial* se augure a transmissão de um dado conhecimento e a consolidação de uma dada cultura, importa sinalizar que o currículo jamais se restringe a um papel meramente transmissivo. A sua concretização prática ocorre num "contexto cultural de [res]significação ativa dos materiais recebidos" e, por isso, de produção e criação de sentidos e significações, sendo a própria cultura vista, por inúmeros autores, "menos como uma coisa e mais como um campo e terreno de luta" (*ibid.*: 27).

Em suma, ideologia e cultura configuram-se, assim, como determinantes curriculares poderosos na base dos quais se estrutura tanto o conhecimento que a escola veicula, quanto as relações de poder e desigualdade que se geram no seu interior e que perpassam a própria educação e a sociedade em geral. Daí

a necessidade de problematizar as relações sociais e históricas que têm gerado privilégios de uns e desconforto e sofrimento de outros e que refletem as lógicas de divisão e exclusão em torno das quais foram construídas, bem como de interpelar, continuamente, a própria construção curricular, uma vez que, como assevera Tomás da Silva (2002: 67), "a nossa identidade social é produzida histórica e socialmente não apenas no interior da escola mas no contexto de processos pedagógicos e formativos mais amplos". Assim se compreende, por um lado, a magnitude formativa do currículo e o papel que, de forma visível ou mais oculta, desempenha na produção e reprodução de relações sociais e na configuração de determinadas identidades, e, por outro, a influência de cada contexto específico no interior da instituição educativa, com efeitos tanto ao nível dos discursos como das práticas que aí se desenvolvem. No fundo, existe uma clara propensão de *pedagogizar a política*, a que se contrapõe uma clara tendência de *politizar a pedagogia*, numa dialética que condiciona a nossa visão do mundo e interfere na forma como nos posicionamos perante uma determinada realidade. Dito de outra forma, se o pedagógico e o escolar se revestem de indiscutíveis potencialidades culturais e formativas, não menos importante é o facto de "o cultural e o social [serem] pedagógicos e curriculares" e forjarem complexas relações que nos permitem compreender "as categorias de divisão social pelas quais nós e os outros somos posicionados" (*ibid.*: 67-68).

Nesta ordem de ideias, e no seguimento do desafio que colocámos no segmento anterior – saber como descolonizar o pensamento e a produção de conhecimento –, importa problematizar se os *curricula* desenvolvidos nas últimas décadas têm sido espaços de verdadeira vivência democrática, isto é, esteios de diferenciação pedagógica e veículos de desenvolvimento e integração pessoal e social de estudantes oriundos de contextos socioculturais distintos; ou se, pelo contrário, se têm limitado a transmitir e a legitimar o conhecimento que se considera útil que os alunos aprendam na escola e a difundir determinadas ideologias e políticas dominantes, em detrimento de outras igualmente válidas e importantes. Mais concretamente no contexto português, importa averiguar se, com o fim do regime ditatorial e do colonialismo político e a instauração do regime democrático, o currículo se eximiu da *dominação epistemológica* que exerceu durante décadas e se libertou das amarras ao seu passado colonial, reparando danos e efeitos menos desejáveis, ou se, como afirma Anibal Quijano (2010), essas marcas se perpetuaram, agora na forma de *colonialidade* de poder e saber, não apenas em termos externos mas nas relações internas entre diferentes grupos sociais do país.

Não deixando de reconhecer, ao nível dos discursos políticos, a necessidade de construir uma escola mais inclusiva, só possível através da consecução de um currículo mais democrático, o que se verifica é que, na prática, o currículo tem privilegiado a afirmação de determinados valores e a passagem de certos conhecimentos, que Michael Apple (1999) designa como *conhecimento oficial*, que

expressam os pontos de vista e os interesses de grupos socialmente dominantes e permitem, nem sempre de forma explícita, legitimar "a ordem social construída" (Silva, 2002: 68) e perpetuar os privilégios de certas elites. Confirma-se, assim, a desconfiança de Sandra Harding (2000) de que, sob a égide da democratização do saber e do diálogo entre diferentes conhecimentos, se tem sobretudo afirmado uma *epistemologia dominante* (Santos e Meneses, 2010) que privilegia a passagem de determinados saberes em detrimento de outros. Uma situação que, em nosso entender, tem contribuído de forma significativa para inquinar todo o processo de democratização do ensino e está na base do elevado insucesso escolar que grassa em muitos países. Além disso, esta situação de dominância epistemológica permite confirmar um outro aspeto sobejamente investigado: o facto de o meio social de proveniência interferir nos percursos escolares dos estudantes e se relacionar com o seu êxito na escola, explicando assim os níveis de insucesso típicos de certas minorias e/ou classes mais desfavorecidas. A este respeito, as palavras de José Soeiro (2008) são sintomáticas:

> A escola fabrica várias formas de exclusão. Não deixa entrar os que estão fora e esse é o problema do acesso. Põe fora os que estão dentro – e aí estamos perante o drama do insucesso escolar e do abandono. Exclui incluindo – a forma escolar é em si uniformizadora e adversa à diversidade. E, num certo sentido, a inclusão na escola deixou de fazer sentido, porque é difícil perceber para que é que precisamos de lá estar. A cada um destes problemas – o acesso, o sucesso, a diversidade dos públicos escolares e o sentido do trabalho escolar – nós só podemos responder com uma escolha: mais e melhor democracia.

Aos aspetos referidos não podemos deixar de associar o facto de a escola pública, no contexto da globalização e das reformas neoliberais a que tem estado sujeita mais recentemente, se ter transformado num "objeto de operosa mobilização política, social e pedagógica", sujeita a disputas e em permanente escrutínio, na tentativa de identificar o que se considera ser "uma boa escola, um bom conhecimento, um bom ensino e uma boa aprendizagem" (Diniz, 2012: 8). Essa situação não pode dissociar-se das políticas educativas e curriculares vigentes que, sob a égide da melhoria do serviço público de educação, têm pretendido sobretudo redimensionar o sistema educativo em função de modelos alternativos de regulação e provisão do serviço educativo. No fundo, um conjunto de medidas e mudanças políticas associadas a propósitos e valores próprios da economia que, "em vez de curar", têm servido essencialmente para renovar o controlo oficial do sistema, introduzir "novas formas de incerteza e insegurança" e gerar "sentimentos de heteronomia profissional" (Sanches, 2009: 128). Fundadas na base de lógicas hierarquizantes e na procura imediata de níveis de qualidade mais elevados, as atuais políticas educativas contemporâneas têm gerado uma clara obsessão normativa e uma "estandardização insensível" (Hargreaves, 2003: 118), bem como uma engenharia curricular propulsora

de perspetivas mais tecnicistas de ensino, relegando os professores para funções meramente executivas. Os aspetos referidos interferem na forma como os professores organizam e concretizam os processos de ensino-aprendizagem, sobretudo porque continuamos a trabalhar com um currículo estruturado numa perspetiva claramente colonizadora.

Impõe-se, por isso, refletir em torno das seguintes questões: O que será possível fazer para inverter esta situação? Como construir um currículo que permita, na prática quotidiana da escola e, em particular, da sala de aulas, envolver e dar voz aos estudantes, independentemente da sua condição social e cultural? Como desenvolver processos educativos que elejam a pessoa como centro de toda a ação educativa e façam da inclusão, da solidariedade, da compreensão, da cidadania, da liberdade, da democracia e do respeito pela natureza, imperativos essenciais para compreender melhor o mundo?

4. A descolonização do currículo

Como constatámos no segmento anterior, a escola pública encontra-se hoje numa encruzilhada, dada a confluência de influências políticas, sociais e económicas a que tem estado sujeita e que a têm vinculado à produção e disseminação de códigos culturais hegemónicos e à consequente promoção de elites, numa lógica que espelha de forma límpida a sociedade em que se integra e lhe permite existência. Uma sociedade onde, por via do vendaval globalizador que a tem assolado, das intensas reformas de feição neoliberal que têm eclodido no seu interior e do progresso do capitalismo global, as diferenças culturais e políticas se acentuaram e assenta na ideia do que Boaventura Santos (2010) designa por *pensamento abissal*, para se referir a um pensamento que se funda numa separação dos atores, das experiências e dos saberes entre os que são inteligíveis e úteis e os que se configuram como ininteligíveis e inúteis, sendo, por isso, votados ao esquecimento e concomitante supressão. O mais preocupante é o currículo estar imbuído desta separação e, de forma mais ou menos explícita, interferir com as práticas pedagógicas que se desenvolvem na escola.

A reversão desta tendência não é fácil, sobretudo quando muitos dos argumentos que poderiam invertê-la residem fora da instituição educativa. Demonstram-no as políticas educativas mais recentes que, a pretexto de uma "imaginada" modernização, têm estimulado a iniciativa privada e subjugado o sistema educativo ao mundo do trabalho e aos imperativos da produtividade económica, agravando as desigualdades sociais e fragilizando um dos princípios que deve nortear o ensino público em qualquer sociedade democrática, só possível de concretizar através de uma efetiva integração e inclusão dos mais desfavorecidos: a *igualdade de oportunidades*.

No entanto, ainda que a alteração deste cenário exija uma mudança política e uma postura menos centralizadora por parte da administração educativa

– com a consequente concessão de maiores competências curriculares à escola e aos professores e a criação de condições que impliquem os diversos agentes educativos em estratégias que viabilizem mudanças tanto a nível das práticas como da própria cultura escolar (Morgado, 2013) –, essa transformação só será uma realidade se os professores se apropriarem do verdadeiro sentido das mudanças que estão ao seu alcance, utilizarem as competências que lhes estão consignadas e se assumirem como verdadeiros decisores curriculares.

> Se consideramos que a educação deve continuar a propor modelos de ser humano e de sociedade, sem se limitar a adaptar às demandas do momento (o que não significa desconsiderá-las), não podemos ficar à espera do que nos seja demandado do exterior e reclamado pelo mercado, mas devemos defender determinada atitude comprometida com um projeto democraticamente elaborado, que sirva a um modelo flexível de indivíduo e de sociedade. (Gimeno, 2008: 75-76)

Dito de outra forma, é imprescindível que se desencadeie uma progressiva descolonização do currículo, transformando-o numa construção participada e numa partilha assumida de poderes e responsabilidades, permitindo que os intervenientes no processo educativo se envolvam na (re)formulação das políticas de ensino e na conceção e concretização de um projeto formativo comum (Morgado, 2013). No fundo, que seja assumido como projeto e prática participada, criando condições para que os grupos socialmente subordinados possam expressar os seus pontos de vista e contestar os conhecimentos e os significados que o currículo tem privilegiado. Para que isso seja viável, existem, pelo menos, três alterações que consideramos cruciais.

Em primeiro lugar, que se reate a ligação teoria-prática, progressivamente debilitada pela separação entre os que teorizam e os que praticam a educação. Muito do que os professores hoje fazem na escola é decidido no seu exterior, compelindo-os a assumir posturas demasiado transmissivas e a desqualificar os saberes da prática, essenciais para contraditar os conhecimentos que o currículo oficial veicula. Aí reside a possibilidade de transformar o *conhecimento científico* em *conhecimento escolar*, mais acessível e mais próximo dos estudantes. Além disso, é o confronto desses distintos saberes, isto é, o cruzamento do *popular* e do *erudito*, que transforma a sala de aulas num espaço de ressignificação e produção de novos conhecimentos, essenciais para a construção de novas possibilidades de compreensão do mundo e da forma como cada um se (re)vê a si mesmo e aos outros (Garcia & Moreira, 2008). Para que estas mudanças se concretizem, é necessário que se cumpram dois pressupostos. Por um lado, é preciso assumir o currículo como um instrumento flexível e integrador e valorizar, como sugere Boaventura de Sousa Santos (1999: 199), a existência de *currículos informais*, garantindo assim que a instituição educativa se transforme num espaço privilegiado de "encontro de saberes", que, sem descurar o saber científico que aí se produz e transmite, valoriza, em igual medida, os saberes

não científicos. Por outro lado, é necessário alterar profundamente a formação (inicial e contínua) dos professores. Neste domínio, a prevalência de uma *cultura de performatividade*, fundada numa "gramática" e numa "semântica" que não são neutras e enfatizam a importância de "processos de gestão cada vez mais sofisticados e de sistemas de medidas de resultados" (Candau, 2013: 13), tem veiculado um *profissionalismo controlado*, relegando os professores para o papel de *meros executantes* das orientações gerais das políticas educativas (Canário, 2008).

Em segundo lugar, uma eventual descolonização do currículo requer que os professores elaborem os materiais curriculares que utilizam nas aulas e recorram a novos textos, de cariz contra-hegemónico e integrador, eximindo-se, assim, de se cingir à utilização dos materiais curriculares oficiais. Na maioria dos casos, estes materiais – livros de texto, manuais escolares, cadernos de fichas de trabalho... – não se afirmam como meios de interpelação e questionamento dos saberes, mas como meros instrumentos de transmissão de conhecimentos, académica e institucionalmente reconhecidos como válidos. Daí a necessidade de os professores não subordinarem a tarefa docente ao estipulado nesses materiais, sob pena de entrarem numa rota de progressiva desprofissionalização. Quando essa substituição não for possível, Silva (2002: 69) sugere que "os materiais existentes, claramente enviesados e interessados, [constituam] matéria-prima a partir da qual os significados, as visões e as representações dominantes [possam] ser contestados, desafiados e resistidos".

Por último, a descolonização do currículo exige que as tarefas educativas envolvam debate e reflexão e se centrem em questões e problemas do mundo contemporâneo – como, por exemplo, o papel e o valor da ciência, o desemprego estrutural, a pobreza, o isolamento social, o racismo, as desigualdades sociais e económicas, a hibridação cultural, os conflitos étnicos e culturais, a violência, a homofobia, o sexismo, as crenças religiosas, as interdependências, a segurança, entre outros –, permitindo, assim, "considerar as representações mentais dos indivíduos, as ideias sobre o outro, o entendimento das situações humanas de conflito, as imagens que elaboramos de nós próprios em relação aos outros" (Gimeno, 2008: 49). Só com um currículo aberto, que não se restrinja à mera passagem dos saberes científicos, e com o envolvimento dos distintos grupos que participam no processo educacional será possível transformar as salas de aula em efetivos *locus* de produção de conhecimentos e contestar os significados e as representações que têm dominado o fenómeno educativo. No fundo, um currículo que potencia um modelo educativo que estimula a participação, a discussão e a negociação e que, numa perspetiva dialética, faz do conflito e da crítica verdadeiras oportunidades de aprendizagem.

5. Considerações finais

Não a um pensamento hegemónico. Não a um sistema educativo pouco democrático. Não à clausura de saberes que permitem o acesso a uma leitura plurividente da riqueza das experiências sociais, culturais, históricas e políticas existentes. Não à rasura de conhecimentos que validam a nossa luta pela igualdade e pela partilha lúcida de deveres e direitos civis perante esse grande pilar da experiência humana e maior: a humanidade que pensa e se estrutura vigilante dos seus caminhos.

Este artigo pretendeu, com os seus rasgos desobedientes e reflexões críticas, percorrer um dos muitos ângulos de trabalho, de questionamento e de intervenção que as Epistemologias do Sul no contexto português de investigação permitem definir e identificar, no sentido de demonstrar que as escolhas da investigação, respeitando os seus vários contextos de trabalho, são capazes de trazer para o pensamento de todos, com argúcia, os lugares mais silenciosos e as vozes e palavras que completarão o mundo da diversidade humana.

Referências bibliográficas

APPLE, M. (1999), *Políticas Culturais e Educação*. Porto: Porto Editora.

ARAÚJO, Marta; RODRÍGUEZ MAESO, Silvia (2010), "Explorando o eurocentrismo nos manuais portugueses de História", in *Estudos de Sociologia*, V. 15, 28: 239-270.

ARAÚJO, Marta; RODRÍGUEZ MAESO, Silvia (2011), "Institucionalização do silêncio: A escravatura nos manuais de história portugueses", in *Revista/Ensino Superior, Revista SNESup,39*: 1-10.

ARAÚJO, Marta; RODRÍGUEZ MAESO, Silvia (2013), "A presença ausente do racial: discursos políticos e pedagógicos sobre História, 'Portugal' e (pós-colonialismo)", in *Educar em Revista*, 47: 145-171.

BARNES, Colin (2003), "What a difference a decade makes: Reflections on doing 'Emancipatory' disability research", in *Disability & Society*, 18 (1): 3-17.

BURAWOY, M. (2008), "Rejoinder: For a subaltern global sociology", in *Current Sociology*, 56(3): 435-444.

CANÁRIO, R. (2008), "Formação e desenvolvimento profissional dos professores", in Ministério da Educação (org.), Conferência *Desenvolvimento profissional de professores para a qualidade e para a equidade da Aprendizagem ao longo da Vida*. Lisboa: Ministério da Educação.

CANDAU, V. (2013), "Currículo, didática e formação de professores: uma teia de ideias-força e perspetivas de futuro", in M. R. Oliveira & J. A. Pacheco (orgs.), *Currículo, Didática e Formação de Professores*. Campinas, São Paulo: Papirus Editora, 7-19.

CASSANO, Franco (2010), "South of every North", in Encarnación G. Rodríguez; Manuela Boatca & Sérgio Costa (eds.). *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Farnham, Surrey: Ashgate: 213-224.

CHAKRABARTY, Dipesh (2000), *Provicialinzing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.

CONNELL, Raewyn (2007), *Southern Theory*. Cambridge: Polity Press.

DINIZ, A. V. (2012), "Prefácio", in M. Z. Pereira & I. S. Lima (orgs.), *Currículo e Políticas Educacionais em Debate*. Campinas, São Paulo: Editora Alínea: 7-11.

DUSSEL, Enrique (2000), "Europe, modernity and eurocentrism", in *Neplanta: Views from South, 1.3*: 465-478.

FRANK, André Gunder (1961), *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.

FURTADO, Celso (1961), *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.

GARCIA, R. L. & MOREIRA, A. F. (2008), "Começando uma conversa sobre currículo", in R. L. Garcia & A. F. Moreira (orgs.), *Currículo na contemporaneidade: incertezas e desafios*. São Paulo: Cortez Editora, 7-39.

GIMENO, J. (2008), "O significado e a função da educação na sociedade e na cultura globalizadas", in R. L. Garcia & A. F. Moreira (rgs.), *Currículo na contemporaneidade: incertezas e desafios*. São Paulo: Cortez Editora, 41-80.

HARDING, Sandra (2000), "Should philosophies of science encode democratic ideals", in Daniel Kleinman (org.), *Science, Technology and Democracy*. New York: State University of New York Press: 121-138.

HARGREAVES, A. (2003), *O Ensino na Sociedade do conhecimento: A educação na era da insegurança*. Porto: Porto Editora.

HOSELITZ, B.F. (1960), *The Sociological Aspects of Economic Growth*. Chicago: Free Press, Illinois, The Free Press of Glencoe.

HOUNTONDJI, Paulin J. (2002), "Knowledge appropriation in a post-colonial context", in Catherine A. Odora Hoppers (ed.). *Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems*. South Africa: New Africa Books: 23-38.

KHAN, Sheila (2011), "O 'Sul' mesmo aqui ao lado: cartografias identitárias abissais no pós-colonialismo português", in Brandão, Ana Maria e Araújo, Emília Rodrigues (orgs.). *Intersecções Identitárias*. Famalicão: Edições Húmus, 49-64.

LANDER, Edgardo (2000), "Eurocentrism and Colonialism in Latin America Social Thought", in *Neplanta: Views from South*, 1.3: 519-532.

LOPES, H. (2009), *Crónicas Africanas*. Porto: Edições Afrontamento.

LOURENÇO, Eduardo (2011), *A Europa Desencantada. Para uma mitologia europeia*. Lisboa: Gradiva.

MARTINS, Bruno Sena (2013), *Sentido Sul: A cegueira no espírito do lugar*. Coimbra: Almedina.

MARTINS, Bruno Sena; FONTES, Fernando; HESPANHA, Pedro & BERG, Aleksandra (2012), "A emancipação dos estudos da deficiência", in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 98, setembro, 45-64.

MENESES, Paula (2012), "Bodies of violence, languages of resistance", in Sheila Khan; Hilary Owen; Ana Margarida Dias Martins & Carmen Ramos Villar (eds.), "The Lusotropical Tempest: Postcolonial Debates in Portuguese", in *Lusophone Studies*, 7, Bristol University: 75-114.

MIGNOLO, Walter D. (2007), "Delinking", in *Cultural Studies*, 21:2: 449-514.

MIGNOLO, Walter D. (2009), "Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom", in *Theory, Culture & Society*, vol. 26 (7-8): 159-181.

MIGNOLO, Walter D. (2011), *The Darker Side of Western Modernity. Global cultures, decolonial options*. Durham/London: Duke University Press.

MOREIRA, A. F. & SILVA, T. T. (2005), "Sociologia e teoria crítica do currículo: uma introdução", in A. F. Moreira & T. T. da Silva (orgs.), *Currículo, Cultura e Sociedade*. São Paulo: Cortez Editora: 7-37.

MORGADO, J. C. (2003), "Processos e práticas de (re)construção da autonomia curricular". *Tese de Doutoramento*. Braga: Universidade do Minho (policopiado).

MORGADO, J. C. (2004), *Manuais Escolares. Contributo para uma análise*. Porto: Porto Editora.

MORGADO, J. C. (2013), "Democratizar a escola através do currículo", in *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, 21 (80): 433-448.

MYRDAL, Gunnar [1974 (1957)], *Teoria económica e regiões subdesenvolvidas*. Rio de Janeiro: Edição Paz e Terra.

OLIVER, Michael (1997), "Emancipatory Research: Realistic Goal or Impossible Dream?", in Colin Barnes & Geof Mercer (orgs.), *Doing Disability Research*. Leeds: The Disability Press, 15-31.

ROSTOW, W. [1964 (1959)], *Etapas do desenvolvimento económico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

SANCHES, M. F. (2009), "'(In)sustentável leveza' da liderança dos professores em contextos de mudança: contrastes entre idealidade e realidade", in M. F. Sanches (org.), *A Escola como Espaço Social: Leituras e olhares de professores e alunos*. Porto: Porto Editora, 125-162.

SANTOS, B. S. & MENESES, M. P. (2010), "Introdução", in B. S. Santos & M. P. Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 9-20.

SANTOS, B. S. (1999), *Pela Mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Edições Afrontamento.

SANTOS, B. S. (2010), "Um Ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal", in B. S. Santos & M. P. Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 467-507.

SANTOS, B. S. (1985), "Estado e Sociedade na semiperiferia do sistema mundial: o caso português", in *Análise Social*, XXI, 87-88-89: 869-901.

SANTOS, B. S. (2007), "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes", in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78: 3-46.

SANTOS, B. S. (2011), *Portugal, Ensaio contra a Autoflagelação*. Coimbra: Edições Almedina.

SILVA, Manuel Carlos & CARDOSO, António (2005), "O local face ao global: por uma revisitação crítica dos modelos de desenvolvimento" in M. C. Silva; A. P. Marques, & R. Cabecinhas, (orgs.), *Desenvolvimento e Assimetrias Sócio-espaciais. Perspectivas teóricas e estudos de caso*. Braga: Núcleo de Estudos em Sociologia/Universidade do Minho, 23-79.

SILVA, T. T. (2002), "Descolonizar o currículo: estratégias para uma pedagogia crítica", in M. V. Costa (org.), *Escola Básica na Virada do Século: Cultura, política e currículo*. São Paulo: Cortez Editora, 61-72.

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

SOEIRO, J. (2008), *A Defesa da Escola Pública e Democrática*. Intervenção na sessão parlamentar de comemoração do 25 de Abril. Disponível em: http://beparlamento.esquerda.net. Acesso em 10.jul.2012.

WALLERSTEIN, Immanuel [1990 (1974)], *O Sistema Económico Mundial*. Porto: Afrontamento.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 89-104

O difícil percurso da lusofonia pelos trilhos da 'portugalidade'

Vítor de Sousa*

Resumo: Com este artigo, pretendemos observar de que modo a 'portugalidade' – termo cunhado durante o Estado Novo – pontua a construção da lusofonia, que é um conceito pós-colonial. Não obstante afirmar-se que apenas falta colocá-lo em prática, o conceito de lusofonia não é consensual, subsistindo vários equívocos interpretativos. Ou se olha para ele a partir de uma centralidade portuguesa, reconstruindo as narrativas do antigo império, pela via do luso-tropicalismo ou ainda numa lógica de história do ressentimento. Ainda que, de forma residual, o discurso político português faça a ligação entre 'portugalidade' e lusofonia, concluímos que ambos os conceitos, quando associados, são incompatíveis, já que remetem sempre para uma centralidade portuguesa, o que não é compaginável com uma lógica pós-colonial, de interculturalidade.

Palavras-chave: lusofonia, império, descolonização, 'portugalidade'.

Introdução

Falar de lusofonia[1] implica abrir o significado da palavra, levando-o para além do seu sentido estrito. Trata-se, no entanto, de um exercício que denota, desde logo, uma incapacidade: a de sintetizar numa palavra apenas uma ideia que aglutine um pensamento e o represente – o que pode ser visto também como

* CECS-Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho (vitordesousa@gmail.com).

[1] A lusofonia é, normalmente, traduzida pelos dicionários como o conjunto de identidades culturais existentes em países, regiões, Estados ou cidades falantes da língua portuguesa, como são os casos de Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Macau, Moçambique, Portugal, São Tomé e Príncipe, Timor-Leste, bem como por outras comunidades em todo o mundo, como os antigos territórios portugueses da Índia, China e Malásia. Ana Isabel Madeira refere que a lusofonia comporta ainda o português da Galiza (Madeira, 2003: 12). Ver também Brito e Martins (2004: 3): "[é]num contexto geograficamente disperso, naturalmente multicultural, de sistemas linguísticos vários e de diferentes normas do português, que é possível pensar a língua e a identidade lusófonas."

uma polissemia interpretativa que lhe confere outro lastro, enriquecendo-a. O certo é que o sentido de 'lusofonia' ficaria amputado se correspondesse, apenas, aos falantes de português espalhados pelo mundo e não consubstanciasse um lugar simbólico e cultural, extravasando a correspondência semântica de proximidade que lhe esteve na origem, num mundo cada vez mais globalizado, que se inscreve no presente (Martins, 2006a).

A consideração desta variável na problemática da lusofonia faz toda a diferença nas possíveis produções de sentido da palavra, cuja utilização foi disseminada após a queda do 'império colonial português', tendo, por conseguinte, um recorte pós-colonial. No trauma decorrente da relação unidirecional de poder entre colonizadores e colonizados, subjazem laços culturais e uma língua comum, embora falada de forma diferente consoante as coordenadas geográficas. Trata-se de uma constatação que se reporta à etimologia da palavra com a referência-base a remeter para 'luso' (português), que decorre de 'lusitanidade' e pode invocar uma 'portugalidade' encapotada, termo que serviu de bandeira ao Estado Novo português, mormente a partir das décadas de 50 e 60 do século XX, através da ideia de "Portugal do Minho a Timor".

Quase quatro décadas após a descolonização, as tensões entre ex-colonizadores e ex-colonizados ainda se fazem sentir, evidenciando que o processo de colonização foi violento e deixou marcas, contrariando a retórica oficial da propaganda do Estado Novo.

1. A construção da lusofonia

A ambiguidade do conceito de 'lusofonia' faz com que ele se afigure problemático logo a partir do seu espaço-âncora, a Comunidade dos Países de Língua Oficial Portuguesa (CPLP). A atestá-lo está o facto de a palavra ter ficado de fora da Declaração Constitutiva da instituição[2], não obstante a sua utilização ser pós-colonial; para além disso o termo 'lusofonia', a par de 'lusófono', existe desde 1950 e o seu significado está estabelecido nos dicionários de referência da Língua Portuguesa, como são os casos do Dicionário da Academia das Ciências de Lisboa (2001) e do Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2003 [2011]). Regina Brito e Neusa Bastos lembram, porém, que a palavra 'lusofonia' remete para Lusitânia, província romana dominada pela Hispânia, povoada pelos lusitanos, enquanto o termo 'luso' (do latim 'lusu') remete para lusitano, ou seja: significa português ou referente a Portugal (Brito & Bastos, 2006: 65), o que provoca, não raras vezes, um certo desconforto no seio dos outros países daquela estrutura (Mata, 2013: 141).

Carmen Maciel observa que, até 1999, "a lusofonia era definida apenas como a adoção da língua portuguesa como língua de cultura, franca ou oficial"

[2] O documento pode ser lido e descarregado na íntegra na página oficial da CPLP [informação disponível em http://tinyurl.com/mwpnlc5, acedida em 28/01/2013].

(Maciel, 2010: 83), lembrando que para esse estado de coisas contribuiu a criação da CPLP. A autora defende que "as noções de 'coletividade' e 'comunidade' começam a estar integradas nas definições avançadas nos dicionários, tanto brasileiros como portugueses", pelo que que a lusofonia passa de "fenómeno linguístico" a "fenómeno social" (*ibid.*). Trata-se de uma observação já antes feita por Eduardo Lourenço, que salienta que a lusofonia extravasa uma ideia limitada de espaço linguístico, que já tem subjacente "a genealogia que a distingue entre outras línguas românicas e a memória cultural que, consciente ou inconscientemente, a ela se vincula" (Lourenço, 2004: 174). O autor adverte, também, que o conceito aparentemente inocente de lusofonia pode arrastar consigo "as mesmas imagens, o mesmo cortejo de fantasmas, os mesmos subentendidos e mal-entendidos, nos diversos espaços que atribuímos, sem uma onça de perplexidade, à ideal e idealizada esfera lusófona" (*ibid.*: 174-175). Talvez por isso Moisés de Lemos Martins, Helena Sousa e Rosa Cabecinhas se refiram à lusofonia como "uma construção extraordinariamente complexa", desenvolvida num espaço geolinguístico "altamente fragmentado", através de um sentimento "pleno de contradições", que decorre de uma memória assente num passado comum "para o bem e para o mal". Para estes autores, a lusofonia, para além de património simbólico, "em permanente disputa", integra ainda instituições "cujos objetivos políticos são também eles próprios difusos e – não raramente – conflituosos" (Martins, Sousa & Cabecinhas, 2007: 309). No entanto, perante a crescente globalização, existe uma oportunidade tendente a uma melhor compreensão do 'Espaço Lusófono', que poderá contribuir para o desenvolvimento de outro tipo de perspetivas, que reputam de alternativas, "e necessariamente mais complexas", em que uma língua comum "poderá mudar a forma como a 'diferença' é percebida" (*ibid.*).

O certo é que o fantasma do 'império colonial português' parece continuar a pairar quando se aborda a problemática da lusofonia. Hoje, no entanto, essa evidência é menos intensa do que no período pós-revolução de 1974, embora os resquícios subjazam quando estão envolvidos Portugal e os restantes países da denominada CPLP. As tensões entre as partes vêm, periodicamente, ao de cima, sendo refletidas nos média de cada país, que aproveitam as mais diversas temáticas como pretexto para sublinhá-lo. Não obstante, Moisés de Lemos Martins dá outra dimensão ao conceito de lusofonia, extravasando de uma perspetiva meramente ideológica e defendendo que ele vai para além de "objecto de mera curiosidade histórico-linguística ou até histórico-cultural", pelo que se assume, hoje, como um tema que congrega interesses "que têm a ver não apenas com aquilo que os países lusófonos são como língua e cultura no passado, mas também, sobretudo, com o presente e com o destino do 'continente imaterial' que estes países constituem" (Martins, 2006a: 17). Em direção contrária segue Michel Cahen, que defende que a cultura lusófona não existe, nem existem culturas que possam ser assim classificadas, mesmo que a sua expressão seja

feita em português, facto que "não as fa[z] 'irmãs', ou gémeas, por utilizarem a mesma língua" (Cahen, 2013: 297).

José Carlos Venâncio, de forma mais aberta, observa que a lusofonia traduz "a condição dos que se exprimem na língua portuguesa: tenham-na como língua materna, oficial ou de património" (Venâncio, 2013: 85), condicionando, desse modo, "mesmo para os que não o tenham como língua materna, a vivência cultural dos falantes, de forma a que parte da sua identidade se espelhe precisamente no uso que fazem da língua" (*ibid.*). Nesse sentido, e porque se trata de um processo que não é estático, alicerçado "em campos comunicacionais assistidos por dinâmicas grupais", o autor diz entender que seria mais apropriado "falar-se de Lusofonias, em vez de Lusofonia" (*ibid.*).

Na opinião de Maria Manuel Baptista, "a lusofonia sinaliza e encobre em Portugal o lugar verdadeiramente 'não dito', uma espécie de espaço fantasmático da nossa cultura, apesar de paradoxalmente tanto se utilizar este conceito" (Baptista, 2006: 24); deste modo, a autora entende que se verifica do lado português uma estratégia de "esquecimento ativo", em relação à história coletiva que liga Portugal e os ex-países colonizados. Há, por isso, muito caminho a percorrer para que exista uma verdadeira comunidade lusófona, sendo necessário que sejam ultrapassados "os interesses pontuais de pequenos grupos políticos, económicos e de parte das elites intelectuais dos respectivos países", o que passa pela "tomada de consciência da diversidade histórica, cultural, simbólica e imaginária dos diversos povos falantes do português", sem cair, no entanto, "no domínio do relativismo ético e cultural, onde afinal tudo se equivale e nenhum projecto vale verdadeiramente a pena ser sonhado e muito menos concretizado" (Baptista, 2000: s/p).

Miguel Real refere que já quase tudo foi dito sobre a lusofonia, faltando apenas fazê-la (2012), ideia com a qual concorda Jessica Falconi que evidencia que a vasta bibliografia existente sobre a questão da lusofonia "mostra que se trata de um terreno controverso" e uma questão de difícil resolução (Falconi, 2013: 279).

2. A ideia de 'Império' e o caso português

Thomas Richards (1993) refere-se à noção de 'império' como se se tratasse de uma nação em excesso, ideia que poderá estar na base da observação de Edward Said sobre o fim do colonialismo, o qual contudo continua a persistir no plano cultural, repercutindo-se nas práticas políticas, ideológicas, económicas e sociais (Said, 1994). Por seu turno, Michel Cahen constata que vários conceitos coloniais, como 'lusitanidade' ['portugalidade'] e 'império', "sobreviveram perfeitamente à descolonização", uma vez que "o que foi condenado com o salazarismo foi bem mais o seu colonialismo, como política, do que a colonização como obra"; por esse motivo a lusofonia é um conceito eminentemente político e ideológico (Cahen, 2013: 298). O imaginário português foi,

assim, apenas parcialmente descolonizado, e o conceito de lusofonia "apaga numa única palavra realidades sociais extremamente diferentes e *status* sociais incomparáveis" (*ibid*.: 303).

A propósito do império colonial português, Leonor Pires Martins observa que a ideia de nação se deslocou para um imenso aglomerado de territórios "dispersos e distantes entre si, cujo domínio direto e efetivo acabaria por ser mais fictício do que real, mais da ordem do ilusório do que do factual" (Martins, 2012: 20). E, muito embora o mapa desenhado no tempo dos colonialismos já não sirva, Jessica Falconi observa que a duração das antigas fronteiras "foi interiorizada pelos projectos das nações independentes, aliada à reprodução e ao surgimento de antigos e novos vectores de desigualdade, que (re)fragmentam a 'unidade' do mundo" (Falconi, 2013: 277), o que constitui uma "herança" problemática que continua a pairar no plano simbólico.

Uma pista para esse estado de coisas pode ser dada pelo *modus operandi* do Estado Novo, exponenciando e inventando alguns 'mitos de origem' do país, numa lógica assente na propaganda do regime. Fernando Rosas (2001) destaca que um dos mitos ideológicos fundadores do Estado Novo foi o "mito imperial", no seu duplo aspeto de colonizar e evangelizar, numa ideia que é complementada por Luís Reis Torgal, ao reputar o multirracialismo como o "grande mito da política colonial ou ultramarina portuguesa" (Torgal, 2009: 493). Esta ideia, como nota Boaventura de Sousa Santos, fez com que o 'império' enfatizasse uma cultura alegadamente 'superior', já que resultava de uma imposição aos outros, os 'gentios' (Santos, 1999).

Leonor Pires Martins assinala que os vários domínios ultramarinos só foram apreendidos pelos portugueses através da promulgação de legislação específica (de que é exemplo a publicação, em 1930, do "Ato Colonial"), da propaganda do regime, bem como da difusão de imagens mostrando o "Portugal do Minho a Timor" em toda a sua extensão geográfica. Deste modo, como refere Margarida Ribeiro Sanches, foi-se consagrando o estado-nação imperial como um todo coerente, não obstante "as visões distintas, as idiossincrasias, as contradições e os limites das 'missões civilizadoras', baseadas em querelas nacionais", também elas fundadoras do moderno estado-nação (Sanches, 2012: 195). Para além disso, os discursos em torno do império sempre estiveram amputados de uma lógica de igualdade entre colonizadores e colonizados, decorrentes de uma alegada inferioridade civilizacional dos últimos em relação aos primeiros. Foi exatamente dessa forma que os modernos estados-nação imperiais, como foi o caso português, fundamentaram "a sua 'missão histórica' em África", com cada colónia a ser como que o prolongamento da nacionalidade (Sanches, 2012: 196). A historiadora refere-se ao modo como as teorias surgidas e defendidas em determinados lugares sofrem processos de transformação, não só em virtude do tempo em que são cunhadas, mas principalmente através dos lugares em que são lidas, "dando assim lugar ao que se designa por processos [...] de

apropriação criativa" (idem, 2011: 9). Essa correspondência poderá estender-se à perspetiva "pós-colonial", termo que se naturalizou no vocabulário nacional e que permite, pelo menos em Portugal, "uma revisitação mais ou menos pacificada de um passado que se deseja definitivamente morto e enterrado" (*ibid.*: 9-10), muito embora subjazam alguns equívocos. Para o efeito, como sublinha Maria Paula Meneses, muito têm contribuído as novas perspetivas epistemológicas, cujo trabalho tem incidido em "descentrar o olhar e as conceções eurocêntricas na análise social, introduzindo uma análise crítica para transformar o presente, onde a análise das estratégias discursivas desempenha um papel fundamental" (Meneses, 2013: 320).

3. A construção da 'portugalidade'

Embora o termo 'portugalidade' não esteja tipificado nos dicionários de referência de língua portuguesa e os dicionários mais comuns, como é o caso do que é editado pela Porto Editora, o traduzam como "qualidade do que é português" ou "sentido verdadeiramente nacional da cultura portuguesa" (Costa & Melo, 1995), a sua cunhagem é balizada pelo portal Ciberdúvidas da Língua Portuguesa nas décadas de 50 e 60 do século XX[3], portanto, em pleno Estado Novo[4]. Trata-se de um conceito, desde logo, centrado no 'eu' (Portugal) e que pode ser contextualizado na ideia de "Portugal do Minho a Timor". O *slogan* do Estado Novo começou em 1951 com a revogação do "Ato Colonial", com o qual o Governo português passou a defender que Portugal seria um todo uno e indivisível, do Minho a Timor, em que todas as colónias passariam a ser províncias, tal como as outras que existiam na metrópole. Foi desenvolvida, a partir daí, uma retórica destinada a sustentar um mito que apoiasse a ideia de que não haveria razões para o desenvolvimento de movimentos independentistas nos territórios portugueses de África e da Ásia. De resto, a 'portugalidade' entra no discurso político apenas a 27 de abril de 1951 – dezasseis anos após o início da Assembleia Nacional (AN) –, servindo esta, através do único partido existente (a União Nacional), de eco da governação, disseminando a ideologia do Estado Novo (Sousa, 2013).

Vista como forma, a 'portugalidade' é mítica; já como conceito, ela deve ser encarada como estando no domínio da política. Trata-se de uma classificação social, com uma série de aspetos práticos associados. No pós-25 de Abril a utilização da palavra 'portugalidade' foi utilizada de forma residual, na sequência de um corte ideológico com o passado.

[3] Bom, J. C. (2000), 'Portugalidade, pergunta-resposta', in Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, de 7/4/2000 [informação disponível em http://tinyurl.com/2uanuhv, acedida em novembro de 2010].

[4] Duarte, C. (2005), "Portuguesismo, portugalismo, portugalidade, pergunta-resposta", in Ciberdúvidas da Língua Portuguesa, de 14/2/2005 [informação disponível em http://tinyurl.com/2ueratv, acedida em novembro de 2010].

Hoje, fala-se com algum à-vontade sobre o assunto, não obstante este dever ser contextualizado, uma vez que a 'portugalidade' está, como vimos, datada. Mesmo que Wittgenstein tenha referido que o sentido que se dá às palavras seja o seu uso[5], torna-se necessária essa contextualização, até para evitar eventuais equívocos, uma vez que a 'portugalidade' remete para um regime simbólico centrado em Portugal.

Eduardo Lourenço (1954) sustenta que a existência mítica precede a existência empírica e que "toda a leitura do nosso passado [...] está suspensa [das] Descobertas" (idem, 2005: 35). Por seu turno, José Eduardo Franco refere-se a Portugal como estando associado a um mito, com o país a ser "visto como um reino eleito para uma missão especial, de carácter sagrado, no panorama planetário". Nesse sentido, refere que "é a partir da poesia e da historiografia que são cantadas e 'memorizadas' as gestas [das Descobertas], [...] nas quais se reforçam as bases míticas da portugalidade" (Franco, s/d: 69).

A respeito do mito, Roland Barthes fala na sua ação tendente a converter a história em natureza e o contingente em eternidade, sendo que o mundo fornece ao mito "um real histórico, definido, por mais longe que se recue no tempo, pela maneira como os homens o produziram ou utilizaram; e o que o mito restitui é uma imagem natural desse real" (Barthes, 1978 [1957]: 209).

Esta ideia leva-nos ao "discurso da identidade" (Martins, 1996), em que, segundo Albertino Gonçalves, se destacam três efeitos: de reificação, de desdialetização e de dominação (Gonçalves, 2009: 61). Estes efeitos remetem assim, para essências, estando estas ligadas a estados (lusitanidade [portugalidade]) ou a destinos (Quinto Império), que "absolutizam o que é relativo, substantivam o que é relacional, fundamentam na natureza ou no mito o que é histórico" (*ibid.*). A essencialização do real propicia, nesse sentido, efeitos de reificação (*ibid.*). Esta circunstância evidencia que, "uma vez (pre)dita, à entidade resta-lhe cumprir a predição" (*ibid.*). Por essa razão, justifica-se, neste contexto, a convocação do Princípio de W. I. Thomas relativo às predições criadoras: "uma crença falsa nos seus fundamentos pode revelar-se verdadeira nas suas consequências" (*ibid.*: 62); "Os discursos de identidade tendem a suspender ou a exorcizar a negatividade", e "tanto a hetero-identificação, que categoriza o outro, como a autoidentificação, que reconhece o semelhante, diluem e atropelam a diversidade" (*ibid.*); "Socialmente construídas, as identidades, sempre polémicas, envolvem bricolages ideológicos" (*ibid.*: 63). Consoante os casos e as circunstâncias, estas construções podem ser mais ou menos bem-sucedidas; "Convém, contudo, não esquecer que relevam de estratégias de poder que, operando com arbitrários culturais, implicam o recurso à violência simbólica" (*ibid.*); "Relativas e questionáveis, as propostas identitárias tendem a converter-se, pela fé e pela crença, em princípios absolutos (*ibid.*).

[5] "Se tivéssemos de nomear a vida do signo, teríamos de dizer que a vida do signo é o seu uso" (Wittgenstein, 1958: 4).

Reencontramos, mais uma vez, a alquimia da dominação e o efeito de reificação. O meio ultrapassa o fim e a essência trava a potência" (*ibid.*: 63). Ora, como refere Denys Cuche, não existe uma "identidade cultural em si, definível de uma vez por todas". Por essa razão, "a análise científica deve renunciar a pretender descobrir a verdadeira definição das identidades particulares que estuda", sendo que a questão não é sabermos, por exemplo, "o que são 'verdadeiramente' os corsos, mas o que significa o recurso à identificação 'corso'" (Cuche, 2006 [1999]: 153).

A este propósito, Eduardo Lourenço refere-se a Portugal como possuidor de uma hiperidentidade, decorrente de um défice de identidade real, que compensa no plano imaginário (Silva & Jorge, 1993). Esta é uma ideia próxima à de Boaventura de Sousa Santos (1990), que constata um excesso mítico de interpretação, num mecanismo para compensar o défice de realidade do país. José Gil é mais cáustico, referindo-se à "subjetividade produzida pela doença da identidade", e defende que a identidade portuguesa vive entre a realidade e a ficção (Gil, 2009: 10).

4. Lusofonia e 'portugalidade'

Uma das constatações que se podem fazer quando existem referências à lusofonia é a alusão a uma alegada centralidade portuguesa, numa tendência que, não raras vezes, passa por invocar uma alegada 'portugalidade'. Moisés de Lemos Martins refere-se ao discurso mítico como sendo pontuado pela ideologia, "o que permite dizer que os mitos têm um carácter político e que são 'estados de poder', ou seja, relações de dominação e de discriminação reificadas" (Martins, 2006b: 85; 2004: 94). Nesse sentido, os mitos refletem a voz do poder, com o seu acentuado grau de estereotipia a manifestar-se, por exemplo, "no carácter doxológico e celebrativo que apresentam" (*ibid.*). Nessa perspetiva os mitos pretendem persuadir, sendo essa a sua natureza retórica, dividindo a realidade e chamando à existência aquilo que enunciam (Martins, 2006b, 2004). O que quer dizer que "os enunciados míticos propõem-se como enunciados com autoridade, como enunciados que legitimam um discurso, policiando-o todavia" (Martins, 2006b: 85; 2004: 95).

Ora, esta perspetiva tanto é aplicável à 'portugalidade' como à lusofonia. Ambos os termos são hiperidentitários, não obstante o primeiro ter sido cunhado, como vimos, em pleno Estado Novo.

Sobre a lusofonia Moisés de Lemos Martins rejeita que ela se reduza a estereótipos. Colocando de lado a ideia de que na lusofonia esteja apenas a "voz de quem manda, a reinar sozinha por cima da cabeça dos países de expressão portuguesa" (Martins, 2006b: 85-86; 2004: 95), é seu entendimento que ela valoriza antes os contributos africanos, ameríndios, orientais e europeus para uma civilização comum. É o domínio cultural que "deve sobrepor-se a questões de

soberania, podendo florescer no seio de uma entidade transnacional ou nacional uma federação cultural com lugar para muitos Estados" (*ibid.*, 86; *ibid.*: 95). Num contexto pós-colonial, "a figura da lusofonia convoca hoje uma comunidade transnacional, com propósitos político-culturais" (*ibid.*), exprimindo-se em multiculturalismos com o denominador comum de uma mesma língua.

A ligação da 'portugalidade' à lusofonia está bem patente no discurso político, nomeadamente no discurso dos deputados da Assembleia da República (AR) e de alguns governantes quando se deslocam ao hemiciclo. Muito embora de forma residual, todos eles associam ambos os conceitos. Em 1993, o ministro da Presidência, Fernando Nogueira, evidenciava as "ligações privilegiadas com outras zonas do mundo onde Portugal, por virtude da sua história, tem particular peso", a par das comunidades portuguesas espalhadas pelo mundo, "como referências de 'portugalidade' e da lusofonia"[6]. Dois anos mais tarde, já como deputado do PSD, o mesmo responsável político frisava que "a europeização de Portugal é condição para que continuemos a ter uma posição relevante no mundo da lusofonia e da portugalidade"[7]. Em 1996, Cruz Abecassis, deputado do CDS/PP, ligava a diáspora à 'portugalidade', durante a discussão de um projeto de resolução, apresentado pelo seu grupo parlamentar sobre a constituição de uma comissão eventual destinada a promover o projeto de uma comunidade de países de língua portuguesa (o que viria a ser a CPLP). Propunha a inserção de uma "enorme capacidade cultural, humana e até económica, que é a portugalidade na diáspora, com todas as suas empresas, toda a sua capacidade cultural e intelectual e toda a sua riqueza humana", com toda a sua vontade de ligação a este "esforço comum de desenvolvimento de uma parte importante e ignorada do mundo, que é África"[8]. Em 2007, na X Legislatura, a propósito da conquista por Naide Gomes da medalha de ouro em salto em comprimento nos Campeonatos Europeus de Atletismo em Pista Coberta, em Birmingham, a secretária da AR, Celeste Correia (PS), lia um voto de congratulação em que se afirmava que "no desporto e na representação internacional, mora a alma de um povo, sendo gratificante ver a portugalidade apreciada no contexto das nações e a convergir para uma dimensão humanista superior"; destacava-se ainda o "júbilo, orgulho e auto-estima que [a atleta] proporcion[ou] à comunidade e a todos os quadrantes da lusofonia"[9].

Num outro plano, na abertura de um colóquio com o título genérico "Portugalidade e Lusofonia"[10], Renato Epifânio, presidente do Movimento

[6] VI Legislatura, sessão 2, n.º 80, de 04-06-1993, diário de 05-06-1993, p. 2552.

[7] VII Legislatura, sessão 1, n.º 15, de 13-12-1995, diário de 14-12-1995, p. 425.

[8] VII Legislatura, sessão 1, n.º 23, de 05-01-1996, diário de 06-01-1996, p. 657.

[9] X Legislatura, sessão 2, n.º 58, de 08-03-2007, diário de 09-03-2007, p. 37.

[10] O Colóquio "Portugalidade e Lusofonia" realizou-se em 27 de novembro de 2013, no Palácio da Independência (Lisboa), tendo sido organizado pela Comissão do 1.º de Dezembro de 1640 da Sociedade Histórica da Independência de Portugal e pelo Movimento Internacional Lusófono/Revista Nova Águia, com coordenação de Lourenço d'Almada e Renato Epifânio. Teve intervenções de Pedro Martins

Internacional Lusófono (MIL), defendia que 'portugalidade' e lusofonia não são conceitos sinónimos mas, "de alguma forma [...] cumulativos". O autor associou a essa ideia todo o trabalho que o MIL tinha feito, "procurando defender esta convergência lusófona, nos planos cultural, social, económico e político e, mais do que isso, defender neste sentido, uma consciência e uma fraternidade lusófonas" (*ibid.*).

Ora, segundo Eduardo Lourenço, "aquilo que permitiria atribuir a verdadeira realidade e sentido à tão evocada lusofonia, não pode, nem sequer metaforicamente, ser pensado e imaginado como espaço de portugalidade" (Lourenço, 2004 [1999]: 186). A ideia de reunir num corpo "quase místico" a dispersa e diversificada "realidade histórico-cultural de conotação lusófona" deve deixar de lado o recorte centralista, "historicamente unificador" e que "era seu enquanto a nossa missão no mundo se resumia, primeiro, como expansão de Portugal e, depois, como decantada criação de novos Portugais" (*ibid.*: 188). Muito embora forjada em equívocos, Lourenço afirma que, dessa forma, "a assimilação de lusofonia e portugalidade podia ter então algum sentido", apesar de o autor sublinhar que "o espaço da lusofonia, não tanto o seu óbvio sentido linguístico, mas como espaço cultural, é um espaço se não explodido, pelo menos multipolar, intrinsecamente descentrado" (*ibid.*: 188). E querer uni-lo pode afigurar-se paradoxal e assente numa lógica eurocentrada; mais a mais, "quando nós fomos os primeiros agentes, inconscientes embora, da descentração europeia, é a melhor maneira de cortar pela raiz o sonho de comunhão, de expansão de nós mesmos como cultura que se quer vincular à ideia-programa, agora ideológica, da lusofonia" (*ibid.*: 188-189).

Michel Cahen diz preferir a expressão "lusotopia" à de "lusofonia" para designar o conjunto de espaços e comunidades, quaisquer que tivessem sido a sua língua do passado e atual, mais ou menos forjadas ou constituídas pela história da expansão portuguesa. Ao contrário do que defendem, por exemplo, Moisés de Lemos Martins e Eduardo Lourenço, Michel Cahen afirma que a lusofonia não representa uma área cultural, mas um espaço pós-colonial específico, que apelida de "espaço 'relativo" (Cahen, 2013: 309), o que significa que existem culturas nas lusofonias, "mas [que] não constituem um plano global da comunidade cultural lusófona, a não ser que se reduza à área luso-brasileira" (*ibid.*). Trata-se de uma ideia que pode ser aplicada à hispanofonia, francofonia ou à anglofonia, embora, no caso português, Cahen observe que "o imaginário foi aguçado pelo sentimento de fraqueza da antiga metrópole", sendo por isso "incapaz de se constituir uma 'pré-base' neocolonial do tipo francês" (*ibid.*: 309). Essa "identidade superficial" da lusofonia, que Michel Cahen apelida de

("Portugalidade e Lusofonia: entre Camões e António Telmo"), Miguel Real ("Portugalidade e Lusofonia: entre António Vieira e Fernando Pessoa"), Rodrigo Sobral Cunha ("Portugalidade e Lusofonia: entre Pascoaes e António Quadros) e Renato Epifânio ("Portugalidade e Lusofonia: entre Leonardo Coimbra e Agostinho da Silva") [informação disponível em http://tinyurl.com/p3h8e8y, acedida em 28/11/2013].

"supra-identidade" e que é reforçada pela mercantilização da língua, é levada adiante pelas pessoas implicadas, "quando lhes interessa, como no caso dos brasileiros ou cabo-verdianos, que imigram para Portugal" (*ibid.*: 309-310). O autor destaca, porém, que a ideia de "identidade superficial", que é a lusofonia, "é típica de situações fluidas que alguns qualificam de pós-modernas", não podendo ser 'reificada' numa comunidade humana unificada" (*ibid.*: 310).

5. Equívocos da lusofonia

Colocando em perspetiva as várias ideias existentes sobre a lusofonia, Moisés de Lemos Martins encara-a à luz de alguns equívocos, muito embora faça o mapeamento do campo que lhe deu origem, mormente no que respeita à compreensão do mundo por parte do Ocidente. Para este sociólogo, o Ocidente foi feito sob a égide da cultura da unidade, numa definição 'clássica' assente na existência da totalidade de um caminho – incluindo um princípio, um meio e um fim (que pressupunha um Deus criador) (Martins, 2011: 17-21). Os Descobrimentos são uma prova disso mesmo. Mais tarde, no século XIX, na sequência do Tratado de Berlim determina-se que o direito histórico, por si só, não é suficiente, pelo que os países com 'colónias' tinham de ocupar os territórios através da 'lei do mais forte'. Na sequência do ultimato inglês, os portugueses deram início às campanhas militares em África, assumindo o papel de agressores. Assim, segundo Moisés de Lemos Martins, à cultura do uno, "logocêntrica, etnocêntrica e imperialista, que assimilava a diferença, destruindo-a", sucedeu "a cultura do múltiplo e da participação, a da multiculturalidade" (Martins, 2014: 21). Esta cultura do múltiplo e da participação exprime-se "no surgimento de uma vasta panóplia de países diferentes e multiculturais, fundados na riqueza de muitas línguas, na mistura de muitas etnias e na explosão de uma multiplicidade de narrativas" (*ibid.*: 21-22). Só que esse recorte de uma cultura multifacetada, com a instantaneidade da globalização, decorrente do esbatimento progressivo dos padrões circulares de reprodução temporal, foi 'sol de pouca dura', porque hoje, como assinala o autor, "por todo o lado, a cultura do uno voltou a levar a melhor sobre a diferença, e a multiculturalidade regride em favor da 'cultura-mundo'"; trata-se, portanto, de uma ideia "homogeneizante e empobrecedora das culturas, que dilui memórias e fronteiras, virtualiza paisagens e apaga povos e nações" (*ibid.*: 22). "É este o contexto em que se insere a lusofonia como movimento multicultural de povos que falam a mesma língua, o português" (*ibid.*: 25)[11]: Ao invés da "homogeneização empobrecedora e de sentido único,

[11] A este propósito, no III Encontro de Escritores em Natal (Brasil), Mia Couto referia que, "mais do que me inspirar na tradição oral, a minha intenção é introduzir os universos da oralidade na lógica da escrita, devolver à palavra grafada o gesto, o corpo, o sexo da fala", acrescentando ser isso que o anima enquanto escritor: "ensinar a minha escrita a dançar, dar ancas às consoantes, devolver seios às vogais e, enfim, reinventar sensualidades que foram sendo roubadas pela cega obediência às normas da gramática" (Freire, R. S., 2012: s/p). Já antes, Onésimo Teotónio Almeida tinha observado que "os brasileiros

estabelecida pela globalização cosmopolita, [a lusofonia] tem a virtude do heterogéneo; a sedução de uma rede [...] capaz de resistir à redução do diverso a uma unidade artificial" (*ibid.*).

Esta oportunidade é fustigada, todavia, por alguns aspetos que podem colocar em causa essa diversidade. Por essa razão, Moisés de Lemos Martins enumera quatro equívocos que diz ser necessário desconstruir: i) o equívoco da centralidade portuguesa ['portugalidade'], em "que ressoa, embora remotamente, ainda uma 'visão lusocêntrica' salazarista (*ibid.*: 25); ii) o equívoco da reconstrução de narrativas do antigo império em contexto pós-colonial (hoje com propósitos neocoloniais, sejam eles conscientes ou inconscientes), referindo que, "nos casos de países africanos multilingues, como Angola e Moçambique, a lusofonia pode não passar de 'lusoafonias' (numa referência direta a um texto homónimo de Mia Couto" (*ibid.*: 26); iii) o equívoco do luso-tropicalismo e da ideia de colonização doce, "renascente e redivivo", que hoje "tanto pode glorificar o antigo país colonial como exaltar os atuais países independentes" (*ibid.*); finalmente, iv) o equívoco da "narrativa de uma história do ressentimento", resultante de algum discurso pós-colonial, "um discurso que se constitui como uma espécie de vindicta histórica, de 'révanche' serôdia, a pretexto de resgatar a memória de um passado colonial" (*ibid.*: 26-27). A este propósito, Moisés de Lemos Martins convoca Harold Bloom, que se refere, nesse âmbito, à "Escola do ressentimento", associando "afrocentristas a feministas, marxistas, novos-historicistas de inspiração foucaultiana, ou desconstrutores", numa crítica que considera "controversa", enaltecendo "aquilo que designa como Cânone Ocidental", mas desqualificando "como 'ressentidos' aqueles a que chama de 'multiculturalistas'" (*ibid.*: 26).

Notas finais

Depois de cruzadas algumas das diferentes perspetivas relativas à lusofonia, torna-se claro que a ideia que a sustenta não é pacífica. O termo, nos tempos que correm, assume um recorte pós-colonial, cuja palavra-chave é "interculturalidade", pelo que implicará, desde logo, a desmontagem de eventuais clivagens entre ex-colonizadores e ex-colonizados, uma vez que pressupõe um mesmo plano para todos os atores intervenientes.

Marcada pela crescente globalização, a realidade pós-colonial integra as diferentes identidades locais, bem como as diferentes formas que elas assumem. João Maria André declara que o multiculturalismo constitui uma temática "incontornável", repercutindo-se nas sociedades em que "todos somos, de algum modo, mestiços e, por isso, todos tendemos, no futuro, a navegar nos labirintos das nossas mestiçagens" (André, 2002: 276). Não obstante, o

desengravataram o português" e "os americanos arregaçaram as mangas ao inglês e vestiram-lhe jeans" (Almeida, 2008: s/p).

conceito está "prenhe de equívocos", como refere Inocência Mata, que sublinha no entanto concordar com a sua emergência "enquanto estratégia que responde à exigência de reconhecimento das identidades culturais minoritárias sem configuração regional no conjunto nacional, mas que reivindicam o estatuto de pertença ao corpo nacional" (Mata, 2007: 291). E, mais do que ao multiculturalismo, a referência à "interculturalidade" deve ser efetiva, mesmo que se tenha de perceber que o mundo mais pequeno que a globalização fornece não é diretamente proporcional a "formas diferentes de enunciar desigualdades" (Cabecinhas & Cunha, 2008: 7). Para além disso existe ainda o risco de se poder "confundir diálogo com simetria e interculturalidade com igualdade das partes" (*ibid.*: 8), sendo que o tão em voga diálogo com o 'outro' quase se resume a uma dimensão folclórica, mesmo que a abertura ao 'outro' signifique "transformação recíproca" (*ibid.*: 9).

Dessa forma, a palavra ou, numa dimensão mais ampla, a ideia de 'portugalidade' é incompatível com o conceito de lusofonia, já que remete para uma centralidade portuguesa, independentemente do sentido que lhe é dado, como que 'adaptando-o' a cada momento da história, o que não é compaginável com uma lógica pós-colonial. Esta ideia foi, de resto, sublinhada por Moisés de Lemos Martins no texto "A lusofonia como promessa e o seu equívoco lusocêntrico" (Martins, 2006b: 79-87) ou por Stuart Hall (2000), a propósito da 'britishness' (britanidade), a qual diz tratar-se de uma espécie de racismo cultural.

Como defende Maria Manuel Baptista, é necessário "re-imaginar a lusofonia" e "descolonizar o pensamento", o que consiste numa tarefa que passa "pela procura de um pensamento estratégico que inclua uma reflexão colonialista/pós-colonialista/descolonialista" (Baptista, 2013: s/p). Para tanto, é necessário trabalhar "as relações entre países, entre comunidades recetoras e emigrantes, entre o norte e o sul, entre o mundo anglófono e o outro, entre o saber erudito e o saber comum, o saber sobre o homem e o conhecimento técnico" (*ibid.*), no sentido de se colocar em causa a hegemonia ocidental, numa tarefa que deve ser o mais abrangente possível.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Onésimo Teotónio (2008), "A propósito de lusofonia (à falta de outro termo): o que a língua não é", *Blogue História Lusófona* (2008/05/07) [Online], disponível em http://tinyurl.com/6tyl3uc [Consultado em: 5/2/2010].

BAPTISTA, Maria Manuel (2013), "Re-imaginar a Lusofonia ou da necessidade de descolonizar o conhecimento", *IV Congresso Internacional em Estudos Culturais* (Colonialismos, Pós-colonialismos e Lusofonias), Aveiro, 28-30 de abril, 2014 [Online], disponível em http://tinyurl.com/mqsuauq [Consultado em: 6/1/2013].

BAPTISTA, Maria Manuel (2006), "A Lusofonia não é um jardim. Ou da necessidade de 'perder o medo' às realidades e aos mosquitos", in MARTINS, M. L.; SOUSA, H. & CABECINHAS, R. (eds.), *Comunicação e Lusofonia – Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto: Campo das Letras, 15-18.

BAPTISTA, Maria Manuel (2000), "O conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: Para além do multiculturalismo pós-humanista", *III Seminário Internacional "Lusografias"*, Évora, 8-11 de novembro, 2000 [Online], disponível em http://tinyurl.com/cecls78 [Consultado em: 3/3/2012].

BARTHES, Roland (1978 [1957]), *Mitologias*. Lisboa: Edições 70.

BRITO, Regina & BASTOS, Neusa (2006), "Dimensão semântica e perspectiva do real: comentários em torno do conceito de lusofonia", in MARTINS, M. L.; SOUSA, H. & CABECINHAS, R. (eds.), *Comunicação e Lusofonia – Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto: Campo das Letras, 65-77.

BRITO, Regina & MARTINS, Moisés (2004), "Moçambique e Timor-Leste: onde também se fala o português", *III Congresso da Sopcom*, UBI, CECS. [Online], disponível em http://hdl.handle.net/1822/1005 [Consultado em: 20/12/2013].

CABECINHAS, Rosa & CUNHA, Luís (2008), "Introdução. Da importância do diálogo ao desafio da interculturalidade", in CABECINHAS, Rosa & CUNHA, Luís (eds.), *Comunicação Intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios*. Porto: Campo das Letras, 7-12.

CAHEN, Michel (2013), "Portugal is in the Sky': Conceptual considerations on communities, lusitanity, and lusophony", in MORIER-GENOUD, Eric & CAHEN, Michel, *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire/Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 297-315.

CASTELEIRO, José Malaca (coord.) (2001), *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa/Verbo.

COSTA, Almeida & MELO, Sampaio (1995), *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.

CUCHE, Denys (2006 [1999]), *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa: Fim de Século.

FALCONI, Jessica (2013), "Literaturas africanas, língua portuguesa e narrativas da Lusofonia: Alguns parágrafos em torno da invenção das narrativas da 'Lusofonia", in LEITE, A. M.; OWEN, H.; CHAVES, R. & APA, L., *Nação e Narrativa Pós-Colonial – 1. Angola e Moçambique. Ensaios*. Lisboa: Edições Colibri, 277-289.

FRANCO, José Eduardo (s/d), "Mitos da construção da identidade nacional e emocional: uma perspectiva comparativa luso-polaca (parte II)", in CALAFATE, Pedro; FRANCO, José Eduardo & CIESZYNSKA, Beata, *Mitos da Construção da Identidade Nacional e Emocional: Uma perspectiva comparativa luso-polaca*, [Online], disponível em [http://tinyurl.com/27gxkkm [Consultado em: 6/11/2010].

FREIRE, Rita Silva (2012), "Dar ancas às consoantes e devolver seios às vogais", *Sol* (18/10/2012) [Online], disponível em http://tinyurl.com/olswoay [Consultado em: 28/10/2012].

GIL, José (2009), *Em Busca da Identidade – O desnorte*. Lisboa: Relógio d'Água.

GONÇALVES, Albertino (2009), 'O ceptro e a máscara. Discursos de identidade, reificação e poder', in GONÇALVES, Albertino (org.), *Vertigens. Para uma sociologia da perversidade*. Coimbra: Grácio Editor/CECS-UMinho, 61-63.

HALL, Stuart (2000), *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*, Rio de Janeiro: DP&A.

HOUAISS Antônio & VILLAR, Mauro de Salles (2003 [2011]), *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores.

LOURENÇO, Eduardo (2005), *A Morte de Colombo. Metamorfose e fim do Ocidente como mito*. Lisboa: Gradiva.

LOURENÇO, Eduardo (2004 [1999]), *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.

LOURENÇO, Eduardo (1954), "Situação do existencialismo", *Revista Filosófica*, Coimbra, n.º 10, maio: 62-70.

MACIEL, Carmen (2000), *A Construção da Comunidade Lusófona a partir do Antigo Centro: Micro-comunidades e práticas da lusofonia*, Dissertação de Doutoramento em Sociologia, Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/Universidade Nova de Lisboa.

MADEIRA, Ana Isabel (2003), *Sons e Silêncios da Lusofonia: Uma reflexão sobre os espaços-tempos da língua portuguesa*. Lisboa: EDUCA.

MARGARIDO, Alfredo (2000), *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

MARTINS, Leonor Pires (2012), *Um Império de Papel*. Lisboa: Edições 70.

MARTINS, Moisés de Lemos (2014), "Língua portuguesa, globalização e lusofonia", in BASTOS, Neusa (org.), *Língua Portuguesa e Lusofonia*. São Paulo: EDUC – IP-PUC, 15-33.

MARTINS, Moisés de Lemos (2011), *Crise no Castelo da Cultura*. Coimbra: Grácio Editor/ CECS-UMinho.

MARTINS, Moisés de Lemos (2006a), "Continente imaterial", in MARTINS, Moisés de Lemos; SOUSA, Helena & CABECINHAS, Rosa (eds.), *Comunicação e Lusofonia – Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto: Campo das Letras, 15-18.

MARTINS, Moisés de Lemos (2006b), "A lusofonia como promessa e o seu equívoco lusocêntrico", in MARTINS, Moisés de Lemos; SOUSA, Helena & CABECINHAS, Rosa (eds.), *Comunicação e Lusofonia – Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto: Campo das Letras, 79-87.

MARTINS, Moisés de Lemos (2004), "Lusofonia e Luso-tropicalismo. Equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários", *Visages d'Amérique Latine*, n.º 3 – Juin 2006, pp. 89-96, [Online], disponível em: http://tinyurl.com/k9yodpg [consultado em: 12/12/2013].

MARTINS, Moisés de Lemos (1996), *Para uma Inversa Navegação. O discurso da identidade*. Porto: Afrontamento.

MARTINS, Moisés de Lemos; SOUSA, Helena & CABECINHAS, Rosa (2007), "Lusocom: Estudos das políticas de comunicação e discursos no espaço lusófono", in LEDO ANDIÓN, Margarita (ed.) (2007), *Comunicación local no espazo lusófono*. Santiago de Compostela: Asociación Galega de Investigadores/as en Comunicación, 301-310.

MATA, Inocência (2013), "A Invenção do espaço lusófono: a lógica da razão africana", in CRISTÓVÃO, Fernando (coord.), *Ensaios Lusófonos*. Coimbra: Almedina, 141-153.

MENESES, Maria Paula (2013), "Nação e narrativas pós-coloniais: interrogações em torno dos processos identitários em Moçambique", in LEITE, Ana Mafalda; OWEN, Hilary; CHAVES, Rita & APA, Livia (orgs.), *Nação e Narrativa Pós-Colonial I*. Lisboa: Edições Colibri, 311-322.

REAL, Miguel (2012), *A Vocação Histórica de Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos Editores.

RICHARDS, Thomas (1993), *The Imperial Archive*. Knowledge and the Fantasy of Empire. London/ New York: Verso.

ROSAS, Fernando (2001), "O Salazarismo e o Homem Novo: Ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo", *Análise Social*, vol. XXXV (157), Lisboa: ICS, 1031-1054.

SAID, Edward (1994), *Culture and Imperialism*. London: Vintage.

SANCHES, Margarida Ribeiro (2012), "A bem da Europa e das suas nações", in MARTINS, Leonor Pires (org.), *Um Império de Papel*. Lisboa: Edições 70, 195-207.

SANCHES, Margarida Ribeiro (2011) "Viagens da teoria antes do pós-colonial", in SANCHES, Margarida Ribeiro (org.), *Malhas que os Impérios Tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 9-43.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1999), "O Oriente: entre diferenças e desencontros", *Notícias do Milénio* ("Diário de Notícias", 8-7-1999), 44-51.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1990), *Estado e Sociedade em Portugal (1974-1988)*. Porto: Afrontamento.

SILVA, Augusto Santos & JORGE, Victor Oliveira (orgs.) (1993), *Existe uma Cultura Portuguesa?*, Colecção "História & Ideias", n.º 6 (texto de mesa-redonda com várias personalidades, entre as quais Eduardo Lourenço, na Casa das Artes, no Porto, em 27/04/1992). Porto: Afrontamento.

SOUSA, Vítor (2013), "Fantasia Lusitana, de João Canijo: O Portugal ficcional vs. o país real. O Estado Novo e a 'portugalidade'. A construção da identidade", in VALENTE, António Costa &

CAPUCHO, Rita, *Avanca Cinema 2013 International Conference*. Avanca: Edições Cine-Clube de Avanca, 623-630.

TORGAL, Luís Reis (2009), *Estados Novos, Estado Novo, vol. 1*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

VENÂNCIO, José Carlos (2013), "Lusofonia e cânone lusófono. Da controvérsia dos conceitos à manifestação de duas escritas a partir da margem", in CRISTÓVÃO, Fernando (org.), *Ensaios Lusófonos*. Coimbra, Almedina, 83-99.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1958), *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.

http://debates.parlamento.pt
http://hdl.handle.net/1822/1005
http://mil-hafre.blogspot.pt
http://sol.sapo.pt
http://www.ciberduvidas.com
http://www.cplp.org
http://www2.iict.pt

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 105-116

Em português nos entendemos? Lusofonia, literatura-mundo e as derivas da escrita*

Ana Margarida Fonseca**

Resumo: A partir da questionação do conceito de lusofonia e das suas ambiguidades, propomos uma reflexão sobre o papel da língua portuguesa e das literaturas que nela se exprimem no contexto de um pós-colonialismo situado. Para tal, serão analisados sucintamente os discursos que defendem a excecionalidade do colonialismo português, muitas vezes afins das conceções luso-tropicalistas, contrapondo-se a importância de atender às especificidades dos processos históricos e culturais em causa. Em relação às literaturas de língua/expressão portuguesa, apresenta-se a proposta da literatura-mundo como um caminho de análise que se pode revelar produtivo, tendo em vista o evitar de leituras homogeneizadoras e o respeito pelos particulares contextos de produção e receção.

Palavras-chave: lusofonia, literatura-mundo, literaturas de língua portuguesa, Mia Couto.

> As palavras e os conceitos são vivos, escapam escorregadios como peixes entre as mãos do pensamento. E como peixes movem-se ao longo do rio da História. Há quem pense que pode pescar e congelar conceitos. Essa pessoa será quanto muito um colecionador de ideias mortas. (Couto, 2005: 85)

* PEst..QE/EGE/Ul4056/2014 – projeto financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT).
** Centro de Estudos Comparatistas (FLUL)/ Unidade de Investigação para o Desenvolvimento do Interior (IPG) (anafonseca@ipg.pt).

Não constitui pequeno desafio pensar a língua portuguesa e a cultura que por meio dela se expressa nos múltiplos espaços geográficos e simbólicos por onde estas se desenvolvem. Fazê-lo implica tocar em conceitos complexos e instáveis, como os de língua, lusofonia, literatura ou identidade, a partir de um ponto de vista que, apesar de localizado histórica e culturalmente, exige a procura do descentramento do olhar e da permeabilidade das margens.

Situando o nosso discurso no plano da língua e da cultura, mas também das literaturas que se expressam em português, procuramos aproximar-nos de realidades que, apesar de "escorregadias" (ou por isso mesmo), se revelam instigadoras de caminhos de criatividade e reinvenção. O objetivo, como se poderá prever, não passa pela procura de respostas, mas pelo estimular de questões; um caminho que nos leva pela instabilidade das fronteiras, esse espaço precário onde se traçam limites e diferenças, mas que permite igualmente a passagem para o lado do outro. Procura-se, assim, uma abertura à diferença e à pluralidade, relacionando língua, literatura e cultura, num espaço que historicamente é de partilha e convivência, mas também de subordinação e luta.

1. A lusofonia (im)possível

O conceito de lusofonia carrega uma história complexa e plena de ambiguidades. Ainda que muitas vezes entendido como "um bom conceito para abandonar" (Batista, 2000), não pode ser ignorada a sua fortuna crítica nos mais variados contextos, do político ao sociológico ou literário, para além da relativa familiaridade do cidadão comum com a ideia de lusofonia. A comodidade de uma designação que recobre uma simultaneidade de espaços e realidades, sob o signo unificador da partilha da língua, faz esquecer, à primeira vista, o quão problemático se torna (ou pode tornar) este gesto homogeneizante. Assim, para além da menorização da importância de outras línguas, erige-se a língua portuguesa como fator suficiente na afirmação de uma unidade cuja substância, em última análise, poderá não ter mais fundamentos do que o da própria língua. É neste sentido que Jessica Falconi se expressa, considerando que "a língua portuguesa parece actuar como fronteira criadora de um espaço cuja única condição de existência residiria, em última instância, apenas na própria língua, isto é, no uso e partilha da língua" (Falconi, 2012: 210).

É certo, porém, que a língua se encontra neste caso, como nos correlatos conceitos de anglofonia e, sobretudo, de francofonia, em estreita relação com as marcas de uma historicidade partilhada. A existência de um passado colonial comum, cuja herança mais visível reside precisamente na língua, *contamina* de alguma forma a ideia de lusofonia, pois implica uma atenção a questões de dominação, controlo e violência. A língua do antigo centro imperial ativa a memória de relações de poder assimétricas, assim como de mecanismos de

repressão identitária, concretizados em grande parte pela imposição de um sistema linguístico alheio aos povos subjugados. Contudo, importa não esquecer que a adoção da língua portuguesa no momento das independências das ex-colónias africanas constituiu igualmente um gesto emancipatório, como bem expressa Amílcar Cabral:

> O português (língua) é uma das melhores coisas que os tugas nos deixaram, porque a língua não é a prova de nada mais, senão um instrumento para os homens se relacionarem uns com os outros, é um instrumento, um meio para falar, para exprimir as realidades da vida e do mundo. (Cabral, 1974: 101)

Nas palavras de Cabral, regista-se a consciência de que a língua de Próspero se pode converter num instrumento de resistência e insubordinação, ao ser apropriada e transformada pelos povos colonizados. A opção pelo português no momento das independências aparece na continuidade do uso desta língua no seio dos movimentos anticoloniais, reconhecendo-se assim que a unidade política e cultural dificilmente seria conseguida de outro modo. A consolidação das fronteiras e a projeção das jovens nações no futuro tinham na língua portuguesa um dos seus mais fortes esteios. Como afirma Mia Couto, relativamente a Moçambique:

> O idioma português não é a língua dos moçambicanos. Mas, em contrapartida, ela é a língua da moçambicanidade. Há 30 anos, a Frente de Libertação de Moçambique, ainda na guerrilha anticolonial, viu no idioma lusitano uma arma para a unificação do país e a construção da Nação. Aquele instrumento que servira a dominação colonial se convertia, nas mãos dos nacionalistas, no seu contrário – um troféu de guerra, um pilar de afirmação. (Couto, 2001)

Perspetiva diferente é transmitida por Alfredo Margarido, ao sublinhar que a imposição do português durante o período colonial passou por comportamentos de racismo e opressão que não podem ser elididos, uma vez que as hierarquias linguísticas reproduziam hierarquias raciais e sociais. Por esta razão, Margarido (2000: 6) considera que a invenção da lusofonia se fez através de uma espécie de amnésia coletiva em relação à violência que foi exercida sobre aqueles que, hoje, falam português.

As posições apresentadas exemplificam diferentes modos de olhar para o mesmo processo histórico, um processo ambivalente e complexo no qual a língua desempenhou um papel central, ainda hoje muito presente no mapa de poder e nas relações que entre centros e periferias se estabelecem. Como bem acentua Paula Medeiros, a ideia de lusofonia assenta num duplo movimento de esquecimento e memória face ao passado colonial, sendo notória a ideologização e a mistificação associadas à partilha da língua e da identidade cultural (Medeiros, 2006: 17).

É também de complexidade e ambivalência que falam Margarida Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira, reconhecendo estas estudiosas a presença no contexto português de

> uma lusofonia difusa que ainda ninguém sabe concretamente o que poderá ser, para além de uma ideia linguisticamente sustentada, heroicamente sedimentada numa herança comum de memórias diversas, politicamente interessante e europeia e socialmente reconfortante e até tonificante. (Ribeiro e Ferreira, 2003: 16)

Na verdade, importa não negligenciar dois aspetos que se nos afiguram essenciais. Por um lado, a complexidade das situações linguísticas nos diversos territórios que têm o português como língua oficial e mesmo entre aqueles que, à primeira vista, mais semelhantes seriam pelas comuns circunstâncias históricas e geográficas (os quais, de resto, se veem homogeneizados sob a designação de PALOP). Compreender a lusofonia implica necessariamente atender às diferenças que se escondem por trás de um mesmo gesto de "nacionalização da língua", observando as específicas relações de poder e as tensões geradas pelo contacto entre o português e outras línguas nos territórios em causa. Uma língua, recorde-se, nunca é um espaço neutro, pois, como refere Jessica Falconi, é "no terreno da língua, nas fronteiras e nos espaços que a língua cria e simultaneamente *é*, que também se projetam as relações de poder, reproduzindo-se, ou desconstruindo-se assimetrias e contradições de vária ordem" (Falconi, 2012: 278).

Por outro lado, a ideia de lusofonia não pode ser desligada de uma certa conceção de "lusitanidade" ou "portugalidade", na medida em que, como sugeriam Ribeiro e Ferreira, evoca uma memória heroica de especial relevância para o imaginário identitário português. Assim, falar de lusofonia pode ser também, de algum modo, uma tentativa de reativar um ideal expansionista, de que a língua foi sempre sinal, enquanto veículo de uma cultura que ilusoriamente se pretendeu espalhar pelos quatro cantos do mundo. Para esta possibilidade converge a observação de que a promoção da lusofonia, enquanto denominador comum de distintos povos nos cinco continentes, se faz muitas vezes por via de discursos institucionais com origem em Portugal, onde um certo senso comum de "donos da língua" (e da cultura) se tem mantido praticamente inalterável nas últimas décadas.

Introduzimos aqui a reflexão de Eduardo Lourenço, um dos mais incansáveis pensadores da identidade portuguesa, para destacar, antes de mais, a aguda consciência que o ensaísta revela da pesada carga ideológica de tal conceito: "Não sejamos hipócritas, nem sobretudo voluntariamente cegos: o sonho de uma Comunidade de Povos de Língua Portuguesa, bem ou mal sonhado, é por natureza – que é sobretudo história e mitologia – um sonho de raiz, de estrutura, de intenção e amplitude *lusíada*" (Lourenço, 1999: 162-163).

Sendo para Lourenço um conceito simultaneamente cultural e linguístico, a lusofonia preenche um espaço imaginário de nostalgia imperial: "é o sonhar

como unido o espaço dessa língua ou a ideia de o reforçar para resistir melhor à pressão de outros espaços linguísticos [...] que os Portugueses (sem o quererem dizer em voz alta) projectam no conceito ou na ideia mágica de *lusofonia*" (Lourenço, 1999: 164). Assim, o ensaísta reflete sobre a complexidade de uma relação que se projeta como assimiladora, pois o imaginário mítico português concebe uma partilha cultural que não corresponde, na realidade, à forma como africanos e sobretudo brasileiros se veem a si mesmos. Esse reconhecimento de uma matriz cultural comum, no entanto, é indispensável para que a comunidade lusófona não seja apenas "um nome", pelo que Eduardo Lourenço lança as premissas para um entendimento do conceito assente nas noções de pluralidade e diferença:

> O imaginário lusófono tornou-se, definitivamente, o da *pluralidade* e o da *diferença*, e é através desta evidência que nos cabe, ou nos cumpre, descobrir a comunidade e a confraternidade inerentes a um espaço cultural fragmentado, cuja unidade utópica, no sentido de partilha em comum, só pode existir pelo conhecimento mais sério e profundo, assumido como tal, dessa pluralidade e dessa diferença. Se queremos dar algum sentido à galáxia lusófona, temos de vivê-la, na medida do possível, como inextricavelmente portuguesa, brasileira, angolana, moçambicana, cabo-verdiana ou são-tomense. Puro voto piedoso? (Lourenço, 1999: 112)

O ensaísta tem consciência das ambiguidades inerentes ao conceito e da tentação imperialista e eurocêntrica que o mesmo encerra, e por isso chama a atenção para o facto de que "o espaço da lusofonia, não tanto no seu óbvio sentido *linguístico*, mas como espaço cultural, é um espaço se não explodido, pelo menos *multipolar,* intrinsecamente *descentrado*" (Lourenço, 1999: 188). Com efeito, é ainda de centros e periferias que se trata, assim como de uma convicção – tão ilusória agora como o era no tempo colonial – de que Portugal se constitui como o centro de um vasto território imaginado de dependentes periferias.

Maria Manuel Batista, ao analisar o pensamento de Eduardo Lourenço a este respeito, procede a uma crítica do conceito de lusofonia que toca nos aspetos essenciais que temos vindo a apresentar. Afirma a estudiosa que "estamos ainda na pré-história da constituição de uma comunidade lusófona pois que cada cultura que a compõe tem ainda de recuperar a sua memória e história próprias, reencontrar o sujeito que lhe é próprio" (Batista, 2000). Parece-nos que os diferentes espaços recobertos pela ideia de lusofonia se encontram em estádios também eles diferenciados nesta busca de uma identidade própria – o mesmo é dizer, na constituição do seu próprio centro, liberto de continuidades subalternas. Será esta porventura a via para sair de um "discurso acrítico, de autocelebração e autocentração para aceitar a pluralidade e o confronto saudável de imagens e contra-imagens emergentes no e do espaço lusófono" (Batista, 2000) – um caminho exigente e complexo, mas que nos parece mais propiciador de pontes do que a liminar demissão do conceito de lusofonia.

2. Um excecionalismo português?

Uma questão que nos parece entroncar nesta discussão sobre o que é ou o que pode ser a lusofonia tem que ver com a tendência para considerar o colonialismo português de natureza diferente dos outros colonialismos – e por diferente subentende-se melhor. Na realidade, o discurso oficial do Estado Novo insistiu na ideia de uma suposta superioridade do colonialismo português, sustentado, em grande parte, no princípio da miscigenação, apropriando-se do discurso luso-tropicalista formalizado por Gilberto Freyre.

Não cabe, neste contexto, fazer uma crítica do luso-tropicalismo, desejando antes sublinhar a importância de, por um lado, atender à especificidade dos processos coloniais no espaço do império português e, por outro, recusar a ideia de um colonialismo "à parte" dos restantes. Neste âmbito, os estudos fundadores de Boaventura de Sousa Santos tiveram o mérito de chamar a atenção para o "carácter intermédio da colonização portuguesa", resultante do facto de Portugal constituir uma sociedade semiperiférica, tendo esta condição marcado a experiência imperial ao longo de cinco séculos. Assim, defende Sousa Santos, se por um lado Portugal era o centro em relação às suas colónias, por outro lado era a periferia da Europa e das potências coloniais hegemónicas, nomeadamente a Inglaterra, o que teve como consequência o "acentrismo característico da cultura portuguesa que se traduz numa dificuldade de diferenciação face ao exterior e numa dificuldade de identificação no interior de si mesma" (Santos, 1997: 133).

Esta leitura, com a qual no essencial concordamos, necessariamente terá implicações no entendimento da lusofonia enquanto comunidade de instáveis centros e múltiplas periferias. A consideração de um "colonialismo subalterno"(Santos, 2001: 24) desconstrói o mito de um poder imperial hegemónico e totalizador, cuja influência se fizesse ainda sentir, já não em termos políticos, mas antes culturais e linguísticos. Julgamos ser também neste sentido que o conceito de lusofonia poderá ser resgatado, abrindo-se, como referia Eduardo Lourenço, à pluralidade e à diferença.

Por outro lado, e como anteriormente referimos, o reconhecimento da especificidade do colonialismo e do pós-colonialismo português não deverá implicar um esquecimento das assimetrias nas relações de poder e dos mecanismos de repressão identitária levados a cabo pela ação colonial. A ideia de um colonialismo de tipo diferente, assente na miscigenação dos povos, das culturas e mesmo da língua, representa uma tentação sempre presente em certos discursos eufóricos da lusofonia, veladamente (ou não) reativadores dos pressupostos luso-tropicais. Em contrapartida, como tem sido notado, a hegemonia dos estudos anglo-saxónicos conduziu, desde o início, a uma menor visibilidade de *outros* processos e estruturas coloniais, com características naturalmente diferentes. Produzidas e divulgadas maioritariamente nas academias britânicas e norte-americanas por intelectuais deslocados do chamado Terceiro Mundo, estas teorias estão muito associadas a contextos que diferem notavelmente do

português, exigindo uma apropriação criativa situada num ponto de equilíbrio entre o que é comum e o que é específico.

Concordamos, assim, com Miguel Vale de Almeida, quando aponta os desafios que se colocam a este respeito:

> Uma análise antropológica do pós-colonialismo português terá de aceitar a especificidade da sua experiência colonial, mas deverá recusar noções de excepcionalismo culturalista, libertando-se do luso-tropicalismo como interpretação de senso comum enraizada no imperialismo do século XIX. Terá de analisar os processos de formação de identidade nacional nas ex-colónias e ver como as clivagens internas se enraízam na experiência colonial. Terá de analisar como movimentos transnacionais de identidade se actualizam em contextos ex-coloniais. Terá ainda de analisar o que sucede em Portugal em interdependência com outros lugares: imigração, racismo, política comemorativa, invenção da diáspora portuguesa, lusofonia, etc. (Almeida, 2002: 33)

Este esforço de refletir os particularismos sem esquecer as continuidades relativamente a processos históricos globais tem vindo a ser desenvolvido de forma significativa, nos últimos anos, por estudiosos provenientes de distintas áreas científicas. No campo dos estudos literários, é sobretudo no contexto da Literatura Comparada que se observa uma maior atenção aos desafios da pós-colonialidade, e especificamente às relações estabelecidas dentro do espaço da língua portuguesa.

Na verdade, a tendência para o uso da língua como denominador comum de literaturas e culturas está bastante presente no próprio campo dos estudos pós-coloniais, onde a união língua/literatura/cultura constitui, com frequência, uma matriz orientadora. O agrupamento das literaturas em "francófonas", "anglófonas" ou "lusófonas" evoca uma cartografia assente nos antigos impérios coloniais, com o perigo de rasura das particularidades. Deste modo, considera Jessica Falconi, "de certo modo, o uso da língua continua a implicar a contradição entre o poder homogeneizador e domesticador do discurso da lusofonia e as instâncias de resistência e de afirmação da diferença de que estas escritas são portadoras" (Falconi, 2012: 283).

Neste contexto, a proposta de uma literatura-mundo em português, cujos pressupostos (do conceito em geral e da sua possível adequação ao espaço da lusofonia) apresentamos de seguida, parece-nos representar um contributo importante para uma abertura teórica e crítica relativamente às questões que temos vindo a refletir.

3. Para uma literatura-mundo em português

Em 2007, um grupo de escritores e intelectuais, entre os quais se contava Amin Maalouf e Éduard Glissant, publicou, em *Le Monde des livres*, um manifesto que proclamava o "Fim da francofonia. E o nascimento de uma literatura-

-mundo em francês". Inspirados pelos intelectuais de língua inglesa, "homens traduzidos" (na expressão de Salman Rushdie) que tinham migrado para países como Inglaterra ou Estados Unidos, ou que neles haviam já nascido, estes escritores observavam "uma estranha disparidade que os remetia para as margens, eles os 'francófonos', variante exótica, apenas tolerada, enquanto os filhos do ex-império britânico tomavam posse, com toda a legitimidade, das letras inglesas" (AAVV, 2012: 245). A língua ganhava, assim, autonomia, libertando-se de um pendor nacionalista que a amarrava à ideia de um "dono da língua" – o antigo centro imperial, neste caso, a França.

> Literatura-mundo porque, como é evidente, são múltiplas e diversas as literaturas de língua francesa pelo mundo, formando um vasto conjunto cujas ramificações abraçam vários continentes. Mas literatura-mundo também porque, em todo o lado, elas dizem o mundo que diante de nós emerge e, assim sendo, reencontram, após várias décadas de 'interdito da ficção', o que desde sempre pertence aos artistas, romancistas, criadores: a tarefa de dar voz e rosto ao desconhecido do mundo – e ao desconhecido em nós. [...] Uma vez que o centro foi remetido para outros centros, assistimos à formação de uma constelação, onde a língua, liberta do seu pacto exclusivo com a nação, fora do alcance de qualquer poder para além daqueles que exercem a poesia e o imaginário, apenas terá como fronteiras as do espírito. (AAVV, 2012: 247)

Se é certo que os conceitos de francofonia e lusofonia não são inteiramente equivalentes, em função de contextos históricos e culturais também eles bastante diferenciados, não poderemos deixar de reconhecer a importância deste gesto de autonomização relativamente a uma língua nacional, por vezes considerada como um modelo de referência, perante realizações "exóticas" ou desviantes. A constituição de novos centros, fora das antigas topografias coloniais, constitui a afirmação da legitimidade de outras formas de dizer e contar, sem quebrar a identidade linguística, mas abrindo-a a novas formas.

O conceito de literatura-mundo[1] acentua, na verdade, o carácter transversal do fenómeno literário, desde a sua primeira formulação, no século XIX (*Weltliteratur*), quando Goethe, dirigindo-se a Eckermann, em 1827, anunciava o início de uma nova era, marcada pela diluição das fronteiras nacionais nos estudos literários. Em *What Is World Literature?* (2003), David Damrosch defende que as questões suscitadas pela literatura-mundo têm sobretudo que ver com a circulação e a receção dos textos literários, que deixam de estar confinadas a um espaço ou uma língua. Para este académico norte-americano, a literatura-mundo engloba todos os textos que circulam para lá da sua cultura de origem, seja em tradução, seja na sua língua original; quer dizer, sempre que uma obra literária está ativamente presente num sistema literário alheio

[1] Adotamos a expressão na forma hifenizada, seguindo a proposta de Helena Carvalhão Buescu, que traça o percurso histórico do conceito e discute a sua utilização no contexto da *literatura em português*, com notável sustentação crítica e teórica (Buescu, 2012).

ao da sua cultura original. A questão do cânone é particularmente visada neste contexto, negando-se a existência de um cânone único e, consequentemente, de uma única forma de ler todos os textos ou mesmo um único texto em diferentes momentos. Assim, considera Damrosch, para compreender as obras da literatura-mundo é necessária mais uma fenomenologia do que uma ontologia da obra de arte, tendo sempre em atenção que uma obra literária se manifesta de forma diferente dentro e fora do seu contexto de origem.

Especialmente interessante é a sua observação da vulnerabilidade desta literatura a manipulações ideológicas: "obras de autores não-ocidentais ou então de escritores provincianos ou subalternos estão particularmente propensas a serem assimiladas aos interesses e agendas imediatos daqueles que editam, traduzem e interpretam essas obras"[2] (Damrosch, 2003: 24-25). Por sua vez, e na mesma linha, Franco Moretti chama a atenção para as desigualdades no campo literário mundial, lembrando que o destino de uma cultura (geralmente uma cultura da periferia) é alterado pelas culturas "do centro" (Moretti, 2010: 56). Ambas as observações, embora não se refiram especificamente ao contexto pós-colonial, parecem-nos particularmente relevantes quando refletimos sobre a relação entre as línguas dos impérios – o português, no presente caso, mas também o francês ou o inglês – e as literaturas não ocidentais que nessas línguas se exprimem. Mesmo as estratégias de transgressão que estas literaturas concretizam – abundantemente analisadas no que se refere às literaturas africanas – tendem a ser "fixadas" pelo discurso crítico, como se a sua legitimidade residisse precisamente na quebra da norma e não no seu valor intrínseco.

O estudo da literatura-mundo, iniciado em academias europeias e norte-americanas, tem-se estendido a outras partes do mundo, incluindo África, Ásia, América Latina e outros territórios do que são geralmente consideradas as "periferias". Aceite-se ou não esta deriva comparatista, julgamos que há que salientar o reconhecimento de que ler fora do contexto de origem implica processos distintos dos que foram desenvolvidos para a interpretação do cânone ocidental. Por outro lado, sublinha-se a valorização do plurilinguismo e da tradução, num contexto em que a língua tende a ser erigida em marca identitária superlativa.

Afastando-se, pois, de uma conceção do literário exclusivamente centrada na nação ou no uso de uma língua nacional, como referimos anteriormente, o conceito de literatura-mundo "destaca a possibilidade de conceber diferentes mapas da produção literária, relativizando a existência de uma hierarquia pré-fixa e sublinhando um movimento de natureza mais rizomática" (Buescu, 2012: 48). Este modo de entender o literário apresenta, segundo julgamos, uma grande pertinência no que diz respeito às literaturas que em português se exprimem, pois pretende ser, antes de mais, um olhar "descentrado", contrariando a

[2] [Tradução nossa.] "works by non-Western authors or by provincial or subordinate Western writers are always particularly liable to be assimilated to the immediate interests and agendas of those who edit, translate, and interpret them."

tendência, por vezes ainda insinuada, de analisar estas literaturas à luz de uma matriz eminentemente portuguesa, logo, eurocêntrica e imperial.

A este respeito, interessa evocar a extensa e polifacetada discussão que, nas últimas décadas, a designação "literaturas africanas de língua/expressão portuguesa" tem provocado. Mesmo que a polémica se tenha deslocado da designação em si (as múltiplas expressões alternativas nunca tiveram, de resto, sucesso) para a própria possibilidade do "agrupamento" (Falconi, 2012: 286), permanece a dificuldade de estabelecer até que ponto a língua é um fator de agregação ou, pelo contrário, e como certas propostas recentes parecem fazer crer, apenas uma circunstância entre outras[3]. Contudo, a recusa da língua como elemento unificador não consegue sobrepor-se eficazmente aos mecanismos de produção e receção literária, que tendem a englobar as literaturas lusófonas numa mesma unidade, seja em termos editorais ou de tradução, seja nas instâncias críticas e académicas.

4. Derivas da língua e da literatura

Acreditamos que uma ideia de lusofonia literária terá necessariamente de incluir não só a autonomização das distintas literaturas (sendo certo que no caso brasileiro essa individuação está assumida há muito), mas também uma leitura em mosaico, propiciadora de um comparatismo que a proposta de literatura-mundo vem renovar e enriquecer. E este mosaico, importa sublinhar, não se resume sequer ao confronto entre os espaços nacionais, mas à diversidade interna que em cada um se exprime.

É neste sentido que lemos algumas posições de escritores provenientes do espaço africano e que revelam uma aguda consciência da importância de um espaço fronteiriço de partilha, mas igualmente de demarcação da individualidade. A título de exemplo, referimos uma mesma necessidade de questionar o conceito de lusofonia referida quer por Ondjaki quer por Mia Couto, em resposta a uma questão colocada durante a realização da 21.ª Bienal do Livro de São Paulo, em 2010[4]. Afirma Couto que "o conceito é plural: existem lusofonias. A ideia da comunidade lusófona é uma construção que corresponde a interesses políticos particulares. Os criadores culturais devem ser capazes de questionar esse modelo único que nos é proposto". Por sua vez Ondjaki reitera a importância de discutir o conceito, interrogando:

> Existe lusofonia? Quem a faz? Se não existe, quem a quer? É um fantasma político, social? Os povos da comunidade de língua portuguesa sabem dela? Tudo na tal de

[3] Jessica Falconi elenca o surgimento de novos "agrupamentos" no universo das literaturas de expressão portuguesa, como a "geografia atlântica" (Brasil-África) ou o "espaço do Índico" (Falconi, 2012: 286-287).

[4] Cf. "Lusofonia inflama discussão" (2010) *O Estado de São Paulo*, 10 de agosto [Online], disponível em: http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,lusofonia-inflama-a-discussao,592905,0.htm.

> "lusofonia" são questões. Não há políticas nem intenções comuns. O que é uma pena. Tudo poderá até ser um grande equívoco, a começar pela designação. Ou não.

Já o angolano Agualusa acentua o caráter produtivo da lusofonia, sem contradizer as posições anteriores, porventura mais céticas:

> Vejo a lusofonia como uma sala de visitas na qual todos os falantes da nossa língua têm o direito de aceder para trocar experiências. A partilha da língua, e de muitas histórias, de sons, de sabores, de memórias. Em que é que esta nossa família de língua portuguesa pode ajudar a melhorar o mundo, o que é que podemos trazer de novo no plano cultural?

A imagem da sala de visitas destaca com eficácia o espaço de convergência que a lusofonia representa ou pode representar, mas Couto recorda que é uma sala onde os convidados não têm os mesmos privilégios, e onde eventualmente alguns não são convidados. O poder, refere o moçambicano noutros momentos, está do lado da escrita e da língua portuguesa. Apesar destas reservas, que não podem ser esquecidas sob pena de, uma vez mais, se reativar um discurso apologético, sublinhamos que a escrita literária constitui precisamente o espaço privilegiado para esse encontro – e é significativo que os três escritores citados, cada um à sua maneira, sejam conhecidos precisamente pela capacidade de fazer convergir tradições, línguas e culturas no tecido textual.

Laura Calvacante Padilha resume de forma exemplar o necessário equilíbrio entre partilha e diferença na reinvenção da lusofonia:

> é necessário reiterar o fato histórico-cultural de que, pelo uso comum de nossa língua, se cria um fecundo espaço de mútuas possibilidades de entendimento no qual igualmente proliferam muitas cumplicidades e inúmeras histórias entrelaçadas. Contudo, faz-se também necessário, para que o entendimento, as cumplicidades e as histórias se consolidem mais e mais, que se construa um outro modo de ler e ver a trama das diferenças, para que elas, igualmente, se possam ler e ver sem elisões ou apagamentos impostos por qualquer hegemonia de ordem histórica, simbólica e, sobretudo, político-cultural. Só assim [...] a lusofonia ganhará novos e instigantes sentidos. (Padilha, 2005)

Escrevia Glissant que "[...] para um povo, falar a sua língua ou as suas línguas é, antes de mais, ser livre através delas, produzir a todos os níveis, isto é, concretizar, tornar visível, para si mesmo e para os outros, o seu relacionamento com o mundo" (Glissant, 2011: 105). O relacionamento que na lusofonia se ensaia só pode ser, então, esse espaço "*multipolar*, intrinsecamente *descentrado*" (Lourenço, 1999: 188), onde cada um dos sujeitos se abre à escuta do outro, sem pretensões de comunhão ou universalismo. Ou seja, como bem sintetiza Eduardo Lourenço, essa "antiga casa *miticamente comum* por ser de todos e de ninguém" (Lourenço, 1999: 192).

Referências bibliográficas

AAVV (2012), "Para uma literatura-mundo em francês". Tradução do Manifesto «Pour une "littérature-monde" en français», publicado em *Le Monde des livres* a 16 de março de 2007, in E. Brugioni, J. Passos, A. Sarabando, M. M. Silva (org.), *Itinerâncias. Percursos e representações da pós-colonialidade*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 243-247.

ALMEIDA, Miguel Vale de (2002), "O Atlântico pardo: Antropologia, colonialismo e o caso 'lusófono'" in C. Bastos, M. Vale de Almeida e B. Feldman-Bianco, *Trânsitos Coloniais: Diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: ICS.

BATISTA, Maria Manuel (2000) "O conceito de lusofonia em Eduardo Lourenço: para além do multiculturalismo "pós-humanista'", Comunicação apresentada ao III Seminário Internacional «Lusografias», promovido pelo Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Évora, Évora, 8 a 11 de novembro de 2000, [Online], disponível em: mariamanuelbaptista.com/pdf/OconceitodeLusofoniaemEL.pdf [consultado em 10.2012].

BUESCU, Helena Carvalhão (2013), *Experiência do Incomum e da Boa Vizinhança. Literatura Comparada e Literatura-Mundo*. Porto: Porto Editora.

CABRAL, Amílcar (1971), "A cultura e o combate pela independência": Lisboa *Seara Nova*, Junho.

COUTO, Mia (2001), "A língua portuguesa em Moçambique", texto publicado na antologia galega *Do Músculo da Boca*. Santiago de Compostela: Ed. Encontro Galego no Mundo, [Online], disponível em: http://www.ciberduvidas.com/antologia.php?rid=709 [Consultado em: 04.2012].

COUTO, Mia (2005), *Pensatempos. Textos de opinião*, Lisboa: Caminho.

DAMROSCH, David (2003), *What is World Literature?*. Princeton: Princeton University Press.

FALCONI, Jessica (2012) "Literaturas africanas, língua portuguesa e pós-colonialismos", in E. Brugioni, J. Passos, A. Sarabando, M. M. Silva (org.), *Itinerâncias. Percursos e representações da pós-colonialidade*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 203-218.

FALCONI, Jessica (2012), "Literaturas africanas, língua portuguesa e narrativas da Lusofonia: alguns parágrafos em torno da invenção das narrativas da lusofonia", in Ana Mafalda Leite e outros, *Nação e Narrativa Pós-colonial I*. Lisboa: Edições Colibri.

GLISSANT, Éduard (2011), *Poética da Relação,* Porto, Sextante Editora.

LOURENÇO, Eduardo (1999), *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva.

"Lusofonia inflama discussão" (2010), *O Estado de São Paulo*, 10 de agosto [Online], disponível em: http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,lusofonia-inflama-a-discussao,592905,0.htm [consultado em 10.2012].

MARGARIDO, Alfredo (2000), *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

MEDEIROS, Paula Cristina Pacheco (2006), "Lusofonia: discursos e representações", in *O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do CES/FEUC/FLUC*, n.º 1, 2006, [Online] disponível em: http://cabodostrabalhos.cec.uc.pt/n1/ensaios.php [consultado em 10.2012].

MORETTI, Franco (2010), "Conjectures on World Literature", *New Left Review*, 1 Jan-Feb.: 54-68.

PADILHA, Laura Calvacante (2005) "Da construção identitária a uma trama de diferenças – Um olhar sobre as literaturas de língua portuguesa", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73: 3-28 [Online], disponível em: http://rccs.revues.org/950; DOI: 10.4000/rccs.950 [consultado em 01.2014].

RIBEIRO, Margarida Calafate e FERREIRA, Ana Paula (orgs.) (2003), *Fantasmas e Fantasias do Império Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1994), *Pela Mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Edições Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2001) "Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidades", in Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre Ser e Estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 23-85.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 117-139

Representações sociais do processo colonial – perspetivas cruzadas entre estudantes moçambicanos e portugueses*

Rosa Cabecinhas**
João Feijó***

Resumo: As representações sociais da história veiculadas pelos média e disseminadas nas enciclopédias ditas globais são talvez um dos mais evidentes exemplos do quanto ainda há a fazer para descolonizar o conhecimento. Nessas narrativas o "Norte" tende a ser representado como o motor da história, enquanto o "Sul" é remetido ao esquecimento. Neste artigo discutimos os resultados de estudos realizados junto de jovens em Moçambique e em Portugal. São analisadas as representações de jovens sobre a história nacional (Estudo 1) e sobre o processo de colonização e as suas consequências (Estudo 2). As convergências e as divergências entre os resultados obtidos em ambos os países são discutidas tendo em conta o papel das identidades sociais na estruturação das memórias coletivas.

Palavras-chave: memória social, representações sociais, colonização, descolonização, Moçambique, Portugal.

Introdução

As narrativas da história "universal" veiculadas pelos média e disseminadas nas enciclopédias ditas globais são talvez um dos mais evidentes exemplos do quanto ainda há a fazer para descolonizar o conhecimento. Nessas narrativas,

* Artigo desenvolvido no âmbito do projeto "Narrativas identitárias e memória social: a (re)construção da lusofonia" (PTDC/CCI-COM/105100/2008), financiado por Fundos FEDER através do Programa Operacional Fatores de Competitividade – COMPETE e por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

* CECS, Universidade do Minho (cabecinhas@ics.uminho.pt).

*** CIES, Instituto Superior Monitor, Maputo (joaofeijo@hotmail.com).

fortemente ancoradas num pensamento hegemónico europeu, o "Norte" é representado como o motor da história "universal", sendo o "Sul" remetido ao esquecimento. O silenciamento do "Sul" é particularmente evidente na forma como tem sido contada a história da "expansão europeia", cujos efeitos se fazem sentir aos mais diversos níveis.

Na opinião de Alfredo Margarido, "o discurso lusófilo actual limita-se a procurar dissimular, mas não a eliminar, os traços brutais do passado" (2000: 76). O autor considera que a invenção da lusofonia[1] se fez através de uma amnésia coletiva em relação à violência que foi exercida sobre os povos que hoje falam português.

Na mesma linha de ideias, Nataniel Ngomane (2012) denuncia a versão lusocêntrica da história que foi forçado a aprender na escola durante o período do Estado Novo, em Moçambique, onde se ensinava sobre os heróis portugueses, mas nada sobre os heróis moçambicanos. Nesse sentido, pergunta ironicamente: "Lusofonia: quem quer ser apagado?" (2012: 24). Ngomane denuncia também a violência implícita do termo "expressão portuguesa" que contribui para um apagamento e esvaziamento identitário. Nas palavras do autor, "[a]plicar essa expressão a indivíduos, povos, países e outras entidades não portuguesas, equivale a atribuir – e de maneira matreira! –, qualidades ou características portuguesas a entidades que, não sendo portuguesas, acabam por ter-e-ver apagadas e esvaziadas as suas próprias qualidades ou características" (Ngomane, 2012: 24).

Ora, ninguém quer ser apagado nem reduzido a uma expressão homogeneizante e redutora, que não dá conta da heterogeneidade do denominado espaço lusófono. Assim, urge dar voz a diferentes narrativas sobre a história, de modo a tornar visíveis as versões de pessoas e grupos que foram sistematicamente "apagados" da história durante o período colonial e que continuam, muitas vezes, invisíveis nas narrativas históricas dominantes em período dito pós-colonial (Cabecinhas, 2011). Parafraseando as palavras de Mia Couto, urge descolonizarmo-nos uns aos outros e esperamos que este artigo, ao analisar criticamente as representações sociais da história, contribua de alguma forma para a descolonização do pensamento.

[1] A palavra "lusofonia" vem assumindo múltiplos significados, não cabendo no âmbito deste artigo discutir a complexidade deste conceito. Em Moçambique o conceito de lusofonia tem sido bastante questionado, como demonstram análises realizadas sobre os discursos identitários produzidos na blogosfera moçambicana (Macedo *et al.*, 2011). Para compreender as representações da lusofonia em Moçambique, importa ter em conta que, em 1975, a taxa de analfabetismo no país (portanto de não falantes de português) era de 95% (Isaacman & Isaacman, 1983) e que, trinta anos após a independência, rondava os 50% (Uínge, 2008). Curiosamente, como explica Malyn Newitt (1995: 470), nos primeiros anos da independência de Moçambique, "desenvolveram-se esforços ainda maiores para aumentar os conhecimentos da língua e alfabetizar as pessoas na língua de Camões e Caetano do que os alguma vez desenvolvidos pelos próprios Portugueses".

1. Narrativa, memória e identidade

A memória coletiva desempenha um papel essencial na criação e manutenção da identidade social (Licata *et al.*, 2007; Liu & Hilton, 2005). Proporciona um "passado utilizável", que pode servir para promover as reivindicações identitárias do presente (Wertsch, 2002: 76), tratando-se assim de um processo ativo, seletivo, estratégico e, portanto, dinâmico. Na opinião de Wertsch (2002), a memória coletiva é mediada por recursos textuais, que não são neutros, uma vez que trazem com eles uma posição social e perspetiva.

Na mesma linha de pensamento, Luís Cunha considera que as imagens do passado tendem a legitimar a ordem social do presente. No entanto, simultaneamente, existem expressões que contestam essa ordem. Assim, a memória social pode ser entendida "como um campo de disputa, passando o controlo social e mesmo o exercício do poder, pela capacidade de definir o memorável e o que deve ser esquecido" (Cunha, 2006: 86).

As identidades e as representações sociais da história encontram-se em constante interação, uma vez que as representações estão relacionadas com os processos de construção da identidade grupal, assumindo um papel indicativo sobre as formas possíveis de relacionamento com outros grupos, bem como sobre as opções para enfrentar os desafios do presente (Liu e Hilton, 2005).

Embora se tenha verificado na última década um incremento dos estudos sobre memória social, continuam a ser muito escassos os estudos comparativos sobre a memória histórica em contexto pós-colonial nos países de língua oficial portuguesa. No caso da relação Portugal-Brasil, foram efetuados diversos estudos sobre as "memórias dos descobrimentos" por ocasião das comemorações dos "500 anos do descobrimento do Brasil", por uma equipa de investigadores brasileiros e portugueses. Por exemplo, Möller, Sá e Bezzera (2004) demonstraram que os brasileiros atribuem alguns méritos à colonização, mas reconhecem em maior grau os seus aspetos negativos do que os portugueses. Por seu turno, Vala e Saint-Maurice (2004), numa análise das representações sociais do processo de colonização e dos atores envolvidos, demonstraram que a representação brasileira é mais negativa, ao passo que a portuguesa corresponde a uma "idealização da colonização" que se traduz num silenciamento dos seus aspetos negativos. Assim, o mito do *luso-tropicalismo* (Freyre, 1933) parece continuar a estruturar as representações do passado colonial em Portugal, influenciando também as auto- e heterorrepresentações identitárias (Cabecinhas, 2007; Vala, 2013; Valentim, 2011). Diversos estudos empíricos apontam para a importância atribuída pelos portugueses à sua história e ao seu passado "glorioso" (e.g., Miranda, 2002; Sobral, 2010). As grandes navegações e os "descobrimentos" continuam a ser considerados como a "idade de ouro" da história nacional, o que contribui para silenciar os efeitos mais brutais da expansão colonial (Sobral, 2010).

Na mesma linha de ideias, Bernd Reiter considera que "o legado do colonialismo ainda influencia fortemente as formas pelas quais Portugal define a sua

pertença nacional" (2005: 89). Reiter considera que o facto de Portugal ocupar uma posição ambivalente na hierarquia internacional contribui para uma dupla tensão: "Por um lado, o orgulho nacional, prejudicado por comparações potencialmente humilhantes com as mais ricas e mais poderosas nações da Europa, exige a evocação do passado 'glorioso' de Portugal" (*ibid.*). Mas, segundo o autor, essa distância em relação a alguns aspetos daquele passado também é necessária: "O resultado é uma espécie de neurose portuguesa sobre o seu passado colonial" (*ibid.*: 87).

A retórica da lusofonia assume frequentemente a forma de "nostalgia imperial" (Lourenço, 2001; Martins, 2006), contribuindo para conflitos e desentendimentos, tanto nas relações interpessoais como em assuntos internacionais. Um exemplo recente é a forma como a história dos descobrimentos[2] é convocada para justificar um posicionamento desfavorável face ao novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa por parte dos jovens portugueses (Carvalho e Cabecinhas, 2013).

Neste artigo apresentamos os resultados de estudos realizados em Moçambique e em Portugal sobre as representações sociais da história nacional (Estudo 1) e as representações do período colonial, as atitudes face à colonização e as suas possíveis implicações nas relações pós-coloniais (Estudo 2). Parte dos dados foram previamente apresentados em trabalhos anteriores, sendo aqui integrados com novos dados e analisados de forma comparativa. Em ambos os países foram aplicados questionários redigidos em língua portuguesa. Em Portugal todos os inquiridos declararam como língua materna o português. Em contrapartida, em Moçambique verificou-se uma grande diversidade de línguas maternas – apenas 31,1% dos participantes declararam o português como língua materna, pelo que a grande maioria dos participantes o utiliza como segunda língua. Nenhum dos inquiridos manifestou qualquer dificuldade na compreensão das questões e todos responderam em português, pelo que consideramos que a língua usada no questionário não afetou a qualidade das respostas dos inquiridos.

Ao comparar as respostas dos participantes moçambicanos e portugueses, não pretendemos generalizar os resultados à população dos respetivos países, mas apenas abordar de forma exploratória o impacto das pertenças nacionais nas representações da história. Todos os grupos nacionais são heterogéneos, sendo constituídos por uma grande diversidade de indivíduos, com diferentes percursos e experiências de vida e pertencendo a grupos com diferentes posicionamentos na estrutura social.

O foco nos jovens e não na população em geral deveu-se ao facto de pretendermos estudar as representações de pessoas nascidas após o 25 de Abril de

[2] Refira-se que a palavra "descobrimentos" encerra em si um claro enviesamento etnocêntrico. Se foram descobridores, os portugueses não deixaram de ser descobertos, pelo que este processo não deve negligenciar os múltiplos olhares e representações decorrentes desses encontros.

1974. O facto de as amostras serem constituídas exclusivamente por estudantes universitários deveu-se, por um lado, a questões de exequibilidade na aplicação dos questionários em boas condições e, por outro lado, a questões de comparabilidade com os estudos realizados noutros países.

2. Estudo 1: Representações sociais da história nacional

O objetivo deste estudo foi analisar as representações sociais da história construídas por jovens moçambicanos e jovens portugueses. No total foram inquiridos 298 estudantes, 180 moçambicanos e 118 portugueses.

Os estudantes foram convidados a participar num estudo internacional sobre história, sendo-lhes explicado que o que interessava era a sua opinião pessoal sobre a história e não o seu nível de conhecimentos. No que respeita à história nacional, pedia-se aos participantes para listarem os cinco acontecimentos que consideravam mais relevantes na história do seu país (Moçambique ou Portugal, conforme o local de recolha de dados). Uma vez efetuada a listagem, os participantes deveriam avaliar o impacto de cada um desses acontecimentos na história nacional e posteriormente indicar as emoções que associavam a cada acontecimento. A evocação de acontecimentos era efetuada de forma completamente livre, já que não era fornecida qualquer listagem prévia aos participantes. As emoções associadas aos acontecimentos foram também recolhidas de forma aberta. Já os níveis de impacto dos acontecimentos foram medidos através de escalas fechadas (1=muito negativo; 7=muito positivo).

Os dados relativos aos acontecimentos da história nacional foram previamente analisados por Cabecinhas e Feijó (2010). No âmbito deste artigo revisitámos alguns desses resultados, focando a análise nos acontecimentos que se prendem com a história que liga ambos os países. Os dados relativos aos acontecimentos da história nacional de cada um dos países são apresentados na Tabela 1, assim como o impacto que lhes é atribuído pelos participantes.

Tabela 1. Acontecimentos da História Nacional

Moçambique	%	Impacto	Portugal	%	Impacto
Independência Nacional	81,67	6,8 (0,92)	25 de Abril de 1974	80,5	6,58 (0,88)
Acordo Geral de Paz	43,89	6,74 (1,08)	Descobrimentos	79,7	6,41 (1,13)
Guerra de resistência	36,11	6,35 (1,57)	Implantação da República	41,5	6,02 (1,01)

Guerra Civil / Guerra de destabilização	32,22	1,89 (1,84)	Adesão à União Europeia	36,4	6,00 (0,9)
Colonização	28,33	2,75 (2,18)	Salazarismo/Estado Novo	29,66	2,15 (1,26)
Democracia / Multipartidarismo	22,78	6,18 (1,41)	Fundação	20,3	6,75 (0,43)
Morte de Samora Machel	20	1,79 (1,62)	Colonialismo	16,1	2,18 (1,11)
Primeiras eleições gerais	17,78	6,45 (1,38)	Descolonização	16,1	3,53 (2,03)
Acordos de Lusaca	15	5,5 (2,40)	Restauração	11	6,75 (0,43)
Reversão de Cahora Bassa	14,44	6,16 (1,54)	Guerra Colonial	10,2	1,27 (0,45)

Legenda:
% = percentagem de evocação espontânea de determinado acontecimento da história nacional
Impacto = Média (M) e Desvio-padrão (DP); Escala de impacto: 1 = muito negativo; 7 = muito positivo
Fonte: Cabecinhas & Feijó (2010)

Como podemos constatar, os acontecimentos que assinalam a independência nacional assumem uma importância preponderante em ambos os países. Mas essa importância é especialmente evidente no caso dos participantes moçambicanos, já que 81,67% dos inquiridos mencionaram espontaneamente a independência nacional (proclamada a 25 de Junho de 1975 pelo Presidente Samora Machel), sendo esse acontecimento não só o mais evocado, mas também o que é avaliado de forma mais positiva (M=6,8).

Os participantes portugueses não referem explicitamente a expressão "independência nacional", mas mencionam os dois acontecimentos que sinalizam a independência: a fundação do Estado português, protagonizada por D. Afonso Henriques em 1143 (20,3%), e a Restauração da independência, quando Portugal recuperou a independência, após sessenta anos de domínio espanhol, em 1640 (11%).

Comparativamente com os congéneres portugueses, na representação da história dos seus países, o momento de formação do Estado independente foi bem mais destacado pelos participantes moçambicanos. Neste caso, quanto mais recente a conquista dessa independência, como no caso de Moçambique, maior a percentagem de evocação espontânea desse acontecimento.

Um dos aspetos em que os dados divergem claramente nos dois países diz respeito aos acontecimentos relacionados com os descobrimentos, o colonialismo e a descolonização.

Os participantes portugueses colocaram os "descobrimentos" como um dos acontecimentos mais importantes da história do seu país (79,7%), só superado em termos de nomeações espontâneas pelo 25 de Abril de 1974 (80,5%), sendo ambos os acontecimentos considerados muito positivos pelos participantes. Tratando-se de um acontecimento bastante remoto, a elevada saliência dos descobrimentos deve-se ao facto de este ser constantemente reatualizado nos manuais escolares e nos média.

Em contrapartida, nenhum participante moçambicano mencionou espontaneamente a expressão "descobrimentos" ao pensar na história de Moçambique. A "chegada dos portugueses" foi referida por 3,3% dos participantes moçambicanos e a "chegada de Vasco da Gama" por 2,2%; ambos os acontecimentos foram considerados positivos pelos poucos participantes que os evocaram espontaneamente (respetivamente, M=6,33 e M=6,75). Por seu turno, o "colonialismo" foi evocado por 28,33% dos participantes moçambicanos e foi considerado por estes como sendo um acontecimento negativo (M=2,75).

Os acontecimentos relativos ao colonialismo (16,1%) e ao processo de descolonização (16,1%) assumem grande importância nas evocações dos participantes portugueses. Contrariamente aos descobrimentos, cujo impacto na história nacional é considerado consensualmente positivo (M=6,41), o colonialismo é avaliado negativamente (M=2,18). Por seu turno, a "descolonização" afigura-se como o acontecimento mais polémico, uma vez que as opiniões sobre a sua valência cobrem todo o espectro da escala, desde as mais positivas às mais negativas, o que dá origem a uma média que, embora negativa, pouco se distancia do ponto neutro da escala (M=3,53). Estes resultados merecem ser explicados à luz do "regresso" traumático de cerca de meio milhão de portugueses à antiga metrópole, na sequência dos processos de descolonização, gerador inclusive de clivagens na sociedade portuguesa em resultado dos respetivos processos de integração socioprofissional. Apesar de os participantes terem nascido após esse período, as memórias familiares desse processo terão exercido influência nas atuais representações da história.

A guerra colonial foi considerada o acontecimento mais negativo (10,2%; M=1,27) da história nacional pelos participantes portugueses, suscitando emoções fortemente negativas. Em contrapartida, a guerra da libertação ou guerra da resistência é um dos acontecimentos considerados mais positivos pelos participantes moçambicanos (36,11%; M=6,35). Nenhum participante moçambicano mencionou a "descolonização"[3], dado que se trata de uma expressão que

[3] A este propósito, recordamos as palavras de Mia Couto (2009: 191-192): "Não foi Portugal que descolonizou os países africanos. A descolonização só pode ser feita pelos próprios colonizados. E nós todos éramos colonizados. Descolonizámo-nos uns aos outros, uns e outros."

remete para a perspetiva portuguesa sobre o processo que se seguiu à Revolução dos Cravos. Para os moçambicanos, o destaque vai para a "libertação", que é representada pela concretização da independência nacional e, como salientámos acima, foi espontaneamente evocada por quase 82% dos participantes. As palavras "libertação" e "resistência" assumem assim uma forte função identitária. Num país geograficamente extenso, economicamente desintegrado e marcado pela pluralidade sociocultural (ao nível linguístico, religioso, das estruturas de parentesco e demais tradições), a libertação de um opressor comum constituiu uma forma de reforço da união das populações e de "imaginação" (Anderson, 1991) de uma identidade nacional.

Na linha do ponto anterior, a reversão de Cahora Bassa foi mencionada por 14,44% dos participantes moçambicanos, sendo considerada como um acontecimento muito positivo (M=6,16). A assinatura, em novembro de 2005, dos acordos de transferência da barragem para o Estado moçambicano finalizou um longo período de negociações entre Portugal e Moçambique acerca do controlo da barragem, que constitui o maior investimento projetado e concretizado durante o período colonial. O evento mereceu uma forte cobertura mediática em Moçambique, politicamente capitalizado pelo Governo de então, fazendo na época renascer um entusiasmo nacionalista.

Embora não conste na Tabela 1, que apresenta apenas os dez acontecimentos mais referidos, os participantes moçambicanos mencionaram o tráfico de escravos (11%) como o acontecimento mais negativo da história de Moçambique (M=1). Verificaram-se ainda algumas referências a fenómenos de trabalho forçado (*chibalo*). A introdução em Moçambique do estatuto do indigenato e de um regime de trabalho obrigatório não deixa de fazer parte da memória social dos estudantes universitários em análise, sobretudo quando estes são evocados em contexto de discussão de grupo (cf. Feijó & Cabecinhas, 2009). De acordo com Hedges (1999), no período após a II Guerra Mundial verificou-se uma extensão e intensificação daquele sistema de recrutamento, sobretudo nas plantações de algodão no Norte do país. Este sistema de recrutamento de trabalhadores perdurou até 1961, quando, em função de uma série de pressões internacionais, Portugal aboliu o Estatuto do Indigenato, revogando todo um corpo de legislação laboral específico, para pessoas anteriormente designadas de indígenas. No entanto, esta alteração legal não invalidou a persistência de diversas práticas sociais relacionadas com aquele estatuto (Mondlane, 1996; Martins, 1974; Thomaz, 2001).

3. Estudo 2: Representações e atitudes face à colonização

Neste estudo os participantes em ambos os países foram confrontados com uma série de questões fechadas sobre as suas perceções face à colonização e as suas atitudes relativamente às relações pós-coloniais. As questões foram adaptadas

da Escala de Representações e Atitudes face à Colonização desenvolvida por Licata e Klein (2007). A escala está estruturada em duas subescalas: a primeira sobre as representações do passado colonial e a segunda sobre as atitudes face à colonização e suas consequências. A escala foi testada previamente junto de estudantes portugueses e moçambicanos. No total foram inquiridos 284 estudantes, 180 moçambicanos e 104 portugueses.

4. As representações do passado colonial

Na primeira subescala os participantes eram convidados a associar o período colonial a um conjunto de dez fenómenos, indicando o seu nível de concordância face a essa associação através de uma escala de sete pontos, que ia do 1 ("Discordo totalmente") ao 7 ("Concordo totalmente"). Na apresentação das dez questões procurou-se que metade das mesmas representasse uma conotação negativa do período colonial, tal como foi destacada na historiografia moçambicana do pós-independência: "Exploração da mão de obra nas colónias pelos países colonizadores", "Exploração dos recursos dos países colonizados para benefício dos países colonizadores", "A titude racista dos colonizadores europeus", "Destruição das culturas e modos de vida dos países colonizados" e "Luta dos colonizados para obtenção da independência". Na construção das outras cinco questões teve-se como referência a historiografia colonial: "Construção de vias de comunicação e de infraestruturas", "Evangelização dos países colonizados", "Criação de sistemas de educação e saúde nas colónias", "Pacificação dos países colonizados" e "Missão civilizacional dos europeus". Os resultados obtidos em Moçambique e em Portugal são apresentados na Tabela 2.

Tabela 2. Representações do processo de colonização

Questão	Moçambique	Portugal
Luta dos colonizados para obtenção da independência	6,07 (1,89)	5,42 (1,45)
Exploração da mão de obra nas colónias pelos países colonizadores	4,79 (2,64)	4,40 (2,34)
Exploração dos recursos dos países colonizados para benefício dos países colonizadores	4,77 (2,73)	4,62 (2,16)
Construção de vias de comunicação e de infraestruturas económicas nas colónias	4,64 (2,15)	4,79 (1,65)
Evangelização dos países colonizados	4,54 (2,18)	3,94 (1,79)

Criação de sistemas de educação e saúde nas colónias	4,45 (2,27)	4,99 (2,77)
Atitude racista dos colonizadores europeus	4,32 (2,74)	3,61 (2,35)
Destruição das culturas e modos de vida dos países colonizados	4,06 (2,64)	3,43 (2,19)
Pacificação dos países colonizados	3,74 (2,53)	4,27 (1,96)
Missão civilizacional dos europeus	3,66 (2,31)	4,14 (1,72)

Questão: "Quando pensa na colonização, em que medida a associa aos seguintes aspetos?"
Escala: 1 = Discordo totalmente; 7 = Concordo totalmente
Os valores indicam a média de resposta e o desvio-padrão (entre parêntesis).

Da análise dos resultados deste conjunto de dez questões sobre o processo de colonização pode-se realizar um conjunto de três observações[4]. Em primeiro lugar é evidente uma divergência entre os participantes moçambicanos e os participantes portugueses no que respeita à avaliação do processo colonial. No caso dos moçambicanos verifica-se a predominância de uma perspetiva claramente negativa do período colonial, expressa numa elevada associação do mesmo à resistência africana à presença estrangeira ou à ação nociva dos europeus, ao nível da exploração da mão de obra africana e dos recursos económicos do país. No caso dos portugueses verificou-se um menor grau de concordância com os itens que apontam para os impactos negativos da colonização, nomeadamente no que concerne às questões relativas ao racismo e à exploração durante o período colonial.

Refira-se, em segundo lugar, que se registou uma considerável diversidade de posicionamentos, expressa num desvio-padrão frequentemente elevado, especialmente no caso dos participantes moçambicanos. Assim, os resultados obtidos nesta subescala, relativa às representações do processo colonial, estão longe de espelhar uma clara dicotomização das opiniões dos participantes em função do estatuto de "ex-colonizado" ou "ex-colonizador".

Para o entendimento destes resultados, é importante ter em conta que os conteúdos programáticos do ensino da história de Portugal tendem a enaltecer o período dos descobrimentos, predominando uma narrativa que destaca os aspetos positivos dos colonialismos, desagregados analiticamente das suas

[4] Os dados referentes a Moçambique no que respeita a esta subescala foram previamente apresentados em Feijó e Cabecinhas (2009). Nesse artigo procede-se a uma discussão dos mesmos em comparação com os resultados obtidos em Portugal.

consequências negativas (Araújo & Maeso, 2010, 2013; Mendes & Valentim, 2012; Soares & Jesuíno, 2004).

Em contrapartida, os conteúdos programáticos do ensino da história em Moçambique, que enaltecem o papel de inúmeros moçambicanos na resistência multissecular a um invasor estrangeiro, poderão explicar a forte associação do período colonial à "Luta dos colonizados para obtenção da independência" (M=6,07). Adília Ribeiro (1997), a partir dos manuais oficiais do ensino da História de Moçambique para os 4.º, 5.º, 6.º e 7.º anos de escolaridade, oferece uma análise acerca dos fundamentos ideológicos subjacentes à versão oficial da história moçambicana, que poderá ter influenciado as representações do período colonial e da independência de Moçambique por parte da população mais jovem. Os reis e imperadores africanos, dinamizadores de movimentos (proto) nacionalistas urbanos ou da Frente de Libertação de Moçambique, constituem heróis moçambicanos frequentemente exaltados não só nos manuais escolares, mas também nos discursos políticos, na comunicação social ou na toponímia da cidade de Maputo.

Em terceiro lugar constata-se que o período colonial foi sobretudo associado à luta dos colonizados para obtenção da independência, tendo esta questão registado a média mais alta e a menor dispersão ao nível dos resultados, tanto na amostra moçambicana (M=6,07; DP=1,89) como na amostra portuguesa (M=5,42; DP=1,45). Esta representação dos participantes portugueses poderá dever-se ao carácter recente da "guerra colonial", com a qual os participantes poderão ter uma experiência vicariante de carácter mais emocional, em virtude da existência de familiares próximos que participaram no conflito em questão.

No que respeita aos participantes moçambicanos, predominou uma representação negativa do período colonial, associado à "Exploração da mão de obra nas colónias pelos países colonizadores" (M=4,79), à "Exploração dos recursos dos países colonizados para benefício dos países colonizadores" (M=4,77) e à "Atitude racista dos colonizadores europeus" (M=4,32).

No caso dos participantes portugueses, este conjunto de itens obteve uma média ligeiramente mais baixa, apontando para um menor nível de concordância face às afirmações que denunciam a exploração colonial: "Exploração da mão de obra nas colónias pelos países colonizadores" (M=4,40) e "Exploração dos recursos dos países colonizados para benefício dos países colonizadores" (M=4,62). No caso do item que remete explicitamente para "Atitude racista dos colonizadores europeus", os participantes portugueses manifestaram alguma discordância (M=3,61), enquanto os moçambicanos manifestaram maior concordância (M=4,32). Apesar de as médias de resposta de ambos os grupos não se distanciarem muito do ponto neutro da escala, traduzem posicionamentos significativamente opostos. Verifica-se assim que, no caso dos participantes moçambicanos, a colonização traz à memória este conjunto de elementos negativos a muitos estudantes que nunca viveram o período colonial.

As desigualdades socioeconómicas entre portugueses e moçambicanos no período colonial constituíam uma realidade. De acordo com Penvenne (1993), no início da década de 1960 o salário anual médio de um trabalhador negro na indústria em Moçambique era, pelo menos, dez vezes inferior ao de um congénere branco, sendo que, por vezes, a diferença salarial não traduzia as respetivas competências. A situação agravava-se pelo facto de os negros estarem impedidos de se constituir em sindicatos e de reclamar direitos profissionais (Hedges, 1999). Com o salário que auferiam tornava-se problemático não só proporcionar melhores condições de educação para os próprios ou para os descendentes, como investir na melhoria das condições de habitação, em termos de acessibilidade ou de qualidade da construção (Martins, 1974). De acordo com Hedges (1999), 75% dos investimentos destinavam-se à criação de infraestruturas de apoio à instalação dos colonos portugueses. As estradas, os caminhos de ferro, as estruturas hidroelétricas, o apetrechamento de portos, constituíam obras que confluíam para a criação ou melhoramento de centros de colonização.

Tendo em conta esta situação social, torna-se compreensível que os descendentes dessas populações africanas transportem memórias que salientem as desigualdades socioeconómicas e os processos de exploração da mão de obra africana. Em entrevistas semiestruturadas a cidadãos moçambicanos distribuídos pelas províncias de Maputo, Tete e Nampula, e por contextos urbanos e rurais, Mithá Ribeiro (1999) constatou a denúncia de desigualdades de tratamento (assentes em critérios raciais) em diversas situações do quotidiano colonial. Contudo, os entrevistados negaram a existência, em Moçambique, de um racismo nos moldes do *apartheid*. A este propósito Ribeiro (1999) utiliza os conceitos de "racismo paternalista" ou de "racismo de baixa intensidade", que seria um racismo mais subtil que o observado em outros contextos coloniais, mas com efeitos igualmente nefastos.

Como salientámos noutra ocasião, a existência de dois estatutos jurídicos distintos, que se traduziam em direitos de cidadania desiguais, bem como o facto de não terem sido disponibilizadas aos africanos as condições para que pudessem obter o estatuto de assimilado (rede escolar insuficiente, dificuldades económicas no acesso à educação, etc.) ilustram as desigualdades sociais existentes durante o período em análise. Ao mesmo tempo que se declarava que o projeto de assimilação dos indígenas constituía uma expansão civilizacional, criavam-se instrumentos legais e instituições que afirmavam continuamente a diferença e a desigualdade, entre os "nativos" por um lado, e os europeus, eurodescendentes e "assimilados" por outro, reforçando assim as fronteiras entre uns e outros. Face aos obstáculos existentes à liberdade e à participação no poder, a assimilação não terá constituído mais do que um mito. Como salienta Cunha (2001), o processo de assimilação não pretendia conferir ao negro, de uma forma gradual, o estatuto de maioridade política, mas antes incutir-lhe todo um conjunto de atitudes e de valores submissos e servis.

Durante o período colonial, o investimento público na educação foi escasso na metrópole, sendo ainda mais escasso nas colónias[5]. Em Moçambique, privilegiou sobretudo as regiões onde residiam as populações de ascendência europeia. O alastrar da resistência armada pelas províncias do Norte do país e a crescente industrialização impulsionaram a adoção de medidas políticas com vista ao aumento da qualificação de muitos moçambicanos. As críticas feitas ao sistema de ensino em Moçambique durante o período colonial são conhecidas (e.g. Newitt, 1995; Hedges, 1999). Por um lado, o Estado Novo não tinha como política prioritária a aposta na formação avançada dos recursos humanos. Sobretudo nas décadas de 1930 e 1940, o sistema educativo tinha como principal objetivo ensinar as crianças a "ler, escrever e contar", bem como veicular todo um conjunto de valores como a fé, o nacionalismo ou a família, expressos no famoso *slogan* "Deus, Pátria e Família". Por este motivo, o desenvolvimento do sistema de ensino em Moçambique foi lento e quase sempre suportado pelas ações da Igreja Católica, e no âmbito do ensino primário. Nos inícios da década de 1930 existia apenas uma escola secundária em Moçambique (na cidade de Lourenço Marques), com 208 alunos matriculados, a maioria dos quais de origem europeia. Por outro lado, as medidas educativas, tal como na metrópole, concentravam-se sobretudo nos grandes aglomerados urbanos – em detrimento das zonas rurais (Newitt, 1995) –, precisamente nas áreas onde a população de origem europeia estava mais concentrada, e de forma a enquadrar os filhos da crescente população branca (Hedges, 1999). Critica-se frequentemente o etnocentrismo (os alunos eram obrigados a conhecer em pormenor a geografia de Portugal continental, negligenciando-se o estudo de Moçambique), a ênfase conferida ao ensino da religião católica ou do nacionalismo português (Thomaz, 2001; Ngomane, 2012), a insuficiência e a má preparação dos professores (Hedges, 1999), bem como a sub-representação de estudantes africanos – em 1960, quando o ensino era controlado pelo Estado, os alunos negros representavam apenas 13% do total de matrículas, percentagem muito menor que a de 1930, quando estes alunos constituíam mais de 50% dos inscritos (Hedges, 1999).

No final do período colonial, sobretudo a partir do início da guerra de libertação, registou-se uma maior preocupação ao nível da escolarização das populações africanas. No campo da educação desenvolveu-se uma rede de estabelecimentos de ensino secundário, por intermédio do Estado e da Igreja, nos principais centros urbanos e em especial no Sul do país.

Nascidos na fase final da guerra dos dezasseis anos[6] e portanto beneficiários de um período de crescimento socioeconómico, os jovens moçambicanos que

[5] De acordo com os Censos de 1970, a taxa de analfabetismo em Portugal era de 21%, enquanto em Moçambique rondava os 95% (Isaacman & Isaacman, 1983).

[6] A designação do conflito armado que envolveu as forças governamentais e as da Renamo entre o período pós-independência de Moçambique e a assinatura dos Acordos de Paz de 1992 está envolta em polémica.

participaram neste estudo consideraram que a independência permitiu o alargamento de um conjunto de direitos sociais de cidadania a muitos moçambicanos, relacionados particularmente com o direito à educação. A partir da década de 1990 e sobretudo no novo milénio, multiplicaram-se na cidade de Maputo diversos estabelecimentos de ensino privado, tanto ao nível do ensino secundário como do superior. É neste contexto de alargamento das oportunidades de acesso à educação e aumento das expectativas sociais que importa compreender a associação da sociedade colonial à exploração, discriminação social e consequente desigualdade de oportunidades.

No que diz respeito ao desenvolvimento socioeconómico e à construção de infraestruturas durante o período colonial, os resultados dos participantes moçambicanos e portugueses aproximam-se. No caso dos moçambicanos a associação do colonialismo à "Construção de vias de comunicação e de infraestruturas económicas nas colónias" (M=4,64) ou à "Criação de sistemas de educação e saúde nas colónias" (M=4,45) foi, no geral, pouco distante do ponto neutro da escala. Assim, no que respeita a este conjunto de itens, relacionados com a construção de infraestruturas e desenvolvimento, os resultados dos participantes moçambicanos aproximam-se dos resultados dos participantes portugueses: "Construção de vias de comunicação e de infraestruturas económicas nas colónias" (M=4,79) ou à "Criação de sistemas de educação e saúde nas colónias" (M=4,99). No caso dos moçambicanos, a dispersão dos resultados foi maior, demonstrando estes maior ambivalência face a estas questões do que os participantes portugueses.

Tal ambivalência pode advir das "contradições" entre os discursos apreendidos nos bancos da escola e os testemunhos de familiares, como foi referido nos grupos focais realizados em Maputo (ver Feijó & Cabecinhas, 2009). Na reprodução das conversas mantidas no seio da família, nomeadamente com tios e avós, alguns estudantes transmitiram uma imagem mais positiva das condições de vida durante o período colonial. A reprodução destes discursos positivos relativamente ao passado colonial foi, normalmente, realizada por comparação aos problemas sentidos no presente no sector da educação.

Ainda que o território moçambicano fosse marcado por fortes assimetrias regionais (Newitt, 1995; Isaacman & Isaacman, 1983), com graves carências ao nível de infraestruturas de educação e saúde que beneficiavam sobretudo a população branca e urbana, na literatura científica é possível encontrar diversas referências ao desenvolvimento registado em Moçambique no período colonial. As análises reportam às infraestruturas agrícolas e industriais, de transporte e de comunicação a partir da década de 1940 (Newitt, 1995; Martins, 1998; Penvenne, 1993).

A Renamo prefere a designação "guerra civil" (motivada pelo despotismo governamental), enquanto a Frelimo insiste na designação "guerra de destabilização" (protagonizada pelo governo de Ian Smith e pelas forças do *apartheid*). "Guerra dos dezasseis anos" constitui uma designação mais neutra.

A valorização de aspetos relacionados com o desenvolvimento económico e social do Moçambique colonial pode ser compreendida como uma crítica ao presente. Trata-se de discursos emitidos por uma jovem elite africana, ciente do facto de grande parte das infraestruturas existentes em Maputo ter sido herdada do período colonial, que olha com algumas reservas a capacidade produtiva do país após a independência. Contudo, os participantes moçambicanos manifestaram pouca concordância relativamente a um conjunto de ideias eurocêntricas, muito em voga tanto na historiografia como nos discursos políticos do Estado Novo, relacionadas com a "Missão civilizacional dos europeus" (M=3,66) e com a "Pacificação dos países colonizados" (M=3,74). Para diversos estudantes moçambicanos, as populações africanas experimentavam um processo de desenvolvimento civilizacional que foi interrompido pela chegada dos colonos europeus, que vieram impor um novo modelo sociocultural, fazendo tábua rasa das culturas e tradições locais. Já no caso dos participantes portugueses, as respostas a estas questões situaram-se muito próximas do ponto neutro da escala: "Missão civilizacional dos europeus" (M=4,14), com a "Pacificação dos países colonizados" (M=4,27). Mais uma vez, o nível de dispersão das respostas face a estas questões é menor no caso dos participantes portugueses do que no caso dos participantes moçambicanos, apontando para uma maior ambivalência nas respostas destes últimos.

5. Atitudes face à colonização e relações pós-coloniais

A segunda subescala permitiu estudar as atitudes dos participantes face à colonização e também a sua opinião sobre as suas consequências, nomeadamente ao nível das relações pós-coloniais.

O primeiro item desta subescala visa medir a atitude geral em relação à colonização, enquanto o segundo e o terceiro medem a relativização da colonização. Em relação ao primeiro item – "A colonização, seja qual for a circunstância, é sempre uma coisa má" –, a média de resposta dos participantes moçambicanos (M=4,81) indica que de um modo geral concordam com a afirmação. No entanto, verifica-se grande divergência de opinião no seio destes mesmos participantes, como se pode constatar pelo elevado valor do desvio-padrão (DP=2,38). Em contrapartida, em média, os portugueses discordaram da afirmação e o nível de divergência de opinião é menor (M=3,41; DP=1,55).

Em relação ao segundo item – "Em algumas circunstâncias, a colonização pode ser uma coisa boa" –, mais uma vez se observa uma grande divergência de opiniões dentro do grupo dos moçambicanos, o que se traduz numa média que não difere do ponto neutro (M=4,09; DP=2,27). Por seu turno, os portugueses tenderam a concordar com a afirmação (M=4,88; DP=1,47). Quanto ao terceiro item – "Não podemos julgar os colonizadores com base nos valores de hoje" –, verifica-se, mais uma vez, uma maior divergência de opiniões no seio dos

moçambicanos (M=4,48; SD=2,21) do que no seio dos portugueses (M=5,02; SD=1,52), sendo o grau de concordância destes últimos superior. Os dados destes três itens em conjunto apontam para uma grande variabilidade de opiniões por parte dos participantes moçambicanos, indicando que o assunto não é consensual. Os participantes portugueses tendem a relativizar a colonização: de um modo geral manifestam o seu desacordo face à afirmação de que a colonização é "sempre uma coisa má" e concordam claramente que "Não podemos julgar os colonizadores com base nos valores de hoje". Este padrão de resposta é claramente defensivo, de modo a proteger a autoestima nacional.

Tabela 3. Atitudes face à colonização e relações pós-coloniais

Até que ponto concorda com as seguintes afirmações?	Moçambique	Portugal
A colonização, seja qual for a circunstância, é sempre uma coisa má.	4,81 (2,38)	3,41 (1,55)
Em algumas circunstâncias, a colonização pode ser uma coisa boa.	4,09 (2,27)	4,88 (1,47)
Não podemos julgar os colonizadores com base nos valores de hoje.	4,48 (2,21)	5,02 (1,52)
Os países colonizadores ainda hoje beneficiam das suas ações coloniais.	4,93 (2,20)	4,35 (1,32)
Em geral, os países colonizadores tiveram boas ações para com os colonizados.	2,76 (2,03)	3,19 (1,29)
A situação das ex-colónias era melhor durante o período colonial do que é agora.	2,58 (2,04)	4,00 (1,39)
Os Governos europeus deviam pedir desculpas publicamente pela colonização.	5,06 (2,26)	3,49 (1,74)
Os Governos europeus deviam oferecer compensações às suas antigas colónias.	5,29 (2,08)	3,86 (1,70)
A colonização criou laços de amizade entre os países europeus e as suas ex-colónias.	4,88 (2,08)	4,38 (1,27)

Questão: Até que ponto concorda com as seguintes afirmações?
Escala: 1 = Discordo totalmente; 7 = Concordo totalmente.
Os valores indicam a média de resposta e o desvio-padrão (entre parêntesis).

Nos dois itens seguintes, as respostas dos participantes moçambicanos e portugueses vão na mesma direção. Ambos os grupos concordam que "Os países colonizadores ainda hoje beneficiam das suas ações coloniais", embora o nível de concordância com esta afirmação seja maior entre os participantes moçambicanos (M=4,93) do que entre os participantes portugueses (M=4,35).

Ambos os grupos manifestaram o seu claro desacordo com a afirmação "Em geral, os países colonizadores tiveram boas ações para com os colonizados", embora o nível de discordância com esta afirmação seja maior entre os moçambicanos (M=2,76) do que entre os portugueses (M=3,19).

O item relativamente ao qual os participantes moçambicanos manifestam maior grau de discordância é o seguinte: "A situação das ex-colónias era melhor durante o período colonial do que é agora" (M=2,58). Em contrapartida, a resposta dos participantes portugueses coincide com o ponto neutro da escala (M=4,00), denotando que, em média, nem concordam nem discordam da afirmação.

Relativamente a compensações morais ou financeiras, as opiniões dos participantes moçambicanos e portugueses diferem claramente. Os moçambicanos consideram que os governos europeus deviam pedir desculpas publicamente pela colonização (M=5,06) e deviam oferecer compensações financeiras às suas ex-colónias (M=5,29). Já os portugueses tendem a discordar de ambas as medidas, especialmente da primeira (M=3,49).

Por último, os moçambicanos concordam que "A colonização criou laços de amizade entre os países europeus e as suas ex-colónias" (embora se verifique alguma divergência de opiniões no seio do grupo, a média é positiva: M=4,88; DP=2,08). Já os portugueses parecem estar mais reticentes, uma vez que a resposta a este item se aproxima do ponto neutro da escala (M=4,38; DP=1,27).

No questionário foram também colocadas questões sobre os níveis de identificação dos participantes com diversos grupos. Dado o carácter comparativo desta pesquisa, foram medidos os níveis de identificação não só com os grupos de pertença dos participantes, mas também com outros grupos de comparação considerados relevantes no âmbito deste estudo (ver Cabecinhas & Feijó, 2010).

Os níveis de identificação foram medidos através de escalas fechadas de sete pontos: para cada grupo o inquirido deveria indicar em que medida se sentia identificado ou não (1=Nada identificado; 7=Muito identificado). Em cada país foram medidos os níveis de identificação nacional (moçambicanos, portugueses), supranacional (africanos, europeus) e linguística (língua portuguesa e outras línguas faladas em Moçambique).

Ambos os grupos manifestaram níveis de identificação nacional mais elevados do que os níveis de identificação supranacional. Os moçambicanos declararam um nível de identificação nacional ligeiramente mais elevado do que os portugueses, sendo essa diferença mais acentuada ao nível da identificação supranacional (ao seja, os moçambicanos identificam-se mais com os

"africanos" do que os portugueses com os "europeus"). O mesmo padrão repetiu-se em relação aos níveis de identificação linguística. Embora os participantes portugueses se tenham declarado muito identificados com a "língua portuguesa", os moçambicanos declararam níveis de identificação mais elevados com a sua língua materna, especialmente aqueles cuja língua materna não é o português. Estes dados são concordantes com estudos anteriores (e.g., Cabecinhas, 2007) que apontam para o facto de os membros de grupos minoritários, ou que durante muito tempo o foram, tenderem a ter níveis de identificação endogrupal superiores aos dos membros dos grupos tradicionalmente dominantes.

Os moçambicanos declaram um nível de identificação com os portugueses superior ao nível de identificação destes com os primeiros, o que poderá dever-se ao facto de a amostra moçambicana ser constituída por jovens com forte contacto com as culturas europeias (em termos familiares, profissionais e educacionais). Pelo contrário, a amostra portuguesa é constituída por jovens com pouco contacto direto com as culturas africanas, como podemos aferir através das questões sobre as redes de socialidades e as eventuais vivências ou viagens ao estrangeiro. No entanto, tal poderá também ser explicado à luz do processo de colonização, baseado numa relação profundamente assimétrica entre colonizador e colonizados, que pressupunha uma maior ligação dos colonizados ao país colonizador do que o contrário[7].

Confrontando os dados dos níveis de identificação com os relativos às representações e atitudes face à colonização, verificamos que, apesar de a colonização ser encarada de forma mais negativa pelos participantes moçambicanos do que pelos participantes portugueses, os moçambicanos tendem a concordar que "A colonização criou laços de amizade entre os países europeus e as suas ex-colónias", aspeto relativamente ao qual os portugueses manifestam menor grau de concordância.

Considerações finais

Da análise dos dados recolhidos em Moçambique e em Portugal podemos verificar que as representações do processo colonial e as atitudes face à colonização apresentam divergências consideráveis, mas também algumas convergências. As divergências são especialmente visíveis no que respeita à avaliação do processo de colonização. No entanto, essas divergências não se traduzem numa simples oposição entre as perspetivas de cidadãos da ex-potência colonial e os cidadãos das ex-colónias. Em ambos os grupos podemos observar algumas ambivalências e contradições no que concerne às questões coloniais e pós-coloniais.

[7] Tal é bem visível nos manuais escolares durante o período colonial. Como foi referido anteriormente, os estudantes no "Ultramar" deveriam aprender a geografia e a história de Portugal, mas não era exigido aos estudantes na metrópole o conhecimento, em igual nível de profundidade, da geografia das colónias, sendo a história e as tradições culturais completamente descuradas.

No que respeita às representações da história nacional, verificaram-se consideráveis divergências relativamente às memórias históricas evocadas referentes ao período colonial. Enquanto os participantes portugueses focaram sobretudo os "descobrimentos", os congéneres moçambicanos destacaram a conquista de independência e a luta pela libertação do jugo colonial. Os efeitos nefastos da colonização foram evocados pelos moçambicanos, mas silenciados pelos portugueses; isto é, enquanto uns se focaram no "encontro" os outros focaram-se no "desencontro".

Como referimos em outra ocasião, "a boa gestão das memórias coletivas constitui um elemento crucial para o sucesso dos processos de reconciliação e para a possibilidade de um verdadeiro diálogo entre grupos" (Cabecinhas & Nhaga, 2008: 109). Neste caso, uma boa gestão das memórias da colonização pressupõe uma atenção em pé de igualdade para ambas as perspetivas face a esta complexa questão.

Os resultados obtidos demonstram que as memórias "comuns" da história da colonização portuguesa assumem significados diferenciados entre os grupos envolvidos. É fundamental trabalhar estas memórias para uma boa gestão das relações pós-coloniais entre os diversos povos que falam a língua portuguesa.

Embora não tenhamos explorado neste artigo o papel das diversas fontes de informação histórica, em trabalhos anteriores pudemos constatar que os manuais escolares, os média e as conversas com familiares assumem um papel preponderante. O ensino da história constitui, em qualquer país, um processo bastante politizado. Contrariamente à historiografia portuguesa – que confere amplo destaque às navegações marítimas, secundarizando aspetos como a escravatura ou o trabalho forçado, bem como o carácter discriminatório da exploração colonial –, no ensino da história de Moçambique são empolados aspetos como a exploração dos recursos humanos e naturais em proveito dos povos colonizadores e em prejuízo dos colonizados (Ribeiro, 1997). Se a historiografia portuguesa não deixa de ter a função de fortalecimento do orgulho e autoestima nacional, na congénere moçambicana o enfoque num passado comum marcado pela exploração e pela discriminação racial exerce da mesma forma uma função política. Um jovem Estado como Moçambique, marcado pela heterogeneidade sociocultural (linguística, religiosa ou de sistemas de parentesco), atravessado por um conflito armado de dezasseis anos que não deixou de assumir uma dimensão de guerra civil (Geffray, 1990) e marcado por profundas desigualdades sociais e regionais, continua a enfrentar o desafio de edificação da unidade nacional. Não deixa de ser neste contexto de "moçambicanização" (Macamo, 1998: 38-60) – portanto, de (re)criação e promoção de uma identidade nacio-

nal[8] – que as populações são hoje expostas a um discurso político que enfatiza uma condição histórica de exploração comum, bem como as ações heroicas dos grupos dirigentes na libertação do país (Cahen, 1994; Feijó, 2010). O processo de reinvenção da moçambicanidade não deixa de ter como função a legitimação das elites nacionais[9]. A perceção de um percurso histórico idêntico, pautado por uma situação de desvantagem económica e social, relativamente a uma comunidade estrangeira, privilegiada e opressora encontra-se na génese de um discurso nacionalista de essência anticolonial.

Se, de uma forma geral, por parte dos participantes moçambicanos se destacou um forte nível de concordância relativamente ao carácter opressor, discriminatório e racista do sistema colonial, não deixou de se registar uma forte diversidade de posicionamentos relativamente a esses mesmos aspetos. Trata-se de um grupo socialmente heterogéneo, não só em termos de origens nacionais (com forte presença de indo-moçambicanos e luso-moçambicanos), como de capitais de origem ou trajetórias sociais (Feijó e Cabecinhas, 2009) e portanto com representações distintas sobre o período colonial e a independência de Moçambique.

Contrariamente aos congéneres moçambicanos, os participantes portugueses não foram tão ativos na associação do período colonial à exploração dos recursos locais para proveito da metrópole ou à discriminação com base em critérios raciais. Trata-se de aspetos que não são destacados com o mesmo enfoque no ensino oficial da história de Portugal que, ao invés, enfatiza a epopeia e a heroicidade dos navegadores portugueses do século XV. Por outro lado, os resultados espelham a persistência de representações luso-tropicalistas da sociedade colonial, reforçadas em muitos casos pela existência de ligações familiares com populações residentes nas ex-colónias portuguesas, expostas na época a uma propaganda colonial que enfatizava a vocação colonial portuguesa (Castelo, 1998; Thomaz, 2002). A partir da década de 1960, a revogação de todo um conjunto de legislação discriminatória, o alargamento de oportunidades de ensino a populações locais (particularmente nas escolas técnico-profissionais), a coexistência social de populações de diferentes origens étnicas em moldes diferentes daqueles praticados na África do Sul e, inclusivamente, a existência de inúmeras populações mistas permitem compreender a ideia de "colonialismo doce", ainda que num quadro de "racismo de proximidade" (Cahen, entrevistado por Macedo & Maloa, 2013: 157). A traumática saída dos países

[8] De acordo com Macamo (1998), a existência de um discurso acerca do nacionalismo moçambicano, bem como a difusão de debates acerca da sua essência conduzem à (re)criação da moçambicanidade. O processo de moçambicanização estará dependente da integração das diversas regiões, em termos de vias de transporte e de comunicação, e da capacidade de o Estado proporcionar a todas as populações o acesso ao sistema educativo e à segurança social.

[9] Qualquer forma de nacionalismo constitui um processo idealizado pelas elites que, em parte, sustentam a sua própria existência. As nações representam por isso "comunidades imaginadas" (Anderson, 1991), traduzindo não tanto uma essência, mas um processo dinâmico, em permanente (re)construção e (re) invenção, de acordo com os interesses dos grupos sociais dominantes.

africanos e a existência na sociedade portuguesa de gerações vivas com passado colonial problematizaram, sobretudo nas primeiras décadas, uma reflexão crítica sobre as relações luso-moçambicanas em contexto colonial.

Comparativamente com os participantes portugueses, os congéneres moçambicanos demonstram-se mais céticos relativamente a discursos eurocêntricos relacionados com a missão civilizacional dos portugueses no período colonial, bem como com a respetiva ação pacificadora. Pelo contrário predominou uma opinião generalizada de que deveriam ser credores de compensações financeiras e de um formal pedido de desculpa.

Globalmente, os dados espelham algumas representações hegemónicas sobre a história, que se traduzem em imagens do passado que legitimam a ordem social presente, mas também evidenciam expressões da memória social como um "campo de disputa" entre grupos. As memórias sobre o "passado comum" são vivenciadas com diferentes tonalidades emocionais e apresentam significados diferenciados para moçambicanos e portugueses. Como refere Mia Couto, "Falar de guerras é um assunto nada pacífico. Falar de memórias é um assunto cheio de esquecimento" (2009: 200).

Referências bibliografias

ANDERSON, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. Londres: Verso.

ARAÚJO, Marta & MAESO, Silvia Rodríguez (2013), "A presença ausente do racial: discursos políticos e pedagógicos sobre História, 'Portugal' e (pós-)colonialismo". *Educar em Revista*, 47: 145-171.

ARAÚJO, Marta & MAESO, Silvia Rodríguez (2010), "Explorando o eurocentrismo nos manuais portugueses de História". *Estudos de Sociologia*, 15(28): 239-270.

CABECINHAS, Rosa (2007), *Preto e Branco. A Naturalização da discriminação racial*. Porto: Campo das Letras.

CABECINHAS, Rosa (2011), "Narrativas identitárias e memória social: estudos comparativos em contexto lusófono", in J. Gama *et al.* (coord.) *Cultura Portuguesa, Interculturalidade e Lusofonia*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 171-184.

CABECINHAS, Rosa & NHAGA, Nesilita (2008), "Memórias coloniais e diálogos pós-coloniais: Guiné-Bissau e Portugal", in R. Cabecinhas & L. Cunha (eds.) *Comunicação Intercultural: Perspectivas, dilemas e desafios:* 109-132. Porto: Campo das Letras.

CABECINHAS, Rosa & FEIJÓ, João (2010), "Collective memories of Portuguese colonial action in Africa: Representations of the colonial past among Mozambicans and Portuguese youths". *International Journal of Conflict and Violence,* 4(1): 28-44.

CAHEN, Michel (1994), "Mozambique, Histoire géopolitique d'un pays sans nation". *Lusotopie*, 1-2: 213-266.

CARVALHO, Michelly & CABECINHAS, Rosa (2013), "The Orthographic (dis)Agreement and the Portuguese identity threat". *Portuguese Literary & Cultural Studies*, 25: 82-95.

CASTELO, Cláudia (1998), *«O modo português de estar no Mundo», o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento.

CASTELO, Cláudia (2007), *Passagens para África. O povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento.

CATROGA, Fernando (1996), "Ritualizações da História", in Luís Torgal, José Mendes & Fernando Catroga, *História da História em Portugal – Sécs. XIX-XX*, Lisboa: Círculo de Leitores, 547-671.

COUTO, Mia (2009), *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções*. Lisboa: Caminho.

CUNHA, Luís (2001), *A Nação nas Malhas da sua Identidade – O Estado Novo e a construção da identidade nacional*. Porto: Edições Afrontamento.

CUNHA, Luís (2006), *Memória Social em Campo Maior: Usos e percursos da fronteira*. Lisboa: Edições Dom Quixote.

FEIJÓ, João (2010), *Do Passado Colonial à Independência – Discursos do semanário* Savana *nas celebrações da independência de Moçambique*. Maputo: Alcance Editores.

FEIJÓ, João & CABECINHAS, Rosa (2009), "Representações da História de Moçambique por parte de estudantes universitários de Maputo". *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*, 7: 37-52.

FREYRE, Gilberto (1933), *Casa Grande e Senzala*. Lisboa: Livros do Brasil.

GEFFRAY, Christian (1990), *La Cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*. Paris: Karthala.

HEDGES, David (coord.) (1993), *História de Moçambique*, *Volume 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961*. Maputo: Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane.

ISAACMAN, Allen & ISAACMAN, Barbara (1983), *Mozambique: From Colonialism to Revolution, 1900-1982*, Boulder Colorado: Westview Press.

LICATA, Laurent & KLEIN, Olivier (2007), *A Scale of Representations and Attitudes towards Colonization*. Manuscrito não publicado, Bruxelas.

LICATA, Laurent; KLEIN, Olivier & GÉLY, Raphael (2007), "Mémoire des conflits, conflits de mémoires: une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe". *Social Science Information,* 46(4): 563-589.

LIU, James & HILTON, Denis (2005), "How the past weighs on the present: Towards a social psychology of histories". *British Journal of Social Psychology*, 44: 537-556.

LOURENÇO, Eduardo (2001), *O Labirinto da Saudade*. Lisboa: Gradiva.

MACAMO, Elísio (1996), "A nação moçambicana como comunidade de destino". *Lusotopie*, 4, 355-364.

MACAMO, Elísio (1998), "A influência da religião na formação das identidades sociais no sul de Moçambique", in Carlos Serra (dir.), *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane.

MACEDO, Lurdes; MARTINS, Moisés de Lemos & CABECINHAS, Rosa (2011), "Blogando a lusofonia: experiências em três países de língua oficial portuguesa". *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona,* 9: 121-140.

MACEDO, Victor Miguel Castillo & MALOA, Joaquim (2013), "Em Moçambique só há partidos de direita". *Plural*, 20(1): 155-174.

MARGARIDO, Alfredo (2000), *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

MARTINS, Elísio (1974), *Colonialism and Imperialism in Mozambique – The beginning of the end*. Denmark: Akademisk Forlag, Softcover.

MARTINS, José Abílio Lomba (1998), "Sistemas de colonização e conceitos de desenvolvimento. I parte: do pacto colonial às independências". *Africana*, 19: 21-69.

MARTINS, Moisés de Lemos (2006), "A Lusofonia como promessa e o seu equívoco lusocêntrico", in M. L. Martins, H. Sousa & R. Cabecinhas (eds.). *Comunicação e Lusofonia – Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*. Porto: Campo das Letras: 79-87.

MENDES, Vanessa & VALENTIN, Joaquim (2012), "O luso-tropicalismo nos manuais de História e de Português do ensino primário português no período colonial: um estudo exploratório". *Psicologia e Saber Social*, 1 (2): 221-231.

MIRANDA, Joana (2002), *A Identidade Nacional. Do mito ao sentido estratégico*. Oeiras: Celta.

MOLLER, Renato Cesar; SÁ, Celso Pereira & BEZERRA, Fernando C. C. (2004), "Representações sociais vivas do descobrimento do Brasil: a memória social atualizada de brasileiros e portugueses". *Psicologia, XVII*(2), 405-417.

MONDLANE, Eduardo (1996), *Lutar por Moçambique*. Maputo: Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane.

NEWITT, Malyn (1995), *História de Moçambique*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

NGOMANE, Nataniel (2012), "Quem quer ser apagado?". Semanário *Sol*, 06/01/2012.

PENVENNE, Jeanne (1993), *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*, Colecção Estudos, n.º 9. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

REITER, Bernd (2005), "Portugal: national pride and imperial neurosis". *Race Class, 47*, 79-91.

RIBEIRO, Gabriel Mithá (1999), *As Representações Sociais dos Moçambicanos: Do passado colonial à democratização. Esboço de uma cultura política*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Económico e Social em África, Centro de Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

RIBEIRO, Maria Adília Gomes (1997), *Educação / História / Ideologia em Moçambique – Uma análise do conteúdo dos manuais escolares de História do 1.º e 2.º grau do ensino primário*. Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos, Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

SOARES, Célia & JESUÍNO, Jorge Correia (2004), "Memória social e representações sobre o descobrimento do Brasil: análise dos manuais portugueses de história". *Psicologia,* 17(2), 321-337.

SOBRAL, José Manuel (2010), "Dimensões étnicas e cívicas e glorificação do passado em representações da identidade portuguesa numa perspectiva comparada", in J. M. Sobral & J. Vala (eds.) (2010), *Identidade Nacional, Inclusão e Exclusão Social*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

THOMAZ, Omar Ribeiro (2002), *Ecos do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

THOMAZ, Omar Ribeiro (2001), "Contextos cosmopolitas: missões católicas, burocracia colonial e a formação de Moçambique (notas de uma pesquisa em curso)". *Estudos Moçambicanos*, 19: 27-59.

UÍNGE, Destina (dir.) (2008), *Anuário Estatístico 2007*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística.

VALA, Jorge & SAINT-MAURICE, Ana (2004), "Representações sociais sobre o descobrimento do Brasil: os actores e a colonização". *Psicologia, XVII*(2), 385-404.

VALA, Jorge (2013), "Racisms: Social representations, racial prejudice and normative pressures". *Papers on Social Representations,* 22, 6.1-6.29.

VALENTIN, Joaquim (2011) "Representações sociais do luso-tropicalismo e olhares cruzados entre portugueses e africanos", in M. J. Simões (coord.), *Imagotipos Literários: Processos de (des) configuração na imagologia literária*. Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa, 55-75.

WERTCH, James V. (2002), *Voices of Collective Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 141-153

O pós-colonial entre Norte e Sul: formulações teóricas, implicações políticas na batalha pela 'arma da teoria'

Emanuelle Santos*

Resumo: No campo da crítica às literaturas africanas em língua portuguesa, a pertinência do pós-colonial como modo de leitura é contenciosa. No que se refere a uma crítica que enuncia a partir de espaços semiperiféricos como Portugal e Brasil, a suspeita em torno do pós-colonial é fundada numa experiência de subalternidade que, em termos globais, é inerente a uma vivência do Sul – seja ele o Sul da América ou da Europa – que marca as relações de natureza centro-periferia que estabelece com o Norte. Experimentado como "uma teoria" ou "um campo acadêmico" predominantemente anglófono e oriundo do Norte Global, um engajamento com o pós-colonial a partir do Sul acarreta um posicionamento que é em si político, visto que combate aquilo que pode ser percebido como possíveis continuações, no campo epistemológico, de uma lógica colonial. Entretanto, em que medida o pós-colonial é, factualmente, uma perspectiva inerente exclusivamente ao Norte global? De que forma a ênfase num pós-colonialismo português, não reencena, no atual espaço transnacional de língua portuguesa, o mesmo tipo de relação centro-periferia que contesta na arena global? É a partir do levantamento desta e de outras questões que o presente trabalho aborda a contenda acerca da pertinência do pós-colonial para a análise das literaturas africanas em língua portuguesa.

Palavras-chave: Teoria pós-colonial, literaturas africanas em língua portuguesa, pós-colonialismo português.

* University of Warwick (emanuelle.santos@warwick.ac.uk).

> É na intenção de contribuir, embora modestamente pra esse debate, que apresentamos aqui a nossa opinião [...]. Àqueles que verão nela um carácter teórico, temos de lembrar que toda a prática fecunda uma teoria. E que, se é verdade que uma revolução pode falhar, mesmo que seja nutrida por teorias perfeitamente concebidas, ainda ninguém praticou vitoriosamente uma Revolução sem teoria revolucionária.
>
> *Amílcar Cabral*

A recepção e o uso da chamada teoria pós-colonial como ferramenta para a análise das literaturas africanas em língua portuguesa é território complexamente controverso[1]. Se por um lado, a complexidade dessa controvérsia se dá por uma saudável e necessária atenção dada à significância do *locus* de produção da teoria, sempre alerta para continuações da lógica colonial no campo epistemológico, segundo as quais continua cabendo ao Norte explicar o Sul Global; por outro lado, é importante atentar para possíveis continuidades da lógica colonial inerentes à própria dialética entre as noções de centro e periferia quando evocada por uma crítica às literaturas africanas escritas em português, localizada principalmente em Portugal e no Brasil.

É com o intuito de embarcar no perigo dessas continuações, bem como na tentativa de lançar elementos que contribuam para o desenvolvimento dos debates acerca do pós-colonial na crítica literária de e em língua portuguesa, que toma forma esta breve intervenção. Num primeiro momento, traremos algumas questões acerca do pós-colonial como a "arma da teoria" em disputa na contenda epistemológica entre Norte e Sul para, a partir daí, endereçar continuidades e ruturas de um modelo de colonialidade do saber situado, protagonizado, ao mesmo tempo, a partir da zona limiar entre Norte e Sul, que constituem, num outro nível, o centro de gravidade de uma comunidade transnacional de língua oficial portuguesa.

1. Na batalha pela "arma da teoria"

No espaço transnacional de língua inglesa, hoje, a contenda acerca do pós-colonial[2] evoluiu de uma contestação do tempo, expresso pelo nome-conceito, para uma discussão acerca da sua validade de operação na compreensão das relações

[1] Entretanto a controvérsia quanto à produtividade da teoria não se restringe à crítica dessas literaturas, estendendo-se por todo o mundo de língua oficial portuguesa, ainda que fora do escopo deste ensaio. É interessante notar que a discussão se dá, em maior grau, no âmbito da literatura portuguesa, tal como informam os trabalhos de Santos (2001, 2010), Vecchi (2010b) e Medeiros (2013), e em menor grau nas discussões acerca da literatura brasileira, raramente endereçada nos termos do pós-colonial, como se vê em Santos e Schor (2012).

[2] O "pós-colonial" de que falamos aqui refere-se a uma metodologia de leitura e análise de cultura que considera a relação dos objetos analisados com a ideologia colonial que parte do principio de que essa ideologia não acaba com o alcance das independências políticas. Esse modo de leitura também é chamado de "teoria pós-colonial", "estudos pós-coloniais" e "crítica pós-colonial", cada um dos três conectados

do mundo na entrada do terceiro milênio[3]. Deslocando o foco do "quando?" para o "para quê?" pós-colonial, a discussão desenvolvida ao longo dos últimos vinte anos dentro desse espaço transnacional parece ter seguido um eixo linear, ao longo do qual, após o questionamento da formulação teórica centrada na análise do "pós", segue-se a problematização da sua relevância na medida em que o tempo histórico avança. Por outro lado, para grande parte da crítica literária de/em língua portuguesa, a contenda acerca do nome-conceito não foi resolvida; ela foi aprofundada, ao passo que se trouxe à tona a dimensão perpendicular do espaço à discussão acerca do tempo. O "onde?" juntou-se ao "quando?" no pós-colonial, e o "o quê?" interrompe sua caminhada em direção ao "para quê?", visto que o conceito adquire um valor político cuja problematização, necessária, é útil uma vez que o obriga a avançar.

No recente ensaio intitulado "'How to do things with concepts?': Articulações entre significantes políticos e *begriffsgeschichte* no pós-colonialismo situado" (2012), Roberto Vecchi envereda numa útil discussão acerca da significação política de conceitos que podemos aplicar ao valor político do qual é investido o pós-colonial na crítica em língua portuguesa. Embora a análise de Vecchi se faça num sentido diverso, ou seja, na tentativa de construir o "império" como um conceito de significância política, portanto performática, que busca delinear a especificidade do imperialismo português, sua informada construção acerca da significação política de conceitos, bem como da sua consequente relevância para as discussões epistemológicas, descreve, a meu ver, o processo através do qual o pós-colonial configura um problema para a crítica em língua portuguesa. Ao evocar a fecunda ideia de performatividade do discurso de John L. Austin em *How to Do Things with Words*, ideia essa aliada ao seu desenvolvimento histórico – ou "estrutura temporal interna" (Vecchi, 2012: 82) – e ao potencial político da performatividade tal como elaborada por Judith Butler, a proposta de Vecchi pode nos ajudar a compreender a estrutura a partir do qual o conceito de pós-colonial adquire sentido político na discussão da crítica em língua portuguesa.

A evocação da teoria pós-colonial para a crítica das literaturas africanas em língua portuguesa adquire sentido político na medida em que é vista como um ato enunciativo que se baseia na *performance* de um conceito teórico oriundo do Norte global. Compreendido desta forma, esse processo acarreta uma ambivalência epistemológica que em muito se assemelha àquela descrita por Bhabha (1990: 299), descortinando, assim, uma prática epistemológica (neo)colonial

entre si na medida em que são determinados por diferentes aspectos (teoria, estudos e crítica) inerentes ao pós-colonial como modo de leitura.

[3] Stuart Hall, no seu ensaio "Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite" ([1996] 2003), resume muito bem a discussão acerca do termo "pós-colonial" tal como proposta por teóricos como Ella Shohat, Anne McClintock e Arif Dirlik no início dos anos 90. Para uma observação das problematizações atuais acerca do conceito, ver "Postcolonial remains" (2012) de Robert Young, bem como as respostas a este artigo escritas por Benita Parry, em "What is left in postcolonial studies?" (2012), e Ella Shohat e Robert Stam, em "Whence and whither postcolonial theory" (2012).

inerente ao uso do aparato teórico oferecido pelos estudos pós-coloniais. Por esta razão, o trabalho do crítico que se debruça sobre obras literárias tão comprometidas com o combate à logica colonial, em todas as suas formas e/ou continuações, como são as obras concebidas nas literaturas africanas escritas em português, não poderia deixar de ser sensível à percepção dos menores indícios dessas mesmas continuações coloniais na ordem epistemológica.

Como o nosso *detour*, e consequente apropriação, pela reflexão de Vecchi pode mostrar, a estrutura para a significação política do pós-colonial enquanto prática epistemológica se apoia nos pilares da força enunciativa da performatividade do discurso e de uma tentativa de historicização do conceito expressa pela construção de genealogias. E enquanto na área de letras, principalmente no campo das literaturas africanas em português, a crença na força performativa do discurso ou da palavra como ato – ao que me recordo da formulação muito bem conseguida de Pires Laranjeira ao batizar seu *Letra em Riste* (1992) – é quase incontestável por se colocar, muitas vezes, como ingrediente constituinte da estética literária, já no caso da historicidade do pós-colonial, que constitui justamente o aspecto principal pelo qual a crítica o condena, aquela mesma crença é mais contestável e menos uníssona do que um olhar apressado possa dar a entender.

Reinhart Koselleck, a quem Vecchi se refere como "nome dominante de referência" no campo da história conceitual de tradição alemã (Vecchi, 2012: 75), afirma que "[a]ny translation into one's own present implies a conceptual history, the methodological inevitability of which [...] [is shown] to be exemplary (paradigmatic) for all intellectual and social sciences" (Koselleck, 1989: 309). Deve ser por essa razão que quase toda menção ao que se chama "teoria pós-colonial" ou, de maneira mais compreensiva – embora não menos singular na sua designação bloco-monolítica –, "estudos pós-coloniais" é seguida por uma breve incursão, que se dedica a descrever "a" genealogia do campo. Assim, deparamo-nos frequentemente, senão quase sempre, com descrições que se põem a destacar essa "uma teoria" ou esse "um campo" de forma bastante específica no seu *locus* e na sua orientação, ou seja, localizado na academia norte-americana e orientado pelo *approach* da trindade composta por Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha.

É claro que a descrição do campo não é feita apenas da maneira simples e direta como a que acabo de resumir. "A" teoria/"o" campo é também, por vezes, inserida/o no território mais amplo do mundo anglófono – ou mais restrito do anglo-saxão –, e sua orientação teórica é por vezes localizada, não pela convocação de *maîtres à penser* ilustrada na menção de nomes próprios, mas pela influência do pós-estruturalismo francês, nome-conceito já assombrado em si mesmo pela presença (*toujours et déjà*) espectral e controversa da filosofia de Jacques Derrida. Tais descrições de afã genealógico, entretanto, não se mostram erradas, mas incompletas. E sendo a incompletude inerente à própria história

– quem dirá a incursões que parecem tentar remeter à ordem da história conceitual (*ibid.*: 310-311) –, tudo ficaria bem como está não fossem dois aspectos: o primeiro reside justamente na curiosa, quase unívoca, maneira através da qual o campo é descrito; e a segunda está na ordem dos efeitos da reiteração desse ato enunciativo – que adquire na repetição performativa, como vimos, valor político – na dialética centro-periferia/dentro-fora que a própria reiteração genealógica, feita da maneira como é feita, propõe e reitera.

Assim, se concordarmos com Boaventura de Sousa Santos, que abre as suas *Epistemologias do Sul* (2010) dizendo que "não há epistemologias neutras e as que reclamam sê-lo são as menos neutras" (2010: 7), e nos propusermos a desconstruir determinadas hegemonias epistemológicas, entendidas enquanto monopolizadoras do que se rotula como conhecimento válido, com vistas a uma prática que privilegie um diálogo de saberes – a que Santos chama "ecologia de saberes" –, será do interesse do crítico justamente afirmar aquilo que a epistemologia hegemônica deixa de fora, não? É verdade que o "pós-colonial", enquanto rubrica acadêmica, teve espaço primeiro na academia anglo-americana. Mas, como sabemos, rubricas acadêmicas estão muito mais na ordem da justificativa para angariação de recursos e na organização do saber na forma de departamentos do que na ordem do pensamento propriamente dito. Mesmo Graham Huggan, no seu crítico *Postcolonial Exotic* (2001), não diminui a importância do pós-colonial como abordagem crítica apesar da intensa comodificação da qual é alvo[4]. Com isso em mente, parece muito mais estranho que a narrativa em língua portuguesa acerca do pós-colonial seja mais conectada ao florescimento de uma rubrica acadêmica do que à sua emergência histórica na onda descolonização/luta pela independência de possessões coloniais ocorrida após o final da Segunda Guerra Mundial, na qual a própria história colonial/africana em língua portuguesa participa – isso se não quisermos ser mais progressistas como Shohat e Stam que propõem uma interessante e compreensiva concepção do pós-colonial partindo dos "dois 1492" (Shohat e Stam, 2012a, 2012b, 2012c). Este pensamento esteve, inicialmente, profundamente calcado na problematização do encontro entre colonizador e colonizado na intenção de detectar e operar o desmontamento da lógica colonial, e compõe a substância do pensamento de importantes teóricos (não norte-americanos ou europeus) como Frantz Fanon, Aimé Cesaire, Edouard Glissant e Amílcar Cabral. Tal como afirma Robert Young – esse sim, devidamente anglófono, britânico, pós-estruturalista e com uma carreira que se estabelece entre Oxford e a Universidade de

[4] A comodificação do pós-colonial como rubrica acadêmica e "rótulo de venda no contexto do commodity cultural de hoje" (Haggam, 2001: ix) é uma crítica recorrente ao campo que nem sempre se dá de maneira construtiva. Constantemente evocada pela crítica marxista como fraqueza inerente ao método pós-estruturalista que subjaz a muito do que se produz a partir da perspectiva pós-colonial (Perry, 2004), a capitalização do pós-colonial pela indústria acadêmica e editorial, mais do que um problema exclusivo do campo, constitui um problema estrutural, inerente à lógica capitalista, que subjaz à indústria cultural como um todo (Adorno, 2006).

New York –, historicamente, a teoria pós-colonial é fruto de todas as formas de anticolonialismo, embora também escolha entre eles e seja muito mais conectada com o pensamento dos movimentos anticoloniais de cariz marxista de países da Ásia, América Central e, principalmente, África – incluindo justamente os cinco países africanos de língua oficial portuguesa (Young, 2003: 161).

Por outro lado, e aqui voltamos à proposição de Vecchi, a própria dimensão política do conceito pós-colonial, por ser, inevitavelmente, uma rubrica acadêmica cultivada primeiramente no Norte global e que tem como objeto de análise principal – ainda que não exclusivo[5] – a vida no Sul global, acarreta inevitáveis odores de hierarquias coloniais e neocoloniais para os quais as narinas dos acadêmicos do Sul estão, com toda a razão que confere o exercício da experiência, alertas e sensíveis. Contudo, embora a negação do emprego de determinadas metodologias críticas, pela forma como se organizam (ou são organizadas) em torno de uma rubrica por fins políticos, seja uma posição absolutamente legítima, isso ainda é diferente de fazê-lo por uma deduzida incapacidade dessas perspectivas teóricas em função de sua "má" genealogia. Ademais, se a lógica vale, se provado que a indesejada "origem" descrita para esse conceito-como-método está errada por ser demasiadamente incompleta, seria de se esperar que corrigido o "erro" a rubrica então deixaria de ser um problema para a circulação das ideias que, disciplinarmente, concatena.

É interessante notar como o exercício de genealogizar o pós-colonial, conferindo-lhe uma narrativa com status de certidão de nascimento, funciona. No campo dos estudos literários em português, principalmente daqueles que enunciam a partir de Portugal e do Brasil, tal genealogização, com frequência, reclama alguma da autoridade conferida à história conceitual para justificar uma rejeição que é muito mais ligada à sua própria condição pós-colonial do que à dita problemática gênese dessa perspectiva crítica, rotulada como teoria. Assim, o incessante esforço de afirmar uma anglo-saxonidade ao pensamento pós-colonial pode refletir justamente o trauma da subalternidade que se converte na reificação de um excepcionalismo implícito à condição paradigmática de singularidade semiperiférica, garantindo o espaço necessário para a ereção de mitologias de exceção colonial com viés abrandador, tais como o luso-tropicalismo.

Por outro lado, se fosse realmente inspirado pela história conceitual, tal exercício genealogizador revelaria que, por ser extremamente recente e intrinsecamente conectado com a história do colonialismo e do imperialismo, o pós-colonial como conceito tem ainda uma definição bastante instável, seja pela própria instabilidade da conceptualização do império enquanto fenômeno histórico com o qual está intimamente relacionado, seja pela multiplicidade de experiências que o termo concatena já que não é apenas construído entre disciplinas, mas entre continentes, contando assim com compreensões culturalmente

[5] Ver, por exemplo, a dimensão pós-colonialidade europeia formulada em português nos trabalhos de Medeiros (2010) e Santos (2001) e em inglês nos trabalhos de Gilroy (2005).

diferentes de cada um desses fenômenos – fato que também se deve ao alcance geográfico do império pelo braço armado do colonialismo. Isso nos leva a crer que uma comprometida tentativa de pensar o pós-colonial como conceito histórico, em vez de fechá-lo, termina por promover a sua abertura em termos de tempo e espaço, o que nos obrigaria a reconhecer sua pluralidade tanto de alcance como de elaborações, tal como Ella Shohat e Robert Stam mostram na forma como endereçam o problema (2012a: 380):

> We would also take issue with genealogies for postcolonial theory that privilege national locations over transnational interlocutions. Dichotomous terms such as inside/outside, sender/receiver, and native/foreign draw overly bold lines between points of origin and points of reception within strongly demarcated national spaces. [Robert] Young's claim that "Postcolonial theory came from outside the U.S.," for example, implies that postcolonial theory travelled to the United States from some other place of origin, but in our view postcolonial theory emerged from a convulsion that impacted the entire world. Any strictly national framing provides only a very blunt instrument for reflecting on transnational intellectual flows. The seismic shift emerged in multiple locations, due to concrete historical conditions, notably the formation and dissolution of colonial empires and the overlays of multiply diasporized cultures existing in relations of subordination and domination within many nation-states, all combined with the emergence of institutional spaces where knowledgeable academics could articulate the issues.

O argumento de Shohat e Stam ganha ainda mais força quando recordamos que, no início dos anos 90, Ella Shohat foi uma das mais veementes vozes a contestar a funcionalidade e a pertinência da ideia do pós-colonial[6]. Sua crítica, necessária e importante como foi, não a impediu, entretanto, de reconhecer a operacionalidade do pensamento que corre sob a rubrica. Tal como ela afirma, vinte anos depois da sua mais pungente crítica: "[w]hile we certainly consider ourselves part of Postcolonial theory, we have also critiqued certain of its aspects" (2012c: 15). "I think the critique made in my essay ["Notes on the 'Post-colonial'"] as well as in our *Unthinking Eurocentrism* still applies. But that does not mean that we should not use the term" (*ibid.*: 21). "I still believe we should use the term in a contingent manner" (*ibid.*: 23). Desmontado o mito do confinamento do pensamento pós-colonial ao mundo anglófono como determinador da sua inoperância para uma reflexão acerca de artefatos culturais como os das literaturas africanas em língua portuguesa, o diálogo crítico com o corpo de formulações teóricas disponíveis o expande e potencializa, numa instrumentação crítica que é recíproca – e necessária – "it is all about the 'excess of seeing' (Bakthin), the complementarity of perspectives whereby we mutually correct and supplement each other's provincianisms" (*ibid.*: 23).

[6] Ver "Notes on the 'Post-Colonial'" de Ella Shohat (1992).

2. A centralidade da (semi)periferia

A crítica às literaturas africanas aqui referida é, sem dúvida, aquela que enuncia a partir de Portugal e do Brasil. A importância desses *loci* de recepção crítica é claramente reconhecida, como afirma João Paulo Borges Coelho:

> [n]o caso das literaturas africanas lusófonas, o *locus* da Crítica estrutura-se num eixo bipolar assente em Portugal (Lisboa, Porto, Coimbra) e no Brasil (São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte) [...]. O eixo luso-brasileiro é poderoso, até porque os seus espaços institucionais de actuação são também os centros gravitacionais da língua portuguesa. Cria-se assim um contexto em que, por inércia, estão presentes vestígios da velha relação centro-periferia. (Coelho, 2012: 196-197)

A velha relação centro-periferia a que Borges Coelho se refere remete, no campo da literatura – embora saibamos que também fora dele –, às posições de Portugal e Brasil como centro, cabendo a Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe, ou seja, os cinco países africanos com literaturas em português, posições periféricas. Posições essas que se articulam em vários níveis, quais sejam, tanto a disputada posição de liderança de Portugal com relação ao Brasil na esfera do centro, quanto as hierarquias periféricas frente às quais as literaturas de Angola e Moçambique ocupam lugar de privilégio, a de Cabo Verde se vê em posição intermediária, ficando as de Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe irremediavelmente à margem da margem. Frente a esse sistema, quase solar na sua arquitetura, não deixa de ser curioso que tenha emergido, justamente dos *loci* que ativamente buscam posições centrais, formulações teóricas dedicadas a explicar suas condições semiperiféricas.

Apesar do fato de a formulação teórica da condição semiperiférica de Portugal e periférica do Brasil ser do conhecimento geral no mundo das letras em língua portuguesa, sua menção se faz necessária se quisermos compreender algum dos efeitos que a rejeição do pós-colonial, pela sua percepção como uma formulação exclusivamente de um "outro" imperialista subjacente às referências à sua natureza anglófona, europeia ou mesmo anglo-americana, termina por acarretar. Antes de mais, acho pertinente recuperar uma importante reflexão com a qual Inocência Mata fecha seu artigo "A crítica literária africana e a crítica pós-colonial: um modismo ou uma exigência" (2007), na qual ela nos lembra que "tal, como o autor, o crítico é também um escritor – com todas as implicações que tem este estatuto em sociedades ainda precarizadas em termos técnico-culturais" (2007: 45). Se por um lado, Mata nos lembra de que, tal como no caso do autor, o trabalho do crítico também reflete um *locus* de enunciação (e esta condição o obrigaria à igual astúcia de não se deixar recolonizar por formulações teóricas ao sabor das modas, aderindo ao jargão do dia), por outro lado ela também nos lembra de, que tal como o escritor africano – ao exemplo dos sempre canônicos Luandino Vieira e Mia Couto –, o crítico pode/deve também apropriar e ab-rogar quaisquer formulações teóricas que lhe pareçam

úteis, participando de forma ativa, crítica e criadora num espaço transnacional e alargado de conhecimento que constitui o pós-colonial. Afinal, se pensarmos em termos de sistemas-mundo, este crítico partilha, igualmente, da mesma modernidade que sustenta formulações críticas de outros lugares, ditos centrais ou não.

Isto posto, e concordando com Borges Coelho quando afirma que a crítica da qual falamos situa-se principalmente em Portugal e no Brasil, é possível perguntarmos até que ponto a escolha por uma não apropriação – e consequente ab-rogação – de determinadas formulações teóricas por parte dessa crítica não acontece também no intuito de afirmar sua centralidade ao cavar para si o lugar da exceção semiperiférica. Ao se autolocalizar do lado de fora de um modelo que julga exclusivamente euro-americano – passe o fato de que Portugal está na Europa e o Brasil está na América –, o crítico garante a si um espaço de excepcionalidade configurado a partir da inadequação tanto à categoria de centro, quanto à de periferia. De igual modo, contudo, ao mesmo tempo em que se distancia da categoria periférica por se localizar num espaço intermediário entre a periferia e o centro ao qual não relaciona outros pertencentes, termina por promover a "velha relação centro-periferia" perante a cultura da África de língua oficial portuguesa.

A este argumento corrobora, mais uma vez, o paralelismo entre autor e crítico. Uma vez que é comum que a crítica veja a influência do *locus* de enunciação no trabalho do autor, nada mais coerente que, compreendendo o crítico como escritor, investir na potencial influência das formas que organizam o pensamento no ambiente que o rodeia a si – e a seu público. Com isso em mente, é interessante observarmos a similaridade de um discurso de exceção de que se apropria muita da crítica oriunda de Portugal e do Brasil, o discurso da excepcionalidade.

No Brasil essa exceção toma, no campo da crítica literária, as formas bastante difundidas pelo ensaio-conceito "As ideias fora do lugar" ([1977] 2005) de Roberto Schwarz. Neste ensaio, o crítico opera uma importante e canônica análise socioeconômica da obra de Machado de Assis, na qual percebe "a disparidade entre a sociedade brasileira, escravista [do século XIX], e as ideias do liberalismo europeu" (Schwarz, 2005: 60). Nele o crítico segue no respeitável trabalho de analisar as especificidades da economia e da sociedade brasileira, mas, como falha em situá-las na sua conexão com o sistema de produção em escala mundial, acaba por produzir um pensamento do Brasil como exceção[7], muito em sintonia com o projeto literário de formação de António Cândido que marcou profundamente o pensamento da crítica literária no Brasil[8] – principalmente no

[7] Sobre uma crítica ao pensamento de Schwarz, ver "Da formação à forma. Ainda as 'ideias fora do lugar'" (2008) de Bernardo Ricupero.

[8] A relevância do pensamento de António Cândido para a crítica brasileira às literaturas africanas em língua portuguesa é tema de uma série de entrevistas feitas pela pesquisadora Anita Martins Rodrigues de Moraes publicadas nos números 7, 8, 9 e 12 da *Revista Crioula*, publicação *online* da Universidade de São Paulo.

campo da crítica das literaturas africanas em língua portuguesa –, característica de uma cultura que se pensa ainda, na dialética do dentro/fora, "nacional por subtração" (*ibid.*).

Já no caso de Portugal, o engendramento de uma especificidade (*à la* excepcionalidade) penetra a crítica através de uma formação muito mais contemporânea e, consequentemente, estruturada em termos de uma ampla dialética com o sistema de produção mundial. No já canônico "Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade" (2001), Boaventura de Sousa Santos faz dois movimentos importantes para a nossa discussão. Primeiramente, assim como coloca Portugal fora da teoria do colonialismo, visto que essa funciona em torno de um colonialismo hegemônico escrito em inglês (*ibid.*: 26-27), ele também localiza Portugal fora do escopo do pensamento pós-colonial, visto que, para o autor, "o pós-colonialismo é um fenômeno basicamente anglo-saxônico e toma como realidade fundadora o colonialismo britânico" (*ibid.*: 30). Com isso, a proposta que é desenvolvida termina por ser a de não modificar os conceitos de colonial ou pós-colonial, no sentido de torná-los mais compreensivos e abertos para as várias e multifacetadas práticas coloniais e pós-coloniais inerentes às diferenças regionais inevitáveis dada a vastíssima área de alcance do binômio imperialismo/colonialismo. A proposta que se efetivou foi a da construção de uma teoria para um "pós-colonialismo português para designar o pós-colonialismo no espaço-tempo de língua oficial portuguesa" (*ibid.*: 40), que por mais que seja calcada no que o autor denomina como especificidade, termina por fomentar uma narrativa de excepcionalidade.

> É esta característica que põe em "estado de excepção" todo o discurso que se vire para as singularidades dos colonialismos e dos pós-colonialismos de Portugal. De facto a força – linguística, simbólica, citacional – da idealização de uma possível "civilização lusa", longe da norma dos outros colonialismos, reside no traço de ambiguidade declamatória que a plasma. (Vecchi, 2010a: 138)

Assim, um investimento crítico concentrado na diferenciação frente ao isolamento da especificidade, por mais que reengendre a relação centro-periferia, não propõe um desmontamento do sistema verticalizado no qual ela se apoia. Tal como afirma Ana Paula Ferreira, acerca da situação de Portugal, "[t]o have been a subaltern colonizer, simultaneously Prospero and Caliban, of people who were consequently less fixed even if more intensely ascribed a colonized status proposes a theoretically *empowering condition of alterity*" (2007: 29, ênfase minha). É, portanto, com base no valor inerente a esta alteridade local, repetidamente destacada, que uma crítica luso-brasileira às literaturas africanas em língua portuguesa demasiadamente investida no afastamento do pós-colonial corre o risco de reiterar, no espaço transnacional de língua oficial portuguesa, a mesma relação centro-periferia que se propõe criticar.

Conclusão

Como então pensar em alternativas? É certo que a contribuição derivada de casos específicos de um sistema colonial e pós-colonial complexo e multifacetado como este, engendrado em português, é incontestavelmente importante para o corpo de teoria e crítica abarcada pela rubrica do pós-colonial. Se constituindo como arena acadêmica para a *performance* de diferenças, ao pós-colonial não cabe o prescritivismo, razão pela qual ele nada mais é do que uma perspectiva crítica que ganha corpo justamente através da adição de diferentes experiências de contato com o colonialismo através do globo. Assim, é evidente que do mesmo modo como as elaborações teóricas derivadas das análises de fenômenos específicos, tais como o pensamento luso-tropicalista ou o projeto cultural e político da lusofonia, são indispensavelmente úteis ao desenvolvimento do pensamento pós-colonial, porque não seria suplementarmente produtivo, por exemplo, pensar a literatura brasileira a partir da ideia de pós-colonialidade? Por que não usar as ferramentas desta perspectiva crítica como mais um recurso para compreender a (re)estruturação nacional dos Estados (europeus, africanos e americanos) na pós-colonialidade?

Uma atitude produtivamente crítica, do ponto de vista epistemológico, no sentido de fomentar uma teoria pós-colonial adequada às especificidades das diversas e variadas realidades circunscritas às culturas que produzem em língua portuguesa é possível, não através de uma reconfiguração da relação centro--periferia, mas a partir do definitivo abandono dessa lógica. Nesse sentido, a proposta aqui consiste numa intervenção ativa ao nível teórico e analítico, diferindo de uma "indigenização dos estudos pós-coloniais" (Sanches, 2007: 129). Assim, a ideia de adaptação que ela implica não rompe com a lógica do dentro-fora que isola o (pós-)colonialismo em língua portuguesa dos (pós-) colonialismos em outras línguas europeias. Esse isolamento atribui à língua uma função de fronteira (Falconi, 2012: 204), não apenas separando, improdutivamente, diferentes instâncias de colonialismo, como também impedindo o desenvolvimento de outras perspectivas comparativas de cunho transnacional. A excepcionalidade (pós-)colonial encerrada no monolinguismo termina por promover "contiguidades ambíguas" ao nível teórico e crítico no que impede, por exemplo, que as literaturas africanas escritas em português sejam também compreendidas no quadro mais alargado das Literaturas Africanas Comparadas (Brugioni, 2012: 388).

Não é, portanto, através de uma recusa do pós-colonial pela sua base "anglófona" que se deve erguer um saber "lusófono". Tal como afirma Ana Paula Ferreira, "[t]o assume that this figuration, no matter how refreshingly liberating it may sound, remains constant from Lisbon to Luanda, from Rio to Maputo is, however, to impose another version of the [neo]colonial privileged vision on supposedly postcolonial peoples, telling them what Portuguese can be or do for their always already sub-subaltern positions" (2007: 37).

A opção por uma construção epistemológica descentralizada e descentralizadora é, assim, possível através do engajamento e da apropriação do pós-colonial pelos quais é possível confrontá-lo, desautorizá-lo, corrigi-lo, reescrevê-lo. É a partir do contato, e não do distanciamento, com o outro que se pode, efetivamente, negociar as diferenças ao invés de hierarquizá-las, reificá-las. Dessa forma o pós-colonial enquanto prática epistemológica poderá, quiçá, passar a ser investido de outro valor largamente revolucionário, o valor político da inclusão.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. (2006), *Indústria Cultural e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra.

BHABHA, Homi (1990), *Nation and Narration*. Nova Iorque: Routledge.

BRUGIONI, Elena (2012), "Contiguidades ambíguas: Crítica pós-colonial e literaturas africanas", in Leite, A. M.; Chaves, R. & Apa, L. (orgs.) *Nação e Narrativa Pós-Colonial*. Lisboa: Edições Colibri, 379-394.

CABRAL, Amílcar (2008), *Documentário*. Lisboa: Edições Nova Cotovia.

COELHO, João Paulo Borges (2012), "Lugares da escrita, lugares da crítica", in Brugioni, E.; Passos, J.; Sarabando, A. & Silva, M.-M. (orgs.) *Itinerâncias: Percursos e Representações da Pós-colonialidade| Journeys. Postcolonial Trajectories and Representations*. Famalicão: Edições Húmus, 193-201.

FALCONI, Jessica (2012), "Literaturas Africanas, língua portuguesa e pós-colonialismos", in Brugioni, E.; Passos, J.; Sarabando A. & Silva, M.-M. (orgs.), *Itinerâncias. Percursos e Representações da Pós-colonialidade | Journeys. Postcolonial Trajectories and Representations*. Famalicão: Edições Húmus -CEHUM: 203-218.

FERREIRA, Ana Paula (2007), "Specificity without exceptionalism: Towards a critical Lusophone potcoloniality", in Medeiros, Paulo de (org.), *Postcolonial Theory and Lusophone Literatures*. Utrecht: Universiteit Utrecht, Portuguese Studies Centre, 21-40.

GILORY, Paul (2005), *Postcolonial Melancholia*. Nova Iorque: Columbia University Press.

HALL, Stuart (2003), "Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite", in Sovik, Liv (org.), trad.: Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral: *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 101-130.

HUGGAN, Graham (2001), *Postcolonial Exotic:Marketing the Margins*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

KOSELLECK, Reinhart (1989), "Social history and conceptual history". *Politics, Culture and Society* 2:3, 308-325.

MATA, Inocência (2007), *A Literatura Africana e a Crítica Pós-colonial: Reconversões*. Luanda: Editorial Nizila.

MEDEIROS, Paulo de (2013), "7 Passos (para pensar uma Europa pós-imperial)", in Leite, Ana Mafalda; Owen, Hilary, Chaves, Rita & Apa, Livia (orgs.), *Nação e Narrativa Pós-Colonial I: Angola e Moçambique*. Lisboa: Edições Colibri, 323-338.

PARRY, Benita (2012), "What is left in postcolonial studies", *New Literary History* 43:2, 341-358.

PARRY, Benita (2004), "The institutionalization of Postcolonial Studies", in Lazarus, Neil (org.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 66-82.

RICUPERO, Bernardo (2008), "Da formação à forma: Ainda as 'idéias fora do lugar'." *Lua Nova* 73: 59-69.

SANCHES, Manuela Ribeiro (2007), "Reading the Postcolonial: History, Anthropology, Literature and Art in a 'Lusophone Context'", in Medeiros, P. de (ed.) *Postcolonial Theory and Lusophone literatures*. Utrecht: Universiteit Utrecht, Portuguese Studies Centre, 29-148.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2001), "Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidades", in Ramalho, Maria Irene & Ribeiro, António Sousa (orgs.), *Entre Ser e Estar: Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 23-86.

SANTOS, Boaventura de Sousa, & MENESES, Maria Paula (2010), *Epistemologias do Sul*. Porto: Edições Afrontamento.

SANTOS, Emanuelle & SCHOR, Patricia (2012), "Brazilian Postcolonialities." *P: Portuguese Cultural Studies* 4.

SCHWARZ, Roberto (2005), "As idéias fora do lugar", in *Cultura e Política*. São Paulo: Paz e Terra, 59-83.

SCHWARZ, Roberto (2005), "Nacional por subtração", in *Cultura e Política*. São Paulo: Paz e Terra, 109-136.

SHOHAT, Ella (1992), "Notes on the 'Post-Colonial'", *Social Text*, n. 31/32, 99-113.

SHOHAT, Ella & STAM, Robert (2012a), *Race in Translation: Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*. Nova Iorque: New York University Press.

SHOHAT, Ella & STAM, Robert (2012b), "'Brazil is not Travelling Enough': On Postcolonial theory and analogous counter-currents." *P: Portuguese Cultural Studies*, 15-40.

SHOHAT, Ella & STAM, Robert (2012c), "Whence and whither postcolonial theory", *New Literary History* 43:2: 371-390.

VECCHI, Roberto (2010a), "O pós-colonialismo português: exepção vs. excepcionalidade?", in Brugioni, E.; Passos, J.; Sarabando, A. & Silva, M.-M. (orgs.), *Áfricas Contemporâneas*. Famalicão: Edições Húmus, 131-140.

VECCHI, Roberto (2010b), *Excepção Atlântica: Pensar a Literatura da Guerra Colonial*. Porto: Edições Afrontamento.

VECCHI, Roberto (2012), "'How to do things with concepts?': articulações entre significantes políticos e begriffsgeschichte no pós-colonialismo situado", in Brugioni, E.; Passos, J.; Sarabando, A. & Silva, M.-M. (orgs.), *Itinerâncias: Percursos e Representações da Pós-colonialidade*. Famalicão: Edições Húmus, 75-85.

YOUNG, Robert J. C. (2012), "Postcolonial Remains". *New Literary History* 43:1, 19-42.

YOUNG, Robert J. C. (2001), *Postcolonialism: an Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 155-166

Ler o Sul. Os estudos de literaturas africanas em Portugal na década de 80

Jessica Falconi*

Resumo: O objetivo deste artigo é focar alguns aspectos do desenvolvimento da crítica relativa às literaturas africanas de língua portuguesa, a partir de textos críticos da década de 80 – época em que se consolida a institucionalização desta disciplina nas universidades portuguesas. Mais do que traçar uma história factual da disciplina, pretendo abordar um conjunto de textos críticos fundadores de uma área de estudos fortemente marcada por investimentos ideológicos por parte dos agentes envolvidos. Por outras palavras, tal como foi acontecendo em vários contextos intelectuais emergidos da dominação colonial, o domínio do saber – neste caso, o domínio da crítica e dos estudos literários – constitui um campo de confrontação entre instâncias ideológicas distintas, cuja abordagem se torna crucial para a atual reflexão em torno da necessidade generalizada de descolonizar o conhecimento em todas as suas facetas.

Palavras-chave: literaturas africanas, crítica literária, universidades portuguesas.

1. Introdução: literaturas africanas, crítica literária e ideologia

O objetivo deste artigo é analisar alguns aspectos do desenvolvimento da crítica relativa às literaturas africanas de língua portuguesa, com enfoque especial para a literatura moçambicana, a partir de textos críticos da década de 80 – época em que se consolida a institucionalização desta disciplina nas universidades portuguesas. Mais do que traçar uma história factual da disciplina[1], pretendo abordar um conjunto de textos críticos fundadores de uma área de estudos fortemente marcada por investimentos ideológicos por parte dos agentes envolvidos. Por outras

* Centro de Estudos Sociais (jessicafalconi@ces.uc.pt).

[1] Veja-se a este propósito, entre outros, Ferreira, 1989; Leite, 2010.

palavras, tal como foi acontecendo em vários contextos intelectuais emergidos da dominação colonial, o domínio do saber – neste caso o domínio da crítica e dos estudos literários – constitui um campo de confrontação entre instâncias ideológicas distintas, cuja abordagem se torna crucial para a atual reflexão em torno da necessidade generalizada de descolonizar o conhecimento em todas as suas facetas.

É um dado adquirido que uma parte significativa tanto das literaturas africanas *per se*, quanto da reflexão crítica sobre tais produções culturais, participou de um projeto intelectual e político de emancipação e de oposição aos discursos de cariz racista e eurocêntrico veiculados pelas ideologias coloniais. Como afirma Simon Gikandi, os conceitos de soberania e autonomia são, de facto, centrais nas literaturas africanas (2007: 55). Como veremos, principalmente o conceito de autonomia orienta também os momentos fundadores da reflexão crítica sobre as literaturas africanas em português.

Durante a dominação colonial, o exercício crítico de reflexão sobre a literatura e a arte foi uma prática transversal em territórios e línguas distintos, constituindo uma dimensão importante da afirmação política e identitária subjacente ao pensamento e à luta anticoloniais. De acordo com esta perspectiva, podemos afirmar que um *corpus* notável de crítica literária relativa às produções africanas nasce no domínio extraacadémico, protagonizado por escritores e intelectuais, e veiculado por revistas e jornais ligados aos movimentos anticoloniais[2].

No que se refere às literaturas africanas das então colónias portuguesas, foram fundamentais as atividades culturais promovidas pela Casa dos Estudantes do Império (1944-1965), divulgadas através do boletim oficial *Mensagem*, bem como as iniciativas editoriais patrocinadas pela mesma instituição[3]. De facto, nas décadas de 50 e 60, principalmente através de artigos de crítica literária publicados nos jornais, e de introduções e prefácios incluídos em coletâneas e antologias, começam a afirmar-se diferentes posições em torno das literaturas africanas escritas em português. Nesse domínio, e nessa época, é incontornável o trabalho de divulgação e reflexão empreendido por Mário Pinto de Andrade, que já em princípios da década de '50 levantava questões que viriam a ser centrais para o enquadramento crítico das literaturas africanas, tanto em artigos publicados no boletim *Mensagem* (Andrade, 1951; 1952), quanto nos textos introdutórios das várias antologias por ele organizadas, como o caderno *Poesia Negra de Expressão Portuguesa* (1953), compilado em parceria com Francisco

[2] A este propósito, são emblemáticos os debates em torno do papel de intelectuais, artistas e escritores nas sociedades africanas, quer durante a dominação colonial, quer depois das independências. Dão conta destes debates, por exemplo, as resoluções e os textos das Conferências dos Escritores Afro-Asiáticos (1958, 1962, 1967, 1970) e os Congressos de Escritores e Artistas Negros (1956, 1959). Cabe sublinhar também o papel das revistas literárias, principalmente da revista *Presence africaine*. Sobre o papel desta revista no domínio da crítica literária, são emblemáticas as palavras de Locha Mateso: "c'est surtuout par ses chroniques, ses comptes rendus, ses notes de lecture et ses tables rondes que le journal d'Alioune Diop s'est révélé être le creuset d'une certaine conscience critique" (1986: 116). Sobre os primórdios da crítica literária de cariz jornalístico, ver também Gérard (1980).

[3] Sobre o Boletim *Mensagem* e as atividades da CEI, ver Laranjeira (1992) e Monteiro (2011).

José Tenreiro. Mais tarde, as antologias editadas pela CEI, entre as quais *Poetas de Moçambique* (1962) organizada por Alfredo Margarido, haveriam de dinamizar o debate e alimentar as polémicas em torno das nacionalidades literárias – polémicas que iriam ressurgir ao longo da década de 80 envolvendo críticos e escritores como Alfredo Margarido, Manuel Ferreira, Eugénio Lisboa e Rui Knopfli, entre outros[4], e que merecem uma análise que não cabe no propósito deste artigo.

2. História literária, história heroica da Nação: o modelo de Fanon

No entanto, como é sabido, deve-se a Manuel Ferreira a institucionalização do ensino das literaturas africanas nas universidades portuguesas, devendo-se-lhe também a primeira sistematização do estudo destas literaturas no que se refere ao seu enquadramento histórico-literário. Nesta perspectiva, cabe retomar um breve artigo de Manuel Ferreira para abordarmos um dos esquemas conceptuais mais influentes no dimensionamento histórico-literário das literaturas africanas em questão. Refiro-me ao artigo "Dependência e individualidade nas literaturas africanas de língua portuguesa"[5]. Apesar de se tratar de um texto de pendor mais jornalístico do que propriamente científico, o artigo de Ferreira interessa aqui por esboçar um esquema no qual se torna patente a recepção do influente modelo da evolução das literaturas dos colonizados elaborado por Frantz Fanon.

De facto, em *Os Condenados da Terra*, Fanon dedica uma parte importante da sua reflexão às práticas literárias e artísticas dos "homens de cultura" ou "intelectuais colonizados", abordando-as a partir do conceito de cultura nacional e da questão da legitimidade da reivindicação nacional. O modelo de emergência e desenvolvimento da literatura e da cultura no contexto colonial traçado por Fanon teve grande influência nas posteriores configurações críticas das literaturas africanas.

Em primeiro lugar, Fanon introduz uma distinção entre os intelectuais e os membros dos partidos políticos, sendo os intelectuais os que realmente se preocupam em dar uma dimensão histórica à cultura nacional por eles mesmos reivindicada em nome do seu povo. Escreve Fanon que:

> No seio dos partidos políticos, a maior parte das vezes ao lado deles, aparecem homens de cultura colonizados. Para esses homens a reivindicação de uma cultura nacional, a afirmação da existência dessa cultura, representa um campo de batalha privilegiado. Enquanto os homens políticos inscrevem sua ação no real, os homens de cultura situam-se no quadro da história. (Fanon, 1968: 173-174).

[4] Sobre o que podemos considerar como a primeira fase das polémicas sobre nacionalidades literárias, vejam-se, por exemplo, o prefácio de Margarido à antologia *Poetas de Moçambique* (1962) e os artigos do mesmo autor publicados em *Mensagem* (1963ª, 1963b).

[5] Originariamente publicado em *Cultura* n. 22, abril 1980, pp. 117-23, o texto foi posteriormente revisto e incluído em Ferreira, 1989.

Na caracterização dos intelectuais colonizados, Fanon foca principalmente a condição de alienação e distância desses em relação ao povo – alienação analisada também em *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Na visão de Fanon, a procura de elementos culturais não ocidentais, anteriores à imposição da cultura do colonizador, é para esses intelectuais a única estratégia de "retroceder em face da cultura ocidental, na qual correm o risco de submergir" (*ibid.*: 174). Para Fanon, o passado pré-colonial torna-se o domínio de recuperação da dignidade do sujeito colonizado, já que o colonialismo cumpre com uma "tarefa de desvalorização da história do período anterior à colonização" (*ibid.*). A recuperação do passado pré-colonial é, para Fanon, estritamente funcional para a legitimação de uma cultura nacional, já que o passado passa a funcionar como justificação do presente e do futuro da consciência nacional. O "mergulho nas entranhas do seu povo" a que se entrega o intelectual colonizado representa então, na leitura de Fanon, a atuação de um "programa coerente" (*ibid.*: 175-176).

Nesta análise, Fanon esboça também uma periodização desse processo de recuperação do passado pré-colonial. Numa primeira fase, a reivindicação de uma cultura negro-africana estrutura-se a nível continental, antes do que nacional, já que funciona como resposta à desvalorização empreendida pelos colonizadores que é igualmente estruturada em prejuízo dos negros como um Todo. Apenas numa segunda fase, os intelectuais passam a delimitar a sua tarefa histórica, assumindo a reivindicação de uma cultura especificamente nacional. A este propósito, Fanon refere tanto o movimento da Negritude, quanto os debates entre escritores africanos e americanos travados nos dois Congressos de Escritores e Artistas Negros, afirmando que:

> A negritude encontrou portanto seu primeiro limite nos fenômenos que justificam a historicização dos homens. A cultura negra, a cultura negro-africana se fragmentou porque os homens que se propunham encarná-la compreenderam que toda a cultura é antes de tudo nacional e que os problemas que mantinham Richard Wright ou Langston Hughes em estado de alerta eram fundamentalmente diferentes daqueles que poderiam desafiar Leopold Senghor ou Jomo Kenyatta. (*Ibid.*: 178-180)

Abordando mais de perto a evolução da produção literária e artística dos intelectuais colonizados – embora sem se cingir a um contexto específico –, Fanon enuncia seu esquema, definindo-o como "um panorama em três tempos":

> numa primeira etapa, o intelectual colonizado prova que assimilou a cultura do ocupante. Suas obras correspondem exatamente às dos seus colegas metropolitanos. A inspiração é europeia e pode-se facilmente vincular essas obras a uma corrente bem definida da literatura metropolitana. É o período assimilacionista integral. Encontrar-se-ão nessa literatura de colonizado parnasianos, simbolistas, surrealistas. (*Ibid.*: 184)

A segunda fase identificada por Fanon corresponde ao fenómeno descrito anteriormente, o "mergulho nas entranhas do povo", ou seja, a tentativa de o intelectual recuperar um patrimônio cultural pré-colonial, percepcionado como depositário de uma autenticidade "nativa". Nesta segunda fase, definida como "literatura de pré-combate", os escritores e intelectuais, já alienados e distantes do seu povo, só podem concretizar o contacto com a cultura negro-africana a partir de um processo de recordação. Relativamente às características mais concretas desta segunda fase, Fanon indica apenas o regresso às lembranças da infância e a releitura de antigas lendas populares. Para este autor, tais características se enquadram num processo mais amplo de recuperação de matrizes culturais pré-coloniais finalizado à construção, por parte do intelectual colonizado, de uma visão dignificada do passado.

A terceira fase identificada por Fanon corresponde ao surgimento da literatura de combate, sendo uma fase em que "o colonizado, depois de ter tentado perder-se no povo, perder-se com o povo, vai ao contrário sacudir o povo. Literatura de combate, literatura revolucionária, literatura nacional" (*ibid.*: 185). Prosseguindo na análise da atuação dos intelectuais em contexto de luta contra a dominação colonial, Fanon expõe os argumentos desenvolvidos também na comunicação ao Segundo Congresso de Escritores e Artistas Negros[6], definindo a vinculação entre cultura nacional e luta anticolonial e, consequentemente, entre a obra cultural empreendida pelos intelectuais colonizados e a luta de libertação em que os povos oprimidos se engajam.

3. Literaturas africanas em Portugal: modelos histórico-literários

No intuito de esboçar os traços gerais da evolução das literaturas africanas de língua portuguesa, Manuel Ferreira, no artigo acima mencionado, constrói um modelo semelhante ao "panorama em três tempos" elaborado por Fanon, introduzindo, contudo, algumas diferenças[7]. De facto, a periodização dos contextos de produção literária nas colónias portuguesas em África elaborada por Manuel Ferreira articula-se em quatro momentos principais.

Relativamente à primeira fase, utilizando a mesma linguagem de Fanon, Ferreira aponta para um contexto de alienação em que os escritores limitam-se a imitar os modelos europeus.

[6] Comunicação incluída em *Os Condenados da Terra* com o título "Fundamentos recíprocos da cultura nacional e das lutas de libertação".

[7] Cabe assinalar que no texto "Da pertinência ou não pertinência da designação de 'literatura negra'", também incluído em *O Discurso no Percurso Africano*, Ferreira refere o modelo de Fanon em termos que mostram a sua intenção de revisitar tal modelo: "Franz Fanon articulou muito bem os três períodos da evolução do homem negro na época colonial – europeísmo, exotismo, africanidade – embora a sua descrição não possa ser literalmente aplicada ao espaço africano que foi colonizado pelos portugueses. Isso, porém, não invalida a pertinência do seu esquema, e a possibilidade de se verificar a incidência e extensão das suas coordenadas" (1989: 84).

Em relação ao modelo em três tempos de Fanon, Ferreira desdobra em duas fases distintas o processo de desalienação e de tomada de consciência dos intelectuais. Na segunda fase, os escritores atingem um menor grau de alienação, conseguindo exprimir um sentimento regionalista e deixando que o meio social, geográfico e cultural influencie o ato da escrita. Ao caracterizar esta fase, Ferreira aponta para a constituição de grupos e a criação de revistas literárias como elementos fundamentais para a emergência de uma consciência nacional integrada na prática literária. Nesta fase, o sentimento regionalista contém os germes de uma iminente consciência nacional. A consciência nacional propriamente dita só se impõe à enunciação literária no terceiro momento, aquando da tomada de consciência da condição de colonizado, que leva o escritor africano à libertação da alienação. É neste momento, para Ferreira, que na escrita se tornam patentes as "raízes profundas da realidade social nacional", sendo que "ao de cima vêm então as características de uma literatura de resistência e de combate" (Ferreira, 1989: 31-32).

Na quarta e última fase, que coincide com a independência nacional, dá-se a libertação completa dos escritores africanos da condição de dependência face ao modelo colonial.

Apesar de reconhecer a rigidez do esquema proposto, Ferreira não renuncia à visão teleológica subjacente ao modelo de Fanon: a conquista da independência nacional é o objetivo único e último de grupos e estratos sociais diferentes que, de facto, convergiriam, ao longo dos tempos, para uma coesão necessária, finalizada à inserção da escrita literária na prática política (*ibid.*: 31-33).

A periodização proposta por Manuel Ferreira reflete o paradigma da história literária de cariz narrativo, ou seja, uma história em que um narrador descreve a transição temporal de um estado de coisas para um estado final. Como esclarece Perkins, o modelo narrativo de história literária funda-se no percurso de um "herói" – sujeito coletivo, entidade ideal – narrado a partir de um momento tido como inicial até ao ponto terminal, que coincide, forçosamente, com o presente da narrativa histórico-literária (Perkins, 1992: 29-30).

Também os estudos de Hayden White sobre a escrita da história (1978) têm vindo a iluminar o modo como a construção narrativa do texto historiográfico impõe o uso de metáforas e arquétipos familiares para os leitores. O conflito, a luta e a vitória final do "herói" da narrativa funcionam, para o leitor, como elementos de unidade e, consequentemente, de sentido. Na leitura de Perkins, a essência da história literária de cunho narrativo reside na necessidade de excluir qualquer elemento suscetível de desestabilizar a linearidade e unidade da narrativa, isto é, qualquer fator estranho à luta do herói (Perkins, 1992: 43).

Trata-se de um modelo dominante nos estudos de literaturas africanas de língua portuguesa na década de 80. Na esteira das independências e do clima ideológico da descolonização, a ideia de *autonomia* – cultural, literária, artística – torna-se um princípio orientador também no campo do saber, e a

história literária tem tendência a coincidir, *grosso modo*, com a trajetória da libertação.

No texto intitulado "Les difficultés des histoires des littératures des pays africaines de langue portugaise", Alfredo Margarido aborda estas questões discutindo os critérios subjacentes à construção do cânone literário nos países africanos de língua portuguesa, bem como esboçando um outro modelo de periodização para as literaturas em questão (1985: 513-21). No que diz respeito aos critérios de inclusão e exclusão de escritores no *corpus* das literaturas nacionais, Margarido passa em revista as principais antologias publicadas entre a década de 50 e a de 70. Relativamente às antologias organizadas por Mário Pinto de Andrade, Margarido identifica o critério de construção do *corpus* no tema da denúncia do colonialismo. Cabe lembrar que, diversamente da opção feita para o caderno *Poesia Negra de Expressão Portuguesa,* onde não foram incluídos autores cabo-verdianos, nas outras antologias Pinto de Andrade escolhe juntar autores representativos das cinco então colónias portuguesas em África. A este propósito, Margarido realça que as antologias da CEI, pelo contrário, obedecem ao princípio da autonomia de cada um dos espaços africanos de língua portuguesa. De facto, Margarido escreve que: "Disons-le de façon plus trachante: on voulait prouver par l'organisation des anthologies que chaque pays concerné disposait d'une formulation culturelle autonome, qui n'aurait pu se confondre ni avec les Portugais, ni avec les autres littératures africaines" (*ibid.*: 518).

Como já foi referido, o conceito de *autonomia,* declinado de formas diferentes, estrutura a reflexão teórico-crítica, funcionando como denominador comum. Para Fanon e Ferreira, trata-se de identificar o processo de autonomia do escritor/intelectual face à cultura do colonizador; para Margarido, trata-se de afirmar a autonomia de cada um dos sistemas literários africanos.

Quanto aos critérios de inclusão e exclusão, Margarido passa em revista diferentes opções, perguntando-se o que define o "escritor africano". Se o critério da cor da pele revela, para Margarido, resquícios de uma abordagem de cariz racista, também os lugares de nascimento ou de residência não são critérios válidos na medida em que não permitem uma organização coerente da matéria. Do mesmo modo, o critério baseado no engajamento político ao serviço dos movimentos de libertação transformaria a antologia no lugar "de confirmation de la politique du parti unique!" (*ibid.*: 519).

Em alternativa, Alfredo Margarido aposta na noção de estruturas "tipicamente" nacionais que só se afirmariam de forma inequívoca com a conquista da independência nacional. A proposta de periodização de Margarido articula-se em quatro períodos definidos em relação à trajetória política do colonialismo português. O primeiro período começaria a partir da abolição da escravatura e do tráfico para acabar com a proclamação da República em Portugal (1910). O segundo acabaria com a promulgação do Ato Colonial (1933), a partir do

qual começaria um terceiro período até à eclosão da luta armada em Angola, em 1961. O quarto e último período começaria a partir das independências nacionais. Para Margarido, às três primeiras fases correspondem as temáticas da dominação colonial e da sua denúncia, marcadas por motivos recorrentes: o trabalho forçado, a recusa da educação, a ausência de assistência sanitária. A denúncia do colonialismo é portanto o tema principal destas fases, enquanto na quarta e última fase, a literatura já não se estrutura em função do colonizador, mas sim em torno de conteúdos nacionais.

Se por um lado se trata de uma opção que antecipa preocupações até recentes de afirmar a autonomia de cada um dos sistemas literários dos cinco países africanos de língua portuguesa[8], recusando o agrupamento em função da antiga potência colonizadora comum, por outro lado as antologias da CEI e as posições de Margarido haveriam de funcionar como suportes para a perspectiva nacional e teleológica dos posteriores enquadramentos histórico-literários. Inclusive, a noção do "tipicamente" angolano ou moçambicano não deixa de ser problemática também à luz de debates fundamentais em torno dos conceitos de *autêntico*, *nativo*, etc. A este propósito, cabe assinalar brevemente que se trata de debates centrais nos estudos das literaturas do continente africano – debates transversais e ao mesmo tempo declinados de forma distinta conforme os contextos culturais, políticos e sociais. De acordo com Adéèkò (2007), de facto, o *nativismo* tem sido um princípio orientador de diversos discursos críticos, entre os quais lembramos o dos críticos *Bolekàjá* – Chinweizu, Onwuchekwa e Madubuike –, que na década de 80 publicam o célebre livro-manifesto *Toward the Decolonization of African Literature* (1983). Para além de reivindicar a necessidade de "indigenizar" os princípios da análise literária, o discurso dos críticos *Bolekàjá* recusa qualquer instância puramente estética manifestada pelos artistas e escritores africanos, apostando exclusivamente nos aspectos temáticos.

É possível articular esta vertente crítica às polémicas que, na mesma década de 80, agitam o meio literário moçambicano, aquando da publicação de obras como *Monção*, de Luís Carlos Patraquim, e sobretudo *Vozes Anoitecidas*, de Mia Couto. A preocupação estético-formal dessas obras, entre outras, é alvo de censuras originadas tanto por pressupostos análogos aos que movem os críticos nigerianos *Bolekàjá*, quanto por posturas rigidamente "revolucionárias" que recusam qualquer afastamento da linguagem do povo. Os suplementos literários da revista *Tempo*, do jornal *Notícias*, entre outros, tornam-se, de facto, espaços privilegiados para a discussão sobre a função da literatura na nova sociedade revolucionária e sobre as características da moçambicanidade[9]. De modo especial, o conceito de moçambicanidade literária está no cerne de reflexões fundamentais dessa época, nas quais, mais uma vez, as instâncias ideológicas marcam profundamente a prática da crítica literária. Em resposta ao

[8] Veja-se, por exemplo, Leite (2003).

[9] A este propósito, ver principalmente Basto (2006) e Mendonça (2008).

argumento de Manuel Ferreira, para quem "uma verdadeira opção de moçambicanidade [...] não vai ser possível em Moçambique até 1974" (Ferreira, 1977: 81), A. M. Leite e Fátima Mendonça discutem o conceito de moçambicanidade literária a partir de posicionamentos radicalmente distintos. A proposta de Leite (1985) pretende apontar para a necessidade de se fundamentar o conceito de moçambicanidade literária a partir de uma negociação entre paradigmas epistemológicos distintos, tendo em conta também a multiplicidade de matrizes da cultura moçambicana. A partir desta reflexão de Leite, a discussão em torno do cânone literário moçambicano passará a ser encarada cada vez mais em termos de pluralidade, heterogeneidade e indefinição (Matusse, 1998; Rosário, 1996). Em particular, o amplo estudo de Matusse insistirá em redefinir o conceito de moçambicanidade literária em termos anti-essencialistas.

Contudo, ainda na década de 80 e em resposta às teses de Leite, F. Mendonça identifica a referência determinante da moçambicanidade literária no Movimento de Libertação Nacional, que seria "o forjador, por excelência, do conceito de *moçambicanidade*" (Mendonça, 1985: 36), assumido como princípio ordenador do antes e do depois. Na perspectiva de Mendonça, se a poesia de José Craveirinha e Noémia de Sousa pode ser considerada como fonte originária da ideia de moçambicanidade, ela o é porque "antecipa e profetiza" as possibilidades da luta, reafirmando-se, mais uma vez, o paradigma fanoniano da Nação-Herói da história literária.

4. Conclusão: histórias literárias em zonas de contacto

Voltando ao panorama da crítica em Portugal e aos esquemas propostos para enquadrar a produção literária dos países africanos de língua portuguesa, cabe retomar o artigo de Pires Laranjeira "Questões da formação das literaturas africanas de língua portuguesa" (1989) para iluminar um conjunto de questões significativas que marcaram a fase de consolidação dos estudos de literaturas africanas em Portugal, na década de 80.

Laranjeira identifica duas tendências estéticas distintas nas literaturas africanas de língua portuguesa "privilegiando ou o realismo ou o abstracionismo, sancionados respectivamente por duas visões quase incompatíveis: a regionalista-nacionalista e a cosmopolita-universalista" (Laranjeira, 1989: 66). Para exemplificar as diferenças entre estas duas vertentes, Laranjeira compara as leituras e referências literárias do poeta moçambicano Rui Knopfli com aquelas de outros escritores africanos, como por exemplo, os cabo-verdianos da chamada geração da *Claridade*. Principalmente no que diz respeito ao caso da literatura moçambicana, este modelo binário para a interpretação de um panorama literário caracterizado por uma intensa heterogeneidade em termos estético-ideológicos tem sido aplicado até à atualidade. Em particular, a vertente cosmopolita e universalista representada por Rui Knopfli ou, depois da independência, por Luís Carlos

Patraquim, entre outros, é frequentemente associada à preocupação com a qualidade estético-formal, em detrimento da dimensão temática nacional[10].

Embora não de forma explícita, no texto de Laranjeira está patente a releitura do modelo de Fanon da evolução das literaturas em contextos de dominação colonial. Tal releitura enriquece este modelo com elementos e fenómenos mais específicos dos espaços africanos de língua portuguesa. Para Laranjeira, o longo percurso de desalienação dos colonizados e de autonomização das literaturas africanas em relação à literatura portuguesa em geral e à literatura colonial em particular, começa a processar-se a partir dos anos 20 e 30 do século XX, com o suporte ideológico do nativismo. Num momento posterior, entre os finais da década de 40 e os da década de 50, para Laranjeira "a consolidação das nacionalidades pré-nacionais entrava a rivalizar com o intercontinentalismo pan-africano" (*ibid.*: 68). Esta fase coincidiria, no modelo de Fanon, com a tomada de consciência dos limites da negritude e do panafricanismo, e com a reivindicação de uma cultura nacional. Contudo, Laranjeira hesita em aderir completamente ao modelo teleológico e narrativo proposto por Ferreira. De facto, cruzando a linha cronológica com a diversificação espacial, a reflexão de Laranjeira realça a multiplicidade de lugares e contextos de enunciação literária existente ao longo da década de 60, ao colocar o acento em quatro contextos de produção principais:

> uma situação de *guerrilha* com temas daí decorrentes [...]; uma situação de *ghetto*, localizada nas cidades e prisões coloniais e na metrópole [...]; uma situação de *diáspora*, com textos escritos e publicados, muitos deles inéditos, em vários países do mundo [...]; uma situação *colonialista* [...]. (*Ibid.*: 69)

Lido à luz das profundas mudanças que têm vindo a afetar os estudos literários, com a consequente revisitação do cânone e a crise da historiografia literária tradicional, o modelo espacial proposto por Laranjeira convida-nos, talvez contradizendo as suas intenções iniciais, a repensar as histórias literárias africanas. Cabe, de facto, perguntarmo-nos quais outras narrativas poderão integrar e/ou desconstruir a percepção de uma sequencialidade linear e homogénea da literatura nacional. Por um lado, cartografias mais recentes pretendem focar os interstícios, as margens, os trânsitos e as fronteiras, no intuito de configurar os cruzamentos geográficos e culturais, e/ou o género, a raça, a etnia como *loci* de enunciação. *Loci* potencialmente articuladores de histórias literárias em que o próprio conceito de *corpus* literário nacional, entendido como um todo orgânico e homogéneo, vem perdendo relevância ou vem sendo reconsiderado.

Por outro lado, interrogações análogas são hoje colocadas aos cânones estabelecidos e às categorias utilizadas para descrever e articular o *corpus* literário nacional numa narrativa historiográfica. Estas tendências recusam, a meu

[10] Veja-se, por exemplo, Mendonça (2008) e Noa (2008).

ver, os pressupostos teleológicos do modelo da historiografia literária nacional, e as consequentes produções de histórias literárias orientadas por uma visão excessivamente linear e sequencial dos contextos e das dinâmicas históricas, sociais e culturais em que se enquadram os fenómenos literários. As convulsões teóricas e disciplinares acima mencionadas veiculam abordagens e instrumentos de grande alcance para se perspectivarem os passados literários segundo uma visão menos teleológica e a partir de um olhar mais complexo sobre o modo como se foi estruturando a cultura literária na *zona de contacto*. Cabe assinalar, por outro lado, que as ferramentas teóricas proporcionadas pelos estudos pós-coloniais têm vindo a originar leituras que pretendem desconstruir o discurso heroico da Nação, privilegiando os elementos dissonantes e ambivalentes das representações literárias[11].

Repensar as histórias literárias a partir das zonas de contacto implica, de facto, imaginar outros "lugares", materiais e simbólicos, de produção, circulação e recepção das literaturas africanas. Os estudos transoceânicos, por exemplo, proporcionam um paradigma epistemológico que vem sendo explorado, em tempos mais recentes, no intuito de inserir as literaturas africanas em mapas culturais mais amplos e diversificados[12], procurando novos pontos de partida para reler os passados literários dos países africanos de língua portuguesa a partir de uma atitude que privilegie a heterogeneidade e a não linearidade. A este propósito, repensar as histórias literárias também à luz dos estudos mais recentes sobre as sociedades coloniais significa reinterpretar tanto o conceito de literatura colonial quanto o *corpus* que geralmente se inscreve nesta categoria, reconhecendo relações mais complexas e menos dicotómicas com as chamadas literaturas nacionais. Nas palavras de Appiah, trata-se de pôr em relevo as múltiplas heranças dos escritores africanos, bem como a natureza recíproca das relações coloniais e, consequentemente, as inúmeras oportunidades de agenciamento (Appiah, 2007: 250).

Referências bibliográficas

APPIAH, Kwame Anthony (2007) [1988], "Out of Africa: Topologies of nativism", in Tejumola Olaniyan & Ato Quaison (eds.), *African Literature: An Anthology of criticism and Theory*. Oxford: Blackwell, 242-50.

ANDRADE, Mário Pinto (1951), "A literatura negra e seus problemas", *Mensagem* n. 12, 3-5.

ANDRADE, Mário Pinto (1952), "A literatura negra e seus problemas", *Mensagem*, n. 13, 14-7.

ANDRADE, Mário Pinto (1953), *Poesia Negra de Expressão Portuguesa*. Lisboa: CEI.

ADÉÈKÒ, Adèlékè (2007) [1998], "My signifier is more native than yours: Issues in making a literature African", in Tejumola Olaniyan & Ato Quaison (eds.), *African Literature: An anthology of criticism and theory*. Oxford, Blackwell, 234-42.

[11] No que se refere às literaturas africanas de língua portuguesa, veja-se, por exemplo, Leite *et al.* (2013).

[12] Para uma breve revisão bibliográfica dos estudos das literaturas africanas de língua portuguesa centrados no espaço atlântico e índico, ver Falconi (2012).

BASTO, Maria Benedita (2006), *A Guerra das Escritas*. Literatura, nação e teoria pós-colonial em Moçambique. Lisboa: Vendaval.

CHINWEIZU; ONWUCHEKWA, Jemie e MADUBUIKE, Ihechukwu (1983), *Toward the Decolonization of African Literature*. Whashington D.C.: Howard University Press.

FANON, Franz (1968), *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FALCONI, Jessica (2012), "Literaturas africanas, língua portuguesa e pós-colonialismos", in Elena Brugioni, Joana Passos, Andreia Sarabando e Maria Manuelle da Silva (orgs.), *Itinerâncias. Percursos e representações da pós-colonialidade*. Famalicão: Edições Húmus, 203-218.

FERREIRA, Manuel (1989), *O Discurso no Percurso Africano*. Lisboa: Plátano Editora.

FERREIRA, Manuel (1980), "Dependência e individualidade nas literaturas africanas de língua portuguesa", *Cultura* n. 22, 117-123.

FERREIRA, Manuel (1977), *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa II*. Lisboa: Instituto da Cultura Portuguesa.

GERARD, Alfred (1980), "The study of African Literature: Birth and early growth of a new branch of learning", *Canadian Review of Comparative Literature*, Winter, 67-92.

GIKANDI, Simon (2007) [2004], "African literature and the colonial factor", in Tejumola Olaniyan & Ato Quaison (eds.), *African Literature: An anthology of criticism and theory*. Oxford: Blackwell, 54-9.

LARANJEIRA, José Pires (1989), "Questões da formação das literaturas africanas de língua portuguesa", *Colóquio-Letras* n. 110/11, 66-73.

LEITE, Ana Mafalda (2010), "Breve história, tópicos e questões sobre o ensino das literaturas africanas de língua portuguesa", *Revista Cerrados*, n.º 30, 75-89.

LEITE, Ana Mafalda (2003), *Literaturas Africanas e Formulações Pós-coloniais*. Lisboa: Colibri.

LEITE, Ana Mafalda (1985), "Aproximação à moçambicanidade", in *Tempo,* 25/6/85, 44-46.

LEITE, Ana Mafalda; CHAVES, Rita; OWEN, Hilary e APA, Livia (orgs.) (2013), *Nação e Narrativa Pós-colonial I – Angola e Moçambique. Ensaios*. Lisboa: Colibri.

MARGARIDO, Alfredo (1985), "Les difficultés des histoires des littératures des pays africains de langue portugaise", in AA.VV. *Les Litteratures africaines de langue portugaise. A la recherche de l'identité individuelle et nationale*. Paris: Gulbenkian.

MARGARIDO, Alfredo (1963a), "A poesia moçambicana e os críticos de óculos", *Mensagem*, Ano XV n. 1, 25-32.

MARGARIDO, Alfredo (1963b), "Do poeta Knopfli à cultura moçambicana", *Mensagem*, Ano XV n. 2, 30-49.

MATESO, Locha (1986), *La Litterature africaine et sa critique*. Paris: ACCT-Karthala.

MATUSSE, Gilberto (1998), *A Construção da Imagem da Moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Maputo: Imprensa Universitária.

MENDONÇA, Fátima (2008), "Literaturas emergentes, identidade e cânone", in M. C. Ribeiro e M. P. Meneses (orgs.), *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 19-34.

MENDONÇA, Fátima (2008), "Literatura moçambicana: o que é?", in *Tempo*, 7/7/85, 34-36.

NOA, Francisco (2008), "Literaturas Moçambicana: os trilhos e as margens", in M. C. Ribeiro e M. P. Meneses (orgs.), *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 35-46.

MONTEIRO, M. R. Valente Sil (2011), *C.E.I. Celeiro do Sonho. Geração da "Mensagem"*. Braga: Cehum.

PERKINS, David (1992), *Is Literary History Possible?*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

ROSÁRIO, Lourenço do (1996), *Singularidades. Estudos Africanos*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

WHITE, Hayden (1978), *Tropics of Discourse*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 167-181

Entre o passado tradicional e o futuro socialista: as modernidades moçambicanas em *Terra Sonâmbula*, de Mia Couto

Kamila Krakowska*

Resumo: Em 1992 o escritor moçambicano Mia Couto publicou o seu primeiro romance, *Terra Sonâmbula*. No decorrer da narrativa, as personagens vão vivenciando episódios que simbolizam diferentes paradigmas de modernidade que este país africano seguiu no pós-independência. O objetivo do presente artigo é discutir como o livro desconstrói vários pressupostos e estereótipos relacionados com os conceitos de tradição e modernidade, frequentemente apresentados como binarismos. Além disso, será analisado o seu papel na construção de Moçambique enquanto nação.

Palavras-chave: tradição, modernidade, pós-independência, Mia Couto, *Terra Sonâmbula*.

Terra Sonâmbula, o primeiro romance de Mia Couto, foi lançado em 1992, ano da assinatura do Acordo Geral da Paz que pôs fim à guerra entre a RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) e o governo da FRELIMO (Frente para a Libertação de Moçambique) que durou dezasseis anos. Esta experiência trágica é o tema marcante da narrativa. O livro abre com a visão da agonia de Moçambique destruído pela guerra civil. "Naquele lugar, a guerra tinha morto a estrada" (Couto, 2008: 11). Esta estrada, que "não se entrecruza com outra nenhuma" e está "mais deitada que os séculos, suportando sozinha toda a distância" (*ibid.*), torna-se um símbolo daquilo que resta do país.

Este é o cenário de duas narrativas paralelas. A primeira conta a viagem do velho Tuahir e do rapaz traumatizado pela guerra, Muidinga, que se escondem

* Universidade de Coimbra/CESA/Universidade de Lisboa (krakowska.rodrigues@gmail.com).

num machimbombo incendiado e ali encontram um diário escrito por Kindzu. A segunda narrativa é composta pelos cadernos que relatam as aventuras de Kindzu, um jovem que deixou a sua casa e embarcou numa viagem tecida de sonhos e estórias para se tornar um guerreiro pela paz, naparama. O mito heroico que se vai consolidando nas páginas do romance não é um mito de origens, mas um mito do tempo presente onde as noções de tradição e modernidade precisam de ser repensadas e reformuladas.

O objetivo deste artigo será analisar como *Terra Sonâmbula* desconstrói as conotações eurocêntricas destes dois conceitos e questionar o seu papel na formação da nação moçambicana.

Tradição e modernidade não são termos antagónicos, mas no pensamento europeu costumavam ser apresentados como binarismos, sendo a modernidade vista como uma característica supostamente intrínseca do mundo ocidental. De facto, Achille Mbembe traça as origens desta oposição na tradição hegeliana e argumenta que, desde então, o discurso filosófico moderno perpetuou a visão, segundo a qual

> a distinção entre o Ocidente e as outras figuras humanas históricas reside, em grande medida, na maneira como o indivíduo se emancipou gradualmente da tutela das tradições e atingiu uma capacidade autónoma de conceber, no presente, a definição das normas e a sua livre fundação pela vontade individual e racional. (Mbembe, 2000: 25)[1]

A representação das sociedades não ocidentais como estando sujeitas à autoridade de todo o tipo de dogmas e axiomas que limitam a vontade individual e a racionalidade, tais como a religião, a fé e a tradição, tem profundas implicações metodológicas para o estudo das culturas africanas.

Achille Mbembe (2000: 26) e Jean e John Comaroff (1993: xii-xiii) são alguns dos académicos que explicitamente colocam a questão de o conceito de modernidade, que deriva das ideologias ocidentais do progresso universal, poder ser uma ferramenta útil na análise das formas de imaginação cultural, social e política dos africanos. Esta pergunta é crucial para captar todo o leque de limitações e generalizações que o uso deste termo pode induzir. Na sua inspiradora introdução à monografia *Modernity and its Malcontents*, Jean e John Comaroff enumeram uma série de questões que precisam de ser consideradas:

> Como, por exemplo, fazemos jus ao facto de semelhantes forças globais terem conduzido a história colonial e pós-colonial de grandes partes de África, e contudo reconhecemos que foram as condições, conjeturas e indeterminações sociais e culturais

[1] "... la distinction entre l'Occident et les autres figures humaines historiques résiderait, dans une large mesure, dans la manière dont l'individu s'y serait progressivement émancipé de la tutelle des traditions et aurait atteint une capacité autonome à concevoir, dans le présent, la définition des normes et leur libre fondation par des volontés individuelles et rationnelles" (Mbembe, 2000: 25). [Tradução da autora.]

> específicas que deram a comunidades africanas distintas as suas próprias histórias particulares? Como descrevemos um conjunto de processos dialéticos entre centro e periferia, governante e governado, metrópole e margens, cuja forma é geralmente a mesma, mas cujo conteúdo é frequentemente muito diferente? Como, por outras palavras, escrevemos a antropologia histórica dos sistemas-mundo, que não é meramente a História do Sistema-Mundo? Podemos considerar adequadamente os factos mundiais de coerção, violência e exploração coloniais e pós-coloniais sem desprezar o papel de sinais e valores paroquiais, significados locais e sensibilidades históricas? (Comaroff e Comaroff, 1993: xiii)[2]

Tomando em consideração todas as advertências perante o perigo de simplificação limitante e empobrecedora das complexas práticas sociais e culturais, modernidade e tradição tornaram-se, porém, referências fundamentais nos discursos de autorrepresentação e autoenunciação dos povos africanos. O paradigma de modernidade, como afirma Boaventura de Sousa Santos, "é um projeto sócio-cultural muito amplo, prenhe de contradições e de potencialidades que, na sua matriz, aspira a um equilíbrio entre a regulação social e a emancipação social" (Santos, 1993: 33). No contexto pós-colonial africano, o conceito de modernidade continuou a ter uma profunda carga ideológica, mas ao mesmo tempo foi um dos pilares do repensar das identidades das novas nações. Por um lado, existia (e continua a existir) uma expectativa de que as antigas colónias seguissem o modelo de modernidade ocidental frequentemente partilhado pelas sociedades africanas. Por outro lado, as elites dos países recém-independentes procuraram no passado pré-colonial e nas tradições locais o fundamento para a identidade nacional. O romance *Terra Sonâmbula* retrata este movimento bidirecional entre aceitação e rejeição de tradição no processo de construção de identidade nacional no contexto de modernidade.

A problematização de tradição e modernidade em *Terra Sonâmbula* já foi abordada, embora parcialmente, por alguns estudiosos. Ana Mafalda Leite foca a incorporação de intertextos orais na estrutura do romance, uma estratégia narrativa que revela "uma conflitualidade dialógica na tematização das tradições e seu confronto com a modernidade" (Leite, 2003: 45). Identificando e analisando diferentes géneros orais presentes no livro, a estudiosa integra *Terra Sonâmbula* numa vasta vertente do romance africano que tematiza a tradição e argumenta que "a escolha dos géneros, no caso do escritor moçambicano Mia

[2] "How, for instance, do we do justice to the fact that similar global forces have driven the colonial and postcolonial history of large parts of Africa, and yet recognize that specific social and cultural conditions, conjunctures, and indeterminacies have imparted to distinct African communities their own particular histories? How do we describe a set of dialectical processes between center and periphery, ruler and ruled, metropole and margins, whose form is broadly the same but whose content is often very different? How, in other words, do we write a historical anthropology of world systems that is not merely *the* History of *the* World System? Can we take sufficient account of the worldwide facts of colonial and postcolonial coercion, violence, and exploitation, yet not slight the role of parochial signs and values, local meanings and historical sensibilities?". [Tradução da autora.]

Couto, funciona como um filtro, como um modelo interpretativo da realidade da sua sociedade, quer no plano temático, quer no formal" (*ibid.*: 57).

De facto, a oralidade é um dos principais eixos de interpretação em vários estudos. Gilberto Matusse (1998) vê a incorporação de elementos e motivos característicos para os contos orais, tais como o uso dos provérbios ou o teor didático-moral da narrativa, como uma estratégia de criação de um imaginário moçambicano. Petar Petrov, por seu lado, relaciona a oralidade presente em vários romances de Mia Couto com a "impossibilidade de se assumirem raízes, ligando-as dialeticamente à situação pós-colonial" (Petrov, 2006: 680), enquanto Leonor Simas-Almeida (1995-1996) aborda a dimensão imaginativa e visionária da narrativa oralizada, entre outros. Segundo estes autores, a estrutura não linear de *Terra Sonâmbula* deriva do seu enraizamento na tradição oral africana. No entanto, na sua tese de doutoramento, Anita Martins de Moraes (2007) propõe uma interpretação alternativa, argumentando que a fragmentação da linearidade discursiva presente no romance deriva do trauma causado pelo conflito armado, e aproxima o livro, cujo trama decorre durante a guerra civil moçambicana, da estética do testemunho.

Além disso, o tratamento do tema da oralidade no romance incita a um questionamento da conceptualização pós-colonial do conceito de fronteira que ultrapassa a simples noção de divisão territorial. Phillip Rothwell (2004) demonstra como a oposição rígida entre a escrita e a oralidade fica esbatida no romance coutiano, enquanto Ana Margarida Godinho da Fonseca (2006) interpreta a presença do maravilhoso em *Terra Sonâmbula* como uma expressão do seu enraizamento cultural múltiplo que, justamente, problematiza a formação de identidades fronteiriças.

Neste cenário de renegociações identitárias, o oceano parece ser, na opinião de Luís Madureira (2006), um espaço simbólico onde os sonhos da nação podem ser celebrados. Também Ana Mafalda Leite (1998) indica o mar e a ilha como dois espaços axiais na representação da nação moçambicana. No entanto, a imagem de nação narrada neste romance coutiano não é uma utopia onde todos os conflitos sociais possam ser diluídos nas águas do Índico. Neste aspeto, Phillip Rothwell (2004) analisa a personagem do indiano Surendra no contexto do mito da identidade luso-tropical e demonstra as fraturas no seio da nação moçambicana que derivam da hierarquização da sociedade na época colonial. Também Carmen Tindó Secco (2000) afirma que o romance coutiano denuncia a persistência de certos estereótipos raciais e étnicos difundidos pelo regime colonial.

Laura Padilha, por seu lado, analisa as epígrafes do romance e o episódio de Muidinga quando lê os cadernos a Tuahir à luz da fogueira, uma cena que inverte os papéis tradicionais do velho contador de histórias e do jovem ouvinte. Na sua opinião, as três epígrafes apontam para três universos distintos e, no entanto, relacionados: "Crença dos habitantes de Matimati" demarca o universo africano; "Fala de Tuahir", o universo da experiência pessoal; finalmente,

a citação atribuída a Platão refere "o universal" (Padilha, 2002: 35). Esta análise é precedida pelo seguinte comentário:

> Vale antes notar [...] ser chegada a hora de se pensarem algumas postulações sem os clichés dualistas que as recobrem e que não contribuem para o avanço dos estudos literários africanos. Assim, ao invés de atribuir à África apenas o peso da tradição oral e do arcaico, deixando para a Europa o papel da modernidade que se associa naturalmente ao universo da escrita, quero-me debruçar sobre a inter-relação de ambas as coisas. Interessa-me o isto *e* aquilo e, não, o isto *ou* o aquilo. As produções do pós-75 exigem e clamam pela aditiva, mais que pela alternativa ou exclusiva. (*Ibid.*: 34)

Esta observação servirá de ponto de partida para a análise da problematização dos conceitos de tradição e modernidade no plano narrativo de *Terra Sonâmbula*. A iniciática cena da leitura à luz da fogueira acima referida é apenas um dos numerosos exemplos do tratamento deste tema. O papel social e identitário da tradição é frequentemente apresentado no romance através das personagens de velhos: Tuahir, Taímo e o conselho dos anciães da terra de Kindzu. Inicialmente, os mais velhos desempenham o papel de guias de toda a comunidade que conseguem explicar o inexplicável e assegurar a ordem do mundo em que vivem. De facto, no primeiro caderno, intitulado "O tempo em que o mundo tinha a nossa idade" (um título significativo que aponta para um tempo mítico, um tempo de origens), Kindzu relata como o seu pai, Taímo, costumava sonhar e depois contar essas visões noturnas a toda a família. O jovem rapaz às vezes tinha dúvidas "sobre a verdade daquelas visões do velho, estorinhador como ele era" (Couto, 2008: 18), mas apesar de tudo este ritual doméstico de escutar as "notícia[s] do futuro por via dos antepassados" (*ibid.*) metonimicamente representava o processo de transmissão de sabedoria popular ao longo das gerações. Como afirma Kindzu: "Nesses anos ainda tudo tinha sentido: a razão deste mundo estava num outro mundo inexplicável. Os mais velhos faziam a ponte entre esses dois mundos" (*ibid.*).

No entanto, este atemporal sistema de ensino e aprendizagem é posto em causa quando o mundo muda dramaticamente. A guerra civil virtualmente aniquila o universo de sabedoria dos mais velhos. As histórias que iam aprendendo com os antepassados já não servem de resposta neste cenário de morte e destruição. Quando Kindzu pede conselho ao grupo dos anciães antes de tomar a decisão de partir em viagem, repara que eles não o conseguem ajudar:

> Aquele grupo de idosos, de repente, me pareceu estar perdido também. Já não eram sábios mas crianças desorientadas. Mais que ninguém, eles sofriam a visão da terra em agonia. Cada casa destruída tombava em ruínas dentro de seus corações. As mãos do professor sangravam dentro do peito dos mais velhos. Aquela guerra não se parecia com nenhuma outra que tinham ouvido falar. Aquela desordem não

> tinha nenhuma comparação, nem com as antigas lutas em que se roubavam escravos para serem vendidos na costa. (*Ibid.*: 33)

Será que *Terra Sonâmbula* proclama deste modo o simbólico fim da tradição enquanto elemento constitutivo da vida comunitária? A imagem dos sábios que se transformam em "crianças desorientadas" (*ibid.*) poderia sugerir que a tradição não é compatível com o mundo moderno. No entanto, esta interpretação superficial de uma cena isolada apenas retomaria o pressuposto eurocêntrico de que a tradição é intrinsecamente imutável. Segundo discute Terence Ranger no estudo sobre a visão estereotipada dos povos africanos pelos colonizadores europeus, os costumes africanos valorizavam o passado coletivo, mas nunca eram estáticos (Ranger, 1983: 247). A ideia de que as tradições precisam de ser profundamente ritualizadas e inflexíveis nasce quando do surgimento da vaga dos nacionalismos europeus no século XIX. Nesta época, os povos europeus redefiniram as suas identidades e procuraram uma âncora que os ligasse às suas origens. De acordo com Eric Hobsbawm (1983), como consequência desses nacionalismos surgiram numerosas tradições inventadas que suportaram (e continuam a suportar) essas novas narrativas nacionais.

Em *Terra Sonâmbula*, os mais velhos da terra não conseguem ajudar Kindzu, não porque a tradição em si mesma tenha perdido o seu valor na realidade contemporânea, mas porque esses velhos sábios são incapazes de procurar novas coordenadas num mundo onde a guerra destruiu as bússolas. O único conselho que podiam dar era consultar o nganga, o adivinho. No entanto, Kindzu tinha de evitar o tema dos naparamas, porque o curandeiro "se iria sentir magoado de não saber mexer em [seus] pedidos" (Couto, 2008: 34). Assim, esse grupo dos anciães representa o passado supostamente imutável e estático das tradições inventadas e ritualizadas. O seu mundo, tal como o mundo dos nacionalistas românticos europeus, é um mundo imaginário que se desmorona quando confrontado com uma realidade em constante transformação. Em contraste, Taímo e Tuahir, os velhos guias/seguidores de Kindzu e Muidinga respetivamente, são viajantes que vão recriando as tradições.

Tuahir é, sem dúvida, um guia protetor de Muidinga. É ele quem ativamente procura novos caminhos, decide abandonar o autocarro incendiado e inclusive ajuda o seu antigo colega Nhatamaca a cavar um rio. O capítulo "O fazedor de rios" é muito significativo para a caracterização de Tuahir. O velho argumenta sobre a sua decisão de colaborar no aparentemente louco plano de Nhatamaca: "Em vez de esperarmos na estrada, fazemos o nosso caminho" (*ibid.*: 97). Em contraste com os anciães da vila de Kindzu, que parecem crianças desorientadas e abatidas, Tuahir é comparado com animais – aves e felinos – que seguem em frente na procura de alimentos e de abrigo, experientes e esquivos nas suas deslocações (*ibid.*: 93-94). A postura do velho que guia Muidinga pelo mato e lhe dá conselhos sobre relações amorosas (uma espécie de viagem iniciática)

demonstra a importância da transmissão da sabedoria entre as gerações. No entanto, uma das lições de Tuahir é justamente a de criar o próprio caminho, de procurar saídas, de experimentar novas soluções. Esta atitude de abertura para o futuro e para a aprendizagem sem renunciar à tradição é simbolicamente representada na estrutura do capítulo: o episódio abre com Tuahir a falar com Muidinga sobre as mulheres e fecha com o seu pedido para que Muidinga conte mais estórias do "fidamãe desse Kindzu" que "já vive quase connosco" (*ibid.*: 99). Assim, tanto o velho como a criança vão narrando as suas experiências e aprendendo um com o outro.

Taímo, o pai de Kindzu, é uma personagem muito complexa do ponto de vista da perceção do papel de tradição na sociedade africana contemporânea. Por um lado, ele parece invocar o carácter ritualizado das tradições. O fantasma do velho tenta impedir a viagem de Kindzu porque receia que, com a partida do filho, ninguém lhe vá prestar as devidas cerimónias. No entanto, as suas razões são muito mais profundas. O velho explica ao filho porque a desejada viagem não poderia trazer a paz de espírito que Kindzu procurava:

> O velho Taímo se explicou: eu não podia alcançar nada do sonhado enquanto a sombra dele me pesasse. A mesma coisa se passava com a nossa terra, em divórcio com os antepassados. Eu e a terra sofríamos de igual castigo. (*Ibid.*: 48)

A impossibilidade de alcançar o sonho enquanto o sujeito está "em divórcio com os antepassados" não é um chamamento para seguir cegamente as tradições sem refletir sobre o seu significado, o seu valor cultural e identitário, no mundo atual. Pelo contrário, as palavras do velho são, de facto, um chamamento para repensar o papel e o lugar da tradição na construção das nações africanas pós-coloniais. O castigo que Kindzu e "a terra", isto é, o povo moçambicano, sofrem é uma dor existencial de uma comunidade que ainda está em vias de definir as suas origens, os seus laços de pertença, a sua história. Taímo, que viu na independência de Moçambique "a consumação de todos seus sonhos" (*ibid.*: 18), não trava o caminho de Kindzu, mas antecipa os desafios e os perigos que o esperam no processo de forjar a sua identidade enquanto indivíduo e enquanto moçambicano.

A personagem Taímo parece representar o drama de consciência que Abiola Irele identifica na produção literária africana nos períodos de libertação e pós-independência. Como argumenta o crítico nigeriano, a tradição é um grande eixo temático da literatura africana pós-colonial, influenciando tanto o plano narrativo como a construção formal das obras. Inicialmente, esta reivindicação estética (que Irele denomina de "tradicionalismo estético") é ideologicamente muito marcada, visto que as elites dos países recém-nascidos procuravam nos registos pré-coloniais os alicerces duma identidade nacional unificadora (Irele, 2001: 57). No entanto, a ideia de nação e de identidade nacional fundamentada exclusivamente a partir da tradição não consegue conceber um sentido de integridade identitária:

> Há, porém, um reverso lamentável desta atividade ideológica, um drama de consciência que o tom do discurso nacionalista africano não consegue dissimular apesar da sua vigorosa orientação para os objetivos políticos. Visto que o apelo à tradição no nacionalismo cultural não é uma simples retórica de autojustificação, ele é baseado numa visão subjetiva fortemente consolidada, no sentido de uma identidade formada e interrompida pelas imposições culturais europeias. Sentiu-se, então, uma necessidade de estabelecer uma reconexão com aquela identidade para devolver ao africano a integridade do ser e da consciência. (Irele, 2001: 53)[3]

O discurso nacionalista vigente em Moçambique no período de pós-independência foi profundamente marcado pelo drama de consciência de que fala Abiola Irele. A situação política deste país africano moldou o projeto nacionalista propagado pela FRELIMO e, necessariamente, influenciou também a maneira como foi visto o papel da tradição na sociedade moçambicana. Por um lado, as elites precisavam de redefinir o imaginário nacional e buscavam referências identitárias no passado pré-colonial, por exemplo atribuindo o estatuto de herói nacional ao último imperador de Gaza, Ngungunhane[4]. Por outro lado, Moçambique é um país culturalmente e etnicamente heterogéneo, pelo que os governantes temiam o surgimento de conflitos internos caso as várias comunidades se identificassem apenas com a sua tribo. Além disso, já nos primeiros anos da luta de libertação, surgiu uma divisão forte entre dois planos de identidade e oposição anticolonial: um de matriz rural e tradicionalista, representado pelos chefes tribais, e outro de carácter urbano e "modernista", da FRELIMO. Como relata o estudioso moçambicano José Luís Cabaço, o conflito entre estes dois grupos aprofundou ainda mais a polarização existente desde os tempos coloniais entre os conceitos de "modernidade" e "tradição":

> O poder tradicional foi acusado de representar um obstáculo à acção anti-colonial unitária e de se "opor à ciência e à técnica", preconizando meios e práticas insuficientes para fazer frente ao poder colonial. Enfim, o poder tradicional é, a partir de então, estigmatizado pelos jovens combatentes como uma parte do aparelho do poder colonial – a que havia assegurado a ligação com as populações rurais – e,

[3] "There is, however, a pathetic underside to all of this ideological activity, a drama of consciousness that the tone of African nationalist discourse is unable to conceal despite its vigorous orientation toward political objectives. For the appeal to tradition in cultural nationalism is not a mere rhetorical mode of self-justification; it rests on a firmly entrenched subjective disposition, the sense of a constituted identity disrupted by the cultural impositions of Europe. There was, thus, a felt need to make a reconnection to this identity in order to restore the African to an integrity of being and consciousness." [Tradução da autora.]

[4] Ngungunhane (1850?-1906) foi o último imperador de Gaza, atualmente o território de Moçambique. Capturado em 1895 por Joaquim Mouzinho de Albuquerque, foi condenado ao exílio nos Açores. O monarca subiu ao trono em 1884, eliminando o herdeiro legítimo, e conseguiu durante o seu reinado estender as posses do império. Para a FRELIMO, Ngungunhane, que não aceitava a soberania portuguesa e enfrentou o seu exército, tornou-se um símbolo da luta anticolonial. No entanto, este mito foi posto em causa em algumas obras literárias pós-coloniais, entre as quais *Ualalapi*, de Ungulani Ba Ka Khosa, o conto "Quem Manda Aqui?" da coletânea *As Andorinhas*, de Paulina Chiziane, ou *Os Ossos de Ngungunhana, João Kuimba, Chico Ndaenda e Outros Contos*, de Marcelo Panguana.

> de consequência, um dos alvos da luta ideológica do movimento nacionalista. A FRELIMO procedeu, na sua elaboração teórica, a uma verdadeira "dissecação" da componente tradicional. Por um lado, condenou as suas instituições políticas e religiosas e, em geral, os sistemas de organização da vida social. Por outro lado, o movimento valorizava os sistemas de produção e troca e de parentesco assim como as manifestações de carácter artístico e cultural. Esta postura selectiva e autoritária prolongar-se-ia após a independência por mais de uma década clandestinizando – e portanto retardando – o diálogo e a negociação entre o pólo "modernista" e o pólo "tradicionalista" da sociedade. (Cabaço, 2004: 243)

Por isso, a FRELIMO procurou não só modernizar o seu país, mas também relacionar o seu projeto nacionalista com uma visão de modernidade enraizada na ideologia marxista. Como argumenta Patrick Chabal, na Europa o desenvolvimento do nacionalismo entendido como uma ideologia política foi uma consequência do processo de modernização da economia. Em África, pelo contrário, as elites dos recém-surgidos Estados independentes pretendiam modernizar o seu país a partir de reformas políticas de cariz nacionalista:

> Na Europa a reforma política foi o resultado das dinâmicas económicas; em África ela pretendia ser o seu motor. Assim, o projeto nacionalista africano incorporou a visão de modernidade derivada da experiência europeia; a sua suposição central foi que a criação do estado-nação africano independente levaria à modernidade de tipo europeu. Neste sentido, a chegada da independência significou a transferência da "modernidade imaginada" projetada pela Europa. Mas, de facto, esta expectativa não podia ser cumprida, embora as elites nacionalistas tivessem afirmado suportá-la quando consolidavam o poder político. Com a passagem do tempo, as consequências da sedimentação das políticas pós-coloniais combinadas com a incapacidade do Estado de produzir os benefícios económicos concretos da modernidade levaram a questionar essas suposições. Ou melhor, isto desencadeou a re-avaliação em todos os níveis da sociedade do que a modernidade poderia significar no contexto pós-colonial. (Chabal, 2008: 45) [5]

No caso de Moçambique pós-independência, esta "modernidade imaginada" foi derivada diretamente do modelo soviético. Embora os seus pressupostos económicos sejam distintos da modernidade de tipo europeu de que fala Chabal, pode-se observar aqui o mesmo tipo de vínculo simbólico entre o discurso da modernidade e o nacionalismo oficial. A criação da nova ordem social

[5] "In Europe political reform was the outcome of economic dynamics; in Africa it was intended to be its driving force. Thus, the African nationalist project embodied a vision of modernity that was derived from the European experience; its core assumption was that the creation of the independent African nation-state would deliver European-type modernity. In that sense the coming of independence was the transfer of the 'imagined modernity' projected by Europe. But in truth, this expectation could not be met, although the nationalist elites claimed to uphold it whilst they set about consolidating political control. Over time, the consequences of the sedimentation of post-colonial politics and the state's inability to deliver on the concrete economic benefits of modernity combined to challenge such assumptions. Or rather, it triggered the re-assessment at all levels of society of what modernity might entail in the post-colonial context." [Tradução da autora.]

e do novo homem moçambicano passou a ser um imperativo na construção do independente e moderno estado-nação.

Os livros de Mia Couto frequentemente questionam este discurso de nacionalismo moderno e/ou de modernidade nacionalista que facilmente pode ser distorcido e aproveitado pelas elites locais para assegurar o seu poder político. *O Último Voo do Flamingo* e *A Varanda do Frangipani* são excelentes exemplos do re-pensamento crítico do quadro político-social de Moçambique pós-colonial.

Em *Terra Sonâmbula*, a viagem de Kindzu representa simbolicamente o percurso pelos modelos de modernidade que surgem em Moçambique após a independência. O protagonista parte da sua terra natal, onde a tradição é vista como uma âncora identitária, fixa e imutável nos tempos contemporâneos, e chega a Matimati, uma vila administrada pelo socialista Estêvão Jonas. Este funcionário da autoridade local aproveita o seu poder para obter lucros financeiros e usa o discurso socialista misturado com elementos de crenças e preconceitos populares para garantir a sua segurança. Logo à sua chegada, Kindzu é avisado pelos moradores de que deve desconfiar das autoridades porque podem prendê-lo "espontânea e imediatamente" (Couto, 2008: 60). No entanto, ninguém se atreve a explicar os recentes acontecimentos (um navio abastecido naufragou perto da vila, mas as condições meteorológicas aparentemente não permitiam buscar a carga com segurança), e os habitantes chamam o antigo secretário do administrador para "trazer uma autorizada versão do acontecido" (*ibid.*). A expressão "uma autorizada versão" denuncia à partida que a história contada por Assane será apenas uma estória que representa a visão do acontecido segundo os desejos dos governantes e não a realidade em si. De facto, a narrativa que se segue é intercalada com os clichés linguísticos típicos do discurso socialista, tais como "o inimigo do povo", "o comício público" ou "massas populares" (*ibid.*: 60-61). No entanto, estas expressões ritualizadas são utilizadas pelo secretário em contextos inesperados e ilógicos. Ao recontar o seu testemunho "deixando intactos os modos oficiais de seu falar" (*ibid.*: 60), Kindzu-narrador acaba por parodiar os discursos políticos daquele período, destacando a irrepresentatividade da linguagem politicizada.

Segundo o seu relato, o naufrágio foi causado por "uma tempestade furiosa e não-planificada, da qual resultara a perda de sentidos da lua e a implementação de total escuridão generalizada" (*ibid.*). O uso do substantivo "implementação" e do adjetivo "não-planificado" para descrever um fenómeno natural e as suas consequências visa criar a impressão de que as autoridades são capazes de controlar a situação atual do país e de assegurar o seu futuro bem-estar. No entanto, para que tal aconteça, é urgente combater "o inimigo do povo" (*ibid.*), supostamente o único culpado das falhas do governo. Este tipo de argumentação, por mais irracional que seja, foi (e ainda é) frequentemente usado pelas ditaduras e pelos Estados que adotaram o regime de partido único,

entre os quais a União Soviética e os respetivos países-satélite. Segundo o linguista Michał Głowiński, que analisou o fenómeno da "Novafala" na Polónia comunista, este tipo de discurso pode ser considerado uma quasi-língua porque é uma retórica que influencia todos os níveis da linguagem, desde a fonética até à sintaxe (Głowiński, 2009: 11-33). O seu objetivo não é a comunicação de uma mensagem concreta, mas a transmissão de uma ideologia. Por isso, é comum o uso arbitrário de expressões fixas e clichés rearticuláveis.

Em *Terra Sonâmbula,* a acumulação de fraseologia socialista típica conduz à hipérbole, que por sua vez concebe um tom fortemente irónico. Além disso, o claro distanciamento do narrador, que apenas relata esta "versão autorizada" dos acontecimentos, incita o leitor ao exercício de desconstrução crítica da imagem do mundo apresentada pelas autoridades de Matimati. O discurso – usado e abusado para fins políticos no período pós-independência – "constitui um fértil terreno para o exercício do poder" (Can, 2012: 242), como argumenta Nazir Can na sua análise dos comícios públicos nos romances de um outro escritor moçambicano, João Paulo Borges Coelho.

No romance coutiano, um elemento recorrente e muito significativo deste exercício do poder através da linguagem é a criação de uma forte oposição entre as populações locais e os governantes que, de facto, reproduz as relações de poder colonial. As palavras do administrador Jonas Estêvão proferidas durante o "comício bastante público" (Couto, 2008: 60) revelam a sua atitude paternalista perante os habitantes de Matimati:

> – Às vezes quase desisto de vocês, as massas populares. Penso: não vale a pena, é como pedir a um cajueiro para não entortar seus ramos. Mas nós cumprimos destino de tapete: a História há-de limpar os pés nas nossas costas. (*Ibid.*: 61)

Esta passagem demonstra a clara distinção entre "nós" (os funcionários do aparato do Estado) e "vocês" (as massas populares), sendo que os últimos são vistos como uma unidade abstrata e uniforme que não tem vontade própria e precisa de ser instruída pelos administradores. Esta falta de caracterização individualizada e individualizante da população local evoca a representação do Outro nas narrativas da época dos Descobrimentos. Segundo a análise de Nicholas Thomas, esses textos apenas asseguravam o carácter universal dos valores europeus e não descreviam o "Outro" enquanto indivíduo (Thomas, 1994: 71). Além disso, a referência ao cumprimento de um dever moral, apesar da resistência passiva dos "locais", evoca os objetivos evangélicos e civilizacionais dos colonizadores que pretendiam impor a sua visão do mundo e os seus paradigmas culturais aos povos subjugados. De facto, Estêvão Jonas considera as manifestações culturais enraizadas nas crenças e tradições locais como "obscurantistas" (Couto, 2008: 61) e inclusive proíbe as danças e cerimónias que acompanhavam os pedidos dirigidos aos antepassados "para outros navios se afundarem, suas cargas se espalharem e desaguarem nas mãos dos famintos" (*ibid.*).

O desrespeito pela mundividência dos diversos grupos étnicos e culturais que habitam o território de Moçambique, e que se destaca nas passagens acima citadas, deriva diretamente de uma visão de modernidade empobrecedora e limitadora, segundo a qual a modernidade é erroneamente considerada um termo antagónico da tradição. Phillip Rothwell descreve de forma sucinta as políticas de unificação nacional e, em consequência, de aniquilação das diferenças tribais levadas a cabo pela FRELIMO nos primeiros anos da independência:

> O governo veementemente desencorajou qualquer manifestação da identidade tribal, adotando o português como a língua da unidade nacional. Além disso, comunidades inteiras que há séculos viviam no campo foram obrigatoriamente deslocadas para as aldeias agrícolas "para o seu próprio bem". De facto, quase dois milhões de moçambicanos foram afetados por esta política, que era desconfortavelmente similar à tática usada pelo regime colonial português nos seus últimos dias para controlar a população rural. A FRELIMO justificou-a como um instrumento para prevenir mortes em caso de inundações cíclicas que ocorrem em algumas partes do país e como uma maneira mais eficiente de produzir alimentos para o proletariado. Infelizmente, isso arrasou os costumes locais e foi uma nova forma de as práticas indígenas serem alvo das ideologias europeias, inflexivelmente aplicadas. (Rothwell, 2004: 23)[6]

A comparação que Rothwell estabelece entre as táticas da FRELIMO e as do regime colonial é crucial para compreender que a adoção irrefletida e inflexível de qualquer ideologia ou visão política, tal como a ideia de modernidade marxista, é lesiva tanto para os cidadãos como para o próprio projeto nacionalista. No seu estimulante livro *Novos Combates pela Mentalidade Sociológica*, o sociólogo moçambicano Carlos Serra analisa as premissas e as consequências do utópico projeto unificador da FRELIMO:

> O regime insiste demoradamente sobre a necessidade de "escangalhar" o aparelho de Estado colonial. Mas, na verdade, surge um Estado muito mais possante ou, melhor dito, um Estado-Partido tentacular, gestor de uma modernidade autoritária, controlando um pouco de tudo por todo o lado: "nível de consciência revolucionária", preços, mercadorias, lojas, reassentamento rural, confissões religiosas, etc. O que na prática acontece não é que o Estado colonial tenha sido abolido, mas que ele tenha sido politicamente sobrevalorizado. (Serra, 1997: 100)

[6] "The government vehemently discouraged any show of tribal identity, adopting Portuguese as the language of national unity. Additionally, whole communities that have lived for centuries in rural backwaters were compulsorily relocated to farming villages "for their own good". In fact, nearly two million Mozambicans were affected by this policy, which was uncomfortably similar to a tactic used by the Portuguese colonial regime in its dying days to maintain control over the rural population. Frelimo explained villagization as a tool to prevent loss of life in the event of cyclical flooding that occurs in parts of the country, and as a more efficient way of producing food for the needs of the proletariat. Unfortunately, it rode roughshod over local customs, and was a new way in which European ideologies targeted indigenous practice, and were inflexibly applied." [Tradução da autora.]

Serra conclui a sua argumentação demonstrando como este tipo de políticas nacionalistas enraizadas numa visão de modernidade autoritária desencadeou um processo de fraturação da sociedade:

> Daí um possante maniqueísmo diariamente reactivado, uma espécie de bipolaridade eude, de "cissiparidade" revolucionária permanente, uma constante "diabolização" dos inimigos da mudança presente em todos os actos da revolução, nos discursos, nos programas, nos julgamentos, nas punições públicas, enfim nesse acto maciço que era a confissão partidária ou pública, fenómeno ao mesmo tempo uno e plural que acabou por ganhar um cunho popular. A sigla é simples: quem não está connosco, está contra nós. (*Ibid.*: 101-102)

O paralelo que se estabelece ao longo de *Terra Sonâmbula* entre os novos dirigentes políticos e os antigos opressores culmina no episódio em que Estêvão Jonas decide colaborar com o fantasma do colono Romão Pinto. Sozinho, o administrador – ou "administraidor" como o chama a esposa (Couto, 2008: 183) – conseguia arranjar uns "negócios de tigela furada, coisa de pouco brilho" (*ibid.*: 181). Juntos, seguindo as indicações do português falecido, teriam a verdadeira oportunidade de enriquecer. Esta traição dos ideais que Estêvão deveria defender não se deve apenas à sua ganância e falha de moral, mas tem razões muito mais profundas. Como revela a sua mulher Carolinda, o administrador "era hoje um homem de mando, amanhã seria um pau-mandado" (*ibid.*: 186), e era frustrado porque se sentia preso em Matimati onde "não entendia a língua nem os costumes daquela gente" (*ibid.*). O percurso deste homem "mortiço, acanhado de sonhar, medroso de pensar [...] cansado de sua militância, exausto por sempre ter que se apagar" (*ibid.*: 187) demonstra que o projeto nacionalista do governo moçambicano dos primórdios da independência não conseguiu criar o desejado sentido de identidade e unidade.

No entanto, é importante notar que a figura de Estêvão Jonas, o representante do poder político urbano centralizado, e o conselho dos anciães da aldeia de Kindzu, que representam a autoridade local, são, de facto, duas faces do mesmo aparelho do Estado. Como argumenta Mahmood Mamdani, estes dois modos alternativos de controlo derivam do modelo de governação colonial (cf. Mamdani, 1996: 18). Ali, a necessidade de garantir uma colonização eficiente tornou indispensável encontrar algum modo de incorporar as populações nativas dentro da estrutura de poder. Em consequência, houve uma bifurcação do sistema de governação, que Mamdani descreve usando a metáfora da face dupla de Janus (*ibid.*). O primeiro sistema, direto e essencialmente urbano, assegurava os direitos sociais e legais dos cidadãos, excluindo os nativos das malhas da sociedade civil. O segundo, indireto e rural, era baseado na autoridade tribal que impunha a preservação da ordem social recorrendo ao poder de tradição e costume.

Em conclusão, as andanças de Kindzu pelas terras de Moçambique de pós-independência desencadeiam uma viagem pelos diferentes paradigmas

de modernidade e tradição do novo estado-nação vigentes naquela altura. Desconstruindo tanto a visão tradicionalista do mundo que exclui qualquer possibilidade de mudança como o projeto nacionalista fundado em ideologias políticas sem respeito pela herança cultural e identitária dos vários povos moçambicanos, *Terra Sonâmbula* desafia o erróneo binarismo entre tradição e modernidade. O romance parece clamar pelo repensamento da própria ideia de nação moçambicana porque as "ideias, todos sabemos, não nascem nas cabeças das pessoas", mas começam "num qualquer lado, são fumos soltos, tresvairados, rodando à procura de uma devida mente" (Couto, 2008: 46). Este ditado de Kindzu, que evoca a famosa "Teoria Itinerante" de Edward Said (1983; 2005), demonstra, por um lado, a necessidade de abertura e de aprendizagem. Por outro lado, esses "fumos soltos" de pensamento precisam de ser moldados e adaptados ao contexto local porque só as viagens transformativas podem revelar todo o potencial de uma teoria (a de Said) ou, neste caso, de um projeto nacionalista.

Referências bibliográficas

CABAÇO, José Luís (2004), "Identidades, conflito e liberdade", *Travessias,* n.º 4/5, 237-250.

CAN, Nazir Ahmed (2012), "Castelos de cartas marcadas: o discurso público da elite política nos romances de João Paulo Borges Coelho", in Ana Mafalda Leite *et al.* (org.), *Nação e Narrativa Pós-colonial I, Angola e Moçambique: Ensaios*. Lisboa: Colibri, 229-244.

CHABAL, Patrick (2008), "Imagined modernities: Community, nation and state in postcolonial Africa", in Luís Reis Torgal, Fernando Tavares Pimenta, Julião Soares Sousa (org.), *Comunidades Imaginadas: Nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 41-48.

COMAROFF, Jean e COMAROFF, John (1993), "Introduction", in Jean Comaroff e John Comaroff (ed.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, xi-xxxv.

COUTO, Mia (2008), *Terra Sonâmbula* Lisboa: Caminho.

FONSECA, Ana Margarida Godinho da (2006), *Percursos da Identidade. Representações de nação na literatura pós-colonial de língua portuguesa,* Tese de Doutoramento. Lisboa: Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.

GŁOWIŃSKI, Michał (2009), *Nowomowa i Ciągi Dalsze: Szkice Dawne i Nowe*. Kraków: Universitas.

HOBSBAWM, Eric (1983), "Introduction: Inventing traditions", in Eric Hobsbawm & Terence Ranger, *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-14.

IRELE, Abiola (2001), *The African Imagination: Literature in Africa and the diaspora*. Oxford: Oxford Univeristy Press.

LEITE, Ana Mafalda (2003), *Literaturas Africanas e Formulações Pós-coloniais*. Lisboa: Colibri.

LEITE, Ana Mafalda (1998), *Oralidades e Escritas nas Literaturas Africanas*. Lisboa: Colibri.

MADUREIRA, Luís (2006), *Imaginary Geographies in Portuguese and Lusophone-African Literature: Narratives of discovery and empire*. Lewiston: Edwin Mellen Press.

MAMDANI, Mahmood (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

MATUSSE, Gilberto (1998), *A Construção da Imagem de Moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Maputo: Livraria Universitária da Universidade Eduardo Mondlane.

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

MORAES, Anita Martins Rodrigues de (2007), *O Inconsciente Teórico: Investigando estratégias interpretativas de Terra Sonâmbula, de Mia Couto,* Tese de Doutoramento. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas.

PADILHA, Laura Cavalcante (2002), *Novos Pactos, Outras Ficções. Ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras*. Lisboa: Novo Imbondeiro.

PETROV, Petar (2006), "O universo romanesco de Mia Couto", in Pires Laranjeira, Maria João Simões e Lola Geraldes Xavier (org.), *Estudos de Literaturas Africanas. Cinco povos, Cinco nações,* Atas do Congresso Internacional de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, Coimbra, 2003. Coimbra: Novo Imbondeiro, 672-681.

RANGER, Terence (1983), "The invention of tradition in colonial Africa", in Eric Hobsbawm & Terence Ranger (org.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 211-262.

ROTHWELL, Phillip (2004), *A Postmodern Nationalist: Truth, orality and gender in the work of Mia Couto*. Lewisburg: Bucknell University Press.

SAID, Edward (2005), "Reconsiderando a teoria itinerante", in Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Deslocalizar a "Europa": Antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia, 25-42.

SAID, Edward (1983), *The World, the Text and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1993), "Modernidade, identidade e a cultura de fronteira", *Tempo Social*, 5(1-2), 31-52.

SECCO, Carmen Lucia Tindó (2000), "Mia Couto e a 'incurável doença de sonhar'", in Maria do Carmo Sepúlveda e Maria Teresa Salgado (org.), *África & Brasil: Letras em laços*. Rio de Janeiro: Atlântica, 161-286.

SERRA, Carlos (1997), *Novos Combates pela Mente Sociológica. Sociologia política das relações de poder em Moçambique*. Maputo: Livraria Universitária da Universidade Eduardo Mondlane.

SIMAS-ALMEIDA, Leonor, (1995-1996), "A redenção pela palavra em *Terra Sonâmbula* de Mia Couto", *Revista da Faculdade de Letras* – Universidade de Lisboa, n.º 19-20, 159-169.

THOMAS, Nicholas (1994), *Colonialism's Culture: Anthropology, travel and government*. Cambridge: Polity Press.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 183-197

Desafios teóricos e epistemológicos para uma análise crítica da internacionalização do ensino superior em Portugal

Eunice Castro Seixas*

Resumo: A internacionalização do ensino superior é uma das forças motrizes das reformas da educação na União Europeia. A sua recontextualização e operacionalização nos vários países da Europa levanta uma série de questões sobre a qualidade académica, a justiça e a igualdade no ensino superior, exigindo um repensar crítico destes processos. Neste artigo sugere-se que os estudos pós-coloniais e descoloniais e as perspetivas de Wodak e Fairclough (2010) sobre recontextualização no âmbito da análise crítica de discurso podem constituir-se como recursos epistemológicos capazes de promover novas possibilidades de reflexão crítica, pesquisa e resistência no ensino superior, nomeadamente para o caso português.

Palavras-chave: internacionalização, ensino superior, estudos pós-coloniais, análise crítica de discurso, resistência.

1. Introdução

As políticas neoliberais na educação têm sido responsabilizadas por colocar em causa a missão das universidades enquanto "[...] espaços potenciais de desenvolvimento do pensamento crítico e de formas de conhecimento orientadas para o interesse público e para a promoção da cidadania activa" (Estanque & Nunes, 2003; cf. também Santos, 2011). A internacionalização, ancorada na ideia de competitividade numa economia mundial baseada no conhecimento, é uma das forças motrizes das reformas atuais do ensino superior na Europa e está ligada a um conjunto de racionais/motivações que compreendem racionais políticos, económicos, culturais e educacionais/académicos (De Wit, 2002; Knight, 2004).

* Doutorada em Sociologia; Investigadora Integrada do CECS, ICS, Universidade do Minho (euniceseixas@gmail.com).

Vários autores têm criticado a predominância dos racionais económicos sobre os racionais educacionais e culturais na implementação das reformas educativas na Europa e alertado para os riscos associados à mercadorização do ensino superior e a um défice democrático na instituição de políticas europeias (Amaral & Magalhães, 2004; De Wit, 2011; Knight, 2013; Santos, 2011; Veiga & Amaral, 2012). Alguns destes autores defendem a necessidade de uma reflexão séria sobre a direção atual da internacionalização do ensino superior, assim como de uma análise das políticas e das práticas e sua relação com determinados valores e motivações para a internacionalização (De Wit, 2011; Knight, 2013). Parece faltar, no entanto, um quadro teórico e epistemológico crítico capaz de potenciar essa reflexão. Neste artigo sugere-se que os estudos pós-coloniais e descoloniais, bem como as perspetivas de Wodak e Fairclough (2010) sobre recontextualização no âmbito da análise crítica de discurso, podem constituir-se como quadros teóricos e epistemológicos capazes de promover novas possibilidades de reflexão crítica, pesquisa e resistência no ensino superior, nomeadamente para o caso português.

Este artigo começa por enquadrar a questão da internacionalização do ensino superior no âmbito das políticas de governação europeia e mais especificamente de uma vertente neoliberal das reformas de Bolonha, para depois se centrar mais particularmente na análise dessa questão para o caso de Portugal. Sendo a internacionalização uma questão complexa que pode ser analisada a partir de várias perspetivas, opta-se neste artigo por um enfoque nos racionais/motivações da internacionalização, cuja investigação tem revelado consequências problemáticas ao nível da qualidade do ensino superior europeu e de normas de igualdade e justiça dentro do mesmo. Em seguida, apresentam-se sucintamente os contributos das perspetivas de análise crítica de discurso e das teorias pós-coloniais e descoloniais para uma investigação crítica das recentes reformas neoliberais no ensino superior. Finalmente, sugere-se que a falta de um enquadramento teórico e epistemológico crítico frequentemente observada nos estudos sobre o ensino superior pode ser colmatada pelos contributos conjuntos de algumas perspetivas da análise crítica de discurso (baseadas sobretudo no conceito de recontextualização e no modo como este é utilizado por Fairclough e Wodak) e das perspetivas pós-coloniais e descoloniais, podendo constituir simultaneamente um impulso para uma atualização das mesmas.

2. Neoliberalismo, governação europeia e internacionalização do ensino superior

> Na era do capitalismo do conhecimento, podemos esperar que os governos ocidentais procurem libertar-se da responsabilidade de prestação pública da educação enquanto iniciam simultânea e comprometidamente

> um processo de privatização dos meios de produção de conhecimento e experimentam novos modos de desenho e de promoção de uma interface permeável entre empresas de conhecimento e educação pública a todos os níveis. (Olssen & Peters, 2005: 339-340; tradução livre da autora)

Nas décadas de 1980 e 1990 a ascendência do neoliberalismo nas políticas do ensino superior e do discurso associado do New Public Management, ou gerencialismo, introduziu um novo modo de regulação ou forma de governamentalidade sustentada em premissas que constituem, em grande medida, um reavivar do liberalismo económico clássico (Olssen & Peters, 2005). Contudo, no neoliberalismo, ao contrário do liberalismo económico clássico, o Estado tem um papel importante no desenvolvimento de técnicas de auditoria, responsabilização e gestão que visam construir os objetivos e valores neoliberais de liberdade, escolha, soberania do consumidor, competição e iniciativa, assim como de conformidade e obediência a que se devem sujeitar as novas subjetividades do indivíduo "empreendedor" e competitivo (*ibid.*: 315). Nesta nova forma de governamentalidade, a ênfase é colocada numa pressão institucional para a performatividade e para os *outputs* mensuráveis, nomeadamente através do planeamento estratégico, dos indicadores de desempenho ou das auditorias académicas (*ibid.*).

Ao nível da União Europeia, a vertente neoliberal do processo de Bolonha tem contribuído para retirar responsabilidade social ao Estado, convertendo a educação num bem privado e responsabilizando os indivíduos pela sua própria empregabilidade, ideia que passa a substituir-se às de emprego e direito ao trabalho. Simultaneamente, diluem-se os mecanismos de responsabilização da União Europeia enquanto agente promotora destas políticas (supostamente consensuais) ao mesmo tempo que se tende a culpar os próprios Estados pela não adesão às mesmas, através da utilização de mecanismos de soft law' (Amaral & Veiga, 2012).

Parece haver também pouco interesse em analisar em que medida os objetivos de Bolonha foram cumpridos, nomeadamente os objetivos de convergência, de mobilidade e de empregabilidade (*ibid.*). De facto, no que respeita à mobilidade dos licenciados, um aspeto central da internacionalização, esta permanece limitada, correndo o risco de alimentar a emergência de uma euro-elite, uma pequena minoria privilegiada (Amaral & Magalhães, 2004). Os riscos de Bolonha compreendem, assim, a diminuição da diversidade dentro dos sistemas de ensino superior europeu, bem como da autonomia institucional, a mercadorização do ensino superior e um défice democrático na instituição de políticas europeias (*ibid.*).

Constituindo uma das forças motrizes das reformas do ensino superior na União Europeia, a internacionalização tem sido recontextualizada e operacionalizada nos vários países da Europa. O conceito de internacionalização

compreende racionais políticos, económicos, culturais e educacionais/académicos que podem por vezes entrar em tensão e contradição entre si (De Wit, 2002; Knight, 2004). O modo como estas tensões têm sido resolvidas, nomeadamente através do significado conferido a estes racionais e/ou à predominância de certos racionais sobre outros, tem tido consequências problemáticas ao nível da qualidade do ensino e da justiça e igualdade no ensino superior.

Assim, por exemplo, a predominância de racionais económicos da internacionalização pode associar-se aos riscos de mercadorização do ensino superior, nomeadamente com a utilização do recrutamento internacional de estudantes como forma de financiamento. É necessário, como refere Ackers (2008), uma análise dos desequilíbrios e desigualdades nos fluxos migratórios intraeuropeus, ou da tensão não resolvida com a estratégia da União Europeia em promover simultaneamente o crescimento equilibrado e a coesão e a mobilidade. Estes desequilíbrios e desigualdades estão bem patentes, por exemplo, numa análise cartográfica dessa mobilidade ou no carácter não voluntário da mesma – o facto de muitos dos investigadores serem atualmente forçados a procurarem emprego ou desenvolverem a sua carreira noutros países e nos constrangimentos familiares que essa migração forçada coloca. A mobilidade não deve ser um valor em si mesmo ou um sinónimo de excelência, uma vez que se trata de um conceito multifacetado, podendo estar associado a uma necessidade e/ou a um constrangimento (*ibid*.).

Por outro lado, os racionais culturais têm sido relacionados com uma preocupação com a diversidade doméstica, o desenvolvimento de um currículo que promova 'competências interculturais' e um espaço de aprendizagem transnacional e inclusivo (Bourn, 2011; Dunne, 2011). No entanto, há uma grande ambiguidade conceptual a este nível (Dunne, 2011), e assume-se que a mera existência de espaços educacionais em que circulam diferentes linguagens e diferentes valores é sinónimo de interculturalidade (Leask & Carroll, 2011). Os desafios colocados por estes racionais da internacionalização[1] e pelos novos fluxos e espaços educacionais e 'multiculturais' (em que circulam diferentes valores e diferentes linguagens) que lhe estão associados estão ainda, na generalidade, por analisar de um ponto de vista crítico. É necessário investigar, por exemplo, em que medida é que as ideias de multiculturalidade não estão, ao nível da internacionalização do ensino superior, a ser canibalizadas pelo 'multiculturalismo neoliberal' que legitima as desigualdades e exclusões sociais e raciais, segundo uma ideologia conservadora assente num discurso individualista e meritocrático que culpabiliza a vítima e impede quaisquer ações coletivas de contestação e mudança social (Darder, 2012).

[1] Os racionais políticos e académicos da internacionalização suscitam outros tantos desafios que, por motivo de falta de espaço, não serão analisados neste artigo.

3. Questionar a internacionalização do ensino superior em Portugal

Em Portugal a maioria dos estudos tem analisado a internacionalização como um entre vários aspetos da implementação das reformas de Bolonha, sendo raras as investigações (uma exceção é o estudo de Veiga, Rosa & Amaral, 2006) que se debruçam mais especificamente sobre esta questão e sobre a forma como os diferentes racionais da internacionalização são recontextualizados pelo Estado português e pelas diferentes instituições de ensino superior portuguesas.

Efetivamente, estes racionais não são mutuamente exclusivos e variam em importância, conforme o país, a região e a instituição (De Witt, 2011; Knight, 2004, 2013). Se, por exemplo, a União Europeia tende a associar a internacionalização às ideias de mobilidade dos investigadores e de excelência da investigação (Ackers, 2008), as instituições de ensino superior portuguesas preferem dar mais importância a uma forma de 'internacionalização em casa' e à mudança de um paradigma de ensino para um paradigma de aprendizagem, sendo a internacionalização recontextualizada pelos líderes das instituições como relacionando-se exclusivamente com questões de financiamento nacional (Veiga & Amaral, 2009). E se a narrativa de gerencialismo ou New Public Management no ensino superior tem inspirado mudanças na legislação portuguesa e os próprios discursos das 'partes interessadas', encontramos também resistências e reformulações desta narrativa (Magalhães & Amaral, 2007; Magalhães *et al*., 2013).

Num dos poucos estudos sobre a internacionalização do ensino superior em Portugal, Veiga, Rosa e Amaral (2006) analisam seis instituições de ensino superior com o objetivo de perceber as respostas das mesmas à internacionalização e identificar os fatores que promovem ou, pelo contrário, impedem o desenvolvimento de atividades internacionais no âmbito organizacional. Relativamente aos racionais da internacionalização, estes investigadores concluem que, no caso português, predominam os racionais políticos e culturais e mais recentemente, os racionais económicos, mas estes são condicionados pela natureza dos países envolvidos nas atividades de intercâmbio. Distinguem-se assim dois 'espaços' de cooperação ao nível da internacionalização do ensino superior: por um lado, o espaço 'lusófono', dos PALOP, e, por outro, a cooperação com outras regiões, com particular ênfase na Europa (*ibid*.: 110-111). Na cooperação com os PALOP e apenas nas instituições públicas, predominam os racionais políticos e culturais relacionados com a ideia de 'Lusofonia'. As instituições privadas dão mais relevância aos racionais económicos, tanto na cooperação com os PALOP como com a Europa. No entanto, no caso da cooperação com outros países da Europa, o significado dos racionais políticos e culturais muda, sendo que, por exemplo, o racional cultural está neste caso relacionado com a promoção de uma 'cidadania europeia' e o racional político liga-se à ideia de que não é possível assegurar a qualidade dos sistemas de educação nacional isoladamente do contexto internacional e em particular do europeu (*ibid*.: 112-113). Não sendo possível, no âmbito deste artigo, dar

conta dos vários resultados interessantes deste estudo, é importante salientar o modo como o mesmo contribui para evidenciar a complexidade da recontextualização da internacionalização do ensino superior em Portugal e a importância de uma análise situada deste processo.

Em suma, as forças motrizes das reformas do ensino superior na União Europeia envolvem aspetos políticos, económicos e culturais que são recontextualizados, quer ao nível das políticas nacionais, quer ao nível das estratégias e discursos das instituições de ensino superior. Argumenta-se aqui que o conceito de recontextualização abre espaço para uma análise da complexidade dos processos sociais e dinâmicas de poder ao longo das várias escalas e relações entre as mesmas, assim como entre diferentes contextos histórico-culturais. Este conceito de recontextualização tem-se constituído como fulcral para algumas perspetivas recentes de análise crítica de discurso que se têm centrado também na análise da governação europeia na área da educação, como veremos em seguida (cf. *infra* secção 4).

Por outro lado, parece faltar muitas vezes aos estudos sobre a implementação das políticas educativas europeias um quadro teórico e epistemológico crítico adequado. Um olhar crítico sobre a internacionalização supõe levantar uma série de questões relacionadas com a governação europeia, as relações de poder entre os diversos países da Europa, a conceptualização da diferença, a interculturalidade, a 'cidadania europeia' ou a 'cidadania global', todas estas questões centrais às teorias pós-coloniais e descoloniais (cf. *infra* secção 5).

4. Contributos da análise crítica de discurso: a recontextualização como dialética de apropriação/colonização

A análise crítica do discurso é uma orientação qualitativa para a análise de discurso, ligada às teorias sociais críticas e ao estudo das dinâmicas de poder na sociedade, ao modo como este é exercido, reproduzido e resistido, através do texto ou da fala. Na perspetiva de Fairclough e Wodak, aqui apresentada sucintamente, a análise crítica de discurso não deve debruçar-se sobre questões teóricas, mas sim sobre um problema social específico, abordando-o inicialmente sob uma perspetiva semiótica, mas que é complementada com uma análise crítica e transdisciplinar das relações dialéticas do discurso com as práticas sociais, o contexto e a materialidade. A análise crítica de discurso é considerada "[...] um recurso para a pesquisa social crítica que deve ser usado em combinação com recursos teóricos e analíticos de várias áreas da ciência social" (Fairclough, 2003: 210). E é nesta perspetiva que ganha particular relevância o conceito de recontextualização e a sua utilização para uma análise crítica da implementação das políticas educativas na União Europeia.

O conceito de recontextualização, inicialmente formulado por Bernstein (2000), relativamente ao discurso pedagógico e associado a relações de

apropriação de uma prática social por outra, tem sido ele próprio recontextualizado no domínio da análise crítica de discurso. Com Chouliaraki e Fairclough (1999), a recontextualização passa a ser concebida como uma dialética de apropriação/colonização cujo resultado depende de uma série de fatores contextuais. A recontextualização é entendida como a disseminação estrutural e escalar dos discursos, enquanto a operacionalização compreende a adoção de novos modos de interação (e géneros), de novos modos de ser/identidades (e estilos) e da sua materialização no mundo físico.

Por sua vez Wodak, na sua proposta de Discourse Historical Analysis (DHA), coloca a ênfase na ideia de transformação dos discursos através de contextos e na ideia de contexto como contendo vários níveis. Wodak (2011: 629-630) refere que:

> As relações espaciais e temporais entre textos incluem sempre relações de recontextualização através das quais os textos (e os discursos, géneros e argumentos que estes empregam) se movem entre contextos espacialmente e temporalmente diferentes e são sujeitos a transformações cuja natureza depende das relações e diferenças entre esses contextos.

A recontextualização é assim um processo que envolve uma mistura de elementos textuais e discursivos 'novos' e 'velhos' (*ibid.*).

A questão da governação tem sido especificamente analisada sob o ponto de vista da recontextualização por Fairclough, que sugere que as relações de governação e metagovernação constituem uma classe particular de relações de recontextualização. Para Fairclough, os géneros e as cadeias de géneros são uma condição semiótica de qualquer forma de governação e, por isso, a análise da governação deve incluir uma análise dos géneros e não apenas dos discursos (Fairclough, 2003). No ensino superior assistimos, por exemplo, à emergência do planeamento estratégico que em si mesmo pode ser visto como um género complexo que inclui vários subgéneros (nomeadamente, a declaração da missão da organização ou as tabelas dos indicadores de desempenho). O discurso de mercadorização é inculcado em novas identidades, como as dos gestores das universidades, e esta mudança afeta também as identidades dos professores e dos alunos. Fairclough salienta, contudo, que este processo de mudança social não é de todo simples e que as identidades e os estilos no ensino superior contemporâneo são "híbridos, contraditórios e, por vezes, profundamente problemáticos" (Fairclough, 2007: 136). Efetivamente, se a perspetiva oficial da implementação das políticas da União Europeia tende a subvalorizar as complexidades, tensões e contradições envolvidas no processo de recontextualização, este é todavia caracterizado por uma série de antinomias entre globalização e fragmentação, homogeneização e heterogeneização (Wodak & Weiss, 2004, 2007 *apud* Wodak & Fairclough, 2010). Assim sendo, é necessária uma teorização e análise dos processos sociais, das relações e das dinâmicas envolvidas

na recontextualização para a explicação das diferenças de tempo, ritmo, grau e formas de implementação das políticas (Wodak & Fairclough, 2010).

Face às enormes mudanças verificadas na área da educação nas últimas décadas, a capacidade de resistência de muitos dos membros das universidades tem enfraquecido, e muitos experienciam um sentimento de desespero que a análise crítica de discurso pode ajudar a iluminar (Fairclough, 2010: 123-124). O problema deriva, em parte, de uma polarização entre práticas tradicionais inaceitáveis e as novas práticas de promoção e mercadorização, igualmente rejeitadas. Parece, portanto, haver uma ausência de uma nova linguagem que possibilite formas de contestação e resistência a estas novas práticas de mercadorização. A análise crítica de discurso pode "[...] apontar para a necessidade de uma luta com vista a desenvolver essa nova linguagem como elemento-chave na construção de resistência à mercadorização [...]" (*ibid*.: 125).

5. Estudos pós-coloniais e descoloniais sobre a educação

> A educação é, talvez, o mais insidioso e, em alguns aspetos, o mais enigmático dos legados colonialistas, sendo que os sistemas mais antigos passam agora, às vezes impercetivelmente, para configurações neocolonialistas.
> (Ashcroft, Griffiths & Tiffin, 2006: 371)

Os estudos pós-coloniais compreendem um conjunto heterogéneo de perspetivas interdisciplinares críticas que, em geral, se podem considerar como visando a contestação da dominação colonial, assim como do legado do colonialismo e de novas formas de dominação colonial/imperial.

O conceito de colónia, assim como o de império, remetem atualmente para diferentes significados. Podemos, por exemplo, considerar o capitalismo como imperialismo, tendo o colonialismo e o pós-colonialismo como as suas fases (Loomba, 2005). O pós-colonialismo ganharia aqui um significado de neocolonialismo, explícito na definição de Slemon (*apud* Childs & Williams, 1997: 8) do pós-colonial como "o teatro moderno das relações internacionais neocolonialistas", o que remete para a análise do capitalismo financeiro e da governação liberal global como formas de neocolonialismo. Similarmente, Spivak sugere que "vivemos hoje num mundo pós-colonial neocolonizado" (Spivak, 1990: 166).

Efetivamente, o neocolonialismo pode ser hoje considerado como o impacto dos países 'desenvolvidos' sobre os 'países em desenvolvimento', representando "em parte uma política planeada das nações desenvolvidas para manter a sua influência nos países em desenvolvimento, mas sendo também simplesmente uma continuação de práticas antigas" (Altbach, 1971/2006: 381). Esse impacto pode ser mais óbvio, como é o caso da distribuição de livros escolares estrangeiros nos países em desenvolvimento, ou mais subtil, incluindo o uso de peritos e/

ou consultores técnicos dos países centrais ou a continuação de modelos administrativos e padrões curriculares estrangeiros (*ibid.*).

A educação, enquanto tecnologia de controlo social, foi sempre de importância primordial para o colonialismo, especialmente para um modo de dominação através do consentimento, teorizado por Gramsci (1971). E é na área cultural e da educação que se observa atualmente a maior parte das práticas neocoloniais, o que faz com que a educação "permaneça um dos discursos mais poderosos dentro do complexo colonial e neocolonial" (Ashcroft, Griffiths & Tiffin, 2006: 373).

Em geral, os estudos pós-coloniais têm levantado questões sobre o currículo e as práticas pedagógicas e de investigação, centrando a sua crítica no viés de eurocentrismo e américo-centrismo na produção de conhecimento e revelando as continuidades entre o período colonial e 'pós-colonial'. Nomeadamente, os autores ligados a estas perspetivas têm investigado o modo como o conhecimento científico produzido atualmente em contextos europeus e norte-americanos, assim como pela elite intelectual em países 'desenvolvidos' e 'em vias de desenvolvimento', contribui para reforçar noções coloniais de cultura, poder e diferença e como em particular as questões das diferenças culturais, étnicas e 'raciais' têm sido enquadradas no contexto educacional (Subedia & Daza, 2008). As perspetivas pós-coloniais têm criticado as interpretações hegemónicas simplistas da diversidade e da educação multicultural que dominam a educação nos EUA e chamado a atenção para o modo como os professores ou investigadores imigrantes e/ou transnacionais são discriminados pelos seus pares (*ibid.*).

Por outro lado, os estudos pós-coloniais têm salientado também as possibilidades de resistência e contestação social no campo educacional e especialmente no campo literário. Porém, as desigualdades económicas e tecnológicas que persistem atualmente entre os vários países do centro e periferia têm contribuído também para a falta de uma descolonização genuína no campo cultural e da educação (Altbach, 1971/2006).

Mais recentemente, tem vindo a ganhar relevância o 'projeto descolonial', associado principalmente a autores provenientes da América Latina. O objetivo principal do projeto descolonial é o de construir uma 'geopolítica do conhecimento' alternativa a partir do lugar epistémico subalterno, i.e., das vivências do 'Sul Global' ou da perspetiva da 'colonialidade'. Tal substituiria uma 'egopolítica do conhecimento' ou 'filosofia do ponto zero' da perspetiva da modernidade (Mignolo, 2003; Grosfoguel, 2008). Grosfoguel (2009), um dos principais representantes do pensamento descolonial, identifica três aspetos do mesmo: 1. a necessidade de um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental; 2. a recusa dos universais abstratos ou 'localismos globalizados' e a proposta de um diálogo crítico entre diversos projetos políticos/éticos/epistémicos apontados a um mundo pluriversal; 3. a necessidade de levar em consideração as perspetivas de pensadores do Sul Global, "[...] que pensam a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados" (*ibid.*: 11).

Criticando a divisão científica moderna entre sujeito e objeto, o pensamento descolonial parte de um problema concreto e não de um mero objeto de estudo que se analisaria a partir de uma distância confortável. Esse problema é o originado pela matriz moderna da colonialidade do poder, do saber e do ser, que Maldonado-Torres define da seguinte maneira:

> Enquanto a colonialidade do poder se refere à inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação (poder), e a colonialidade do saber está ligada ao impacto da colonização nas diferentes áreas de produção de conhecimento, a colonialidade do ser faria referência primária à experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem. (Maldonado-Torres, 2007: 242)

O projeto descolonial é, consequentemente, uma oposição às formas de colonialidade do poder, do saber e do ser (*ibid*.: 261). Nesta perspetiva enquadra-se também a proposta de Boaventura de Sousa Santos para uma 'epistemologia do Sul', baseada em três premissas: 1. "que a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental do mundo"; 2. "que a diversidade do mundo é infinita"; e 3. "que não existe uma teoria geral que possa cobrir adequadamente toda esta diversidade do mundo" (*ibid*.: 17). Partindo destas premissas, uma epistemologia do Sul tem de estar aberta a outros quadros de leitura e conhecimento, para além do conhecimento ocidental, desconstruindo assim o pretenso universalismo do mesmo.

No campo da educação, a perspetiva descolonial tem-se centrado na crítica contemporânea ao eurocentrismo das universidades e do conhecimento e no modo como as universidades europeias têm suprimido o pensamento crítico sobre a história do império, da escravatura e do comércio de escravos e permanecem fechadas a outras epistemologias e formas de conhecimento. Assim, por um lado, a perspetiva descolonial continua o trabalho desenvolvido pelos estudos pós-coloniais, ao dar conta do modo como determinadas vozes alternativas foram e continuam a ser silenciadas pelos cânones da ciência ocidental. Mas a perspetiva descolonial sugere também que a crise que as universidades europeias e americanas vivem atualmente não deriva apenas da crise financeira e das pressões neoliberais, mas da exaustão do modelo científico da modernidade ocidental (Santos, 2011). Nesta perspetiva, é necessário não só tornar visíveis as exclusões e desigualdades do atual processo de conhecimento, mas também promover um modo de conhecimento crítico e pluriversal, baseado num diálogo intercultural entre países do centro e países da periferia (Boidin, Cohen & Grosfoguel, 2012; Santos, 2011, 2012). Um diálogo intercultural supõe pôr em causa a premissa de que a visão 'ocidental' é a única perspetiva a ser considerada e deve incluir perspetivas globais, 'transformativas e contra-hegemónicas' apoiadas em diversas teorias sociais e educacionais radicais, tais como as propostas de Paulo Freire, Giroux e Spivak (Bourn, 2011).

6. Desafios teóricos e epistemológicos para repensar criticamente a educação e o ensino superior em Portugal

Sugere-se neste artigo que, embora vários autores se tenham posicionado criticamente relativamente à governação no ensino superior e mais especificamente sobre a governação europeia e no caso português, parece faltar um enquadramento teórico e epistemológico a muitos desses estudos. Propõe-se que as perspetivas pós-coloniais e descoloniais e a análise crítica de discurso podem, separadamente mas principalmente em conjunto, constituir-se como esse quadro teórico, epistemológico e metodológico, capaz de promover novas possibilidades de pesquisa e resistência, nomeadamente para uma análise do problema da internacionalização do ensino superior, central às políticas atuais de educação na União Europeia.

Efetivamente, as teorias pós-coloniais e descoloniais e a versão aqui apresentada da análise crítica de discurso, apesar da heterogeneidade interna de cada uma e das diferenças entre as mesmas, partilham determinados princípios, nomeadamente: uma perspetiva orientada para a resolução de um problema social; uma perspetiva interdisciplinar que tenha em consideração as múltiplas facetas da realidade social; uma perspetiva centrada na análise das relações de poder e da mudança social e, principalmente, numa análise historicizada e crítica das formas de colonialidade do poder, do saber e do ser (esta última talvez ainda incipiente na análise crítica de discurso). Tendem ainda a subscrever (com maior ênfase nas teorias descoloniais) uma perspetiva em relação ao posicionamento do sujeito investigador que valoriza a crítica, a reflexividade e a vigilância epistemológica do mesmo.

No entanto, as teorias pós-coloniais e descoloniais têm-se debruçado ainda relativamente pouco sobre a globalização e menos ainda sobre o modo como as reformas contemporâneas do ensino superior tendem a criar e legitimar desigualdades dentro e entre os países 'desenvolvidos' e que vão para além da construção de diferenças 'étnicas' ou 'raciais', nomeadamente entre os países do Norte e os países do Sul da Europa. Mais especificamente, a internacionalização do ensino superior levanta, entre outras questões, a do significado e consequências da mobilidade dos investigadores através da Europa, da hegemonia da língua inglesa e da constituição de espaços académicos ditos 'multiculturais' onde circulam várias linguagens e culturas.

As perspetivas da análise crítica de discurso sobre a recontextualização e operacionalização dos discursos de mercadorização nas universidades europeias constituem um contributo importante para uma análise situada dos processos de implementação das políticas europeias na área do ensino superior, na medida em que salientam o modo como estes incorporam dinâmicas complexas de apropriação/colonização e fricções entre o global e o local. No entanto, a maior parte destes estudos tem-se centrado ainda em análises de textos oficiais, faltando-lhe um lado 'etnográfico' defendido por Wodak (2002) e Fairclough

(2003). E essa perspetiva 'a partir de dentro', com base numa abordagem de etnografia crítica, é também fundamental para a criação de uma 'epistemologia do Sul', proposta pelo projeto descolonial.

Por outro lado, um dos principais contributos das teorias pós-coloniais (e em comum com a análise crítica de discurso) tem sido a ideia de que as práticas discursivas e culturais são essenciais e não secundárias para a produção e manutenção das relações coloniais e neocoloniais. Para além disso, os autores pós-coloniais têm salientado a capacidade do 'subalterno' de interpretar, apropriar e resistir aos discursos dominantes, revelando as várias modalidades de agência e resistência do mesmo. No entanto, são necessárias novas estratégias analíticas para a compreensão do modo como os legados culturais e económicos do colonialismo se entrecruzam e configuram em novas relações neocoloniais, revelando as continuidades e descontinuidades entre colonialismo e pós-colonialismo (Rizvia *et al*., 2006). De facto, alguns autores consideram que as teorias pós-coloniais carecem de uma revisitação dos seus conceitos-chave (especialmente dos conceitos de hibridação, mimetismo e ambivalência) para que não se tornem em teorias 'reconciliatórias' em vez de teorias realmente críticas e anticolonialistas (cf. por exemplo, During, *apud* Rizvia *et al*., 2006*)*. Neste sentido, entra o argumento dos estudos descoloniais de que é necessário 'descolonizar' as próprias teorias pós-coloniais e alargar o cânone de pensamento para além do cânone ocidental.

Uma análise crítica dos processos de internacionalização do ensino superior em Portugal pode basear-se num entrecruzamento entre estas propostas (pós-coloniais, descoloniais e de análise crítica de discurso) com benefícios também para a atualização das mesmas na sua abordagem da globalização e governação liberal global. Espera-se que este entrecruzamento possa gerar importantes contributos críticos e de resistência a uma forma de internacionalização hegemónica assente num darwinismo económico ou de sobrevivência dos mais aptos (Giroux, 2011, 2012), que promove uma elite que se conforma às normas e valores da mercadorização do ensino superior, ao mesmo tempo que exclui todos os outros que não aderem a essas normas e valores. Esses valores não são os de um ensino nem de uma investigação de qualidade, críticos e engajados com os interesses públicos, mas os da publicação em revistas ISI, da promoção da carreira académica individual e da competitividade, do desenvolvimento de competências de escrita e desenho de projetos de modo a maximizar a obtenção de financiamento, segundo a lógica económica do mercado, do lucro e da eficiência (*ibid*.). Estes são também os valores da narrativa neoliberal sobre o ensino superior – o New Public Management ou gerencialismo –, que enfatiza entre outros aspetos o financiamento baseado no mercado, o fortalecimento do papel de gestão dos reitores e dos diretores de departamento e uma orientação para os resultados, através da definição de objetivos específicos e *outputs* mensuráveis. Em vez de a internacionalização do ensino superior ser um processo

baseado nos valores de cooperação, parceria e benefícios mútuos, este torna-se progressivamente um processo caracterizado pela competição, mercadorização, interesses pessoais e promoção do estatuto (Knight, 2013). O desafio atual é que todos os atores sociais envolvidos no processo educativo possam desenvolver possibilidades de reflexão e ação para reverter este processo.

Referências bibliográficas

ACKERS, Louise (2008), "Internationalisation, mobility and metrics: A new form of indirect discrimination?", *Minerva*, 46, 411-435.

ALTBACH, Philip G. (1971/2006), "Education and neocolonialism", in Bill Ascroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (Eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, 2nd edition: 381-384.

AMARAL, Alberto & MAGALHÃES, António (2004), "Epidemiology and the Bolonha Saga", *Higher Education*, 48: 79-100.

AMARAL, Alberto & MAGALHÃES, António M. (2007), "Market competition: Public good and institutional governance: Analyses of Portugal's experience", *Higher Education Management and Policy, 19*(1): 63-76.

AMARAL, Alberto & VEIGA, Amélia (2012), "The European Higher Education Area: Various perspectives on the complexity of a multi-level governance system", *Educação, Sociedade & Culturas, 36:* 25-47.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth & TIFFIN, Helen (2006), "Education: Introduction to Part Fourteen", in Bill Ascroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (Eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, 2nd edition: 371-373.

BERNSTEIN, Basil (1990), *The Structuring of Pedagogic Discourse*. London: Routledge.

BOIDIN, Capucine; COHEN, James & GROSFOGUEL, Ramón (2012), "Introduction: From University to pluriversity: A decolonial approach to the present crisis of Western universities", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 10(1): 1-6.

BOURN, Douglas (2011), "From internationalisation to global perspectives", *Higher Education Research & Development*, 30 (5): 559-571.

CHILDS, Peter & WILLIAMS, R. J. Patrick (1997), *An Introduction to Post-Colonial Theory.* London: Prentice-Hall.

CHOULIARAKI, Lilie & FAIRCLOUGH, Norman (1999), *Discourse in Late Modernity. Rethinking Critical Discourse Analysis*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

DARDER, Antonia (2012), "Neoliberalism in the Academic Borderlands: An On-going Struggle for Equality and Human Rights", *Educational Studies: A Journal of the American Educational Studies Association, 48* (5): 412-426.

DE WIT, Hans (2011), "Globalisation and Internationalisation of Higher Education" [introduction to online monograph]. Revista de Universidad y Sociedad del Conocimiento (RUSC), 8 (2), 241-248. UOC. [Accessed: 14/09/2013] at http://rusc.uoc.edu/ojs/index.php/rusc/article/view/v8n2-dewit/v8n2-dewit-eng

DUNNE, Ciáran (2011), "Developing an intercultural curriculum within the context of the internationalisation of higher education: terminology, typologies and power", *Higher Education Research & Development,* 30 (5): 609-622.

ESTANQUE, Elísio & NUNES, João Arriscado (2003), "Dilemas e desafios da Universidade: Recomposição social e expectativas dos estudantes na Universidade de Coimbra", *Revista Crítica de Ciências Sociais,* 66: 1-39.

FAIRCLOUGH, Norman (2003), *Analysing Discourse: Textual analysis for social research*. London and New York: Routledge.

FAIRCLOUGH, Norman (2007), "Global capitalism and change in Higher Education: dialectics of language and practice, technology, ideology", *Proceedings of the BAAL Conference 2007*.

FAIRCLOUGH, Norman (2010), "Critical discourse analysis and the marketisation of public discourse: the universities", in Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman, 2nd edition.

GRAMSCI, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*. Nova Iorque: International Publishers.

GROSFOGUEL, Ramón (2008), "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global", *Revista Crítica de Ciências Sociais,* 80 (março): 115-147.

GROSFOGUEL, Ramón (2009), "A Decolonial Approach to Political-Economy: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality", *Kult 6 – Special Issue Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications*: 10-38.

GIROUX, Henry (2011) "The Disappearing Intellectual in the Age of Economic Darwinism", *Policy Futures in Education 9:* 163-171.

GIROUX, Henri (2012), "Higher Education, Critical Pedagogy, and the Challenge of Neoliberalism: Rethinking the Role of Academics as Public Intellectuals", *Aula de Encuentro: Revista de investigación y comunicación de experiencias educativas*, *15*: 15-27.

KNIGHT, Jane (2004), "Internationalization Remodeled: Definition, Approaches, and Rationales", Journal of Studies in International Education, 8(1): 5-31.

KNIGHT, Jane (2013), "The changing landscape of higher education internationalisation – for better or worse?", *Perspectives: Policy and Practice in Higher Education*: 1-7.

LEASK, Betty & CARROLL, Jude (2011), "Moving beyond 'wishing and hoping': internationalisation and student experiences of inclusion and engagement", *Higher Education Research & Development,* 30(5): 647-659.

LOOMBA, Ania (2005), *Colonialism/Postcolonialism*. London and New York: Routledge.

MAGALHÃES, António; VEIGA, Amélia; AMARAL, Alberto; SOUSA, Sofia & RIBEIRO, Filipa (2013), "Governance of Governance in Higher Education: Practices and lessons drawn from the Portuguese case", *Higher Education Quarterly, 67:* 295-311.

MAGALHÃES, António M. & AMARAL, Alberto (2007), "Changing values and norms in the concept of governance in Portuguese higher education", *Higher Education Policy*, 20: 315-338.

MALDONADO-TORRES (2007), "On the coloniality of being", *Cultural Studies*, 21(2-3): 240-270.

MIGNOLO, Walter D. (2003), "Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistémica", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. Porto: Edições Afrontamento: 631-672.

OLSSEN, Mark & PETERS, Michael A. (2005), "Neoliberalism, higher education and the knowledge economy: from the free market to knowledge capitalism", *Journal of Education Policy, 20* (3): 313-345.

RIZVIA, Fazal; LINGARDB, Bob & LAVIA, Jennifer (2006), "Postcolonialism and education: negotiating a contested terrain", *Pedagogy, Culture & Society*, 14 (3): 249-262.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2011), "A encruzilhada da Universidade Europeia", *Ensino Superior 41, Revista do SNESup*, 1-8.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2012) "The University at a Crossroads," Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge: 10(1): 7-16. Available at: http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol10/iss1/3

SUBEDIA, Binaya & DAZA, Stephanie Lynn (2008), "The possibilities of postcolonial praxis in education", *Race Ethnicity and Education*, 11 (1): 1-10.

SPIVAK, Gayatri C. (1990), *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge.

VEIGA, Amélia & AMARAL, Alberto (2009), "Survey on the Implementation of the Bologna Process in Portugal", *Higher Education*, 57(1): 57-69.

VEIGA, Amélia & AMARAL, Alberto (2012), "Soft Law and the implementation problems of the Bologna process", *Educação, Sociedade & Culturas,* 36: 121-140.

VEIGA, Amélia; ROSA, Maria João & AMARAL, Alberto (2006), "The internationalisation of Portuguese Higher Education: How are higher education institutions facing this new challenge?", *Higher Education Management and Policy, 18*(1): 105-120.

WODAK, Ruth (2002), "Aspects of Critical Discourse Analysis", *ZfAL* 36: 5-31.

WODAK, Ruth (2011), "Complex Texts: Analysing, understanding, explaining and interpreting meanings", *Discourse Studies*, 13 (5): 623-633.

WODAK, Ruth & FAIRCLOUGH (2010) "Recontextualizing European higher education policies: the cases of Austria and Romania", *Critical Discourse Studies*, 7(1): 19-40.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 199-218

Nanotecnologia e videojogos: contestar a narrativa do Norte a partir das Epistemologias do Sul

Rui Vieira Cruz*

Resumo: A nanotecnologia é apresentada como uma tecnologia emergente capaz de revolucionar o mundo em que vivemos. A sua convergência com outros sectores tecnológicos como a biotecnologia e as tecnologias de informação e com sectores de aplicação, como a área da energia, produção alimentar, saúde, esfera militar, constitui-a como um campo do conhecimento multidisciplinar e de aplicação interindustrial. Questionamos assim qual o contributo dos videojogos e a forma como esta indústria retrata a nanotecnologia de forma a perceber a criação dos atuais paradigmas tecnológicos, bem como se servem os videojogos analisados para contestar os paradigmas tecnológicos e culturais vigentes.

Este artigo visa identificar a forma como a nanotecnologia é retratada em alguns videojogos da presente geração de consolas (2005-2013) nos principais géneros – Ação/Aventura, First Person Shooter (FPS) e Role Playing Games (RPG) –, estimando também quais os papéis que são atribuídos pelas diferentes produtoras e editoras ao conjunto das suas personagens. Assim, a partir das Epistemologias do Sul, pretendemos demonstrar de que forma a nanotecnologia se associa aos sectores de aplicação, mas também que configurações geopolíticas são representadas em cada um dos videojogos analisados.

O objetivo deste texto assenta na criação de um modelo de análise baseado nas Epistemologias do Sul que pudesse compreender a forma como uma tecnologia é retratada num meio marcadamente produzido nas indústrias do Norte e que não permite as análises de conteúdo ou de discurso mais tradicionais. A partir da narrativa de cada um dos videojogos estudados, criámos um modelo que integrou as conclusões nas perspetivas teóricas abordadas.

A incorporação da nanotecnologia nos videojogos analisados revela a relação a que o Sul está sujeito: ignorado, nunca visto como o herói, mas sempre

* Centro de Investigação em Ciências Sociais, Universidade do Minho (rmvcruz@gmail.com).

como um espaço envolto em conflitualidade a que ele próprio parece estar inerente.

Palavras-chave: nanotecnologia, Epistemologias do Sul, videojogos, jogabilidade, *storytelling*.

"Without deviation from the norm, progress is not possible."
Frank Zappa (*The Real Frank Zappa Book*)

1. Introdução: Epistemologias do Sul, nanotecnologia e videojogos

A identificação da ciência uniformizadora e positivista produzida pelo Norte global como um produto do Iluminismo, aliada às formas de organização científica do trabalho, contribuiu largamente para a eliminação de outras formas de encarar a ciência, as suas epistemologias, os seus paradigmas e as suas metodologias. Um dos efeitos foi o reforço do pensamento do Norte, construído internamente em categorias dicotómicas mutuamente exclusivas e abissais a partir do berço da ciência helénica de Parménides: Realidade-Aparência, Espesso-Fino, Quente-Frio, Luz-Sombra, Ser-Não ser, Norte-Sul, Masculino-Feminino, Humano-Subhumano, Céu-Inferno, Mito-História, Certo-Errado. Como consequência dessa construção dicotómica do mundo na qual tudo tem de ser inserido em categorias opostas – eventos coletivamente exaustivos –, é amplamente ignorado que ambos os polos regularmente se intersectam. Desta forma, as culturas dominantes que fomentaram o aparecimento metafórico do Norte criaram uma forma monocultural do saber e do rigor do saber – um sistema hegemónico que exclui, marginaliza e subalterniza as formas de conhecimento que não assentam na sua idiossincrasia –,produzindo, por defeito, metaforicamente o Sul (Santos, 2008). Este Sul, sistema periférico na produção e validação de conhecimento, é tido como alternativo e posto de parte, fruto da colonização de poder (Grosfoguel, 2008). Assim, torna-se necessário resgatar o debate epistemológico (Nunes, 2008), aliando-o à diversidade de saberes. Cabe às Epistemologias do Sul a demonstração da impossibilidade de uma epistemologia geral padronizada e ditada através de um processo hegemónico (Santos, 2008). Ora, nas diferentes indústrias culturais tal também se reflete: são diversos os trabalhos realizados na literatura e no cinema sobre o poder hegemónico do Norte e sobre a incorporação do Sul na construção identitária das narrativas (Arruda, 2012). Porém, o universo dos videojogos e da nanotecnologia é uma área onde não abundam os estudos. Assumir que a identidade dos objetos técnicos, como os nanotecnológicos, é apenas construída pelo domínio da ciência e tecnologia não tem em conta a capacidade de veiculação das indústrias culturais. A forma como os indivíduos ouvem, vêm e interagem com os objetos técnicos contribui para lhes conferir uma identidade.

Assumindo que a "identidade é acima de tudo autodefinição [...] elaborada em oposição ou contraste com heterodefinições, processo no qual se demarcam fronteiras de pertença e exclusão" (Ribeiro, 2011: 33), tal remete para uma ligação dual para a criação do "eu" e do "outro". Fruto da ação hegemónica do "Norte", ocorre o efeito de o "Sul" não se olhar pelos seus próprios olhos, à luz dos seus princípios, conhecimentos e saberes, mas ver-se pelos olhos do outro. Este princípio de não existência mina a legitimidade das suas formas de conhecimento, das suas mundividências, focando-as nos parâmetros de análise do agente hegemónico. As identidades, longe de estáticas e reificadas, não são inamovíveis e previsíveis (Giddens, 2006), mas convertem-se em tal quando coisificadas e protegidas de forma a manter a sua "originalidade".

Transpondo para os videojogos, a identificação dos jogadores pelos seus avatares e a sua incorporação/identificação com as personagens fomentam princípios de alter-identidade (Li, Liau & Khoo, 2013). Assim, se no universo dos videojogos, meio em franca expansão (Marchand & Hennig-Thurau, 2013) mas ainda na periferia cultural, forem apenas emitidas personagens, cenários e condições produzidos pelo Norte global, mas consumidos quer pelo Norte quer pelo Sul, veicula-se uma forma de dominação cultural na qual o Sul é manifestamente o recetáculo da produção cultural criada no Norte.

> Como não tremer de impaciência perante a ideia do mundo que nos espera: Os mesmos filmes, as mesmas séries televisivas, as mesmas informações, as mesmas canções, os mesmos slogans publicitários, os mesmos objectos, a mesma roupa, os mesmos automóveis, o mesmo urbanismo, a mesma arquitectura, o mesmo tipo de apartamentos, muitas vezes mobilados e decorados da mesma maneira [...] fulminante ofensiva da estandardização, da homogeneização, da uniformização [...] é McDonalds e Planeta Disney a nível mundial. A apropriação, a mutilação e a sensaboria imbecil do património dos outros, *Hercule*, *Notre Dame de Paris*... será isto uma interfecundação cultural destinada a contribuir para o enriquecimento espiritual da humanidade? (Passet, 2002: 105)

Esta forma de dominação, não mais assente nos princípios de colonização que marcaram a Era Moderna, fomenta o seu modelo de racionalidade (ocidental) que se assume como superior a todas as outras formas de conhecimento. Assim, a legitimação da constante subalternização, quer moral quer social, das restantes formas de conhecimento conduz a necessidade da constante supervisão dos contributos das restantes formas de conhecimento não tidas como racionais. O domínio da produção do Norte reforça a sua posição hegemónica impondo-se científica e moralmente sobre as restantes instâncias culturais, organizando o mundo de acordo com a sua cosmovisão, relegando para segundo plano, subalternizando, marginalizando e atribuindo um não ser, uma não existência ao "outro", no qual se insere a metáfora do Sul (Khan, 2011).

A investigação das ciências sociais, em particular a ligada aos estudos culturais, não tem focado regularmente o mundo dos videojogos. São vários os autores (Bornet, 2012; Heidbrink *et al*., 2014) que focam o fenómeno religioso centrado no cristianismo europeu como o principal responsável pelo afastamento do estudo dos jogos. Tal deve-se à abolição do romano *ludi* da doutrina teológica cristã, pela sua consideração imoral e ligações às culturas pagãs, tendo a reforma protestante e as práticas católicas romanas reforçado a condenação dos jogos (de azar e apostas). Somente a partir dos anos 70 do século XX[1] é que os jogos se tornaram parte integrante dos estudos académicos e do meio empresarial. Tendo o seu foco comercial em países como o Japão e os Estados Unidos, assim como os países europeus, a abordagem das diversas produtoras e editoras às referências geoestratégicas tem sido uma das esferas mais relegadas de análise académica. Não obstante o seu valor económico crescente, a forma como o tema é analisado pertence ainda à periferia da cultura *mainstream*[2] (Carbone e Rufino, 2013).

Por sua vez, a questão da identidade retratada através da (nano)tecnologia não parece ser alvo de debate teórico nas ciências sociais, dirigindo o seu foco para a transformação que a nanotecnologia possibilita em termos socioeconómicos (Wood, Jones & Geldart, 2007), filosóficos (Dupuy, 2010), religiosos (Toumey, 2011) e ético-morais (Ferrari, 2010) na relação humano-máquina. Todavia, a conversão da tecnologia num objeto autónomo de análise inserido num quadro de referência não se manifesta como a norma. Se "o nosso ser deixa de ser Dasein[3], quando adotamos o ser de identidades prontas-a-existir" (Gibbs in Araújo, 2011: 9), os videojogos, como em muitas das indústrias culturais, assentam na produção localizada no espaço e no tempo de objetos comercializados à escala global.

Os trabalhos desenvolvidos para tentar compreender como a nanotecnologia é retratada não abordam prioritariamente os conteúdos, centrando-se essencialmente sobre as perceções e formas de compreensão de diversos atores em torno do tema (Macnaghten, Kearnes & Wynne, 2005; Macoubrie, 2006; Nordmann & Macnaghten, 2010; Marchant, 2008; Katz, 2009; Kurath, 2009; Kuzma, 2007).

Pretendemos, por isso, analisar a narrativa e os elementos de jogabilidade em videojogos que atribuem um papel central à nanotecnologia, tendo como eixo analítico a sociologia da ciência e tecnologia, mas analisando a problemática a partir das Epistemologias do Sul.

[1] O investimento realizado no sector transformou-se desde os anos 70, passando de um nicho de mercado a um negócio de *blockbusters*. A título de exemplo, *Call of Duty: Modern Warfare 3* (*shooter*) obteve quatrocentos milhões de dólares em apenas 24 horas (Marchand & Hennig-Thurau, 2013), enquanto *Gran Theft Auto* V (ação/aventura) atingiu a fasquia dos mil milhões de dólares em apenas 48 horas.

[2] Referência ao tema da revista GAME dedicada aos estudos dos videojogos intitulada "Video Game Subcultures: Playing at the Periphery of Mainstream Culture".

[3] Conceito incorporado na filosofia de Heidegger (1962) que significa "o ser", mas que sobretudo problematiza e compreende o que é "ser".

2. Modernidade, Iluminismo e a Era da Razão

A história humana tem sido pródiga na definição de elementos de identidade e hetero-identidade. Desde a Dinastia Han na China e do Império Romano que a noção identitária de estar dentro das fronteiras geográficas do império se constrói em oposição a estar do lado de fora das fronteiras, cabendo a qualquer um destes sistemas a função de expansão através da conquista militar do território do outro. Muitos elementos simbólicos foram assim criados, tais como bandeiras, brasões, moedas e um exército (Bourdieu, 2001) sob o jugo de um comando central. No quadro referente ao início da Idade Moderna, período iniciado pela tomada de Constantinopla (1453) e pela expansão gerada após os Descobrimentos portugueses e espanhóis, estabeleceram-se dois eixos analíticos nos quais se envolvem as relações entre o descobridor e o descoberto. Se de um lado nos deparamos com o agente "móvel" e portanto expansionista e global, do outro é-nos retratado o agente "estático", aquele que é local, autóctone, um mero recetáculo (Appadurai, 1988). Assim, enquanto o agente móvel sai geograficamente do seu espaço de conforto, deslocando-se em direção ao desconhecido de forma a conhecer e dominar novos espaços, o agente estático representa o "outro", aquele confinado às suas raízes, tradições e culturas. É esta construção epistemológica que permite ao primeiro manter uma posição central no sistema-mundo, cabendo ao segundo resignar-se com a sua posição periférica (Wallerstein, 1999).

Com a propagação do Iluminismo (Era da Razão) levada a cabo por diferentes países da Europa Central, em particular a França, Inglaterra, Países Baixos e Alemanha, a importância dos países do Sul da Europa, em particular Grécia, Itália, Portugal e Espanha, outrora elementos centrais na construção da identidade europeia, foram sendo redesenhados, reconvertendo os papéis deste conjunto de países. Esta cosmovisão promove o Sul como o centro da história passada (a arte grega, o Império Romano, os descobrimentos portugueses e a dominação espanhola), mas ocupando um papel residual e mais periférico nos parâmetros geopolíticos e culturais atuais.

A tese da economia clássica focada nos ritmos e nos estádios de desenvolvimento (Solow, 1979) como um processo de evolução linear cria a configuração de que os países desenvolvidos devem ajudar os outros a desenvolver-se, concebendo a perspetiva de que, ao serem interiorizados os valores culturais da civilização, todos poderão atingir um mesmo estádio de desenvolvimento. Tal conceptualização ideológica revela a superiorização de uma forma cultural sobre as restantes, retirando ao "outro" a sua própria racionalidade e a sua autoidentidade, mas sobretudo retirando legitimidade às suas aspirações. Essas formas de violência (de cariz simbólico e/ou material) atravessaram a História, exprimindo-se através de formas de dominação como a escravatura, o genocídio e a exploração (novamente simbólica e material), propagando o "outro" como ontológica e epistemologicamente inferior.

3. Nanotecnologia: o objeto de análise

São variadas as definições em torno do conceito de nanotecnologia oscilando entre os ramos da ciência e tecnologia que trabalham com objetos mais pequenos do que um mícron (1000 nanómetros) ou como uma medida de entre 1 e 100 nanómetros (nm).

> How small does a man-made structure need to be before we can count it as nanotechnology? A (successful) candidate for a job at my university was asked this question; he replied with firm authority, '100 nanometers'. Why 100? the panel asked, to which he replied without a moment's hesitation, 'Because President Clinton[4] says so.' This seemed a very fair answer – 100 nm was in indeed the figure associated with the USA's National Nanotechnology Initiative, and the invocation of the authority of the US president pretty much sums up the arbitrary nature definitions like this. (Jones, 2007: 38-39)

Esta tensão/problematização na construção (social) do objeto técnico (Neves, 2006; Simões, 2005) em vários sectores (político, social, industrial...) tem levantado uma série de questões sobre como a tecnologia é formada e os efeitos derivados da sua aplicação.

Se para Roco (2007) a nanotecnologia é o pivô central no desenvolvimento económico e social, para Bainsbridge (2007),no futuro próximo ela é de vital importância para as economias do conhecimento do século XXI. Assim, é possível encontrar a nanotecnologia em diversos sectores de aplicação, em particular os sectores energético, de produção alimentar, da saúde, militar entre outros (Singer, 2005; Smalley, 2007). Também a sua ligação a outras tecnologias, nomeadamente as ciências da computação e a biotecnologia, veio ampliar o alcance de aplicações assentes na nanotecnologia, em especial na formulação e transformação de materiais. Podemos discutir assim a formação de novos paradigmas tecnológicos convergentes com base fomentada pela nanotecnologia, em particular GNR (Genética, Nanotecnologia, Robótica), BANG (Bio, Átomos, Nano e Genética) e NBIC (Nano, Bio, ciências da Informação e ciências Cognitivas).

A importância da nanotecnologia enquanto projeto de desenvolvimento (Bensaud-Vincent, 2010), com ligação aos sectores de aplicação e um vasto leque de tecnologias, faz dela um componente central neste artigo, em concreto, a sua representação num conjunto de videojogos.

[4] O Presidente Clinton realizou em 1999 um discurso sobre a importância da nanotecnologia enquanto forma de desenvolvimento económico e social.

4. Da jogabilidade ao *storytelling*: a especificidade narrativa dos videojogos

Os atenienses separavam os seus espaços, criando, de um lado, o local onde praticavam a política – o *pnyx* – e do outro o centro económico da cidade – a *ágora*. Se a intenção parecia evidente – separar a atividade política da atividade económica (Sennet, 2007) –, também os videojogos possuem a capacidade de demarcarem a sua vertente artística da sua vertente comercial. Desde as suas possibilidades gráficas aos sistemas de jogabilidade e às narrativas que possuem, são vários os elementos que provocam reações no jogador. Os eixos de jogabilidade e de narratologia rapidamente se tornaram os focos centrais das análises. Mas há outros aspetos que devemos ter em conta.

Durante um longo período de tempo da humanidade, o ato de contar histórias era uma atividade presencial. Enquanto alguém narrava uma história, do outro lado estava alguém que ouvia, respondia e interagia em função dos conteúdos e da forma como era feita a narrativa. Esta poderia, assim, ser recontada por outros indivíduos, sofrer transformações, ver acrescentadas ou eliminadas partes, sem se conseguir definir onde e quando essa transformação ocorreu. De acordo com Gerbner (1995), era este processo que tornava o *storytelling* ajustável, responsivo e participativo, servindo também como ritual de passagem, no qual o indivíduo ia transitando de ouvinte passivo a reprodutor e criador de conteúdos.

Com a escrita veio uma maior consistência na criação da narrativa. Contudo os elevados índices de analfabetismo, o árduo trabalho de copiar os exemplares originais e os problemas de tradução linguística faziam com que uma esmagadora maioria de indivíduos não acedessem aos conteúdos originais. A criação da prensa de Gutenberg configurou um novo leque de possibilidades: permitia a diversas comunidades espalharem uma história de uma forma mais direta. Com a evolução da imprensa, após a revolução industrial nasceu o público de massas. A imprensa tornava-se assim a forma de transmitir uma mesma mensagem a milhares ou milhões de indivíduos que, à partida, não teriam nada em comum.

Esta é uma questão central: como propagar uma mensagem a indivíduos que não possuem nada em comum, que partilham os interesses de diferentes classes ou segmentos sociais e que possuem mundividências radicalmente distintas? A "liberdade de imprensa" foi a forma como se operacionalizou tal ação: diferentes meios possuem diferentes formas de contar as histórias. Com o avanço da "sociedade de massas", esta começou a monopolizar a cultura para as suas finalidades, pelo que a integração e formas de compreensão da cultura passaram a contribuir para uma determinada posição de classe e *status* (Arendt, 1968). Os fenómenos culturais tornam-se distintivos e, consoante as práticas culturais efetuadas, é possível perceber e catalogar a posição social de um determinado indivíduo ou conjunto de indivíduos (Bourdieu, 1999; 2011).

À medida que a imprensa evoluía, com ela surgiam outras formas paralelas de contar histórias. A televisão foi uma das inovações que, ao mesmo tempo que retribalizaram o *storytelling*, também foram capazes de criar conteúdos universais para diferentes pontos do planeta. São assim focados dois pontos essenciais na evolução da forma como uma narrativa é contada. Primeiro, a evolução dos meios de comunicação não é linear: a imprensa não se esgota aquando do aparecimento da TV, nem a TV se esgota aquando do aparecimento da internet. Os sistemas fundem-se e transformam-se. A sua evolução depende assim mais da forma como os produtores e consumidores de conteúdo interagem do que da evolução tecnológica em si. Segundo, o consumo televisivo é essencialmente ritualístico. Mais do que dos conteúdos transmitidos, a televisão depende dos horários de consumo. Em suma, ela depende da forma como os indivíduos organizam o seu quotidiano e dos espaços temporais que têm disponíveis.

Os videojogos representam então um regime de representação em que é possível sair desta lógica, uma vez que o jogador tem a possibilidade de seguir um percurso não linear. Embora sempre determinado pelos elementos criados pelas produtoras e editoras de videojogos, a existência de múltiplos percursos que se ligam a múltiplos finais abre a possibilidade de escapar a uma lógica de história única e a um percurso e visão impostos e lineares da narrativa. Atendendo à telepresença (Minsky, 1980), um estado de consciência que confere a impressão de estar fisicamente presente num mundo mediado, bem como o sentimento subjetivo de imersão num ambiente virtual (Weibel *et al.*, 2008), atualmente, com o advento da internet e a reprodução de verdadeiras economias dentro de um jogo[5], os jogadores estabelecem um conjunto de relações sociais e económicas assentes em pressupostos reais no mundo virtual – e.g., de Azeroth, o mundo de *Warcraft* (Billieaux *et al.*, 2013) –, mas procedem à criação de novos códigos linguísticos (Decker & Gay, 2011) e novas normas e relações (Yang, 2012). Tal deve-se à incorporação do jogador na personagem, seja ela o seu avatar (imagem virtual) ou não (Li *et al.*, 2013).

5. Videojogos: o efeito da jogabilidade

São vários e diversificados os meios pelos quais os indivíduos acedem a um conjunto de elementos culturais. Os que por norma constroem uma história/narrativa pertencem ao universo da literatura, filmes, séries televisivas e videojogos. Enquanto a literatura permite aos leitores construírem mentalmente cenários, constituindo-se cada livro como um universo pessoal, a TV é capaz de transmitir um conjunto de mensagens assentes na realidade (por exemplo, telejornais) e, ao mesmo tempo, envolver os seus telespectadores num conjunto de universos

[5] Como no caso dos Massively Multiplayer Online (MMO), em especial nos MMORPG como o World of Warcraft (Zhong, 2011), o Everquest (Weibel *et al.*, 2008), os Final Fantasy XI e XIV, o Age of Conan e o Warhammer (Young & Whitty, 2010).

imaginados através de séries e filmes. Por seu lado, os videojogos revelam um nível de interatividade não presente nem na literatura, nem nos filmes ou nas séries, uma vez que nestes o indivíduo não controla os destinos da sua personagem ou da narrativa (Zagalo, 2009).

> In literature, theatre and film everything matters or is conventionally supposed to matter equally – if you've seen 90% of the presentation that's not enough, you have to see or read it all (or everything you can). This is characteristic of dominantly interpretative practices in general. In contrast, in computer games you either can't or don't have to encounter every possible combinatory event and existent the game contains, as these differ in their ergodic importance. (Eskelinen, 2001: 5)

A especificidade dos videojogos é, assim, mais clara, constituindo-se como o menos linear dos quatro meios tipicamente abordados nos estudos deste âmbito. O fenómeno da jogabilidade, elemento essencial deste meio, envolve o jogador de uma forma não possível nos restantes meios, dado não depender da narrativa[6] e dado o elemento de jogabilidade[7] ser universalmente compreendido por todos. Portanto, o ato de jogar não se assemelha ao ato passivo de ler um livro, ouvir rádio ou ver um filme. Os percursos desenvolvidos pelos jogadores podem ser relativamente diversificados, tendo estes optado por desenvolver a sua personagem de formas diferentes, de reagir de distintas formas perante os mesmos problemas, obtendo resultados diferenciados. Assim, o final do jogo não é necessariamente igual para todos os jogadores, assim como o seu progresso.

Este fenómeno, dependente da jogabilidade e do arco narrativo criado pelas produtoras e editoras, suscita uma outra questão: ao contrário do cinema, por exemplo, os videojogos não dependem do fotorrealismo, ou seja, não estão limitados na sua capacidade criativa. Novos mundos, novas físicas (e.g., a gravidade não é condição basilar), novas realidades (e.g., universos paralelos) são elementos com uma forte vertente de contestação e que perturbam a estrutura e a realidade vigentes. Da mesma forma, as condições sociais impostas servem igualmente como forma de contestação da hegemonia. Se títulos como *Bioshock* (*shooter*) desafiam filosoficamente o objetivismo (assente em Ayn Rand), jogos como *Gone Home* (novela gráfica) colocam efetivamente o jogador na pele de uma mulher *queer*, enquanto *Mass Effect* e *Dragon Age* (ambos RPG) abrem possibilidades a relações homossexuais e até interespécies. Tal como são escassos

[6] Como Eskelinen (2001: 7) referiu: "If I throw a ball at you I don't expect you to drop it and wait until it starts telling stories."

[7] Se os jogos parecem ter efeitos educacionais em contexto escolar (Rosas *et al*., 2003), na medida em que encorajam a aplicação de conteúdos escolares ao mundo real (Shin *et al*., 2010), também revelam o benefício de apresentar conceitos abstratos no contexto de aplicações familiares. Da mesma forma, a motivação dos alunos quando aprendem conteúdos em forma de jogos é maior do que em sistemas educacionais não personalizados (Prensky, 2007). Contudo, o trabalho de Feldman *et al*. (2014) revela que a aprendizagem e a interiorização de resultados dependem igualmente do estilo e formas de jogabilidade em que elementos, tais como o nível de dificuldade e o género (*puzzle*, plataforma, RPG, ação) influenciam a imersão e a aprendizagem (Satwicz e Stevens,2008).

os videojogos que abordam estes campos, também os trabalhos académicos que relacionam os videojogos com a nanotecnologia são praticamente inexistentes (Milburn, 2011).

6. Nanotecnologia e videojogos

A nanotecnologia tem sido regularmente abordada pela indústria dos videojogos[8]. A saga de jogos *Metal Gear* (com particular destaque para *Metal Gear Solid IV* e *Metal Gear Rising Revengeance*) promoveu juntos dos jogadores algumas das grandes potencialidades da nanotecnologia, tal como armas capazes de atacar o inimigo tendo em conta o seu código genético e a capacidade curativa das personagens através de sangue artificial. Aqui existe também uma nanomáquina com inteligência artificial capaz de controlar, regular e melhorar as capacidades de todos os soldados de uma determinada fação. Títulos como *Crysis*, *Crysis 2* e *Crysis 3* incorporam nanofatos em atividades militares, enquanto a saga *Deus Ex* (*The Conspiracy* e *Human Revolution*) e a trilogia *Mass Effect* (*Mass Effect*, *Mass Effect 2* e *Mass Effect 3*) referem algumas das potencialidades destruidoras das nanotecnologias, mas também algumas das vantagens destas através de nanomelhoramentos, ou *nanoenhancements* (de que também é exemplo *Sudeki*). É até possível escolher que áreas se pretendem melhorar com a nanotecnologia, desde o armamento até à inculcação de nanodispositivos cibernéticos no corpo humano que conferem força sobre-humana.

A saga *Red Faction* (*Guerilla* e posteriormente *Armaggedon*) mantém uma estreita ligação entre a nanotecnologia e as suas aplicações militares, nomeadamente pela criação de uma nanoarma (*nanorifle*) capaz de destruir estruturas humanas e desintegrar o corpo humano. Neste mesmo jogo a nanotecnologia serve para o controlo da mente humana através de nanodispositivos. Outras produções como *Electro Plankton*, *Kurikin Nano Island Story*, *Nanosaur Extreme*, *Nanotek Warrior*, *Nanostray*, *Perimeter*, *Nanobreaker*, *Eve Online* demonstram uma pluralidade de sectores de aplicação e formas de utilização da nanotecnologia de alguma forma ligando a ação militar (Milburn, 2005) com outros campos.

7. Metodologia

De forma a perceber como a nanotecnologia é veiculada nos videojogos, centrando a análise na relação geopolítica Norte/Sul, recolhemos um conjunto de jogos lançados até outubro de 2013, de diferentes géneros disponíveis em diversas plataformas. O objetivo passa por analisar o quadro referencial no qual a ação ocorre, mas também os elementos produtivos, em especial quem os criou.

[8] Sendo o objetivo deste artigo a ligação temática da nanotecnologia com várias aplicações como os videojogos e não o estudo da indústria dos videojogos *per si*, não se fará a divisão dos videojogos consoante a plataforma.

A seleção das plataformas foi efetuada tendo em conta as mais vendidas e aquelas com maior base de jogadores. A geração de consolas atual teve início em 2005 com o lançamento da Xbox360 (Microsoft), sucedendo-se em 2006 a Wii (Nintendo) e em 2007 a PlayStation 3 (Sony). Esta geração teve o seu término em novembro de 2013[9], aquando do lançamento da PlayStation 4 e da Xbox One e após o lançamento da Wii U.

A comparação efetuada incide sobre três *franchises*[10] (abarcando seis títulos no total) nos quais a nanotecnologia assume central importância e tem como base o estudo conduzido por Christou (2013) no qual o autor compara um eixo temático em dois estilos diferentes – RPG e FPS – e as perceções de jogadores com ou sem experiência.

Atendendo aos géneros preferidos pelos jogadores de acordo com a Entertainment Software Agency (ESA, 2013) – Ação/Aventura, *Shooter* e *Role Playing Game* (RPG) –,selecionámos três séries[11] que abordassem a questão da nanotecnologia e simultaneamente tivessem atingido um volume de vendas considerável no seu segmento. As escolhas recaíram sobre *Metal Gear Solid IV: Guns of Patriots*, *Metal Gear Rising Reveangeance*, *Deus Ex: Human Revolution*, *Crysis*, *Crysis 2* e *Crysis 3*.

Metal Gear, uma franquia criada em 1987 pela japonesa Konami Computer Entertainment, totalizava, até outubro de 2013, 32,63 milhões de unidades vendidas (VGChartz). As duas entregas[12] que compuseram a nossa análise – *Metal Gear Solid IV: Gunsof Patriots* (5,84M), das nipónicas Kojima Productions (produtora) e Konami (editora), e *Metal Gear Rising: Revengeance* (1,41M), da Platinum Games (produtora) e da Konami (editora) – perfazem um total de 7,25 milhões de unidades. Em termos globais da saga, a combinação de ambos os títulos perfazem 22,2% do número de unidades vendidas.

Deus Ex é uma franquia criada em 2000 pela produtora canadiana Eidos Montreal, ligada à empresa franco-canadiana Eidos Interactive (que posteriormente deu origem à Square Enix Europe), e distribuída pela japonesa Square Enix. Até outubro de 2013 tinha contabilizado 4,5 milhões de unidades

[9] A sucessora da Wii, a Wii U, foi lançada mundialmente ainda durante o final de 2012, enquanto a PlayStation 4 chegou aos consumidores no final de 2013. Não as incluímos na abordagem, de forma a trabalhar unicamente com uma geração de consolas e dado que a nova consola da Microsoft (Xbox One) não teve um lançamento global, mas somente em alguns mercados selecionados, e não tem data de lançamento prevista para os restantes mercados.

[10] Um *franchise* envolve uma linha de produtos que partilham uma série de eventos, narrativas, personagens ou contextos. No universo dos videojogos existe também uma forte presença transmédia, em particular pela criação de novelas gráficas, literatura, filmes (animados) ou séries televisivas, para além da comercialização de *merchandising* (Habel & Kooyman, 2014).

[11] *Metal Gear IV: Guns of Patriots* (2008) foi lançado para a PlayStation 3; *Metal Gear Rising Revengeance* (2013) está disponível para Xbox360 e PlayStation 3; *Deus Ex: Human Revolution* (2011) foi lançado para PC, Xbox360 e PlayStation 3; *Crysis* (2007), *Crysis* 2 (2011) e *Crysis 3* (2013) foram títulos multiplataformas particularmente para PC, Xbox 360 e PlayStation 3.

[12] "Entregas" correspondem aos títulos produzidos que chegaram ao mercado e que estão sob o controlo de uma produtora/editora.

vendidas, sendo *Deus Ex: Human Revolution* responsável por 3,02 milhões dessas unidades (VGChartz). Em termos globais da saga, composta por quatro títulos, estes resultados representam 71,1% do volume de vendas.

Crysis é o mais recente dos três *franchises* analisados. A produtora responsável é a alemã Crytek (estúdios de Frankfurt) e é editado pela americana Electronic Arts. A sua origem data de 2007, tendo sido comercializadas até outubro de 2013 um total de 7,99 milhões de unidades. Os três títulos estudados, *Crysis*, *Crysis 2* e *Crysis 3*, perfizeram 3 milhões, 3,21 milhões e 1,78 milhões de cópias vendidas, respetivamente. Em termos globais, a série, composta por três entradas, perfaz 62,5%do total de unidades vendidas.

No universo dos videojogos, "diversity is not the result of demand by audiences, but is rather the social responsibility of media producers" (Shaw, 2010: 3). Por este motivo centramo-nos nos produtores de conteúdos, em particular nas produtoras e nas editoras de videojogos. Alguns dos dados aqui explanados focam a sua localização geográfica, o tipo de conteúdo desenvolvido especificado pelo género de jogo e, finalmente, a representação.

Centramo-nos, por isso, nas representações e nas imagens efetivamente promovidas pelas produtoras e editoras dos videojogos selecionados. Os videojogos, ao assentarem num conjunto de emoções (Zagalo, 2009), tais como alegria, satisfação, tristeza, frustração derivadas da sua narrativa, mas também na sua jogabilidade, criam a possibilidade de o jogador poder responder positivamente a uma cena moralmente negativa e vice-versa. Novamente, tal resposta pode depender da narrativa, dado que o jogador pode não compreender a representação social por detrás da criação da cena; contudo, pode também focar-se na jogabilidade e não na narrativa. Esta vertente culturalmente específica e culturalmente contingente dos videojogos abre, no entanto, uma nova esfera de análise: o desenho e as possibilidades que as produtoras e editoras têm a partir da nanotecnologia.

8. Análise

Primeiramente procedemos ao reconhecimento dos agentes móveis e dos agentes estáticos, de forma a perceber os agentes intervenientes, as suas proveniências e localização para abordar as formas como o Sul foi retratado. Começámos por identificar a localização geográfica de cada uma das produtoras e editoras para cada um dos videojogos selecionados. Se no jogo de ação/aventura de espionagem *Metal Gear Solid IV* a produtora Kojima Productions e a editora Konami são ambas japonesas, e se em *Metal Gear Rising: Revengeance* a produtora Platinum Games e a editora (Konami) também o são, as personagens principais (Snake e Raiden, respetivamente) são ambas norte-americanas**.** No RPG *Deus Ex: Human Revolution*, com produtora canadiana e distribuidora japonesa, a personagem central (Adam Jensen) é também norte-americana e a

ação principal desenrola-se em Detroit. Em *Crysis*, título da produtora europeia Crytek e da distribuidora norte-americana Electronic Arts, a personagem principal da primeira entrega (Nomad) e a das duas seguintes (Prophet, *Crysis 2 e 3*) são ambas norte-americanas.

A primeira nota digna de destaque é o facto de todas as personagens principais envolvidas serem norte-americanas, independentemente da localidade da produtora ou da editora do videojogo. Desta forma, Adam Jensen, Snake, Raiden (Jack) e Prophet são todos provenientes dos Estados Unidos da América. Vista a preferência notória por personagens principais de origem norte-americana, procedemos de seguida à análise dos espaços geográficos em que se movem.

O local em que ocorrem os conflitos é digno de relevo dada a pluralidade de lugares. Se em *Metal Gear Solid IV* os conflitos passam pelo Médio Oriente, América Latina e Europa de Leste, locais tipicamente reconhecidos pelos seus conflitos, em *Metal Gear Rising Revengeance* os conflitos desencadeiam-se em países africanos (não especificados, desprovendo o continente africano de qualquer sentido identitário no que toca à lógica dos seus Estados e nações), Abcásia, México e Paquistão. De destacar ainda o ataque à sede principal das forças de segurança nos Estados Unidos pelos agentes terroristas, reforçando a ideia que este é o país central a abater.

Em *Deus Ex: Human Revolution* o local central em que a narrativa se desenrola é Detroit (Estados Unidos), mas com passagens por Hengsha (cidade periférica imaginada nos arredores de Xangai), Montreal (Canadá), Singapura e Panehaea (uma base militar instalada no Oceano Ártico). Tal como na série *Metal Gear*, o herói desloca-se a estes locais somente para recolher a informação ou os materiais necessários para a resolução dos conflitos na sua cidade. Assim, a deslocação de Adam Jensen para os restantes países nada mais é do que uma mera transição de espaços, pois não é lá que decorre a narrativa principal.

No primeiro *Crysis*, as forças americanas, equipadas com nanofatos (equipamento militar capaz de melhorar as capacidades de combate), são mobilizadas de forma a eliminar as forças hostis posicionadas na Coreia do Norte, enquanto nas duas restantes entregas o centro dos conflitos situa-se nos Estados Unidos. A invasão alienígena que ocorre em cada um dos títulos da série da Crytek viu o seu fim culminado nos Estados Unidos, numa batalha em que os americanos somente puderam contar consigo mesmos, chegando mesmo à opção de enclausurarem as suas cidades numa redoma, como aconteceu em *Crysis 3*. Nesta entrega, o fenómeno centra-se na disparidade de poder entre as agências de segurança pertencentes a fundos privados e as agências sob controlo estatal.

Podemos assim observar que os Estados Unidos são vistos como os agentes que se deslocam a países do Sul global para solucionar os problemas que ocorrem nos restantes países do globo. Em suma, os Estados Unidos são vistos como os agentes móveis e o Sul é visto como o agente estático. Mesmo quando os Estados Unidos são vítimas de ataque, como é o caso da cidade de Nova Iorque

em *Crysis 2* e *Crysis 3*, cabe aos próprios agentes americanos a resolução desses conflitos, não havendo quaisquer agências ou forças internacionais de segurança que contribuam para a efetiva resolução do conflito. Mais uma vez, o Sul é posto de parte no que diz respeito às suas capacidades de manutenção da paz global.

Num próximo passo visamos perceber que área da nanotecnologia foi retratada em cada um dos videojogos. As três séries, embora diferentes no que respeita ao género, à proveniência das produtoras e das editoras, focaram a nanotecnologia em combinação com as suas aplicações militares. Embora sejam vários os autores que afirmam que o ponto central da nanotecnologia reside na sua combinação com a produção, distribuição e armazenamento energético (Singer, 2005; Smalley, 2005), tem sido através da esfera militar que o investimento tem sido alocado. Na realidade, o sector que nos Estados Unidos mais contribui para a investigação e desenvolvimento em nanotecnologia é o Departamento de Defesa.

Mas nem só o aspeto bélico é visível nos videojogos estudados. A questão do melhoramento da saúde física e das condições biológicas do ser humano é tema central em *Deus Ex: Human Revolution*. Aliás, é notória a dicotomia entre o grupo de indivíduos que apoia a incorporação de inovações assentes na biotecnologia e na nanotecnologia e o daqueles que pretendem manter a condição *sapiens* e a evolução natural da espécie. Os procedimentos de nanobiotecnologia alastram-se e permitem uma maior esperança de vida, bem como melhorias ao nível da visão e audição. Esta tecnologia permite também gerar uma força sobre-humana.

Mas, se seria de esperar que, com todas estas diferenças na transformação do humano, os sistemas políticos, económicos, sociais, culturais sofressem transformações substanciais, tal não parece acontecer. Assim, um outro aspeto relevante em *Deus Ex: Human Revolution* diz diretamente respeito à sua linha temporal. A ação tem lugar em 2027, período no qual os Estados Unidos continuam a ser a maior potência económica mundial, assim como a grande força militar. Também o sistema político e económico se mantém inalterável, demonstrando uma lógica de continuidade e não de quebra. Mesmo quando parte da ação se desenrola em território chinês, este país é apresentado de uma forma similar à sua realidade atual.

Se é notória a importância dos símbolos, em particular da bandeira, dado o seu aparecimento constante em edifícios, tendas e uniformes, também é evidente a representação do Norte como dominante e a visão do Sul como um espaço de conflito, num meio de caos político e de constante necessidade de apoio militar. O orgulho nacional ferido, o atraso irremediável dos países, a lentidão dos progressos sociais e económicos são fatores que servem de acendalhas para a revolta do Sul em relação a si e ao Norte e como fonte essencial do conflito. É devido a todas estas formas de instabilidade que surgem grupos de guerrilheiros e terroristas que criam os elementos que perturbam a ordem gerada e trazida pelo Norte global.

A nanotecnologia, sob o controlo dos agentes do Norte, parece constituir-se como revolucionária no que toca às suas aplicações, mas também como fonte de manutenção do *status quo* em termos económicos, políticos e sociais.

9. Conclusões

O crescente investimento em nanotecnologia, combinado com o crescimento dos videojogos como forma de entretenimento, tem aberto novas possibilidades de análise. Se os videojogos possuem a capacidade de desafiar as lógicas da física, da química, da economia e da cultura, tal não parece acontecer com os objetos analisados. Se, em termos tecnológicos, as inovações são imensas, especialmente no que toca aos sectores de aplicação, em particular os níveis militar, de saúde e energético, tais inovações não ocorrem no que comporta a mudanças em termos políticos e socioeconómicos. Também a nanotecnologia, aplicada numa vasta amplitude de sectores de aplicação, está confinada às áreas de investimento centrais nos Estados Unidos, dado serem o Departamento de Defesa e o sector de saúde aqueles que consomem os maiores investimentos.

De forma distinta, os videojogos parecem ignorar as lógicas de colonização existentes desde a era moderna, descartando os países do Sul como centros nevrálgicos da ação. A título de exemplo, a dicotomia entre considerar Portugal como ostracizado perante as restantes potências colonizadoras (o que lhe confere uma não pertença como agente da modernidade) e imaginar-se de modo megalómano como o centro irradiador *sui generis* face a outros colonizadores (Khan, 2011) é claramente refletida no que encontramos nos videojogos analisados: o Sul é ignorado como agente central, e Portugal situa-se nesse conjunto de países ignorados quer como agentes de participação direta, quer como espaço onde decorrem os conflitos. O Sul é destacado somente quando ocorre uma situação em que o agente principal (do Norte) se desloca a um Estado ou nação do Sul de forma a evitar ou a resolver um dado conflito. Assim, países do Sul que não tenham conhecido conflitos militares recentes, tais como Portugal, parecem excluídos do meio dos videojogos.

Outra conclusão que verificamos reside no facto de o próprio Norte criar uma hierarquia rígida. Desta forma, as produtoras europeias e japonesas parecem transferir para os Estados Unidos a capacidade militar, elegendo este país como o garante da paz e o solucionador dos conflitos militares. Quando os conflitos se desenrolam nos Estados Unidos, estes dependem apenas de si mesmos para a sua resolução, não necessitando de apoio internacional; além disso, quando os conflitos passam para territórios quer do Norte, quer do Sul global, também são os elementos daquele país que os resolvem. Assume-se que os Estados Unidos são os mais bem equipados e os mais bem preparados para lidar com qualquer problema, desde invasões alienígenas a conflitos militares diretos ou de guerrilha.

Por fim, o género de jogo não apresenta grandes diferenças, uma vez que títulos RPG (*Deus Ex: Human Revolution*), centrados na narrativa, e *storytelling* não contribuem com diferentes espaços analíticos em relação a *shooters*, títulos mais centrados na jogabilidade e não na sua narrativa. Não se revelam, portanto, marcas diferenciais significativas no âmbito do enquadramento das Epistemologias do Sul.

Porém, a discussão em torno da narrativa e da jogabilidade de todos estes títulos não se esgota nesta temática, sendo possível outras formas de análise que diferenciem substancialmente cada um dos títulos, produtoras e editoras.

Outro fenómeno não analisado neste artigo reside nas interações dos MMO e na possibilidade de o jogador escolher as características físicas da sua personagem e o seu sexo, um conjunto de elementos não passíveis de serem controlados no mundo físico. Estas possibilidades, aliadas ao facto de as missões exigirem quase forçosamente a cooperação entre vários jogadores, suscitaria interesse na análise da relação *online* entre indivíduos do Sul (intra-Sul e Sul-Norte) e do Norte (intra-Norte e Norte-Sul).

Referências bibliográficas

APPADURAI, Arjun (1988), *The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRANDÃO, A. M. & Araújo, E. R. (2011), *Intersecções Identitárias*. Famalicão: Edições Húmus.

ARENDT, Hannah (1968), "The crisis in culture", in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. London: Penguin Books.

ARRUDA, J. P. (2012), "Das Índias a Pandora. Ensaios sobre a representação do 'Outro' na modernidade", *Oficina Do CES*, (380): 1-24.

BAINBRIDGE, W. S. (2007), "Ethical considerations in the advance of nanotechnology", in Lynn E. Foster (ed.), *Nanotechnology – Science, innovation, and opportunity*. New Jersey: Prentice Hall, 233-242.

BEN-DAVID (1975), *Sociologia da Ciência*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.

BENSAUD-VINCENT, Bernardette (2010), "Objects in nanotechnology", in Ulrich Fiedeler *et al*. (orgs.), *Understanding Nanotechnology*. Heidelberg: AKA Verlag, 9-22.

BILLIEUX, J.; VAN DER LINDEN, M.; ACHAB, S.; KHAZAAL, Y.; PARASKEVOPOULOS, L.; ZULLINO, D., & THORENS, G. (2013), "Why do you play World of Warcraft? An in-depth exploration of self-reported motivations to play online and in-game behaviours in the virtual world of Azeroth", *Computers in Human Behavior*, 29(1): 103-109.

BORNET, Philippe & BURGER, Maya (2012), *Religions in Play. Games, rituals, and virtual worlds*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.

BOURDIEU, Pierre (1999), *On Television*. New York: New Press.

BOURDIEU, Pierre (2001), *Razões Práticas sobre a Teoria da Acção*. Lisboa: Celta Editora.

BOURDIEU, Pierre (2008), *Para uma Sociologia da Ciência*. Lisboa: Edições 70.

BOWMAN, Diana & HODGE, Graeme (2007a), "Nanotechnology and public interest dialogue: Some international observations", *Bulletin of Science, Technology & Society*, 27: 118-132.

BOWMAN, Diana M.; HODGE, Graeme A., & BINKS, Peter (2007b), "Are we really the prey? Nanotechnology as science and science fiction", *Bulletin of Science, Technology & Society,* 27, 435.

CARBONE, M. B. & RUFINO, P. (2013), "Introduction: Games and subcultural theory", *GAME – Games as Media Entertainment*, 3: 5-20.

COBB, M. D. & MACOUBRIE, J. (2004), "Public perceptions about nanotechnology: Risks, benefits and trust", *Journal of Nanoparticle Research*, 6(4), 395-405.

COBB, M. D. (2005), "Framing effects on public opinion about nanotechnology", *Science Communication*, 27, 221.

CRICHTON, Michael (2006), *Prey.* London: HarperCollins Publishers.

DECKER, S. A. & GAY, J. N. (2011), "Cognitive-bias toward gaming-related words and disinhibition in World of Warcraft gamers", *Computers in Human Behavior*, *27*(2): 798-810.

DEUS, J. D. (1975), *A Crítica da Ciência*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

DREXLER, E. K. (1990), *Engines of Creation. The coming era of nanotechnology.* New York: Anchor Books.

DUPUY, J.-P. (2010), "The narrative of lay ethics", *Nanoethics*, 4: 153-170.

ELLUL, J. (1967), *The Technological Society*. New York: Vintage.

ESKELINEN, Markku (2001), "The gaming situation", *Game Studies* 1 (1).

FELDMAN, J.; MONTESERIN, A., & AMANDI, A. (2014), "Detecting students' perception style by using games", *Computers & Education*, *71*: 14-22.

FERRARI, A. (2010), "Developments in the debate on nanoethics: Traditional approaches and the need for new kinds of analysis", *Nanoethics*, (4): 27-52.

FIEDELER, Ulrich (2010), "Vision assessment of nanotechnology", in Ulrich Fiedeler *et al.* (orgs.), *Understanding Nanotechnology*. Heidelberg: AKA Verlag, 23-42.

FOLLADORI, Guillermo; INVERNIZZI, Noela, & ZÁYAGO, Edgar (2009), "Two dimensions of the ethical problems related to nanotechnology", *Nanoethics*, 3: 121-127.

GERBNER, George (1995), "TV as storyteller", in GERBNER, Georger, *The Electronic Storyteller: Television and the Cultivation of Values*. Pennsylvania: University of Pennsylvania.

GIDDENS, A. (2006), *O Mundo na Era da Globalização*. Lisboa: Editorial Presença.

GOFFMAN, Erving (1979), *Gender Advertisements*. Cambridge: Macmillan.

GROSFOGUEL, R. (2008), "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147.

HABEL, C. & KOOYMAN, B. (2014), "Agency mechanics: gameplay design in survival horror video games", *Digital Creativity*, 25(*1*): 1-14.

HABERMAS, J. (2006), *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa: Biblioteca de Filosofia Contemporânea, Edições 70.

HEIDBRINK, Simone; KNOLL, Tobias, & WYSOCKI, Jan (2014), "Theorizing religion in digital games – Perspectives and approaches", *Heidelberg Journal of religions on the Internet – Religion in Digital Games*, *5*: 5-50.

HEGEL, Georg (1995), *A Razão na História*. Lisboa: Edições 70.

HEIDEGGER, Martins (1962), *Being and Time*. Oxford: Blackwell.

JONES, Richard (2007), *Soft Machines*. New York: Oxford University Press.

KHAN, Sheila (2011), "O Sul mesmo aqui ao lado: Cartografias identitárias abissais do pós-colonialismo português", in Brandão, A. M. & Araújo, E. R. (eds.), *Intersecções Identitárias*. Famalicão: Edições Húmus.

KATZ, Evie; SOLOMON, Fiona; MEE, Wendy, & LOVEL, Roy (2009), "Evolving scientific research governance in Australia: a case study of engaging interested publics in nanotechnology research", *Public Understanding of Science,* 18*:* 531-545.

KULINOWSKI, Kristen (2004), "Nanotechnology: From 'wow' to 'yuck'?", *Bulletin of Science, Technology & Society*, 24: 13-20.

KURZWEIL, Ray (2006), "Nanotech could give global warming a big chill", Nanotech could give global warming a big chill", Forbes/Wolfe Nanotech Report, 5, (7).

LEVI-STRAUSS, Claude (1976), *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Editora Nacional.

LI, D. D.; LIAU, A. K., & KHOO, A. (2013), "Player-Avatar Identification in video gaming: Concept and measurement", *Computers in Human Behavior*, 29(1): 257-263.

MACNAGHTEN, P.; KEARNES, M., & WYNNE, B. (2005), "Nanotechnology, governance, and public deliberation: What role for the social sciences?", *Science Communication*, 27(2): 268-291.

MACOUBRIE, Jane (2006), "Nanotechnology: Public concerns, reasoning and trust in Government", *Public Understanding of Science*, 15: 221.

MARCHAND, A. & HENNIG-THURAU, T. (2013), "Value creation in the videogame industry: Industry economics, consumer benefits, and research opportunities", *Journal of Interactive Marketing*, 27(3): 141-157.

MARTINS, H. (2006), "Paths to the post human: a very short guide for the perplexed", *Configurações*, 2: 29-56.

MARTINS, P. R. & BRAGA, R. (2007), "Nanotecnologia: Promessas e dilemas da Revolução Invisível", in *Sociologia*. São Paulo: Editora Scala.

MILBURN, Colin (2005), "Nanowarriors: Military nanotechnology and comic books", Intertexts 9 (1): 77-103.

MILBURN, C. (2011), "Just for fun: The playful image of nanotechnology", *Nano Ethics*, 5(2), 223-232.

NERLICH, Brigitte (2005), "From Nautilus to Nanobo(a)ts: The visual construction of nanoscience", *AZojono*, 1.

NEVES, José Pinheiro (2006), *O Apelo do Objecto Técnico*. Porto: Campo das Letras.

NORDMANN, Alfred & MACNAGHTEN, Phil (2010), "Engaging narratives and the limits of lay ethics: Introduction", *Nanoethics*, 4: 133-140.

NUNES, J. A. (2008), "O resgate da epistemologia", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, *80*: 45-70.

PASSET, Rénée (2002), *A Ilusão Neoliberal*. Lisboa: Terramar.

POPPER, Karl R. (1989), *Em Busca de um Mundo Melhor*. Viseu: Editorial Fragmentos.

PRENSKY, M. (2007), *Digital Game-Based Learning*. New York: McGraw-Hill.

RIBEIRO, Rita (2011), *A Europa na Identidade Nacional*. Porto: Edições Afrontamento.

ROCO, M. C. (2007), "Convergence and Integration", in Lynn E. Foster (ed.), *Nanotechnology – Science, innovation, and opportunity*. New Jersey: Prentice Hall, 225-232.

SATWICZ, T. & STEVENS, R. (2008), "Playing with representations: How do kids make use of quantitative representations in videogames?", *International Journal of Computers for Mathematical Learning*, 13(3): 179-206.

SANTOS, B. S. (2008), "A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, *80*: 11-43.

SHAW, A. (2010), *Identity, Identification, and Media Representation in Video Game Play: An audience reception study*. PhD Thesis Communication, University of Pennsylvannia.

SENNET, Richard (2007), *A Cultura do Novo Capitalismo*. Lisboa: Relógio D'Água.

SHELLEY, T. (2009), *Nanotechnology: New promises, new dangers*. London: Zed Books.

SHELLEY-EGAN, Clare (2010), "The ambivalence of promising technology", *Nanoethics*, 4: 183-189.

SHIN, Dong-He (2010), "The dynamic user activities in massive multiplayer online role playing games", *International Journal of Human Computer Interaction*, 26*(4):* 317-344.

SIMÕES, Maria João (2005), *Política e Tecnologia. Tecnologias da informação e da comunicação e participação política em Portugal*. Oeiras: Celta Editora.

SINGER, P.; SALAMANCA-BUENTELLO, F.; PERSAD, D. L.; COURT, E. B.; MARTIN, D. K., & DAAR, A. S.(2005), "Nanotechnology and the developing world", *Nature Nanotechnology*, 2(5), 97.

SMALLEY, Richard (2005), "Future global energy prosperity: The Terawatt challenge", *Materials Research Society – Symposium X – Frontiers of Materials Research*.

SMALLEY, Richard (2007), "Nanotechnology and our energy challenge", in Lynn E. Foster (org.), *Nanotechnology – Science, innovation, and opportunity*: New Jersey: Prentice Hall.

TOUMEY, C. (2011), "Seven religious reactions to nanotechnology", *Nano Ethics*, *5*.

WALLERSTEIN, Immanuel (1999), *The End of the World as We Know It*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

WEIBEL, D.; WISSMATH, B.; HABEGGER, S.; STEINER, Y., & GRONER, R. (2008), "Playing online games against computer vs. human-controlled opponents: Effects on presence, flow, and enjoyment", *Computers in Human Behavior*, 24(5), 2274-2291.

WOOD, S.; JONES, R., & GELDART, A. (2007), "The social and economic challenges of nanotechnology", *Current*, *5*.

YOUNG, G. & WHITTY, M. T. (2010), "Games without frontiers: On the moral and psychological implications of violating taboos within multi-player virtual spaces", *Computers in Human Behavior*, *26*(6): 1228-1236.

ZAGALO, N. (2009),*Emoções Interactivas: Do cinema para os videojogos*. Coimbra: Grácio Editor.

ZHONG, Z.-J. (2011), "The effects of collective MMORPG (Massively Multiplayer Online Role-Playing Games) play on gamers' online and offline social capital", *Computers in Human Behavior*, 27(6).

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 219-222

Bruno Martins. *Sentido Sul. A Cegueira no Espírito do Lugar*. Coimbra: Almedina/CES, 2013

Fernando Florêncio*

Esta obra de Bruno Sena Martins sumaria a sua tese de doutoramento, *Lugares da Cegueira: Portugal e Moçambique no Trânsito de Sentido*, de 2011, assim como a sua participação no projeto de investigação do Centro de Estudos Sociais "Vidas marcadas pela História: A Guerra Colonial portuguesa e os Deficientes das Forças Armadas". Por outro lado, e como o próprio autor assume, a obra e o próprio doutoramento resultam de um interesse sobre a cegueira, que se manifestava já desde a sua tese de mestrado, publicada em livro, *E se Eu Fosse Cego?: Narrativas silenciadas da deficiência*, de 2006.

Se, na mencionada tese de mestrado o autor nos conduzia pelos trajetos da cegueira em Portugal, na presente obra, o autor inicia um trajeto para o Sul, num duplo sentido: etnográfico, porque o seu novo terreno se situa em Moçambique; e epistemológico, porque procura nesta obra introduzir-nos numa perspetiva epistemológica não ocidental sobre a deficiência, e a cegueira em particular. Contudo, e como se atesta no final da obra, esse trajeto não se finaliza nesse Sul, como o título pode sugerir; ao invés completa-se através dum recurso comparativo com o caso português. Desse modo, pode dizer-se que a obra completa um ciclo de trânsitos etnográficos e epistemológicos, iniciado na tese de mestrado e aqui concluído.

Assente numa escrita profundamente elegante, ora envolvente nos capítulos mais etnográficos, ora objetivista nos capítulos mais teóricos, esta obra centra-se na questão da exclusão social, a partir da categoria da deficiência visual, e de como no contexto moçambicano essa deficiência também é produtora de uma identidade social específica. Como sublinha o autor, "tratava-se de sublinhar um diferente quadro epistémico, por assim dizer, 'contra o texto' hegemónico que naturalizou a cegueira como tragédia e como 'deficiência visual' na modernidade

* Universidade de Coimbra (fjpf@ci.uc.pt).

ocidental" (p. 17). Nesse sentido, o autor assumidamente adota uma perspetiva relativista, no sentido em que "a apreensão social das pessoas cegas depende sempre dos postulados que em determinado contexto definem o que é ser pessoa, que tipos de identidades e valores aí se estabelecem [...]" (p. 20).

O autor inicia o trajeto analítico desta obra, no primeiro capítulo, denominado "Aprender com o Sul", com o estabelecimento do quadro de referência a partir do qual assenta a sua perspetiva analítica, e até mesmo política, que define como sendo uma "crítica pós-colonial da modernidade" (p. 23). Viajando por uma pluralidade de autores bem conhecidos na antropologia, é sobretudo em Boaventura de Sousa Santos que mais se inspira para encontrar a descentralização epistemológica que fundamenta a sua perspetiva: "aprender com o sul" (p. 27). O Sul é aqui representado pelo caso de Moçambique, ancorado numa 'genealogia colonial' e numa relação de continuidades e descontinuidades com o seu passado colonial. Moçambique mantém com Portugal, nas palavras do autor, um "denso vínculo" (p. 30).

Depois de estabelecer este enquadramento, a obra desenha um conjunto de capítulos nos quais a etnografia se vai entretecendo com a análise teórica. Assim, no segundo capítulo, "Os tempos da Ponta Gêa", o autor introduz o leitor no contexto institucional no qual desenvolveu o seu trabalho, o Instituto de Deficientes Visuais e a ACAMO (Associação de Cegos e Amblíopes de Moçambique), ambos na cidade da Beira. Por aqui apreendemos a história destas duas instituições, traçada na confluência entre dinâmicas sociais institucionais e sinergias e histórias de vida privadas, como a de Assis Milton, fundador do instituto com o seu nome, em 1976 nacionalizado e rebatizado de Instituto de Deficientes Visuais. Aliás, a história de vida de Assis Milton constitui neste capítulo o principal recurso metodológico a partir do qual se vai percebendo como a experiência individual e a institucional estão intimamente imbricadas. O autor leva este processo metodológico mais fundo, ao apresentar outras histórias de vida de outros indivíduos preponderantes nas duas instituições citadas. No final do capítulo, o autor insere estas histórias institucionais na história pós-colonial de Moçambique: do processo de socialização da FRELIMO à guerra 'de destabilização' com a RENAMO, de como estes fatores macro afetaram vidas de atores relevantes da trama desta obra (as pessoas cegas) e de como as infraestruturas da cidade da Beira foram assoladas e destruídas, afetando desse modo diretamente o Instituto. O recurso a pequenos apontamentos de histórias de vida e de pequenos depoimentos, de atores sociais relevantes, constitui nesta obra a principal estratégia metodológica para relacionar os enquadramentos macroinstitucionais com a experiência real do vivido.

Feito este trajeto, os capítulos seguintes vão mergulhando cada vez mais profundamente nessa experiência do viver da cegueira. Em "Das itinerâncias etnográficas", através duma abordagem reflexiva da sua própria experiência de campo, o autor vai relatando desde a escolha do terreno à relação institucional inicial,

passando pela sua "instalação". De seguida vem a sua relação com os informantes, o tal Outro etnográfico, abordando desde as questões iniciais da dupla estranheza, da raça/cor e da língua, passando posteriormente pela interação propriamente dita com os diferentes informantes, nos diferentes contextos etnográficos.

Ora de forma mais 'direta', através do uso de trechos do próprio diário de campo, ora de forma mais mediatizada, a partir de uma escrita mais objetivada e analítica da experiência pessoal, o autor pretende desse modo ilustrar-nos os modos da relação etnográfica, de "aceitação da coevidade" (p. 142), parafraseando Johanes Fabian, ou de como o conhecimento etnográfico se constrói numa relação de mutualidade entre o investigador e os informantes.

O capítulo seguinte, "A Cegueira em Moçambique: experiências e representações", constitui grosso modo o capítulo central desta obra. É aqui que o autor apresenta as explicações locais sobre as causas da cegueira e nos introduz nos universos socioespirituais explicativos dessa deficiência. Faz então entrar em cena a feitiçaria, os espíritos e os curandeiros, categorias profundamente ambíguas que estes termos na verdade não esclarecem e que, pelo contrário, por vezes confundem. Em jeito crítico, teria sido preferível talvez utilizar os termos locais, se bem que a sua posterior tradução implicaria sempre um retorno a essa ambiguidade. A partir das histórias individuais e dos depoimentos diretos dos atores sociais, o autor vai apresentando o quadro epistemológico que enforma e enquadra essas explicações locais, no qual antepassados (espíritos) e vivos interagem mediados pela intervenção de feiticeiros e curandeiros. O capítulo introduz-nos ainda numa outra dimensão epistemológica local central, que se pode designar de pluralismo terapêutico, ou seja a de que os atores sociais cruzam plurais itinerários terapêuticos, da biomedicina às igrejas e aos curandeiros, que, ao invés de serem mutuamente excludentes, "relevam da presteza dos sujeitos e suas famílias em fazer apelo a diferentes paradigmas terapêuticos, sem que vejam nisso contradição ou escolha agonista" (p. 172).

Em certa medida os dois próximos capítulos desta obra – "Habitats da Cegueira" (cap. 5) e "Resistências Situadas: A Cegueira em Contexto" (cap. 6) – regressam a uma análise mais sociológica, no sentido de relacionar essas representações locais com os *modi vivendi* dos atores sociais

No quinto capítulo são discutidos os processos de exclusão social a que muitos dos cegos moçambicanos são votados, refletindo-se por exemplo na mendicidade, ou pelo contrário os processos de inclusão social, e até mesmo mobilidade social, através da escolarização que a passagem pelo Instituto lhes proporcionou. Neste capítulo o autor aborda ainda as dimensões sociais da experiência da cegueira nos contextos mais rurais, "os distritos", procurando desfazer um conjunto de estigmas "urbanos/modernos" sobre a condição dos cegos, principalmente das crianças, no meio rural.

Já o capítulo sexto procura articular as relações de cooperação que as instituições moçambicanas, como a ACAMO e o IDV, entretecem com congéneres

internacionais, particularmente portuguesas e norueguesas, no estabelecimento de estratégias quer educativas quer sociais. Contudo, o cerne principal do capítulo reside naquilo que o autor designa de "paradigmas da insurgência", ou seja, as narrativas dos atores sociais que remetem para histórias de resistência (p. 223). Nesse sentido identificam-se dois tipos de resistência: a fenomenológica, "acontece contra a alteração ao *modus vivendi* na passagem de uma experiência permeada pela visão para a cegueira [...]" (p. 224); e a sociocultural, que se "prende com a ideia de que a experiência das pessoas cegas [...] têm algo de contranarrativa [...]" (*ibid.*). O autor inicia neste ponto um percurso comparativo com o caso português, apondo as experiências vividas nos dois contextos: por um lado, no caso português, uma resistência a um paradigma hegemónico marcado por uma "gramática da tragédia pessoal e, por conseguinte, com os estigmas que conotam a cegueira ora com a incapacidade, ora com a tragédia" (p. 229); por outro, uma resistência a um paradigma hegemónico que "entende a cegueira como produto de dinâmicas sócio-espirituais" (*Ibid.*).

Em conclusão, o projeto da obra pode ser resumido nas palavras do próprio autor, quando este afirma que "O resgate das narrativas das pessoas cegas foi, portanto, largamente mobilizado para *pôr a cegueira em contexto* [...]" (p. 252), no sentido do contexto das relações sociais em que o significado da cegueira é definido e no sentido das relações sociais "em que as expectativas e possibilidades se coimplicam" (*Ibid.*). Neste caso, compreender o contexto da cegueira em Moçambique implica aceder a um universo epistemológico no qual as experiências de vida ganham significado, ou, terminando com as palavras do autor, implica compreender que as "histórias de cegueira movem-se dentro de esquemas de inteligibilidade [...]" (p. 253).

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 223-227

O Estado pós-colonial: para além da "tragédia"

Fabrice Schurmans. *O Trágico do Estado Pós-colonial. Pius Ngandu Nkashama, Sony Labou Tansi, Pepetela*. Coimbra: CES/Almedina, 2014

Tulio Muniz*

A concepção do tipo "senso comum" acerca do Estado africano pós-colonial parece oscilar entre essencialismos que remontam o pan-africanismo à permanência e prolongamento da mentalidade colonial europeia ocidental. Oriunda, sobremaneira, das intervenções das instituições financeiras internacionais, acentuada em África a partir dos anos de 1990, a concepção generalizante e equivocada de Estados "falhados" ou "colapsados" é ainda marcante em análises das Ciências Sociais "ocidentais", inclusive em parte do meio acadêmico brasileiro, ao qual o livro de Schurmans pode servir de fonte importante de reflexão.

Da parte de pensadores africanos, desde a "primeira geração" (M'Bokolo e Mudimbe, vivos e atuantes, mas também de desaparecidos, como Aquino de Bragança, por exemplo) a pensadores recentes, percebe-se uma ressignificação da influência panafricanista, sem que esta desapareça de todo (penso, em particular, no cenário moçambicano, com destaque para Elísio Macamo e Maria Paula Meneses). Esta ressignificação ocorreu também entre pensadores europeus, de Balandier a Meillassoux, a Boaventura Santos e a Patrick Chabal.

Nesses autores, entre outros, o reposicionamento diante do contexto africano parte antes do local do que do global, com tentativas credíveis de conexões entre ambos. Vão ao encontro da construção filosófica e antropológica de uma África subalterna, que remonta a Montesquieu e Hegel e que sustentou o discurso do colonialismo do século XIX ao século XX. *Vide* as concepções de Salazar, nas quais a África seria tributária do colonialismo, a quem deveria "o contato com a civilização cujos segredos lhes desvendou e colocou a seu dispor", e de Marcello Caetano, para quem "os africanos não souberam valorizar

* Instituto de Humanidades e Letras da UNILAB (tuliomuniz@gmail.com).

sozinhos os territórios que habitam há milénios, não se lhes deve nenhuma invenção útil, nenhuma descoberta técnica aproveitável, nenhuma conquista que conte na evolução da humanidade"[1].

Contudo, permanece e se prolonga o embate nas Ciências Sociais, talvez porque, ainda nos dias de hoje, ele se materializa na política internacional e nas mais variadas intervenções bélicas e econômicas em África por parte do "Ocidente". A manutenção do discurso acerca da suposta "África falhada" teve recente e notório exemplo na emblemática aula inaugural de Nicolas Sarkozy, na Universidade de Dakar, Senegal, em 2008. Para Sarkozy, "o drama de África é que o homem africano não entrou suficientemente na História. [...] Nunca lhe vem à ideia sair da repetição para inventar um destino para si. [...] O desafio de África é entrar mais na História. [...] O problema de África é que ela vive demais o presente na nostalgia do paraíso perdido da infância"[2].

Esta introdução pode ser uma provável caracterização do amplo e complexo cenário no qual emerge a proposta do conceito Texto Africanista, adotado por Schurmans em seu livro, ou seja, um discurso que enclausura a África contemporânea num limbo institucional, de cuja reconceituação e combate as Ciências Sociais não conseguem dar conta sozinhas.

Coerente com sua formação em Letras, vincada na literatura e no teatro, e seu doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global no CES/FEUC, da Universidade de Coimbra – sob orientação principal de Margarida Calafate Ribeiro –, Schurmans evocará o potencial interdialógico da literatura pós-colonial de três autores (Tansi, Nkashama e Pepetela) como intercessor na compreensão desses "espaços criados pelas palavras", para dizer como Paula Meneses. Palavras que vêm não somente do discurso ideológico e tampouco da metalinguagem da escrita literária, mas da trajetória de autores e personagens imbricadas com os contextos historiográficos do Congo (RC e RDC) e de Angola. Personagens "trágicas", pois, os lugares nos quais emergem se confundem com a trajetória de vida de seus próprios criadores e a história de suas próprias vivências em meio à tragédia do cotidiano dos Estados coloniais e pós-coloniais. Se os autores analisados por Schurmans compõem suas vidas e obras eivadas de "pensamento fronteiriço" (Katibhi), suas personagens estão em constante estado de ambivalência, em "entre lugares", "in between", para relembrar Bhabha (que Schurmans remete a reflexões oriundas dos seminários invernais de doutoramento em 2007-2008, com António Sousa Ribeiro).

[1] *Apud* in Alexandre, Valentim 1995, "A África no imaginário político português (séculos XIX-XX)", *Penelope,* 15, Lisboa, 39-52: 48.

[2] *Apud*, in Schurmans, Fabrice (2008), "De Hannah Arendt a Nicolas Sarkozy: leitura poscolonial do discurso africanista", in Martins, Catarina; Matias, Marisa; Peixoto, Paulo; Pereira, Tiago Santos e Ribeiro, Margarida Calafate (2008, orgs.), *Novos Mapas para as Ciências Sociais e Humanas: artigos pré-Colóquio*, *e-Cadernos,* Coimbra, CES, acessível in http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/pages/pt/numeros/02--2008-ndash-novos-mapas-para-as-ciencias-sociais-e-humanas-artigos-pre-Colóquio.php, acessado em setembro de 2009:11-12.

Para se compreender esses territórios fluidos e complexos no tempo e no espaço, Schurmans reivindica para a narrativa literária o papel de intercessora e tradutora privilegiada, para compreender e abordar os territórios selecionados (no caso, dos Estados pós-coloniais). Pois se os personagens de Tansi, Nkashama e Pepetela são ficcionais, seus contextos, não. Schurmans demonstra, com pertinência, que a Literatura, ainda que desprovida do estatuto de "Ciência", pode traduzir coerentemente e servir de argamassa para a interdisciplinaridade tão exigida – e tão rara – nas Ciências Humanas. Tal qual fizeram, no período colonial, autores como Luandino Vieira e Craveirinha – para ficar apenas no campo da expressão em línguas locais associadas ao português –, os autores abordados por Schurmans demonstram como o Estado pós-colonial não é onipresente, que há circularidade do poder e que o poder se ressignifica pela ação, ou resistência, ou crueldade ou pela tragédia dos que o confrontam ou que dele se utilizam para ascender socialmente.

Paradoxalmente, a aparente subjugação dessas personagens-cidadãs diante de um poder central que reproduz a matriz opressora do colonizador será a força que as impele ao enfrentamento que não cessa, pois o "Estado" em África, ao contrário do que sustentam seus detratores de hoje e de outrora, é real, existe e é composto de gente, de corpos biológicos e sociais, que são cômicos, que sofrem, são cruéis, que gozam; heróis que sucumbem, mas resistem e seguem vivendo, sobrevivendo diante do que lhes é exigido, ou negado. Limitar-se a análise do Estado pós-colonial ou mesmo do Estado colonial aos períodos históricos que lhes correspondem é um erro. Pois há em África uma "ancestralidade" de práticas sociais, como reivindica M'Bokolo, que se ressignificam no presente e exigem uma perspectiva de futuro na organização institucional que faça surgir o novo, fora dos modelos e parâmetros "ocidentais" (para não dizer mesmo "coloniais") que se prescrevem recorrentemente à África.

Há uma originalidade geralmente desconsiderada do moderno Estado africano: as fronteiras nacionais traçadas e herdadas do colonialismo se mantiveram, mas a "nacionalidade" não eliminou laços ancestrais entre povos de diferentes países, pois se são guineenses, senegaleses, malineses, congoleses, ganeses, angolanos, também são mandingas, mandjacos, fulas, ashantis, papeis, bantos, etc. Portanto, manter a análise do moderno Estado africano numa perspectiva totalizadora, "universalista" (Deleuze) é um erro. O continente africano é capaz, por si, de elaborar novas formas de convivência e organização institucional, reterritorializadas, é capaz de gestar novas formas de democracia, como ocorre em Moçambique, por exemplo, com a chamada "retradicionalização da política".

Deve-se admitir que em muitos países de África persiste a negação de direitos individuais, como aos homossexuais, por exemplo. Mas, no âmbito das uniões internacionais e diplomáticas, as relações se fortalecem, como demonstram os recém-comemorados cinquenta anos da União Africana. Não seria exagero

afirmar que a experiência africana possibilita aos seus Estados pluriétnicos assegurarem aos seus povos, em breve, mais direitos e democracia – dentro das especificidades do continente – do que mesmo a União Europeia do pós-crise de 2008, onde o Estado sucumbe diante da monetarização financista dos bancos, e o "fascismo social" (Boaventura de Sousa Santos) corrói os direitos sociais e marginaliza suas populações, quando não tenta mesmo criminalizá-las, particularmente a parcela que reage nas ruas.

Conflitos étnicos existem atualmente, como no Congo (e o que são os atuais conflitos na Ucrânia e na Catalunha senão "conflitos étnicos"?). Mas ressaltemos o esforço da Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental na redemocratização da Guiné-Bissau, o que faz com mais êxito do que a CPLP, por exemplo, exatamente por, nesta, serem influentes os dois países que mais têm dificuldades em se inserir no contexto africano: o ex-colonizador (Portugal) e a ex-colônia (o Brasil), que, da República (1889) até aos anos de 1970, esteve de costas para a África, apesar da imensa influência cultural e demográfica na composição da sociedade brasileira, na qual 54% da população são negros.

Daí o livro de Schurmans ser de imensa importância também no meio acadêmico brasileiro. Dado o protagonismo do Brasil em África hoje, por cá não são raras as elaborações que visam legitimar a presença e intervenção socioeconômica no continente. Sob o pretexto de "colaborar com o desenvolvimento" africano, muitas são as políticas públicas, empresas e pensadores brasileiros que se deixam guiar pelo "subimperialismo" (Marini), que intervém de maneira degradante no contexto africano (vide a mineradora Vale do Rio Doce em Moçambique, por exemplo) Aqui é preciso cuidado com a generalização e ressalvar a produção atenta de pensadores contemporâneos, brasileiros ou radicados – Pantoja, Zamparoni, Serrano, Cahen, Munanga, entre outros –, que não aderem ao subimperialismo autocelebratório, seja ele de matriz econômica, historiográfica ou linguística.

Há que se notar também iniciativas em curso que, embora incipientes, podem resultar positivamente. Por exemplo: a Universidade Internacional da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), um projeto interessante, sobretudo se romper com a camisa de força da "miragem" da lusofonia, para dizer como Eduardo Lourenço. E, sobretudo, se não der azo às propostas e intervenções de matiz neocoloniais e redentoristas acerca de parcerias Sul-Sul entre África e Brasil no campo da Educação.

Admito que passam ao largo das minhas competências, e do espaço destinado a esta recensão, aprofundar a análise do instrumental metodológico e teórico ao qual recorre Schurmans nos campos da Linguística e da Literatura – ficou nos devendo, talvez por limitações editoriais, um aprofundamento no campo do Cinema, do qual é conhecedor e somente o toca, *en passant*, ao final.

Também é preciso reconhecer que me torno suspeito a tecer-lhe mais comentários elogiosos, dado o prazer de privar da sua amizade e por nutrir admiração

pessoal ao seu trabalho, do qual sou tributário em momentos cruciais de minha própria tese de doutoramento[3]. Ademais, os devidos elogios quanto a pertinência, originalidade e importância da obra são feitos por Pires Laranjeira no "Prefácio". Entretanto, à guisa de conclusão, não me eximo de também fazê-lo.

Se alguma crítica deletéria pode ser feita a *O Trágico do estado Pós-colonial. Pius Ngandu Nkashama, Sony Labou Tansi, Pepetela*, seria a de que se trata de um trabalho restrito ao meio acadêmico e não a um público leigo, mais amplo, que desconhece tanto os autores abordados quanto a trajetória do Estado pós-colonial em África. Entretanto, a mesma crítica não se sustentaria, pois o que enriquece a obra de Schurmans é exatamente a caracterização detalhada tanto do debate teórico em torno do Estado pós-colonial e suas matrizes coloniais, quanto a genealogia sucinta que ele faz das obras literárias que selecionou para compor seu texto, perpassado pelo seu próprio posicionamento multicultural diante do "trágico" e da "tragédia" e das "Epistemologia do Sul", o que torna seu livro denso, porém penetrável, diria mesmo obrigatório, tanto aos neófitos quanto aos expertos. Sobretudo para estes, pois muitos devem se reposicionar ao olharem para África de hoje, e do futuro.

[3] Acessível em https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/15383/3/A%20M%C3%A3o%20do%20Mar.pdf. Uma versão em livro se encontra em fase de adaptação, com lançamento previsto, no Brasil, em outubro de 2014, pela Editora Annablume, São Paulo.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 229-231

Ana Mafalda Leite, Hilary Owen, Rica Chaves e Livia Apa (orgs.). *Nação e Narrativa Pós-Colonial I – Angola e Moçambique*. Lisboa: Edições Colibri, 2012

Raquel Ribeiro*

Resultando de um longo projeto de investigação transnacional financiado pela FCT e onde se incluem alguns dos mais interessantes críticos dos estudos pós-coloniais lusófonos (em Portugal, no Brasil ou no Reino Unido), *Nação e Narrativa Pós-Colonial I – Angola e Moçambique* é o primeiro de vários volumes dedicados às literaturas africanas lusófonas, neste caso, de Angola e Moçambique.

A antologia apresenta ensaios por vezes em análises comparatistas (como nos da autoria de Inocência Mata, Carmen Lúcia, Tindó Secco ou Kamila Krakowska), outras vezes centrando-se somente na obra de um autor (como é o caso do angolano Ruy Duarte de Carvalho, foco do ensaio de Ana Paula Tavares ou de Rita Chaves).

Contudo, mais do que uma simples coletânea sobre a "ideia de nação" na ficção, poesia ou ensaio de autores angolanos ou moçambicanos do século XX, ao dividir esta obra em cinco grandes blocos – "Temas da história", "Temas da viagem", "Estratégias discursivas", "O estado das teorias" e, finalmente, "A biblioteca pós-colonial" –, as organizadoras estarão, de certa forma, a compor uma maneira crítica de ler estes textos (pós)-coloniais em língua portuguesa (e não só), já não apenas segundo temáticas abordadas nas obras em causa, mas articulando entre elas um diálogo complexo, traçando cruzamentos teóricos, críticos, por vezes até polémicos. Ao estabelecer esses cruzamentos, esta obra enriquece e atualiza, assim, a leitura de uma literatura que poderia estar hoje, quarenta anos depois das independências das antigas colónias portuguesas em África, a cair num solipsismo autorreferencial, esgotando-se, enfim, no recurso às mesmas teorias para acompanhar as mesmas leituras das mesmas obras dos

* University of Nottingham (raq.ribeiro@gmail.com).

mesmos autores, muitos deles já canónicos – como Mia Couto, Pepetela ou Luandino Vieira, a título de exemplo.

Isto não se passa, de facto, com *Nação e Narrativa Pós-Colonial I*, e ainda bem, porque é precisamente "ao lermos as narrativas angolana e moçambicana [que se] detectam trânsitos internos no sentido de remapeamento de centros hegemónicos e alargamento a outras zonas subalternizadas da nação", escreve Ana Mafalda Leite na Introdução.

Daí, talvez, a importância do tema da "ficção na história" ou da "história na ficção" em alguns dos ensaios aqui apresentados (como o de Alberto Oliveira Pinto), a ideia de "dever de memória" e de testemunho (como no ensaio de Sheila Khan), e, destaco sobretudo, a temática da viagem, a fuga do centro urbano e da voracidade da(s) capital(is) pós-coloniais para espaços ainda pouco explorados pelos críticos (e por vezes também pelos autores), sejam eles rurais por oposição a urbanos; o grande Sul por oposição à visão luando-cêntrica na literatura angolana; o oceano Índico por oposição aos estudos do "Black Atlantic" no caso de Moçambique. Essa fuga ao centro é muito bem explorada neste volume, o que é de louvar, porque o mesmo vórtex que obrigava a uma leitura de África a partir da "metrópole" durante o período colonial parecia ter tomado agora conta dos estudos pós-coloniais, sempre a partir das suas capitais – Luanda ou Maputo –, canonizando-se vozes, olhares, contemplações, normativizando a "ideia de nação", de género, de religião ou até de sexualidade, sempre a partir de um centro (e, por isso, a partir de uma ideia de poder).

É esse centro que é desconstruído em *Nação e Narrativa Pós-Colonial I*: daí a chamada de atenção para as três últimas secções do volume, "Estratégias discursivas", "O estado da teoria" e "A biblioteca pós-colonial"; secções essas onde me parece que este volume enriquece consideravelmente a própria "biblioteca" de estudos pós-coloniais lusófonos. Isto porque articula diálogos translinguísticos, questionando teorias e metodologias de literaturas africanas francófonas ou anglófonas (como o trabalho de Elena Brugioni); re-avaliando o legado dos estudos do Subalterno (como no caso do ensaio de Manuela Ribeiro Sanches); colocando-os sempre em confronto com a ideia de uma Europa pós-colonial e pós-imperial (*vide* ensaio de Paulo de Medeiros); subvertendo a legitimidade do "uso da língua" em relação ao género do autor (como aponta Hilary Owen, comparando Mia Couto e Paulina Chiziane); isto sempre dentro do contexto do problemático conceito de "Lusofonia" (*vide* Jessica Falconi); contemplando de forma assertiva a questão do género literário, já não imaginando a narrativa da nação somente no romance ou na poesia, mas recorrendo também ao ensaio, à oralidade, à fotografia ou ao cinema para contar "história(s)" (como nos ensaios de Livia Apa e Ana Paula Tavares).

Para além da secção "Biblioteca pós-colonial", que, de certa maneira, vai ao encontro dos ensaios apresentados e, até certo ponto, confere a este excelente volume um pendor didático e de grande utilidade para investigadores na área,

destaco, por fim, o ensaio de Maria Paula Meneses, "Nação e narrativas pós-coloniais: interrogações em torno dos processos identitários em Moçambique", que me parece abrir a porta a reflexões futuras no campo dos estudos pós-coloniais, em geral, e não só nos lusófonos. Em primeiro lugar porque, como já víramos em ensaios deste volume, o cruzamento de géneros – literatura, poesia, antropologia, história, ficção, testemunho – poderá, de certa maneira, enriquecer a leitura dessa "ideia de nação" ao problematizar, em campos epistemológicos complexos, onde se requerem outras metodologias de análise que não as dos estudos literários *per se*, questões como delimitação de fronteiras (físicas, de género, linguísticas, de raça, urbanas vs. rurais, centros e periferias, Norte e Sul), isto é, formas como o poder se exerce – e que discurso e que história desse poder se contam. Ao convocar a identidade nacional (neste caso, de Moçambique) como um "projecto em construção", questionando, por exemplo, o recurso a teorias do "Black Atlantic" para analisar dinâmicas culturais em Moçambique e a tendência da crítica em "inventar um universo homogéneo" do pós-colonialismo lusófono, quando essa homogeneidade de facto não existe, Meneses interroga o conceito de "descolonização" como um processo em curso, de *longue durée*, e não simplesmente de rutura, que não pode ser sempre reduzido aos prefixos pré- e pós-, mas que deve ser lido como uma "disputa permanente sobre as representações e políticas nas ex-colónias e nas ex-metrópoles, num complexo jogo de espelhos".

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 233-234

Ana Mafalda Leite, Sheila Khan, Jessica Falconi, Kamila Krakowska (orgs.), *Nação e Narrativa Pós-colonial II. Angola e Moçambique – Entrevistas*. Lisboa: Edições Colibri, 2012

Elena Brugioni*

Resultado do Projeto de Investigação *Nação e Narrativa Pós-colonial* do CESA (Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina da Universidade de Lisboa), liderado por Ana Mafalda Leite e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (PTDC/AFR/68941/2006), o volume recolhe doze entrevistas de escritores angolanos e moçambicanos, um conjunto de ensaios de autoria das organizadoras (Ana Mafalda Leite, Sheila Khan, Jessica Falconi e Kamila Krakowska) e um texto *In Memoriam* dedicado a Ruy Duarte de Carvalho de autoria de Livia Apa.

As entrevistas são conduzidas a partir dos tópicos do projeto – *Nação* e *Narrativa Pós-colonial* – e contêm testemunhos e reflexões de algumas das vozes mais originais das chamadas Literaturas Africanas de língua portuguesa, apresentando um conjunto de questões, visões e pontos de partidas para refletir em torno das práticas narrativas e do paradigma crítico e epistemológico nacional. Para além disso, os ensaios que integram o livro e que se encontram na primeira parte, oferecem um enquadramento conceptual e epistemológico fundamental da prática da entrevista dentro da perspetiva disciplinar das Ciências Humanas e, mais especificamente, no âmbito crítico das Literaturas Angolana e Moçambicana e dos Estudos Pós-coloniais.

Os aspetos que tornam esta coletânea de entrevistas uma leitura de grande interesse, bem como um indispensável instrumento de trabalho e pesquisa, são multíplices e têm sobretudo a ver com algumas das questões que as organizadoras do livro salientam nos seus ensaios introdutórios.

Em primeiro lugar, citando o texto de Sheila Khan, sobressaem a importância e a necessidade das *deslocalizações* que pautam a realização das entrevistas,

* Centro de Estudos Humanísticos – CEHUM, Universidade do Minho (ebrugioni@ilch.uminho.pt).

desempenhando simultaneamente um papel central, num plano epistemológico, e um papel conceptual, do ponto de vista da investigação no âmbito das Ciências Sociais e Humanas, e logo destacando a *viagem* e a *subjetividade* como imperativos fundamentais da investigação e do pensamento crítico.

Um segundo aspeto, a meu ver, fundamental é desenvolvido no ensaio de Jessica Falconi, cuja reflexão crítica e conceptual foca a questão do arquivo, na especificidade dos contextos de Angola e Moçambique. A partir de algumas das problemáticas que marcam o que vem sendo definido como *archival turn*, Falconi reflete em torno das práticas de construção de um arquivo nacional em contexto pós-colonial, destacando o campo cultural e literário como lugar seminal para repensar a relação entre história, memória e nação.

Finalmente, no ensaio de Kamila Krakowska, a problematização prende-se com um paradigma crítico e conceptual fundador tal como o do *testemunho*, propondo a autora uma interessante articulação entre ficção e realidade, narrativas e nação, e esboçando, deste modo, algumas das problemáticas que marcam a relação entre o ético e o estético.

Dentro do enquadramento crítico e conceptual proposto pelos ensaios introdutórios, as entrevistas de escritoras e escritores de Angola e Moçambique adquirem significados ulteriores, dando testemunho de reflexões críticas e criativas fundadoras para repensar alguns dos mais complexos desafios que marcam a contemporaneidade pós-colonial. É através das palavras de Luandino Vieira, Ana Paula Tavares, Boaventura Cardoso, José Eduardo Agualusa, Ondjaki, Pepetela, Ruy Duarte de Carvalho, João Paulo Borges Coelho, Marcelo Panguana, Mia Couto, Paulina Chiziane, Ungulani Ba Ka Khosa e Luís Carlos Patraquim, que *nação* e *narrativa* são postas em contraponto, oferecendo leituras e problematizações tão significativas quanto variadas e que constituem fontes indispensáveis em vista da construção de (outros) arquivos no espaço/tempo da pós-colonialidade.

Num plano teórico mais alargado, o que surge pelos diálogos que pautam esta coletânea é uma constelação conceptual, onde as relações entre *experiência* e *objetividade*, *história* e *memória*, *ficção* e *realidade* são reconfiguradas, apontando para um conjunto de questões e problemáticas significativas para uma reflexão crítica e epistemológica no âmbito das Ciências Sociais e Humanas. O livro *Nação e Narrativa Pós-colonial II. Angola e Moçambique – Entrevistas* contribui, deste modo, para aprofundar e consolidar os estudos sobre Angola e Moçambique nos contextos de língua portuguesa, proporcionando o surgir de um conhecimento mais amplo e situado de contextos sociais, políticos e culturais complexos e heterogéneos tais como os de Angola e Moçambique.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 235-240

Maria Beatriz Rocha-Trindade. *A Serra e a Cidade – O triângulo dourado do regionalismo*. Lisboa: Âncora Editora, 2009

Esser Jorge Silva*

Nas encostas da Serra do Açor, no centro de Portugal interiorizado e profundo, dificultado pela natureza agressiva e abandonado pelo Estado, Beatriz Rocha-Trindade descobre os sinais de resistência na preservação do espaço e memória do imaginário social. Num movimento contrário aos fluxos migratórios regionais, a desertificação humana do território não resulta em desmemorização das "gentes da serra" migradas. Levadas para a grande cidade para fugir à pobreza, transportam consigo os marcadores sociais das povoações de origem à espera de um regresso que a passagem do tempo vai negando. Definitivamente fixados nessas longínquas paragens, plantam aí a semente da sua génese, marcando aqui e além os sinais da sua origem.

Uma particularidade apelativa nesta região dirige o olhar para as "[...] muitíssimas casas de construção nova e cuidada que, no entanto, permanecem fechadas durante grande parte do ano" (p. 28) num cenário que mostra muito mais "habitações utilizáveis do que as pessoas efectivamente residentes" (idem). Tal poderia indiciar um "claro contexto de migração", alicerçado "em propósitos de regresso" (idem). Mas esse regresso não se dará; os donos das casas sabem-no. Na realidade essa preservação da possibilidade de regresso configura um dos indicadores de uma "tremenda força aglutinadora das vontades de todas estas populações, designada por *Regionalismo*" (p. 29).

Antes do mais, convém esclarecer uma provável dúvida semântica: *Regionalismo* não é o mesmo que *regionalização ou regiões administrativas*. Uma e outra distinguem-se de forma clara: a segunda remete para a questão da organização técnico-administrativa, enquanto a primeira consubstancia um "sentimento que resulta da iniciativa da sociedade civil" (p. 72), responsável

* Membro colaborador do Centro de Investigação em Ciências Sociais, Universidade do Minho (esser.jorge@gmail.com).

pela emergência do Movimento Regionalista, instituto resultante do "desfavorecimento sistémico, do isolamento e do esquecimento de que as populações eram vítimas por parte do poder político central" (idem). A compreensão desta força aglutinadora dirige a autora para um aprofundamento temático do triângulo composto pelos concelhos de Arganil, Góis e Pampilhosa da Serra.

O caminho de ferro como investimento estratégico constituiu o momento alto de grande pulsar registado. Até hoje representa "um dos pontos mais visíveis da congregação de vontades catalisada pelo espírito regionalista" (p. 108). Neste caso não teve sucesso; a linha nunca chegou a Arganil, o que teria representado uma inolvidável aproximação da serra à planície. Mas manteve-se a presença de espírito e, sem desistir, reformulada a estratégia, é ao apego e à persistência regionalista, manifesta de variadas formas, que se devem, por exemplo, as estradas nacionais existentes na zona serrana.

Há neste livro uma denúncia do uso da violência legítima sobre a etologia humana; um apelo à preservação de traços culturais que caracterizam o espírito de insubmissão e resiliência, esse estado muitas vezes forjado num caldear de adversidades que "temperou as mentes" (p. 136). Com o decorrer do tempo, as consequências do constrangimento imposto pela aculturação acabam por redundar no aparecimento de uma "típica atitude urbana da cedência ao pessimismo" e de "resignação quanto ao que de mau acontece ou que de bem não está" (p. 138).

Sendo um texto que se afirma por ser um estudo etnográfico, revela também uma crítica social às formas como o poder do Estado submete os indivíduos a lógicas que nem sempre são aquelas que a matriz cultural regional definiu para si. O *regionalismo* enquanto espírito cultural dominante da beira-serra empresta o seu cenário desnivelado e encantador ao olhar descodificador da etnógrafa.

Beatriz Rocha-Trindade é uma autora que transporta uma vasta experiência na área das ciências sociais. Pioneira na lecionação da Sociologia das Migrações em Portugal, é uma autora profícua, com uma importante obra dedicada às questões relacionadas com as migrações dispersa por variadas publicações. O livro aqui em análise configura um trabalho iniciado a partir de uma recolha visual obtida nos dois primeiros anos da década de noventa do século XX. Os recursos tecnológicos tornaram-se num auxílio de grande utilidade para a etnógrafa. Neste caso, permitiram-lhe, a partir de um ecrã, sobrevoar a paisagem, captando uma imagem real do seu território de análise.

Porém, apesar da facilidade tecnológica, a autora seguiu as práticas de Heródoto e, em junho de 2008 e outubro de 2009, complementa a sua noção territorial experimentando os cheiros da geografia, calcando o solo com os seus pés. Aí encostará os olhos à imagem, confrontando o deslumbre das cores vivas com o manto de negrura, símbolo do luto da paisagem fruto dos incêndios regulares, praticamente anuais. Experimentará o sentimento de orientação dado

pela tecnologia, enquanto se *perde* como um viajante sem destino. Percorrerá estradas hoje acessíveis ao automóvel e ontem apenas acessíveis a pé, mas que nem por isso anularam o sentimento presente de isolamento e de aspiração a uma melhoria das condições: o cenário continua a ser de dificuldades, seja pela obrigação de "andar a pé" (p. 27) e vencer a encosta na realização de um funeral, na ansiedade de um acidente ou de uma doença, num parto difícil ou na demorada chegada de socorro.

Os dez anos de trabalho que a autora levou para urdir este livro confirmam a sua familiarização com o objeto, aproximação tão importante quanto o seu contrário – o sempre necessário e indispensável distanciamento. A obra está distribuída por dez capítulos, nos quais a autora lança mão de metodologias de investigação como observação direta, pesquisa documental, oralidade, estatísticas oficiais, imprensa local, toponímia e marcos diversos visíveis na região, e os utiliza de forma complementar e transversal para traçar as linhas e as formas interpretativas dos seres humanos. Esta particularidade constitui um exemplo do método etnográfico que constrói a narrativa através de metodologias diversificadas, permanentemente baseadas em recursos do campo. O resultado é uma espécie de apelo imagiológico permanente que acompanha o definir do objeto de estudo.

Aliás, criar imagens através de palavras é um desafio que se coloca a todos os etnógrafos. Um dos possíveis grandes problemas dos textos de ciências sociais com apelo à natureza, e cifrados pela morfologia do espaço, reside na dificuldade acrescida com que qualquer autor deparará para *meter* a terra e a sua textura nos olhos do leitor. Aqui, contudo, não existem apenas imagens extraídas da palavra. O livro é profusamente ilustrado com fotografias de Jorge Barros, recolhidas com o propósito de colorir a cadência da escrita. Quando é a própria obra a convocar um naipe de fotografias para se ilustrar, o risco do efeito de *enchimento do olho* pela cor é grande. Neste caso, porém, o recurso à imagem fotográfica revela-se harmonioso com a construção escrita. O risco de concorrência entre imagem fixada pela lente e imagem fixada pela palavra, que, não raras vezes, se estabelece neste tipo de publicação, é aqui ultrapassado pela complementaridade das duas técnicas. Dois motivos concorrem para o efeito: a captura de fotografias é despida de truques fixando o objeto apenas e esse mesmo objeto é, também ele, o fim conceptual único da carpintaria que a autora usa para construir a sua narrativa.

Baseando-se "no pressuposto de que os naturais de uma região onde o emprego escasseia se deslocam para outra, mais ou menos distante, onde consabidamente existe uma significativa oferta de trabalho" (p. 48), a migração interna foi, durante muito tempo, um recurso e uma solução para as situações de pobreza extrema. À partida a migração tem-se por temporária, mas, sempre que a escassez de mão-de-obra persiste, esta dá lugar à migração permanente. Em geral o destino destes fluxos populacionais são, "na sua forma mais típica,

as grandes cidades" (p. 47). Para as gentes das serras, a busca de melhores horizontes tem Lisboa como grande "destino a atingir" (idem). Aí ocupam uma série de profissões, desde as de mais fácil abordagem como a agricultura, até as mais elaboradas como a pastelaria, passando pelas emergentes, como a de taxista, ou as mais duras, como a de estivador.

Ao fim de certo tempo as povoações da serra acabam representadas em profissões-tipo na grande Lisboa. Alguns exemplos: os engraxadores maioritariamente de Cerdeira (Arganil), os limpa-chaminés, de Fajão (Pampilhosa da Serra), os sapateiros, naturais de Amieiros (freguesia de Alvares, concelho de Góis), os taxistas nascidos em Cortes (freguesia de Alvares em Góis), os sucateiros, provindos de Pessegueiro, Carvoeiro e Coelhal (Pampilhosa da Serra), *et cetera*.

Com o passar dos anos, dá-se um efeito multiplicador migratório. O recrutamento e o desejo manifesto de migrar fazem-se através de canais onde predominam os laços fortes em que "confiança e solidariedade" (p. 48) se constituem em fatores de amparo. Os residentes aceitam a obrigação de orientação e busca de ocupação profissional da primeira instalação. Gradualmente gera-se um efeito comunitário entre conterrâneos e familiares já instalados na capital que orientam os recém-chegados.

Esta imposição das circunstâncias e a consequente adesão forçada ao movimento migratório não anularam o que a autora considera uma contradição da mentalidade portuguesa "no que toca à sua ligação afetiva com a terra de nascimento" (p. 47). Independentemente da distância, com a partida, não desapegam da origem nem perdem a "intenção e a motivação para regressar" (idem). Por vezes dá-se um corte definitivo, enquanto, "[...] noutras situações, a ligação à terra de origem mantém-se, reforça-se e floresce" (p. 49), sendo este último o caso das "Gentes da Serra" (idem).

Ausentes da sua região de origem, estes deslocados, apesar da assimilação a uma nova realidade regional, mantêm presente as ligações sentimentais de solidariedade, continuando a interessar-se pelo desenvolvimento das suas terras de origem. Vislumbram-se aqui "as características dominantes do chamado 'Espírito Regionalista' das Gentes da Serra, que ainda hoje se mantém" (p. 51).

A noção de região aqui vertida, sendo extensiva, tem uma profundidade para além das delimitações geográfica e antropologicamente recortadas, constituindo-se no "suporte de um sentimento de identidade comunitária, de uma consciência colectiva vivenciada por um grupo que sente, reconhece e assume as suas diferenças" (p. 65). Na verdade a realidade regional aqui trazida configura "uma realidade intersubjetiva transportável" (idem) e transcendente que não é redutível às fronteiras físicas, estando incrustadas nos corpos, "pois acompanha as pessoas que a vivenciam para qualquer lugar, independentemente da distância a que ele se encontre" (p. 66).

Uma consciência coletiva muito presente e coesa, mantida e reforçada através de várias ações continuadas, perpetua um espírito que "[se corporiza] através

deste grandioso movimento de pessoas e de vontades, em torno do mesmo ideal" (idem), evitando assim a desagregação social que poderia resultar "em virtude da separação e do afastamento mais ou menos forçado" (idem). Esta é a essência do regionalismo, fenómeno social transversal aos concelhos de Arganil, Góis e Pampilhosa da Serra, reconhecido pelos seus habitantes, que, no seu conjunto, entendem estar perante o "Triângulo Dourado do Regionalismo"(p. 28).

Com origem esfumada na memória, o movimento disseminou-se pela generalidade da serra, dando origem a várias instituições imbuídas desse código genético pululado "na extensa e complexa malha associativa descentralizada" (p. 117). Originalmente, os seus dirigentes são personalidades escolhidas não só pelo "seu estatuto social e económico" (idem) mas também pelas "influências que procuram tecer" (p. 118) junto do poder decisor e que lhes permitem concretizar os objetivos. Hoje o movimento regionalista encontra-se em redefinição. O incremento do municipalismo e a existência de orçamento adequado às necessidades populacionais mais prementes libertaram as *Ligas de Melhoramentos* e as *Casas Concelhias* de preocupações e assim "ficaram quase esvaziadas de funcionalidade" (p. 127). Os atuais dirigentes, os "filhos do regionalismo", vivem sob o efeito de "algum enfraquecimento" (idem), uma tendência que se verificou por todo o país.

Este espírito regionalista depende diretamente da vontade da sociedade civil. A sua subsistência durante os tempos está correlacionada com a existência de necessidades mais básicas. Ultrapassados os tempos de pobreza e grande escassez, os problemas prementes e urgentes parecem ter sido resolvidos. Por outro lado, fruto da continuada desertificação humana, as necessidades locais tornaram-se cada vez menores. Nas associações predominam "as pessoas mais velhas com claro défice das novas gerações" (p. 135). É difícil, segundo a autora, perspetivar o futuro deste movimento. Contudo, caso a mística e o vigor regionalista consigam adequar-se à nova realidade, serão as novas gerações a tomar o lugar. Aí o espírito de missão do regionalismo poderá expressar-se de "diferente forma e usando diferentes caminhos, meios e soluções" (idem).

O regionalismo aqui tratado não consubstancia a noção de *bairrismo* que, em geral, se traduz num apego exacerbado e não deixa enxergar para além do nariz. Nesta conceção, o *regionalismo* traduz-se numa espécie de obrigação não forçada a que o indivíduo se submete, com prazer, na busca da realização do bem comum para a sua terra. Trata-se de uma dádiva graciosa, extensível a todos, de cariz benfeitor e contendo propriedades de distinção social imaterializadas, não reivindicadas. Constitui "uma prisão livremente consentida" (p. 69), nos dizeres de Cipriano Barata. Aí manifestam-se elementos centrais, como *dar* e *receber*, que Marcel Mauss descortinou em diversas sociedades e que, no limite, resultavam numa *aliança* na medida em que a capa envolvente do regionalista promove uma relação profunda, alicerçada em atos transversais à totalidade da sociedade serrana.

Como recorda João Alves das Neves, autor do prefácio, é impossível passar por este livro sem nos determos no seu título principal "A Serra e a Cidade". Trata-se de um título que configura a recriação do paralelismo entre realidades paradoxais, aqui fixado pelo inverso ao usado por Eça de Queiroz em *A Cidade e as Serras*. Nessa obra, a sua personagem principal, Jacinto de Tormes, bem-nascido, educado na mais refinada burguesia, cansado do ócio e da vida mundana, descobre nas suas terras herdadas na serra um lugar ideal para cultivar algum interesse pelo mundo real. A natureza da serra obtém aqui todo o seu esplendor na medida em que é ela que desperta no personagem *queirosiano* um ímpeto para o trabalho. Tenta desta forma trazer a civilização à serra, num processo em que, para incompreensão da personagem, os residentes e os trabalhadores resistem a essa modernização. Essa resistência levará Tormes a compreender a impossibilidade de rutura cultural e a necessidade de uma aliança entre a tradição e a mudança civilizacional como vetor para a transformação.

Reside aqui o encanto neste jogo de títulos: ao contrário do constatado por Jacinto Tormes, a autora mostra como a mudança humana, da serra para a grande cidade, leva consigo os valores de apego à região e a responsabilidade individual do migrante em manter-se atento às melhorias da terra natal. Aqui, apesar do esforço dos residentes na manutenção das tradições de origem, a cultura regionalista vai, amiúde, perdendo vigor, aguardando as configurações de uma nova dinâmica.

Configurações, vol. 12, 2013, pp. 241-245

Ricardo Antunes. *Os Sentidos do Trabalho: Ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho*. Coimbra: CES/Almedina, 2013

Fabiane Santana Previtali*

Chega a Portugal a obra *Os Sentidos do Trabalho: Ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho*, do renomado sociólogo Ricardo Antunes. Antunes é um autor brasileiro, graduado em Administração Pública pela Faculdade Getúlio Vargas, mestre em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo e livre-docente em Sociologia do Trabalho pela UNICAMP, instituição na qual é atualmente professor titular de Sociologia. O autor é referência internacional no campo da Sociologia do Trabalho com diversas publicações na Argentina, Itália, Inglaterra e agora Portugal.

Na obra em questão, publicada originalmente em 1999, após estudos realizados na Universidade de Sussex/Inglaterra, a convite de István Mészáros, Antunes parte de uma densa e rigorosa análise sobre a nova configuração da classe trabalhadora, mais heterogênea e multifacetada, bem como das imbricações entre trabalho produtivo e improdutivo, material e imaterial, para recolocar e dar concretude à tese da centralidade do trabalho e sua importância na sociabilidade humana, uma vez que o trabalho é, segundo o autor, elemento ontologicamente essencial e fundante da existência humana.

O livro está estruturado em onze capítulos, ao longo dos quais Antunes argumenta com vigor acerca da centralidade do trabalho no mundo contemporâneo, tanto no plano teórico, enquanto categoria explicativa da existência humana, como no plano empírico, da práxis. A tese central defendida pelo autor é que, apesar da crise que se instaura na sociedade capitalista, é possível argumentar a favor da "[...] centralidade da categoria trabalho na formação societal contemporânea, contra a *desconstrução teórica* que foi realizada nos últimos anos" (p. 13).

* Universidade Federal de Uberlândia, Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais (fabianesp@netsite.com.br).

Ao desenvolvê-la, Antunes explicita sua oposição à tese habermasiana da ciência como principal força produtiva em detrimento do trabalho-valor.

Apoiando-se em Marx, Lukács e Meszáros, o autor argumenta que, na medida em que o capital necessita do trabalho vivo para se reproduzir, não cabe afirmar que é possível uma sociedade capitalista sem exploração do trabalho e fundada na preponderância da ciência como principal força produtiva. Para Antunes, uma coisa é a necessidade do capital em reduzir sua dimensão variável e aumentar a parte constante; outra coisa é imaginar que, eliminando o trabalho vivo, o capital possa continuar se reproduzindo. O autor é enfático ao afirmar que "[...] a tese da eliminação do trabalho abstrato não encontra respaldo teórico e empírico para a sua sustentação nos países capitalistas avançados como os EUA, o Japão, a Alemanha, e muito menos nos países do chamado Terceiro Mundo" (p. 122).

A inovação técnica é um estímulo intrínseco ao modo de produção capitalista, pois reduz o tempo de trabalho necessário, assim como o valor da mercadoria e da força de trabalho. Nesse sentido, é preciso ter-se em conta que o desenvolvimento da ciência e da tecnologia é determinado pela lógica de acumulação do capital e não das necessidades humanas. Nas palavras do autor:

> "[...] trabalho vivo, em conjunção com ciência e tecnologia, constitui uma complexa e contraditória unidade, sob as condições de desenvolvimento capitalista. [...] Liberada pelo capital para expandir-se, mas sendo em última instância prisioneira da necessidade de subordinar-se aos imperativos do processo de criação de valores, a ciência não pode converter-se em principal força produtiva." (p. 122-123)

Antunes destaca que o conhecimento social gerado pela ciência tem seu objetivo restringido pela lógica do capital ao mesmo tempo que ocorre a apropriação desigual dos resultados e benefícios da ciência e da tecnologia, bem como do aumento da produtividade do trabalho social. O autor ressalta que a teoria do valor reconhece o papel crescente da ciência, mas afirma que esta se encontra tolhida em seu desenvolvimento pela base material das relações entre capital e trabalho, a qual se encontra submetida, "[...] não podendo, sob o capital, tornar-se a principal força produtiva no lugar do trabalho" (p. 126).

Assim, contrário à ideia de que a classe trabalhadora está no fim, Antunes explica as mudanças no mundo do trabalho como parte do processo de reestruturação produtiva do capital, o qual tem como "dimensão fenomênica" (p. 35) a crise do taylorismo-fordismo e a difusão de novos modelos produtivos, destacando-se o toyotismo, bem como a ascensão do ideário neoliberal. Segundo o autor, a reestruturação produtiva consiste em uma resposta do capital à sua lógica destrutiva e aos seus determinantes estruturais, quais sejam: as taxas decrescentes do lucro, a resistência operária e a própria impossibilidade de controle do capital, enquanto um sistema de metabolismo societal orientado para a expansão e acumulação do capital.

De acordo com Antunes, o novo modelo produtivo passa pela maior integração entre trabalho vivo e trabalho morto, assumindo como consequência os seguintes contornos: a) a convergência de trabalho vivo em trabalho morto; b) a redução do trabalho chamado improdutivo, relacionado às atividades de gerência e supervisão; c) a redução dos tempos improdutivos no processo de trabalho; e d) a ampliação do trabalho imaterial, este dotado de maior dimensão intelectual nos setores produtivos e de serviços. Essas tendências se dão de forma diferenciada em função da divisão capitalista do trabalho que assume um caráter desigualmente combinado.

Um dos pontos altos do livro é a exposição, com grande riqueza de detalhes, da reestruturação produtiva na Inglaterra, no bojo das políticas neoliberais e da introdução do toyotismo nos processos de trabalho. Antunes discorre, apoiando-se em densa e rigorosa pesquisa empírica, sobre as lutas de classes naquele país, com movimentos de oposição de grande envergadura, entre os quais a onda de explosões sociais de 1989 e 1990 que atingiu o conservadorismo de Thatcher e possibilitou a vitória de Tony Blair com a chamada "Terceira Via". Esta, por sua vez, configurou-se, de acordo com Antunes, como a preservação do que é fundamental no neoliberalismo, portanto fadada ao fracasso já em seu nascimento.

Na visão de Antunes, a classe trabalhadora que emerge, resultante, simultaneamente, das lutas de classe e da lógica interna do capitalismo global (isto é, da relação entre economia e política), é mais abrangente que a classe trabalhadora de meados do século passado, sendo ainda mais complexa, mais heterogênea e fragmentada que aquela que predominou no período áureo do sistema tayloristа-fordista. Discordando daqueles que entendem como classe trabalhadora somente o proletariado industrial e ainda da ideia que reduz o trabalho produtivo exclusivamente ao universo fabril, o autor propõe a noção de classe-que-vive-do-trabalho, através da qual busca revigorar o conceito marxista de classe e apreender dialeticamente as particularidades das novas formas sociais de relações laborais.

Para Antunes, a classe-que-vive-do-trabalho diz respeito à totalidade de homens e mulheres, produtivos e improdutivos, desprovidos de meios de produção e que são constrangidos a vender sua força de trabalho no campo e na cidade em troca de salário; ou seja: o proletariado industrial e rural, os trabalhadores terceirizados, subcontratados, temporários, os assalariados do setor de serviços, os trabalhadores de *telemarketing* e *call centers,* além dos desempregados. O autor ressalta que o proletariado industrial é o seu núcleo principal, porque produz diretamente mais-valia. No entanto, estão excluídos gestores do capital e os que vivem de juros e da especulação, os pequenos empresários e a pequena burguesia urbana e rural proprietária, ainda que possam se constituir importantes aliados da classe trabalhadora no campo político.

Nesse sentido, Antunes lança o desafio de se compreender o mosaico de formas que configuram a classe trabalhadora atual, considerando sua

heterogeneidade e seu caráter polissêmico e multifacetado. O autor aponta a tendência à redução do proletariado industrial, estável e especializado, que se desenvolveu na vigência do taylorismo-fordismo, ao mesmo tempo que se expande o trabalho temporário e em tempo parcial num modelo produtivo assentado na integração tecnológica informacional, na desconcentração do espaço produtivo e na horizontalização da produção. Nesse contexto, Antunes chama a atenção para as novas técnicas de gestão da força de trabalho que incluem as células de produção, o trabalho em equipes e em grupos semiautônomos, o trabalho multifuncional, mais qualificado e participativo. Para o autor, a finalidade de tais mudanças é controlar a subjetividade daquele que trabalha com um discurso de envolvimento que, em verdade, é uma participação manipuladora e que preserva, na essência, as condições do trabalho alienado e estranhado. "Quer pelo exercício laborativo *manual*, quer pelo *imaterial*, ambos, entretanto, controlados pelo sistema de metabolismo societal do capital, o *estranhamento* (*Entfremdung*) *do trabalho* encontra-se, em sua essência, preservado" (p. 132).

Para Antunes, é fundamental a compreensão das formas contemporâneas de agregação do valor-trabalho, uma vez que a mais-valia não é extraída apenas do plano material do trabalho, mas também do imaterial, intensificando as condições da exploração da força de trabalho através da redução ou mesmo eliminação do trabalho improdutivo. Porém o autor faz uma ressalva ao argumentar que o trabalho material ainda é predominante, em relação ao imaterial, principalmente quando se faz uma análise do capitalismo em escala global. No campo das relações laborais, o autor afirma a tendência à flexibilização, ao trabalho terceirizado, precário e desregulamentado, com destaque para o aumento do trabalho feminino em diversos países.

Antunes destaca o papel das lutas sociais para a concretização de um processo de emancipação humana, apesar da heterogeneização, complexificação e fragmentação da classe trabalhadora. Argumentando que todas as formas de rebeldia são igualmente importantes, ressalva que, numa sociedade produtora de mercadorias, as revoltas do trabalho assumem um estatuto de centralidade e as lutas ecológicas, assim como o movimento feminista, quando associam suas reivindicações à denúncia da lógica destrutiva do capital, adquirem maior vitalidade.

Ao finalizar a obra, discorrendo sobre a relação entre trabalho e liberdade, Antunes ressalta a necessidade imprescindível de eliminação do trabalho assalariado, do trabalho fetichizado e estranhado e a criação dos indivíduos livremente associados. Mas essa nova ordem social, dotada de sentido dentro e fora do trabalho, encontra-se vinculada à necessidade de eliminar integralmente o capital e o seu sistema de metabolismo social em todas as suas formas. Nas palavras do autor:

> Numa forma de sociabilidade superior, o trabalho, ao reestruturar o ser social, terá desestruturado o capital. E nesse mesmo trabalho autodeterminado que tornou sem sentido o capital gerará as condições sociais para o florescimento de uma subjetividade autêntica e emancipada, dando um novo sentido ao trabalho. (p. 184)

Fica evidente que a obra *Os Sentidos do Trabalho*, de Ricardo Antunes, além de representar uma instigante reflexão teórica a qual busca apreender os novos elementos constituintes do metabolismo societal do capital, representa uma contribuição imprescindível a um projeto de construção de uma sociedade para além do trabalho abstrato, portanto fundada numa autêntica liberdade. A sua leitura torna-se, assim, fundamental para todos aqueles comprometidos com um projeto alternativo à lógica capitalista.

Abstracts / Résumés

Maria Paula Meneses

To expand the epistemologies of the South: verbalising flavours and exposing battles

Kitchens are huge laboratories which pose questions about how and where we create dialogues in the world, searching for other (non-Western) epistemological and aesthetic connections. Preparing food, the act of cooking, combines mutually intelligible knowledge and practices found in different societies, in distinct identity groups. The taste, textures and sequences of dishes are essential to retrieving the history, geography and other knowledge shared within and between cultures.
Food and cooking as social laboratories thus possesses immense potential to enlarge the ecology of knowledge, following the theoretical and methodological challenge posed by postcolonial critiques and the epistemologies of the South, as this paper discusses.

Keywords: food, epistemologies of the South, Mozambique, violence of war

Maria Paula Meneses

Pour élargir les épistémologies du Sud : en verbalisant les saveurs et révélant les combats

La cuisine constitue un immense laboratoire qui nous interroge sur la forme dont nous interpellons le monde et à quel niveau, lors de recherche de liens épistémologiques et esthétiques. La préparation d'aliments et l'acte de cuisiner combine des connaissances et des pratiques intelligibles mutuellement par différentes sociétés et groupes identitaires. La saveur, les textures et les séquences de plats sont fondamentales pour rétablir l'histoire, la géographie et d'autres savoirs partagés à l'intérieur et entre les cultures.
En ce sens, elle a un immense potentiel pour augmenter l'écologie de savoirs, à partir des défis établis par les critiques post-coloniales et les épistémologies du Sud, dont ce texte cherche à débattre.

Mots-clés: nourriture, épistémologies du Sud, Mozambique, violence de la guerre

Sandra I. Sousa | Tom Lewis

Beyond the North / South Division in Epistemology and Emancipatory Politics

This article engages in a critical dialog over issues and questions raised by Boaventura de Sousa Santos, João Arriscado Nunes and Maria Paula Meneses in their "Opening up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference," a text which serves as the introduction to *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Verso 2007). We seek in particular to problematize some of the concepts and ideas tackled in the book, such as the Global North and Global South divide. In doing so, we suggest a better understanding of the ecology of knowledge. Drawing upon Vivek Chibber's recent work, we also help to rethink how post-colonial studies has evolved as an intellectual topic. We do so to avoid the politics of identity that has become so comfortably institutionalized within the universities.

Keywords: epistemology, globalization, postcolonialism, identity politics.

Sandra I. Sousa | Tom Lewis

Au-delà de la division Nord / Sud dans l'épistémologie et la politique d'émancipation

L'objectif de cet article a pour but de réfléchir sur quelques questions posées dans l'introduction du volume *Another Knowledge is Possible : Beyond Northen Epistemologies* (Verso 2007). L'ambition est de problématiser plusieurs concepts et idées du volume susmentionné, ainsi que la division entre le Nord et le Sud Global. L'objectif est également de fournir une plus claire perception de l'écologie de la connaissance et, à travers l'étude de Vivek Chibber, de contribuer pour que l'on repense la forme dont sont réalisées les études postcoloniales. Dans ce cadre, nous tentons d'éviter l'emphase implicite de la politique d'identité excessivement institutionnalisée dans les universités.

Mots-clés: épistémologie; mondialisation; postcolonialisme; politique d'identité

Thais França | Beatriz Padilla

Feminist epistemologies and scientific mobility: contributions to the debate

Despite the growth of studies that recognize that women migrate, it is not possible to say that most of them are feminist, or that they address the diversity of the migration experience. In general, the migration of qualified female workers continues invisibly. This article takes a feminist standpoint and examines the contributions of feminist epistemologies to studies on the mobility of women scientists. Based on qualitative interviews with foreign scientists in Portugal, we discuss issues such as sexism and racism in Portuguese academia. As the article's authors, we identify ourselves as Latin American immigrants and feminist academics based in Portugal and define the place from which we speak and the context in which this work has been constructed.

Keywords: Feminism, Feminist epistemology, Scientific mobility, Postcolonial studies.

Thais França | Beatriz Padilla

Épistémologies féministes et mobilité scientifique: contribution au débat

Malgré l'augmentation du nombre d'études qui reconnaissent la femme en tant que sujet de la migration, nous ne pouvons pas affirmer que ces études soient majoritairement féministes et que la diversité de l'expérience de la migration y soit contemplée. En général, la migration féminine qualifiée demeure invisible. Cet article adopte une position féministe et vise à réfléchir sur les contributions que les épistémologies féministes ont pour les études sur la mobilité des femmes scientifiques, en particulier en ce qui concerne les allégations de pratiques hégémoniques de domination. À partir d'entretiens qualitatifs avec des scientifiques étrangères au Portugal, nous avons discuté de questions telles que le sexisme et le racisme dans le milieu universitaire. En tant qu'*auteures* de cet article, nous nous identifions comme des immigrantes latino-américaines, *chercheures* (universitaires) féministes établies, marquant ainsi l'endroit d'où l'on parle et le contexte dans lequel ce travail est construit.

Mots-clés: féminismes, épistémologies féministes, mobilité scientifique, études postcoloniales.

Bruno Sena Martins

Blindness in Mozambique: South of a sense

Travelling south to find the reality of blind people in Mozambique the author analyses the implications of a conception of blindness closely linked with socio-spiritual dynamics. This paper tells us about a cultural framework in which, ultimately, "there is no blindness without witchcraft". Based on an ethnographic foray into the "lives of blindness", the author brings to light a multi-faceted corpus that puts in place the "witchcraft" through which Western modernity invented the notion of disability. It is a path that attempts to put blindness in the context of installed resistance: corpora and histories that demand cultures less certain of their senses.

Keywords: Mozambique, blindness, disability, South.

Bruno Sena Martins

La cécité au Mozambique: le Sud d'un sentiment

Voyageant vers le Sud pour connaître la réalité des personnes aveugles au Mozambique, l'auteur examine les implications d'une conception de la cécité étroitement liée à la dynamique socio-spirituelle. Cet article nous parle d'un cadre culturel dans lequel, à la fin, «il n'y a pas de cécité sans sorcellerie». À partir d'une inclusion ethnographique parmi les « vies de la cécité » l'auteur fait émerger un corps multiple qui définit la sorcellerie grâce à laquelle la modernité occidentale a inventé le concept de l'incapacité. C'est un voyage qui essaie de situer la cécité dans le contexte de résistances localisées : organismes et histoires qui revendiquent des cultures moins certaines de leurs propres sens.

Mots-clés: Mozambique; Cécité; incapacité ; Sud

Sheila Khan | José Carlos Morgado

Wayward paths: critical thinking in the Portuguese context of knowledge

This article takes a critical look at the construction, validation and dissemination of the curriculum. The reflections presented are an analytical reading in that they show that the construction of curricula and their final products, such as textbooks, endure as tools and devices, still anchored to a logic of monocultural Western thought that is limited in its cultural view of human experience.

Keywords: Epistemologies of the South, Western thought, curriculum, decolonization of thought.

Sheila Khan | José Carlos Morgado

Chemins désobéissants : envisager de forme critique le contexte portugais de la connaissance

Cet article se propose de réfléchir d'une manière critique sur la construction, la validation et la diffusion du programme. Les réflexions présentées ici sont une lecture analytique permettant de démontrer que la construction des programmes et leurs produits finis, tels que les manuels, restent des outils et des dispositifs qui sont toujours fondés sur une logique de pensée occidentale monoculturelle et limitée à notre vision culturelle de l'expérience humaine.

Mots-clés: épistémologies du Sud, la pensée occidentale, programme, décolonisation de la pensée.

Vítor de Sousa

The difficult journey of lusophony along the paths of 'Portugality'

In this article we set out to show how 'Portugality', a term coined under the *Estado Novo* (New State) regime, peppers the construction of lusophony, which is a postcolonial concept. Though it is said that all that remains is to put it into practice, the concept of lusophony is not consensual since it has been interpreted in various ways. It is viewed from the standpoint of Portuguese centrality, with the reconstruction of narratives from the former empire, or via lusotropicalism, or from the perspective of a history of resentment. Even though Portuguese political discourse forms the link between 'Portugality' and lusophony, albeit residually, we conclude that when associated the two concepts are incompatible. This is because they always refer to a Portuguese centrality that cannot be reconciled with a postcolonial rationale of interculturality.

Keywords: Lusophony, empire, decolonisation, 'portugality'.

Vítor de Sousa

Le parcours difficile de la lusophonie sur les chemins de la « portugalité »

Dans cet article, nous nous proposons de réfléchir comment la 'portugalité', un terme inventé pendant l'État Nouveau (Estado Novo), ponctue la construction de la lusophonie, qui est un concept postcolonial. Même si l'on dit qu'il ne manque plus que de le mettre en pratique, le concept de lusophonie n'est pas consensuel, puisqu'il subsiste diverses interprétations équivoques. Du point de vue portugais, la lusophonie est souvent considérée comme une reconstruction de récits de l'ancien empire, via le luso-tropicalisme, ou du point de vue de l'histoire du ressentiment. Même si le discours politique portugais fait le lien entre la 'portugalité' et la lusophonie, nous concluons que, lorsqu'elles sont associées, les deux notions sont incompatibles, parce qu'elles se réfèrent toujours à une centralité portugaise qui ne peut pas être conciliée avec une logique postcoloniale de l'interculturalité.

Mots-clés: lusophonie, empire, décolonisation, « portugalité ».

Ana Margarida Fonseca

Do we understand one another in Portuguese? Lusophony, world literature and the writing drifts

Based on the questioning of the concept of Lusophony and its ambiguities, this article reflects on the role of the Portuguese language and of literatures written in Portuguese in the context of postcolonialism. Therefore, discourses that advocate the exceptionalism of Portuguese colonialism will be analysed briefly, as they are often associated with lusotropicalist conceptions. In contrast, the importance of considering the particulars of the historical and cultural processes in question is affirmed. Regarding literatures in the Portuguese language, world literature is proposed as an analysis path that may prove productive, the purpose being to avoid homogenizing interpretations and to respect particular contexts of production and reception.

Keywords: lusophony, world literature, Portuguese literature, Mia Couto.

Ana Margarida Fonseca

En portugais, nous nous comprenons les uns les autres? Lusophonie, la littérature dans le monde et les dérives de l'écriture

A propos de la remise en cause du concept de lusophonie et de ses ambigüités, nous proposons une réflexion sur le rôle de la langue et de la littérature portugaise dans le contexte du post-colonialisme. Seront donc examinés, brièvement, les discours défendant l'exceptionnalité du colonialisme portugais, souvent vu comme les concessions *lusotropicalistes*, qui s'oppose à l'importance de répondre aux spécificités des processus historiques et culturels observés. En ce qui concerne les littératures des langues d'expression portugaises, nous présentons la proposition de la *littérature-monde* comme un moyen d'analyse qui peut s'avérer fructueux, afin d'éviter les lectures homogénéisantes et respecter les contextes, qu'ils soient de production ou de réception.

Mots-clés: lusophonie, la littérature mondiale, littérature en langue portugaise, Mia Couto.

Rosa Cabecinhas | João Feijó

Social representations of the colonial process – Differing perspectives of Mozambican and Portuguese students

Social representations of history conveyed by the media and disseminated in "global" encyclopedias are perhaps among the clearest examples of how much remains to be done to decolonize knowledge. In these narratives the "North" tends to be represented as the engine of history while the "South" is consigned to oblivion.
This paper discusses the results of studies conducted among young people in Mozambique and Portugal. Their representations on national history (study 1) and the process of colonization and its consequences (study 2) are analyzed. Convergences and divergences between the results obtained in both countries are discussed taking into account the role of social identities in structuring collective memories.

Keywords: social memory, social representations, colonization, decolonization, Mozambique, Portugal.

Rosa Cabecinhas | João Feijó

Représentations sociales du processus colonial – Regards croisés entre étudiants mozambicains et portugais

Les représentations sociales de l'histoire véhiculées par les médias et diffusées dans les encyclopédies sont peut-être l'une des meilleures démonstrations qu'il reste beaucoup à faire pour décoloniser la connaissance. Dans ces récits le « Nord » tend à être représentée comme le moteur de l'histoire tandis que le « Sud » reste dans l'oubli.
Cet article examine les résultats de deux études menées auprès d'étudiants au Mozambique et au Portugal. Les représentations sur l'histoire nationale (étude 1) et le processus de colonisation et ses conséquences (Étude 2) sont analysés. Convergences et divergences entre les résultats obtenus dans les deux pays sont discutées en tenant compte du rôle des identités sociales dans la structuration de la mémoire collective.

Mots-clés: mémoire sociale, représentations sociales, colonisation, décolonisation, Mozambique, Portugal.

Emanuelle Santos

Postcolonial between North and South: Theoretical formulations, political implications in the battle for the "weapon of theory"

In the field of critique of African literatures written in Portuguese, the relevance of the postcolonial as a mode of interpretation is a contentious issue. When it comes to a critique that proclaims from the semi/peripheral spaces of Portugal and Brazil, the suspicion regarding the postcolonial is based on an experience of subalternity which, in global terms, is inherent to an expeience of the South – whether of South America or of Southern Europe – that marks the center-periphery relations it establishes with the North. When experienced as "a [predominantly Anglophone and Northern] theory" or "academic field" an engagement with the postcolonial from the South seems to entail a positioning that is in itself political. This is because it is a reaction to what can be perceived as possible continuations, in the epistemological field, of the colonial logic. Still, how far is the postcolonial actually a perspective solely inherent to the Global North? How does the emphasis on a Portuguese postcolonialism not re-enact in the current transnational space of Portuguese speakers the same center-periphery relation it contests in the global arena? It is by raising these and other questions that this paper gets to grips with the controversy about the relevance of the postcolonial to the analysis of African literatures written in Portuguese.

Keywords: Postcolonial theory, African literatures in Portuguese, Portuguese postcolonialism.

Emanuelle Santos

Postcolonialisme entre Nord et Sud: formulations théoriques, implications politiques dans la bataille grâce à « l'arme de la théorie »

Dans le domaine de la critique des littératures africaines en langue portugaise, la pertinence du postcolonialisme comme moyen de lecture est controversée. En ce qui concerne une critique énoncée à partir d'espaces semi-périphériques tels que le Portugal et le Brésil, la suspicion autour du postcolonialisme est fondée sur une expérience de subalternité qui, en termes globaux, est inhérente à une expérience du Sud – que ce soit le Sud de l'Amérique ou le Sud de l'Europe - qui marque les relations de nature centro-périphérique qu'il établit avec le Nord. Vécu comme « une théorie » ou « un domaine académique » principalement anglophone provenant du Nord Global, l'engagement avec le postcolonialisme à partir du Sud implique un positionnement qui est lui-même politique car il combat ce qui peut être perçu comme possibles continuations, dans le domaine épistémologique, de la logique coloniale. Toutefois, dans quelle mesure le postcolonialisme est-il vraiment une perspective inhérente exclusivement au Nord Global ? De quelle manière l'idée d'un postcolonialisme portugais ne répète pas dans l'actuel espace transnational de la langue portugaise, le même type de relation centro-périphérique qui est remis en question sur la scène mondiale ? C'est à partir de l'enquête de cette question et d'autres que ce travail aborde le débat sur la pertinence du postcolonial dans l'analyse des littératures africaines en langue portugaise.

Mots-clés: théorie postcoloniale, littératures africaines en langue portugaise, post-colonialisme portugais.

Jessica Falconi

Reading the South. Studies on African literatures in Portugal during the 1980s

The aim of this article is to look at some aspects of the development of literary criticism related to African literatures written in Portuguese. My study makes use of literary criticism written in the 1980s, the period when African literature studies became an established course in Portuguese universities. However, instead of tracking the history of this subject, this paper focuses on a number of sample texts that helped establish this area, which is strongly marked by different ideological points of view. In other words, as was happening other postcolonial intellectual contexts, the realm of knowledge (in this case literary criticism) is an area of conflict between different ideological positions, including literary criticism and literary studies. I believe that this kind of approach is necessary to consider the different needs for decolonizing knowledge in all its facets.

Keywords: African literatures, literary criticism, Portuguese universities.

Jessica Falconi

Lire le Sud. Les études des littératures africaines dans les universités portugaises pendant les années 80

Le but de cet article est d'examiner certains aspects du développement de la critique des littératures africaines en langue portugaise, en commençant par une série de textes critiques écrits dans les années 80, qui sont une période au cours de laquelle l'introduction de ces disciplines dans les universités portugaises a été consolidée. Plutôt que de décrite une histoire de cette discipline, je suis intéressée par l'analyse d'un ensemble de textes « fondateurs » d'un domaine d'étude fortement marqué par des investissements idéologiques de la part des agents impliqués. En d'autres termes, de façon similaire à ce qui s'est passé dans divers contextes intellectuels qui ont émergé de la domination coloniale, le champ de la connaissance - dans ce cas, la portée de la critique et des études littéraires - se transforme en un champ de comparaison entre les différentes positions idéologiques. Analyser cette comparaison est à mon avis essentiel pour réfléchir à la nécessité généralisée de « décoloniser » les nombreux aspects de la connaissance.

Mots-clés: Littératures africaines, critique littéraire, universités portugaises.

Kamila Krakowska

Between the traditional past and the socialist future: Mozambican modernities in Mia Couto's *Terra Sonâmbula* (Sleepwalking Land)

In 1992, the Mozambican writer Mia Couto published his first novel *Sleepwalking Land*. In the course of the narrative, the characters live through episodes symbolizing different paradigms of modernity which this African country followed in the post-independence period. This article discusses how the book deconstructs a number of assumptions and stereotypes related to the concepts of tradition and modernity, often presented as binarisms. Furthermore, their role in the construction of Mozambique as a nation is analyzed.

Keywords: tradition, modernity, post-independence, Mia Couto, *Sleepwalking Land*.

Kamila Krakowska

Entre le passé traditionnel et le futur socialiste : les modernités mozambicaines dans *Terre somnambule* de Mia Couto

En 1992, l'écrivain mozambicain Mia Couto a publié son premier roman *Terre somnambule*. Durant le récit, les personnages font l'expérience d'épisodes qui symbolisent des différents paradigme de modernité que ce pays africain a suivi lors de l' après-indépendance. Le but de cet article est de discuter la forme dont le livre déconstruit les nombreuses hypothèses et les stéréotypes liés aux notions de tradition et de modernité, souvent présentés comme des binarismes. Il sera en outre examiné leur rôle dans la construction du Mozambique comme nation.

Mots-clés: tradition, modernité, l'après-indépendance, Mia Couto, *Terre somnambule*.

Eunice Castro Seixas

Theoretical and epistemological challenges for a critical analysis of the internationalization of higher education in Portugal

The internationalization of higher education is one of the driving forces of contemporary education reforms in the European Union. Its recontextualization and operationalization in the various European countries poses a series of questions about academic quality, justice and equality in higher education, requiring a critical rethinking of these processes. This paper suggests that the postcolonial and decolonial studies as well as the proposals of Fairclough and Wodak (2010) on recontextualization within critical discourse analysis can serve as epistemological resources to promote new opportunities for critical reflection, research and resistance in higher education, with specific reference to Portugal.

Keywords: Internationalization, higher education, postcolonial studies, critical discourse analysis, resistance.

Eunice Castro Seixas

Défis théoriques et épistémologiques pour une analyse critique de l'internationalisation de l'enseignement supérieur au Portugal

L'internationalisation de l'enseignement supérieur est l'une des forces motrices de la réforme de l'éducation dans l'Union européenne. Sa recontextualisation et son opérationnalisation dans plusieurs pays d'Europe soulèvent un certain nombre de questions sur la qualité académique, la justice et l'égalité dans l'enseignement supérieur, ce qui nécessite une remise en question critique de ces processus. Cet article suggère que les études postcoloniales et dé-coloniales, ainsi que les perspectives de Fairclough et Wodak (2010) sur la recontextualisation dans le cadre de l'analyse critique du discours peuvent correspondre à des outils épistémologiques et promouvoir de nouvelles opportunités pour la réflexion critique, la recherche et la résistance dans l'enseignement supérieur, en particulier dans le cas portugais.

Mots-clés: Internationalisation, enseignement supérieur, études postcoloniales, analyse critique du discours, résistance.

Rui Vieira Cruz

Nanotechnology and Video games: Challenging the Narrative of the North with Epistemologies of the South

Nanotechnology is presented as an emerging technology capable of revolutionizing the world in which we live. Its convergence with other technology sectors such as biotechnology and information technologies and with sectors of application such as energy, food production, health and the military, constitute it as a field of multidisciplinary knowledge with inter-industrial applications.
We set out to identify the contribution of video games and the way the industry portrays nanotechnology in order to understand the creation of the current technological paradigms and to see if the video games studied challenge the prevailing technological and cultural paradigms. We describe how nanotechnology is portrayed in some video games created in the present generation of consoles (2005-2013) in the major genres - Action / Adventure, First Person Shooter (FPS) and Role Playing Games (RPG). We also estimate what roles are assigned by different developers and publishers to their characters. Thus, guided by the Epistemologies of the South framework we try to show how nanotechnology is associated with the sectors of application, and which geopolitical configurations are represented in the video games analyzed.
The objective of this text rests on the creation of an analysis model based on the Epistemologies of the South that can understand how a given technology is portrayed in a medium largely produced in industries in the North and that rejects the traditional content and discourse analysis. We used the narrative of each video game to establish a model that incorporated the conclusions in the theoretical perspectives.
The incorporation of nanotechnology in the video games reveals how the South is seen, i.e. sometimes ignored, never as the hero, always as a place engulfed in a conflict that seems inherent to it.

Keywords: Nanotechnology, Epistemologies of the South, video games, gameplay, storytelling.

Rui Vieira Cruz

Nanotechnologie et jeux vidéo : défier la narrative du Nord avec les épistémologies du Sud

La nanotechnologie est présentée comme une technologie émergente capable de révolutionner le monde dans lequel nous vivons. Sa convergence avec d'autres secteurs technologiques comme les technologies de l'information et la biotechnologie et avec des secteurs d'application tels que le domaine de l'énergie, la production alimentaire, la santé et le secteur militaire en font un domaine de connaissances pluridisciplinaires et d'inter-applications industrielles. Nous questionnons la contribution des jeux vidéo et la façon dont cette industrie imagine la nanotechnologie afin de comprendre la création des paradigmes technologiques actuels et comment elle se sert des jeux vidéo analysés pour défier les paradigmes technologiques et culturels en vigueur.
Cet article vise à déterminer comment la nanotechnologie est représentée dans les jeux vidéo de cette génération de consoles (2005-2013) dans les principaux genres - action / aventure, first person shooter (FPS) et jeux de rôle (RPG) – mais également estimer les rôles qui sont attribués par les différents développeurs et éditeurs à leurs personnages. Ainsi, à partir des épistémologies du Sud, nous visons à démontrer comment la nanotechnologie est associée aux secteurs d'application, mais également que les configurations géopolitiques sont représentées dans chacun des jeux vidéo analysés.
L'objectif de ce texte est la création d'un modèle d'analyse basé sur les épistémologies du Sud, qui pourrait comprendre comment la technologie est dépeinte dans un moyen de communication fortement produit par las industries du Nord, qui interdit les analyses de contenu et de discours plus traditionnel. À partir de la narration de chaque jeu vidéo étudié, nous avons créé un modèle qui intègre les résultats abordés dans les perspectives théoriques.
L'intégration de la nanotechnologie dans les jeux vidéo révèle la relation à laquelle le Sud est soumise : parfois ignoré, jamais le héros mais plutôt comme des espaces impliqués dans des conflits dont il semble lui-même inhérent.

Mots-clés: nanotechnologie, épistémologies du Sud, jeux vidéo, jouabilité, narration.

Normas para a apresentação de artigos
Indicações gerais

1. *Configurações – Revista de Sociologia* publica trabalhos académicos inéditos em ciências sociais, sob a forma de artigos e recensões de livros, que possam contribuir para enriquecer o conhecimento científico da realidade social, no plano nacional e internacional. Procura-se equilibrar a publicação de trabalhos de investigadores seniores com a disseminação de trabalhos de jovens investigadores, que apresentem qualidade e originalidade.

2. Trabalhos provenientes de áreas afins, considerados com interesse para as ciências sociais, mormente para a Sociologia, poderão ser considerados para publicação. A revista pode aceitar trabalhos já publicados em língua estrangeira, mas inéditos em português. Os trabalhos originais em língua estrangeira deverão ser traduzidos.

3. Seguindo critérios internacionais de excelência, os trabalhos propostos para publicação são submetidos a avaliação independente por especialistas, em regime de anonimato. Com base nos pareceres emitidos, o Conselho de Redação pode sugerir aos autores a revisão dos trabalhos.

4. O Conselho de Redação reserva-se o direito de não publicar os trabalhos recebidos, sendo a decisão comunicada por escrito aos autores e apoiada em pareceres de especialistas.

5. Os artigos propostos devem vir acompanhados de um *curriculum vitae* resumido do(s) autor(es), contendo: nome, situação profissional, instituição/organização onde desenvolve a sua atividade, endereço, telefone, fax, e-mail.

6. Os trabalhos devem ser remetidos, em duplicado, para a seguinte morada: Revista *Configurações* – Centro de Investigação em Ciências Sociais, A/c Dra. Ângela Matos, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Campus Gualtar, 4710-057 Braga – Portugal.

Os artigos devem obedecer às seguintes regras formais:

1. Datilografados em páginas A4, a espaço e meio e tamanho de caracteres 12, acompanhados de uma versão em suporte digital com o respetivo ficheiro em Word, com indicação da versão usada.
2. Poderão ter como limite máximo aconselhável cerca de 25 páginas, incluindo notas, bibliografia, quadro, gráficos e figuras. Deve também ser apresentado um resumo do artigo com um limite máximo de 500 caracteres, em português, inglês e francês.

3. As transcrições deverão ser colocadas entre aspas e os vocábulos em língua estrangeira deverão ser formatados em itálico.
4. Quadros, gráficos e figuras deverão ser numerados de forma contínua, com numeração árabe, para cada um dos elementos respetivos.
5. Os ficheiros originais dos quadros, gráficos e figuras devem ser enviados juntamente com o ficheiro do Word, quer sejam ficheiros de Excel, quer sejam ficheiros de outros programas (neste caso devem ser gravados na extensão JPG, GIP ou EPS).
6. As titulações deverão ser apresentadas em numeração árabe.
7. As notas de rodapé serão numeradas, sem parênteses, de forma contínua, do princípio ao fim do artigo.
8. A norma de citação adotada será a anglo-saxónica (autor-data).

8.1 A bibliografia, apresentada de forma alfabeticamente ordenada e presente no final do artigo, obedecerá às seguintes regras:

– Apelido, Nome próprio (ano), *Título do livro*, Local de edição, Editor

– Apelido, Nome próprio (ano), "Título do texto", Nome da revista (em itálico), Volume, número, páginas

– Apelido, Nome próprio (ano), Título do texto, Nome próprio

– Apelido (org.), Título da Coletânea, Local de edição, Editor

Para trabalhos individuais:

– Autor/editor (ano), Título [Tipo de suporte], Protocolo disponível: Site//Path [data de acesso]

Artigos de revistas:

– Autor (ano, mês, dia), Título, Título da revista [Tipo de suporte], volume, páginas ou indicador de extensão, Disponível: Site//Path [data de acesso]

8.2 Para os recursos eletrónicos, serão usadas as seguintes regras:

Mensagens de Discussions lists:

– Autor (ano, mês, dia), assunto da mensagem, Discussions List [Tipo de suporte], E-mail disponível: DISCUSSIONS-LIST@mail.endereço [data de acesso]

Próximo número da revista:

Trabalho e Justiça

12

Universidade do Minho
Centro de Investigação em Ciências Sociais Instituto de Ciências Sociais

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

Financiado por Fundos Nacionais através da
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projecto PEst-OE/SADG/UI0710/2011