

Mundos locais, mundos globais: a diferença da história

Maria Paula Meneses*

Resumo: Uma das dicotomias ‘clássicas’ da modernidade, especialmente na área das ciências sociais, estabelece uma oposição constante entre as sociedades ‘tradicionais’ – apresentadas como ‘locais’ – e a ‘modernização’ – fonte imediata de progresso e sinónimo de intensa dinâmica social. A modernidade ainda nos dias que corre assume foros de globalidade, de expansão de uma forma mais desenvolvida de ver e explicar o mundo, ou seja, perpetua o mito imperial do ‘Norte’.

Neste texto discutimos um dos pilares-base da persistência de relações coloniais de subalternização após os processos de independência. De facto, a diferença colonial é reflexo de uma construção epistémica localizada pela desqualificação do saber do Outro, simbolizados pelo Sul global.

A ‘monocultura’ científica, associada à racionalidade moderna, traz para o centro das discussões o problema da interculturalidade. Procurando fugir a soluções estereotipadas, este artigo procura discutir criticamente alguns exemplos alternativos de análises que permitem actuar em duas direcções: uma, no sentido de combater a noção dominante de conhecimento, sinónimo de monocultura da ciência moderna; outra, procurando compreender, a partir das bases, como diversos grupos sociais dialogam com estas imposições que lhes são colocadas e as formas de resistências que têm mobilizado contra estes.

Palavras-chave: história, interculturalidade, narrativas, pós-colonialismo

* Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra.

Até que o leão conte a sua história a versão dominante será sempre a do caçador.
(provérbio africano)

Nada classifica melhor uma pessoa do que a forma como ela classifica os outros.
(Bourdieu, 1979)

Introdução

Como construir perspectivas alternativas acerca da produção de conhecimento sobre a ‘história do mundo’? Construir histórias contemporâneas é, talvez, nos nossos dias, um dos elementos principais para a (re)emergência do sujeito outro, para além da macro-narrativa sobre a chegada impositiva e transcendental de uma consciência de matriz eurocêntrica. Mas a criação de histórias contemporâneas pressupõe o reconhecimento mútuo, o qual terá de ser criado. Neste artigo procurarei, a partir de uma reflexão a propósito da história de África, propor pistas que contribuam, em paralelo, para descentrar as narrativas eurocêntricas dominantes, apostando numa tecedura da história enquanto rede global, composta de múltiplas narrativas interligadas (Meneses, 2007a). Nos dias que correm, as discussões sobre as condições para ultrapassar as raízes coloniais do presente modelo linear da história surgem, sem dúvida alguma, como uma peça fundamental do desafio mais amplo da criação de um diálogo intercultural (Santos, Meneses e Nunes, 2005). Qualquer conhecimento, porque necessariamente parcial, situado, produz efeitos múltiplos e contraditórios, repletos de ignorâncias. A construção deste diálogo constitui, acima de tudo, um desafio à compreensão mais ampla das raízes da desigualdade no mundo, onde o não-reconhecimento da diversidade epistémica é um compasso reivindicativo. Uma (re)construção das histórias do mundo – que questione e problematize, a várias vozes, a perspectiva dominante – terá necessariamente de abordar aspectos polémicos, contestando a posição e a legitimidade das representações dominantes. Em lugar de generalizações e simplificações que insistem em ‘encaixar’ África no esquema desenvolvido para explicar linearmente o progresso civilizacional do Ocidente, o desafio que se coloca é duplo: explicar a persistência da relação colonial na construção da história mundial, ao mesmo tempo que se propõem alternativas à leitura desta história, no sentido de construir histórias contextuais que – articuladas em rede – permitam obter uma perspectiva cosmopolita sobre o mundo.¹

¹ Sobre este tema, veja-se, por exemplo, Said, 1993; Dussel, 1994; Appiah, 1998; Diouf, 1999; Chakrabarty, 2000; Santos, 2001; Zeleza, 2003, Muthu, 2003.

1. Silêncios e ocultações

Nos nossos dias, a história de África contém ainda uma forte carga de violência epistémica, fruto de uma historiografia colonial. As omissões, os esquecimentos, as ausências, as fabricações e os estereótipos, que resultam na distorção e negação da historicidade da humanidade africana, impossibilitam ainda uma leitura mais complexa das decisões, intervenções, resistências e autonomias.² Uma discussão sobre as representações históricas da alteridade incluídas em qualquer projecto de memória é, necessariamente, política. O conceito predominante de África é por demais homogeneizante, encapsulando realidades diversas e bastante heterogêneas. De modo semelhante, não existe uma Europa ou um Ocidente como entidade única.³ Falar sobre África significa questionar e desafiar crenças de estimação, pressupostos declarados e múltiplas sensibilidades. A década de 90 do século passado correspondeu, em termos globais, à emergência de uma imagem de África que vários autores descreveram como ‘marginal’ ao processo de recomposição da ‘ordem mundial’ (e. g., Ayittey, 1993; Huntington, 1996). Todavia, o que esta análise parece não detectar é a persistência de uma leitura colonial eurocêntrica sobre a realidade africana. Para Jean-François Bayart, a situação política africana não constitui uma aberração exótica, pois que, “em muitos aspectos, África é um espelho reflectindo a nossa [ocidental] imagem política, e tem muito a ensinar-nos sobre os resultados da nossa modernidade ocidental” (1993: 269).⁴ Neste excerto, o autor localiza e provincianiza uma certa visão da modernidade, abrindo caminho para uma reflexão mais ampla sobre múltiplas interpretações e interpelações à modernidade e à provincianização das racionalidades no mundo. As histórias locais, por oposição a uma narrativa universal, são vistas frequentemente numa perspectiva temporizadora, que, ao negar a possibilidade de estas histórias terem co-evoluído, reafirma a centralidade da narrativa moderna ocidental (Fabian, 1983). A construção de representações sociais reificadas através de categorias conceptuais como África, tribo(s) e etnia(s), tradicionalismo, atraso, subdesenvolvimento, entre muitas outras, permanece no cerne dos debates sociais e políticos contemporâneos, exigindo uma reflexão sobre o seu conteúdo. Os silêncios paradigmáticos sobre a complexidade do passado e do presente africano resultam na exclusão epistémica das realidades social, política e económica do cânone das ciências sociais e humanas, exclusão esta que se realiza pela particularização, periferização e patologização do

² Vários têm sido os autores que têm vindo a reflectir sobre como produzir uma reflexão dialógica sobre o continente. Veja-se, por exemplo, Mudimbe, 1988; Mbokolo, 1992; Desai, 2001; Ellis, 2002; Zeleza, 2003; Gilbert e Reynolds, 2004; Iliffe, 2005; Depelchin, 2005.

³ Neste texto, a referência à Europa é dada como exemplo, como termo de referência de uma conjuntura histórica particular – a da intervenção capitalista colonial –, ou seja, um espaço ancorado em estruturas de poder associadas a estratégias de conhecimento próprias.

⁴ Neste artigo as traduções são da minha inteira responsabilidade.

‘fenómeno africano’. É este imaginário, etiquetado por Mudimbe (1988) como a ‘biblioteca colonial’⁵ – a caricatura do continente construída pelas fantasias epistémicas ocidentais – que está cada vez mais em causa.

2. O local e o global: as fugas da história

Uma das dicotomias fundacionais das modernas ciências sociais e humanas assenta na oposição entre as sociedades ‘tradicionais’, apresentadas como ‘locais’, e a ‘modernidade’, fonte imediata de progresso e sinónimo de intensa dinâmica social, supostamente global (Meneses, 2007b). Debates mais amplos sobre a ‘invenção’ da tradição, das etnias, do próprio conceito de África (Curtin, 1964; Mudimbe, 1988, 1994; Ranger, 1988, 1993; Mbembe, 2001) têm vindo a aprofundar o debate sobre o sentido destas representações da alteridade. Esta diferença, gerada no âmago da razão iluminista (Muthu, 2003), tinha por objectivo localizar os africanos enquanto espaço particular do mundo; afirmada esta situação de diferença que seria traduzida em hierarquias de valor, foi possível excluí-los, tanto *de jure*, como *de facto*, do contrato social, da esfera da cidadania.

As mudanças introduzidas pela história moderna produziram a localização do sujeito africano num espaço exterior ao desenvolvimento universal. Como consequência, no continente, quer a nível local ou nacional, a complexidade das construções identitárias foi simplificada ao extremo, em função de uma leitura simplista e dicotómica. Nesta senda, o local é ainda lido como a memória de uma tradição ancestral, marca indelével do carácter a-histórico destas sociedades. Esta tradição, construída enquanto categoria conceptual como momento anterior (e inferior) à modernidade ocidental, autojustifica a inevitabilidade da sua substituição pela razão moderna, potencialmente universal. A tradição, na medida em que atribui um lugar de especificidade à realidade africana, transforma-se no artifício ideológico que tem justificado não só a invenção do mundo nativo local, como também a naturalização da não-contemporaneidade de África com os tempos do Ocidente moderno. A tradição tornou-se o *topos* de uma sociedade considerada fora da história (Dirks, 1997).

O outro pelos seus olhos

As identidades – enquanto processos relacionais – raramente são recíprocas. Nunca sendo puras, as identidades são porém únicas, garantindo a afirmação da diferença. O acto de identificar produz a diferença, construída enquanto relação

⁵ Mudimbe (1988) refere a este propósito que os intérpretes, assim como os analistas africanos, têm usado categorias e sistemas conceptuais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental. Mesmo nas descrições mais explicitamente ‘afrocêntricas’, os modelos de análise, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, referem-se à mesma ordem.

de poder (Santos, 2001). As diferenças étnicas, raciais, o atraso histórico, instituíram-se, dentro do pensamento histórico universal, como momento de reconhecimento hierárquico, naturalizando-se desta forma as desigualdades sociais.

A relação entre processos de (re)significação gerados pelo processo colonial e as relações identitárias forjadas por outras conjugações anteriores à emergência da moderna situação colonial – mas que continuam por dentro desta – são centrais para a compreensão da complexa teia de representações identitárias que configuram hoje o mundo. Uma análise cuidadosa das mudanças epistémicas nos processos de conhecer e lidar com a alteridade aponta pistas sobre a emergência do paradigma colonial moderno, pois que, nas identidades subalternas, a declaração da diferença é sempre uma tentativa de apropriar uma diferença classificada como inferior, de forma a reduzir ou a eliminar a sua inferioridade.

Parte da costa oriental de África é, por condição histórica, um espaço híbrido, simbolizado na condição suaíli.⁶ Esta região do continente africano é um espaço de encontros em que a intervenção colonial moderna teve um papel determinante, mas não absoluto ou único. A relação entre europeus (frequentemente portugueses) e povos da região costeira oriental de África será, até início do século XX, uma mescla de violência e de intensas relações de proximidade. Para o caso de Moçambique, esta relação só terminará com a ocupação ‘efectiva’ portuguesa. Porém, os olhares exógenos sobre a costa oriental de África antecederam em muito a chegada de europeus a estas paragens (por exemplo, Al-Idrisi, 1896; Ahmad, 1971), e as outras formas de olhar o mundo vão marcar o imaginário português durante longas décadas.

O primeiro encontro entre portugueses e africanos da costa oriental surge na relação de Álvaro Velho, no virar para o século XVI: “Os homens desta terra [...] falam como mouros; e as suas vestiduras são de panos de linho e de algodão, muito delgados, e de muitas cores, de listras, e são ricos e lavrados. E todos trazem toucas na cabeça, com vivos de seda lavrados com fio de oiro” (1999: 25). Apresentados como ‘*mouros*’⁷ – um termo consistentemente utilizado pelos portugueses para fazer menção aos muçulmanos ainda na Península Ibérica, este termo serviria também para classificar os suaílis da costa oriental de África, em oposição aos africanos não-islâmicos do interior (e de Madagáscar). Estes últimos seriam designados de ‘*cafres*’, termo que deriva do árabe *kafir*, expressão utilizada para fazer menção aos não-muçulmanos, aos não-crentes.⁸

⁶ Sem ser meu objectivo analisar extensivamente a cultura suaíli (i.e., dos ‘*povos da costa*’), convém contudo realçar que uma das características principais das sociedades suaílis é que se trata de uma cultura de matriz comercial e marítima, extremamente dinâmica, girando em torno do intenso tráfego comercial no Índico.

⁷ Os portugueses, e posteriormente outros europeus, dependeram dos ‘mouros’ para a navegação no Índico, para a penetração nas rotas comerciais que conduziam ao interior do continente, intérpretes para facilitar os contactos com povos não-suaílis, e mesmo para a construção, marcando um cunho que ainda hoje persiste na região.

⁸ O termo “cafre” só muito tardiamente (séculos XVIII-XIX) passaria a assumir uma conotação negativa. A partir do século XVII os autores portugueses começam a usar a designação ‘*costa da cafraria*’ para distinguir a porção sul, não-islâmica da costa oriental africana, onde detinham interesses comerciais (feiras e presídios), como era o caso de Inhambane e de Lourenço Marques (actual Maputo).

Para os portugueses, de inimigos declarados, os mouros transformaram-se em elementos próximos, familiares, facto que contradiz uma atitude preconceituosa e segregacionista defendida por alguns autores (Boxer, 1977; Pearson, 1998). Sem querer negar momentos de violência e de conflito profundo, o olhar de vários dos europeus que por estas partes passaram revelam uma admiração comparativa, sem a necessidade de afirmar superioridade. Pelo contrário, os olhares dos viajantes traduzem momentos de revelação e deslumbramento perante os alcances culturais e económicos do Índico.

Em finais do século XVI o padre Monclaro (1899) escrevia que as condições e os modos de ser dos habitantes de Melinde – cidade africana da costa oriental – em nada se distinguiam dos residentes de qualquer cidade de Portugal, assinalando também que muitos falavam também português. Mais ainda, a perspectiva que os portugueses vão ter, e que está na base das narrativas sobre a costa oriental de África, vai ser construída a partir do olhar destes *mouros da costa*, destes suaílis, adoptando as suas categorias conceptuais para descrever as paisagens e as pessoas. Mais do que uma conotação religiosa, o termo ‘mouro’ foi-se traduzindo numa proximidade, uma identificação com a expressão material da cultura suaíli, com as suas estruturas económicas e o seu modo de vida. Nas palavras de Prestholdt, sejam estes relatos fiéis ao encontro ou não, o que é certo é que “as expressões portuguesas de familiaridade eram parte integral da sua forma de cartografar o mundo e de colonizar a África oriental” (2001: 386).

Como mediadores culturais, os povos da costa oriental de África transformaram-se, para os europeus, nos tradutores desta região; deste modo asseguraram a sua presença nas redes comerciais, regulando, pelo saber, o conhecimento e o acesso dos portugueses e outros europeus às redes comerciais da região.

O ‘Outro’ inferior porque diferente

A situação anterior mudaria radicalmente com a emergência do moderno sistema colonial. África transformou-se, a partir dos séculos XVII-XVIII, num espaço de diferença ontológica, uma das matrizes fundadoras da relação colonial. De diferentes, os africanos transformam-se em inferiores, pois que a diferença tinha de estar inscrita numa ordem institucional própria; em simultâneo, esta ordem operava a partir de uma perspectiva desigual e hierarquizada.

A partir do século XVIII instalou-se como consensual, em grande parte da Europa, a ideia de África enquanto *tabula rasa*, e que os seus habitantes eram um tipo de ‘pagãos selvagens e bárbaros’, aparentemente no escalão inferior da ‘grande cadeia evolutiva’ (Lovejoy, 1936). Exemplo desta concepção sobre o continente é a opinião expressa por um dos representantes do Iluminismo, o filósofo David Hume:

Eu estou apto a suspeitar que os Negros, e em geral todas as outras espécies de homens (pois que há quatro ou cinco tipos) são naturalmente inferiores aos brancos. Nunca existiu uma nação civilizada, ou algum indivíduo eminente pelas suas acções ou especulações, que não fosse de outra compleição que não branca. Entre eles [negros] não se encontram fabricantes engenhosos, letrados ou cientistas [...]. Estas diferenças tão uniformes e constantes não poderiam acontecer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse, desde o início, feito uma distinção entre os vários tipos de homem. (1828: 236)

A noção de civilização autorizou a distinção entre o humano e o outro – um humano em potência, que se poderia transformar em ser humano completo se lhe fosse dada uma formação adequada (Condorcet, 1849/2001). Esta ideia constituiria, nos séculos XVIII-XIX, a estrutura-base que produziu a invenção do africano enquanto ser inferior, e a imposição da ideia de progresso científico como imperativo para atingir o estágio supremo do desenvolvimento – a civilização, apanágio do Ocidente. A invocação de um espaço anacrónico – ou seja, a invenção do arcaico – está bem presente na opinião expressa de Hegel, para quem “historicamente, África não é parte do mundo; não tem movimento ou desenvolvimento que possa apresentar. Os movimentos históricos que apresenta – na região nortenha do continente – pertencem ao mundo asiático e europeu” (1995: 193). A criação da alteridade enquanto um espaço vazio, desprovido de conhecimentos e pronto a ser preenchido pelo saber e cultura do Ocidente, foi o contraponto da exigência colonial de transportar a civilização e a sabedoria para povos vivendo supostamente nas trevas da ignorância. A segmentação básica da sociedade colonial entre ‘civilizados’ e ‘selvagens/indígenas’ conferiu consistência a todo o sistema colonial, transformando os autóctones em objectos naturais, sobre quem urgia agir, para os ‘introduzir’ na história (Césaire, 1978).

Se se subscrever uma perspectiva hegeliana sobre o mundo, é necessário aceitar a teleologia da história, ou seja, que a história se move de forma unilinear em direcção a um fim definido e concreto, em direcção ao progresso. Mas a armadilha da crença na inevitabilidade do tempo linear impossibilita uma análise crítica do progresso, o que, em situações extremas, justifica situações como o fascismo europeu ou o holocausto no Ruanda. Múltiplos momentos têm sido, em nome do progresso, tratados como normas históricas, quando, de facto são aberrações históricas, como o foi a situação colonial, repleta de episódios de violência física e epistémica.

Em Moçambique, o primeiro momento do encontro entre Portugal e o ‘Outro’ (durante os séculos XVI-XVII) foi gradualmente cedendo lugar a uma interpretação hierárquica das relações. No segundo momento, o ‘descobridor’ passou a arvorar a bandeira do prestígio europeu, da pertença a um espaço outro assumido como superior, para justificar “o prestígio do nome português entre os indígenas, [...] principal defesa do nosso domínio” (Ennes, 1893/1971: 350).

Para tal, o outro igual foi (re)identificado enquanto inferior, espaço oco de personalidades e estruturas sociais e políticas, (re)criado pela imaginação imperial europeia. Ultrapassar esta situação ‘natural’ de atraso seria possível apenas através de agentes externos, especialmente vectores como a conversão ao cristianismo, a introdução da economia de mercado, a educação ocidental e a adopção de formas de governo racionais e iluministas (Santos e Meneses, 2006). Estes vectores da modernização foram projectados a partir da matriz europeia, num momento em que a superioridade se consolidou em diferença racial.

Se o evolucionismo (um dos pilares do pensamento racional moderno) serviu como paradigma da narrativa colonial, protegendo as ideias sobre as diferenças raciais, o destino e a hierarquia conjugados possibilitaram ainda a constituição de uma estrutura que justificava uma intervenção normativa colonial moderna. As diferentes formas de que este encontro colonial se revestiu em Moçambique (assimilacionismo, ‘indirect rule’, segregação racial, etc.) encontraram a sua fundamentação na obrigação moral de Portugal actuar no sentido de fazer progredir o indígena para estádios civilizacionais mais avançados (Santos e Meneses, 2006). Em finais do século XIX justificava-se deste modo a presença colonial física de Portugal em África: “o estado de atraso em que ficou o indígena d’aquelle continente em relação ao europeu, com o caminhar do tempo mais d’elle o distancia, nós [Portugal] querendo educal-o, devemos cuidadosamente orientar o seu espírito, principiando pelo que, é simples, práctico, interessante e útil”.⁹

A implantação do sistema colonial moderno trouxe consigo a ‘invenção’ de Moçambique. Este novo momento (século XIX) representa uma ruptura com todo um conjunto de representações e percepções identitárias até então dominantes. A partir de então a (re)construção desta região produz-se em função da imaginação colonial portuguesa, processo paralelo ao da (re)organização do mundo em função da Europa.

A própria ideia de Moçambique enquanto realidade geopolítica emerge nos finais do século XIX, com a extensão da designação de uma pequena ilha – capital desta colónia até aos finais do século XIX – a um território mais vasto que Portugal obteve aquando da partilha de África, na conferência de Berlim (1884-85).¹⁰ Esta nova situação obrigava à invenção de um novo território, de novas identidades que justificassem a ‘presença efectiva’ portuguesa enquanto estrutura civilizadora, contrastando com a ambígua presença portuguesa em momentos anteriores:

⁹ Artigo ‘Não nos desorientemos’, publicado em *África Illustrada*, na edição de 5 de Março de 1893.

¹⁰ A Conferência de Berlim estabeleceu o princípio de que as exigências sobre colónias se efectuavam não a partir das descobertas anteriores, mas sim a partir da ocupação efectiva (presença militar e administrativa) desses territórios. Catorze países estiveram presentes nas negociações sobre a partilha do continente africano: Alemanha, Bélgica, Dinamarca, Espanha, França, Holanda, Império Austro-Húngaro, Império Britânico, Itália, Portugal, Rússia, Suécia-Noruega (unificados entre 1814-1905), Turquia e os Estados Unidos da América. Sobre este assunto, veja-se Newitt, 1995; Gentili, 1999; Pélissier, 2000.

Durante séculos Moçambique não conheceu fronteiras definidas. Os seus territórios estendiam-se até onde os levavam a sorte das armas, a actividade dos seus negociantes e a dedicação dos seus missionários. Chegaram por vezes a restringir-se tanto, que a nossa autoridade [Portugal] ia só até onde alcançavam as peças assestadas nas muralhas das fortalezas. Essas flutuações, porém, não obstavam a que considerássemos sempre legitimamente como nossos os sertões onde uma vez tivéramos qualquer espécie de influência, encarando a perda deles como mero incidente, cedo ou tarde remediável (Teixeira Botelho, 1921: 269).

Neste contexto, a emergência de Moçambique – em simultâneo uma expressão geográfica e um conceito cultural – é parte do processo através do qual a Europa (Portugal) procurou reordenar o mundo, como forma de justificar a sua condição de superioridade. Esta ‘nova’ geografia representa o culminar da formação do Ocidente como uma empresa global, cujas etapas iniciais se encontram quer na conquista de Goa, quer na apropriação das Américas. Paralela à criação de África enquanto projecto imperial, a apropriação de Moçambique pela geopolítica moderna surge associada à emergência de um Portugal parte de um projecto imperial europeu. Esta transformação é construída em contraponto ao ‘não-europeu’, apresentado desde então como subdesenvolvido, vivendo em precárias condições, indolente e sensual, violento mas afável, ignorante, suspeito e irracional (Santos, 2001; Santos e Meneses, 2006). A partir desta etapa, o discurso da raça transforma-se num elemento estruturante da governação e da conceitualização da diversidade cultural e epistémica.

Nos primeiros momentos da presença colonial, a presença europeia na região que hoje corresponde a Moçambique era descrita através das mercadorias exóticas que aí se encontravam e permutavam, das lendas e histórias, assim como pelo relato de viajantes. Ao contrário das Américas, a entrada da costa oriental de África no imaginário europeu não aconteceu através de uma apropriação do espaço, onde os territórios e os habitantes foram consumidos pela Europa. Como referido atrás, os próprios portugueses (e posteriormente, outros europeus) utilizaram as redes comerciais existentes no circuito do Índico para obter os produtos desejados. Ou seja, esta etapa inicial pode ser descrita como um processo de transição de um controlo comercial por parte de vários grupos sociais do Índico para o controlo de grupos europeus.

Neste sentido, procurar alargar o debate sobre a presença portuguesa em Moçambique passa também por compreender a significação do próprio termo ‘europeu’. Se em Moçambique, com a emergência do colonialismo moderno, o termo europeu passou a ser sinónimo de branco, a realidade que antecede este momento é distinta. Os moradores ‘europeus’ contabilizados nas primeiras estatísticas coloniais em Moçambique são muitas vezes goeses, mulatos de suaílis, ou de outros povos africanos ou de indianos. Era ‘morador’, português, quem se afirmava como tal, sendo esta identidade configurada por critérios culturais como o modo de vestir, práticas religiosas, estruturas habitacionais,

etc. A identidade era uma opção individual em função dos colectivos culturais presentes, e não o ajustar a uma imagem produzida pelo império-Portugal. Já no século XIX, instala-se o conceito de negro para o habitante do subcontinente. O negro é aquele que não é branco, que não é oriundo da Europa. Este ‘negro’ é o símbolo de um estatuto inferior, de uma herança de servidão, fruto de uma influência crescente do tráfico de escravos no Atlântico, que influenciaram de forma decisiva as atitudes europeias quanto à raça: “Os exploradores e os ilustrados viajantes que têm percorrido os trilhos do sertão da África Central, não ocultam que os povos que a visitaram se podem comparar a seres ainda na infância os quais bem dirigidos podem progredir até ao período da adolescência, como convém à civilização europeia.”¹¹

A série de campanhas militares de ocupação, cujas origens remontam ao início da segunda metade do século XIX, estabeleceu a transição para um período de rupturas profundas no relacionamento entre portugueses-europeus e africanos. Mais ainda, estas campanhas constituem a afirmação, de facto, da presença de um sistema de administração efectiva, assente na hierarquia racial, onde a influência da administrativa colonial se justificava pela necessidade em “manter o respeito pelo homem branco”, símbolo da civilização ocidental,¹² de uma determinada forma de estar no mundo e de se apropriar do mundo. “Os pretos têm de ser dirigidos e enquadrados por europeus”, defenderia Marcelo Caetano (1954: 16), embora reconhecesse a ligação umbilical entre o colonizador e o colonizado, ao acrescentar que “[os indígenas] são indispensáveis como auxiliares destes”. O ‘homem branco’, o europeu, transformou-se numa categoria estratégica de dominação, numa sequência de comportamentos, referências e instituições que tornaram possível a relação colonial. Como apontou Edward Said, “ser um Homem Branco era simultaneamente uma ideia e uma realidade. Incluía uma posição pensada em relação aos mundos branco e não-branco. Isto significava – nas colónias – falar de uma certa forma, comportar-se de acordo com um determinado código de regulação e mesmo demonstrar certos afectos e outros não. Significava julgamentos, avaliações e gestos específicos” (1978: 227).

3. Histórias (des)encontradas – diálogos pós-coloniais?

Porque é que a questão colonial se torna cada vez mais imperativa? Para vários autores, o final da presença física colonial é identificado com o pós-colonial; de facto, o pós-colonial tem gerado várias confusões sobre o seu sentido, não só através de uma leitura linear do processo, como também pela

¹¹ Artigo publicado na revista *África ilustrada: arquivo de conhecimentos uteis*, vol I, Agosto 1892 a Julho de 1893, pág. 3.

¹² *Ibidem*.

sua (pre)ocupação por conceitos coloniais (Afzal-Khan e Seshadri-Crooks, 2000). No campo dos estudos culturais, o pós-colonialismo tem estado essencialmente associado a um gênero literário que reflecte sobre a complexa e frequentemente contraditória natureza do relacionamento dos impérios coloniais europeus com as sociedades colonizadas, assim como sobre a permanência do legado colonial, nos campos do direito, da política e das instituições. Neste contexto, as análises políticas têm sido feitas no campo das identidades, onde a cultura é analisada como forma de representação, nos processos de reconhecimento (Ranger, 1996; Santos, 2006). Embora importante, restringir o pós-colonial à área dos estudos culturais deixa de fora questões fulcrais de conhecimento/poder, especialmente a persistência das relações políticas coloniais para além do processo das independências políticas (Santos, 2006). Neste sentido, o pós-colonial deve ser visto como o encontro de várias perspectivas e concepções sobre o conhecimento e o poder, um idioma que procura reflectir sobre os processos de ‘descolonização’, quer nos espaços da metrópole, quer nos espaços colonizados.

Apesar das independências africanas e do fim da Guerra Fria, uma perspectiva colonial continua a dominar a política do Norte global em relação ao continente africano. As questões da dívida, da migração, dos Estados-problema, da pobreza no mundo, do racismo institucional e epistémico, são alguns dos momentos que chamam a nossa atenção para a persistência da colonização e da raça, dois conceitos estruturantes do pensamento contemporâneo e intimamente ligados, o que explica a sua persistência: “deixar o colonialismo fora da raça é como deixar um príncipe fora do seu castelo” (Wolf, 2002: 54).

Por outro lado, sob o lema da luta pela emancipação e pela autonomia, as lideranças políticas nacionalistas e pós-independentes aceitaram também, na sua maioria, as categorias básicas que o discurso ocidental usava, então, para seu relato da história universal (Wilson, 1969). A seu tempo foram substituindo o conceito de civilização pelo de progresso, mas poucos foram os esforços feitos no sentido de produzir uma reflexão filosófica sobre a condição africana. Face à persistência das teleologias herdadas da situação colonial, radicalizou-se a diferença. Nas décadas que se seguiram às primeiras independências africanas, a necessidade de justificar a legitimidade do direito à autodeterminação e à soberania e o direito ao poder passou pela mobilização quer do sentimento de vitimização, quer de um essencialismo estratégico (Spivak, 2005: 477), como forma de lidar com a diferença. Em qualquer das situações, a ideia da raça e a radicalização da diferença persistiram (por exemplo, Nkrumah, 1961; Mondlane, 1969; Cabral, 1979).

A (re)conquista do poder de narrar a própria história – e, portanto, de construir a sua imagem, a sua identidade – tem de passar por um diálogo crítico sobre as raízes das representações contemporâneas, questionando as geografias associadas a conceitos como tribo, raça, nação, etc. Ou seja, é preciso

assumir que África – e as categorias que lhe estão associadas – existe somente na base do texto que constrói estas categorias como uma ficção sobre a alteridade (Mbembe, 2001: 186). Neste contexto, falar sobre o pós-colonial, enquanto espaço-problema, é uma chamada de atenção para a persistência de narrativas e concepções originadas no passado e que se mantém no presente de forma imutável. Conceptualmente, o pós-colonial aponta para um empenho crítico com as consequências actuais – intelectuais e sociais – de séculos de ‘expansões’ ocidentais no mundo colonizado, contestando a naturalização e a despolitização do mundo. Por outras palavras, o pós-colonial tem por objectivo analisar as limitações, incompletudes e ausências do processo de ‘descolonização’, ao mesmo tempo que aponta possibilidades de superação da relação epistémica colonial.

Ultrapassando mitos

A mobilização da questão identitária tem conhecido inúmeros desenvolvimentos no continente. Vários autores têm vindo a insistir na atenção que deve ser dada às práticas quotidianas através das quais os africanos reconhecem o mundo e mantêm com ele um diálogo sem precedentes (Achebe, 2000; Bhekizizwe, 2000).

Se a tese que tem dominado insiste em descrever os africanos como vítimas da colonização ou dos processos nacionalistas pós-independências, também acontecem múltiplas iniciativas que procuram confrontar esta história com ‘outras’ histórias, geradas a partir do questionar da diferença. Todavia, é cada vez mais patente que aqueles que decidem agir e actuar em prol de outras histórias, que procuram questionar e alargar o seu horizonte de pesquisa, precisam cruzar fronteiras disciplinares e geográficas. Questionar o colonial implica levantar inúmeras questões, quer nos espaços metropolitanos imperiais, quer nos vários contextos colonizados. A luta pela independência de Moçambique esteve intimamente ligada a múltiplos processos políticos e apoios, quer no continente africano, quer fora deste. É disso exemplo a luta contra o fascismo em Portugal, a qual envolveu, nos espaços então coloniais, a rejeição da discriminação racial e das fronteiras de diferença existentes, num apelo à conjugação de esforços para resistir à opressão colonial e fascista, transformando-as numa causa única contra um opressor comum.

Estes diálogos obrigam a repensar o tempo da história e a própria história. O tempo linear, uma das criações modernas, traslada o presente do passado. O passado vai-se sedimentando e a complexidade corre o risco de dissolver-se ou de se identificar com outros acontecimentos. Igualmente, ao criar uma perspectiva linear da história retira-se a responsabilidade sobre o passado. Sem desejo de pensar o passado ou de o questionar, para o mudar, não há

responsabilidade sobre o futuro (Santos, 2006). Mas a ironia desta situação é que, por muito que o declaremos passado, o tempo histórico mantém-se presente na memória actual. O tempo histórico não se move de forma linear; não começa com cada nova geração; não foge dos erros e equívocos do passado.

A nossa cegueira face à história dominante leva a que, frequentemente, se confundam propostas epistémicas com sequências temporais. Ou seja, que se identifique o ‘pós’ do pós-colonialismo, com uma ruptura radical com a situação colonial, reproduzindo-se a ideia de linearidade do processo histórico, como já referi. Retoma-se de novo a sucessão evolutiva dos estádios sociais: sociedades pré-colónias, coloniais e pós-coloniais.

Diálogos entre várias realidades históricas, entre experiências presentes e as suas memórias permitem apontar continuidades e descontinuidades de poder nas marcas herdadas das relações coloniais. As situações pós-coloniais têm-se desenvolvido no mundo de forma distinta. Os países que integram a ‘América Latina’ não podem ser pós-coloniais da mesma forma que os países africanos. Contudo, se esta diferença temporal apela para a diferença dentro do Sul, a experiência colonial permite a constituição de um Sul global, onde a condição pós-colonial¹³ se impõe cada vez mais na análise e caracterização das condições políticas específicas (debates em torno do conceito de cidadania, estado, identidade, etnicidade, etc.).

Até agora, as tendências dominantes têm sido quer no sentido da exacerbação do local – do que resulta uma tendência marcadamente nativista – quer numa exaltação do universal, que perde de vista a ancoragem no local. Mas ambas estas perspectivas são importantes: ser moçambicano, africano, cidadão cosmopolita – cada um destes adjectivos encerra um espaço e abre caminho para outro mais amplo.¹⁴ Em breves palavras, isto significa voltar para trás em busca do futuro, pois que para confrontar a história é necessário apreciá-la e teorizá-la a partir de novas perspectivas, transformado o passado num passado presente.

A unidade racial ou indígena africana é um mito, pois nenhuma identidade pode ser subsumida a um único conceito, ou ser nomeada através de um único termo. Como substância, não é possível falar de identidade africana. Mas esta questão pode ser um instrumento mobilizador e crítico sobre as identidades em formação. Na senda desta proposta o mundo não é visto como uma ameaça, mas sim como uma rede de afinidades. O ponto fulcral é o de imaginar e escolher o que torna alguém africano. Para Ngugi,

a minha identidade como pan-africanista é uma arma de libertação, porque entendo o pan-africanismo não como um fim em si mesmo, mas como uma teoria

¹³ Sobre a condição pós-colonial em contexto africano, veja-se Kom, 2000, e Irele, 2004.

¹⁴ Para uma discussão mais ampla sobre as possibilidades desta articulação, veja-se Appiah, 1998, 2006; Webner, 2002; Nyamnjoh, 2007.

aos serviço da unidade africana. E esta unidade não é um fim em si mesmo, pois que a unificação não garante a libertação da opressão e da exploração. A unificação de África e a teoria pan-africanista transforma-se assim em instrumentos que subvertem as relações entre opressor e oprimido, entre explorador e explorado. (2005: 121)

Discutir a história de África e as questões do pan-africanismo é uma forma de colocar ideias ao serviço da humanidade, alargando oportunidades cosmopolitas sobre a infinidade de propostas epistémicas. Pensar o social desta forma abre caminho para outras possibilidades reflexivas dialógicas, sobre teorias e práticas de mudança. A produção, o consumo e a valorização do saber deverão transformar-se em actividades públicas, abertas à autocompreensão, autodefinição e auto-regulação e ao progresso social. Um projecto radical de produção de saber histórico é, necessariamente, um processo colectivo que envolve a utilização de vários tipos de textos e (con)textos, incluindo fontes orais e outros artefactos da experiência humana, projecto este que deverá estar assente numa visão complexa da sociedade, e que olha para a realidade quotidiana como uma tecedura densa composta de múltiplas experiências, vozes, encontros e envolvimento, livre de fundamentalismos opressivos e de certezas teleológicas.

Outro exemplo que merece atenção é o dos grupos de adolescentes que, em várias cidades de Moçambique, falando várias línguas¹⁵ – xichangane, xitsonga, português, etc. –, constroem, através do *hip-hop*, novas formas de cosmopolitismo. Estas novas formas combinam uma identidade local com formas mais amplas de inclusão; através destas pequenas intervenções é possível atribuir sentidos e possibilidades à modernidade moçambicana.

Para exigir esta outra modernidade em Moçambique, esta geração não se apoia – como a geração dos seus pais – nas facilidades de um essencialismo nativista ou em exaltações nacionalistas modernas. Quando Azagaia ou o Grupo ‘Pro Farm’ desafiam e questionam criticamente a situação que o país atravessa, o alerta lançado faz parte de uma nova estrutura de pertença, de um novo tipo de cidadania sociopolítica onde os marginalizados e subalternizados de Moçambique se juntam a outros que experimentam o mesmo problema: a juventude de Joanesburgo e de Luanda, os árabes franceses em Paris, os afro-brasileiros do Rio, ou seja, o ‘lado esquecido’ no Sul global. Se estes jovens estão saturados de promessas vãs, têm uma aversão que se confunde com raiva, transmitem com estas emoções ‘as expectativas da modernidade’ (Gerguson, 1999). Mas estes jovens também, em simultâneo, estão imersos num outro sentido de ser global diferente através da utilização de ligações culturais geram um novo sentido estético e político, reclamando o controlo e as potencialidades, a partir de dentro, do que John Kelly (2002) refere como o ‘modernismo sublime’.

¹⁵ A exemplo do que acontece noutros países do continente.

Quer para intelectuais como Ngugi, quer para estes jovens artistas, projectar a imaginação moral para além do espaço local da tribo/etnia, além fronteiras, reflecte outras formas de pertença que, embora assentes no imaginário local, sugerem uma visão do mundo que inclui formas de se ser, em simultâneo, tradicional e moderno. Quer nos artigos científicos, quer nas líricas do *hip-hop*, assiste-se à criação de novas categorias discursivas onde o político – os problemas económicos e sociais de Moçambique, do Quênia, etc. – é explicado e, ainda mais importante, retorna à discussão.

Este percurso sobre África ajuda a pensar como é possível e necessário recuperar estes momentos de expressão, estas memórias escondidas. Mas estes diálogos deverão continuar entre activistas e académicos interessados na mudança, como forma de levar mais além a ideia de intersecção entre diferentes experiências e lutas.¹⁶

O questionamento da persistência da relação colonial é cada vez mais importante face às imposições normativas do Norte global sobre a diversidade identitária, de saberes e de processos que ocorrem no mundo (Meneses, 2004). Nos nossos dias, como desde há vários séculos, a diferença colonial insiste em representar o mundo colonial como um espaço de diferença subalterno, onde a alteridade persiste sob a forma de sociedades menos desenvolvidas, primitivas, etc. Na sequência deste argumento, a alteridade não-ocidental apenas tem lugar enquanto espaço de intervenção, para ser apropriado, explorado até à exaustão, legitimando a superioridade do modelo civilizacional ocidental, pela infantilização e exotização negativa da diferença.

A aposta numa cultura fruto dos espaços pós-coloniais assenta na reinvenção das culturas, para além da homogeneização imposta pela globalização neoliberal. Em simultâneo, ao questionar a hegemonia da monocultura da modernidade ocidental, o pós-colonial questiona a forma de apropriação e governação do mundo assente na racionalidade moderna, que insiste na persistência da arquitectura colonial do mundo, propondo uma abertura reflexiva à diversidade, a partir do Sul global (Santos, 2006: 201-202).

A luta pela libertação da história em África (e de outras regiões do mundo) exige uma dupla articulação: a provincianização da Europa (que tem mobilizado o tema da universalidade – Chakrabarty, 2000) e a produção de histórias ‘outras’ em todo o mundo. Este processo assenta na desconstrução da modernidade ocidental, em cujo nome o conceito de civilização foi arvorado, ao mesmo tempo que reconstrói estas narrativas de forma não-teleológica, como alternativa à

¹⁶ Uma atitude pós-colonial política, activa, deve assentar numa reflexão ampla que avalia, de várias perspectivas, os conceitos e as práticas do quotidiano, contribuindo para a eliminação da situação colonial. Esta revisão conceptual corresponde ao que Boaventura de Sousa Santos (2006) chama de uma ‘sociologia das ausências e das emergências’, que permite dar a conhecer não só o que a ciência moderna tem escondido, mas também uma abertura das ciências e dos saberes especializados à pluralidade de perspectivas e de conhecimentos, apoiada nas experiências de intervenção e de organização dos cidadãos, com base num conhecimento guiado pela prudência e pela atenção às consequências da acção.

arrogância da superioridade ainda presente no Norte global. A aposta numa descolonização da história moderna terá de avançar na direcção de uma análise crítica ao paradigma da modernidade, com enfoque especial nos processos que legitimam a hierarquização do saber enquanto relação de poder, processo este que, em paralelo, aposta na pluralização das análises, em distintos espaços e tempos, em vez de apenas numa simples estrutura teleológica.¹⁷

Referências

- Achebe, C. (2000). *Home and Exile*. New York: Anchor Books.
- Afzal-Khan, F.; Seshadri-Crooks, K. (orgs.) (2000). *The Pre-occupation of Post-colonial Studies*. Durham, NC: Duke University Press.
- Al-Idrisi, A. A. M. (1856). “Géographie d’Edrisi traduite de l’arabe en français,” C. Guillaumin (org.) *Documents sur l’histoire, la géographie et le commerce de l’Afrique Orientale*. Paris: Arthus Bertrand, volume I.
- Ahmad, I. M. (1971). *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- Appiah, K. A. (1998). “Cosmopolitan patriots,” in P. Cheah; B. Robbins (orgs.). *Cosmopolitics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 91-116.
- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in world of strangers*. London: Allen Lane.
- Ayittey, G. B. (1993). *Africa Betrayed*. New York: St. Martin’s Press.
- Bayart, J.-F. (1993). *The State in Africa: The politics of the belly*. London: Longman.
- Bhekizizwe, P. (2000). *Monarchs, Missionaries and African Intellectuals. African theatre and the unmaking of colonial marginality*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Boxer, C. R. (1977). *Relações raciais no Império Colonial Português, 1415-1875*. Porto: Afrontamento.
- Bourdieu, P. (1979). *La Distinction, critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions du Minuit.
- Cabral, A. (1979). *Unity and Struggle: Speeches and writings of Amílcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.
- Caetano, M. (1954). *Os Nativos na Economia Africana*. Lisboa.
- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Comaroff, J.; Comaroff, J. (orgs.) (1993). *Modernity and its Malcontents*. Chicago: University of Chicago Press.
- Condorcet (1849/2001). *Réflexions sur l’esclavage des nègres*. Paris: Fayard.
- Curtin, P. (1964). *The Image of Africa: British ideas and actions, 1780-1850*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Depelchin, J. (2005). *Silences in African History: Between the syndromes of discovery and abolition*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.

¹⁷ Sobre este assunto veja-se Comaroff e Comaroff, 1993; Hefner, 1998; Ong, 1999; Englund e Leach, 2000; Robotham, 2000; Gaonkar, 2001; Kelly, 2002; Kaya, 2004.

- Desai, G. (2001). *Subject to Colonialism: African self-fashioning and the colonial library*. Durham, NC: Duke University Press.
- Diouf, M. (1999). *Histoire indienne en débat*. Paris: Kharthala.
- Dirks, N. B. (1997). "The policing of tradition: colonialism and anthropology in Southern India," *Comparative Studies in Society and History*, 39 (1): 182-212.
- Dirlirk, A. (2006). "Performing the world: reality and representation in the making of world histor(ies)," *Journal of World History*, 16 (4): 391-410.
- Dussel, E. D. (1994), 1492: *El Encubrimiento del otro, hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. La Paz: Plural Editores y Universidad Mayor de San Andrés.
- Hefner, R. W. (1998). "Multiple modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a globalizing age," *Annual Review of Anthropology*, 27: 83-104.
- Ellis, S. (2002). "Writing histories of contemporary Africa," *Journal of African History*, 43: 1-26.
- Englund, H.; Leach, J. (2000). "Ethnography and the meta-narratives of modernity," *Current Anthropology*, 41 (4): 225-248.
- Ennes, A. (1893/1971). *Moçambique: Relatório apresentado ao governo*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 4.^a edição.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Ferguson, J. (1999). *Expectations of Modernity: Myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
- Gaonkar, D. (org.). (2001). *Alternative Modernities*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gentili, A. M. (1999). *O Leão e o Caçador: uma história da África sub-saariana*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- Gilbert, E.; Reynolds, J. T. (2004). *Africa in World History*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Hegel, G. W. F. (1837/1995), *A Razão na História. Introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70.
- Hume, D. (1828). "Of natural characters," in *Essays: Moral, Political, and Literary*. Edinburgh: Adam Black and William Tait, 224-244.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Iliffe, J. (2005). *Honour in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irele, A. (2004). "Philosophy and the postcolonial condition in Africa," *Research in African Literatures*, 35 (4), 160-170.
- Kaya, I. (2004). "Modernity, openness, interpretation: a perspective on multiple modernities," *Social Science Information*, 43 (1), 35-57.
- Kelly, J. D. (2002). "Alternative modernities or an alternative to 'modernity': getting out of the modernist sublime," in B. Knauft (org.), *Critically Modern: Alternatives, alterities, anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press, 258-286.
- Kom, A. (2000) *La Malédiction francophone: défis culturels et condition postcoloniale en Afrique*. Hamburg : LIT verlag.
- Lovejoy, A. O. (1936). *The Great Chain of Being: A study of the history of an idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mbembe, A. (2001). "As formas africanas de auto-inscrição," *Estudos Afro-Asiáticos*, 23 (1): 171-209.

- Mbokolo, E. (org.) (1992). *Afrique noire: histoire et civilisations*. Paris: Hatier-AUPELF.
- Meneses, M. P. (2004). “A questão da ‘Universidade Pública’ em Moçambique e o desafio da pluralidade de saberes,” in T. Cruz e Silva; M. M. Araújo; C. Cardoso (orgs.), *‘Lusofonia’ em África: História, democracia e integração africana*. Dacar: CODESRIA, 45-66.
- Meneses, M. P. (2007a). “Os espaços criados pelas palavras – Racismos, etnicidades e o encontro colonial,” in N. Gomes (org.), *Formação de Professores e Questão Racial: Uma visão além das fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 55-75.
- Meneses, M. P. (2007b). “Subjects or objects of knowledge? International consultancy and the production of knowledge in Mozambique,” in B. S. Santos (org.), *Cognitive Justice in a Global World. Prudent knowledges for a decent life*. Lanham: Lexington, 353-374.
- Monclaro, P. (1899). “Relação da viagem q fizeram os Padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista de Monomotapa no anno de 1569,” in G. M. Theal (org.), *Records of South-Eastern Africa*. Cape Town: Struik, volume 3, 157-201.
- Mondlane, E. (1969). *Struggle for Mozambique*. Harmondsworth: Penguin.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Muthu, S. (2003). *Enlightenment against Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Mudimbe, V. Y. (1994). *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Newitt, M. (1995). *A History of Mozambique*. London: Hurst & Co.
- Ngugi, M. (2005). “History is not done with us: dreaming through the past,” *Radical History Review*, 91, 117-123.
- Nkrumah, K. (1961). *I Speak of Freedom*. London: Heinemann.
- Nyamnjoh, F. (2007). “‘Ever-diminishing circles’: the paradoxes of belonging in Botswana,” in M. de la Cadena; O. Starn (orgs.), *Indigenous Experience Today*. Oxford: Berg, 305-332.
- Ong, A. (1999). *Flexible Citizenship: The cultural logics of transnationality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Pearson, M. N. (1998). *Port, Cities and Intruders: The Swabili coast, India, and Portugal in the early modern era*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Pélissier, R. (2000). *História de Moçambique: Formação e oposição, 1854-1928*. Lisboa: Editora Estampa, 2 volumes.
- Prestholdt, J. (2001). “Portuguese conceptual categories and the ‘other’ encounter on the Swahili coast,” *Journal of Asian and African Studies*, 36(4): 383-406.
- Ranger, T. (1988). “The invention of tradition in colonial Africa,” in E. Hobsbawm; T. Ranger (orgs.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 211-262.
- Ranger, T. (1993). “The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa,” in T. Ranger; O. Vaughan (orgs.), *Legitimacy and the State in Twentieth-century Africa: Essays in honour of A.H.M. Kirk-Greene*. London: Macmillan, 62-111.
- Ranger, T. (1996). “Postscript: colonial and postcolonial identities,” in R. Werbner; T. Ranger (orgs.), *Postcolonial Identities in Africa*. London: Zed Books, 271-281.
- Robotham, D. (2000). “Postcolonialities: the challenge of new modernities,” *International Social Science Journal*, 52: 357-371.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: A. Knopf.
- Santos, B. S. (2001). “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade,” in M. I. Ramalho; A. Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre Ser e Estar: Raízes, percursos e discursos de identidade*. Porto: Afrontamento, 23-113.

- Santos, B. S. (2006). *A Gramática do Tempo: Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora.
- Santos, B. S.; Meneses, M. P. G.; Nunes, J. A. (2005). “Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistêmica do mundo”, in B. S. Santos (org.), *Semear Outras Soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 25-68.
- Santos, B. S.; Meneses, M. P. G. (2006). *Identidades, Colonizadores e Colonizados: Portugal e Moçambique*. Coimbra: Relatório de pesquisa.
- Spivak, G. C. (2005). “Scattered speculations on the subaltern and the popular,” *Postcolonial Studies*, 8 (4): 475- 486.
- Teixeira Botelho, J. J. (1921). *História Militar e Política dos Portugueses em Moçambique de 1833 aos Nossos Dias*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2 volumes.
- Velho, A. (1989). *Relação da Viagem de Vasco da Gama (edição de Luís de Albuquerque)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.
- Werbner, R. (2002). “Cosmopolitan ethnicity, entrepreneurship and the nation: minority elites in Botswana,” *Journal of Southern African Studies*, 28 (4), 632-753.
- Wilson, H. S. (org.) (1969). *Origins of West African Nationalism*. London: Macmillan – St Martin’s Press.
- Wolf, P. (2002). “Race and racialisation: some thoughts,” *Postcolonial Studies*, 5, 51-62.
- Zeleva, P. T. (2003). *Rethinking Africa’s Globalization*. Trenton, NJ: Africa World Press.