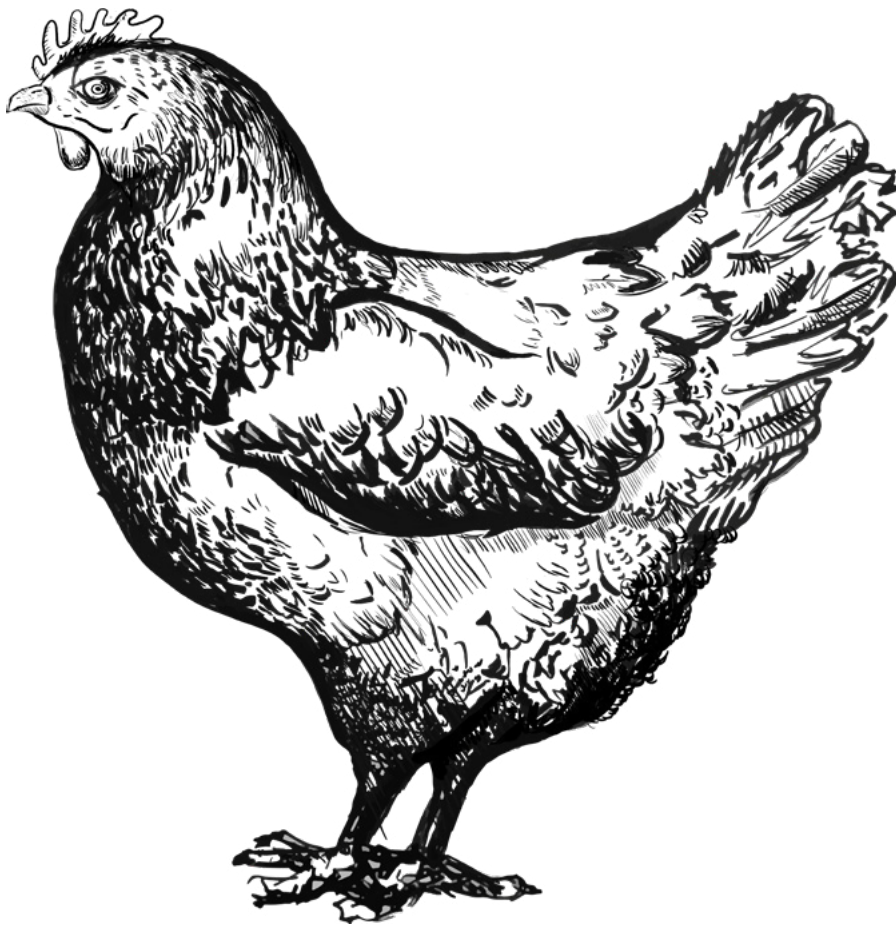




ENTREVISTAS





**Explosões criativas
africanizando o Mundo**

Entrevista com Maria Paula Meneses

CES-Coimbra

Quem entrevista:

Céline Veríssimo

PPGPPD, CAU e MALOCA / UNILA, ¡DALE! / UFBA

João Soares Pena

UNEB, ¡DALE! / UFBA

Murad Jorge Mussi Vaz

DEAAU / UTFPR, ¡DALE! / UFBA, MALOCA / UNILA



MARIA PAULA MENESES



Maria Paula Meneses, que respondeu às perguntas desta entrevista, por e-mail, em março de 2021, é antropóloga moçambicana, mestre em História pela Universidade de São Petersburgo (Rússia) e doutora em Antropologia pela Universidade de Rutgers (EUA). Até 2003, foi professora da Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique) e em 2019 foi investigadora visitante junto da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris (França). Atualmente, Meneses é investigadora e coordenadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, onde leciona em programas de doutoramento e é co-coordenadora do programa de doutoramento em Pós-colonialismos e Cidadania Global. Coordena com Boaventura de Sousa Santos e Karina Bidaseca o curso internacional de Epistemologias do Sul (CLACSO-CES). Para além das Epistemologias do Sul e dos Estudos Pós-Coloniais Africanos, nas suas frentes de trabalho, Meneses tem uma vasta contribuição nas questões de gênero, raça e classe no contexto africano, particularmente na importância dos saberes e práticas tradicionais e no papel da história oficial, da(s) memória(s) e de outras narrativas de pertença nos processos identitários contemporâneos. Tem vários trabalhos realizados sobre o acesso ao direito e à justiça, entre outros em contextos do Sul global, que resultaram na organização e publicação de vários livros e artigos em diversos países, incluindo Moçambique, Espanha, Portugal, Brasil, Senegal, Estados Unidos, Inglaterra, Argentina, Alemanha, Holanda e Colômbia. Destacam-se, da sua autoria o livro *Os Saberes Feiticeiros em Moçambique: Realidades materiais, experiências espirituais*, publicado pela Almedina (2019), o capítulo *Desafios ambientais a Sul: o Ubuntu como ética de ligação entre a comunidade e a natureza*, no livro "Observatório da vida estudantil: interdisciplinaridade, vida estudantil e diálogo de saberes" organizado por Georgina Gonçalves dos Santos e Sônia Maria Rocha Sampaio, pela Edufba (2020).



Maria Paula Meneses, partilhe conosco a sua trajetória pessoal e acadêmica enquanto mulher africana. Tendo sido professora em Moçambique e, atualmente trabalhando na Universidade de Coimbra, além de ter estudado tanto nos EUA quanto na Rússia, a sua contribuição é imensa na reflexão sobre a produção do conhecimento. Como avalia a atual geopolítica do conhecimento no que concerne à produção e à circulação de ideias?

Eu sou moçambicana, não porque nasci no continente, mas porque os valores que me ligam à região sul-oriental de África foram germinando em mim. Hoje, quando penso o mundo, o meu lugar de referência continua a ser Moçambique, onde nasci, quando o território era ainda uma colônia; no início da década de 1970 houve uma tentativa de mascarar a situação, transformando Moçambique e Angola em 'Estados portugueses de', numa tentativa de evitar as crescentes críticas políticas internacionais ao regime colonial-fascista, que insistia na repressão de forças nacionalistas e no não aceitar do direito à autodeterminação. Enquanto criança na altura, não me apercebi do sentido e do impacto das várias formas de resistência activa e das movimentações políticas contra a violenta relação colonial que dominava o país. O golpe de estado do 25 de abril veio detonar a situação em que se vivia, analisado *a posteriori*, mostra que a situação era insustentável, com a guerra nacionalista a estender-se para Sul (em inícios de 1974) e as críticas internacionais crescentes.

Mas esta é a situação de Moçambique na década de 1970. Apesar de uma das características determinantes do Sul global ser a capacidade de resistência ao colonialismo, importa conhecer a fundo as especificidades do regime colonial português em Moçambique, para compreender os processos políticos que se seguiram. O período de transição não foi fácil, repleto de tensões e contradições. Mas foi durante este processo que, de certa forma, foi tomando corpo o sentido de pertença a um território que

LAJE

v.2 n.2-
p. 24-47
2023

ISSN: 2965-4904

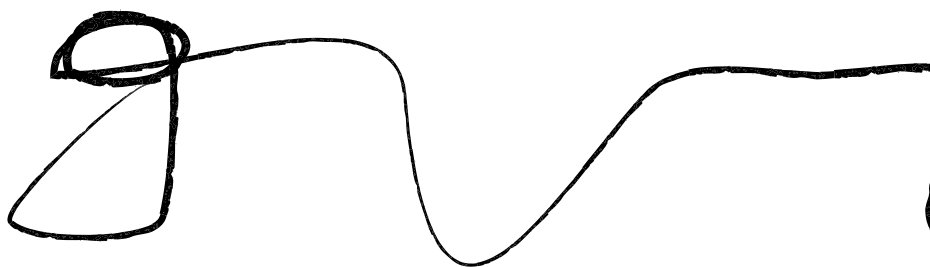
se iria tornar num país independente. Para mim foi um privilégio ter vivido por dentro este período de efervescência e aprendizagem política. Foi um ano muito denso, que nos marcou para a vida.

A opção política da Frente de Libertação de Moçambique (posteriormente transformada no partido político FRELIMO), principal movimento nacionalista, e que vai encabeçar o novo governo independente, foi, em muitos sentidos, radical. Até à independência, em Junho de 1975, o sistema de ensino português privilegiava uma pedagogia de exaltação dos 'espaços do império', ensinando-nos o que era Portugal, do Minho a Timor, com grande enfoque nas referências intelectuais que integravam o 'cânone' europeu. Para dar um exemplo, sabíamos todos os rios de Portugal, Angola, Moçambique, mas pouco ou nada do continente onde vivíamos. No campo da história, dávamos as genealogias dos reis de Portugal. No ano anterior à independência estávamos a estudar a constituição do reino de Portugal. Era difícil fazer sentido da importância destes temas para compreender a realidade vivida em Moçambique. A independência aconteceu quando eu estava a iniciar o ensino secundário; com ela vieram mudanças curriculares e a saída maciça dos professores portugueses. Combinados, esses fatores alteraram profundamente as condições e conteúdos do ensino. Passei a ter muitos professores provenientes da chamada cooperação internacionalista: brasileiros, da Guiné Conakri, ingleses, tanzanianos, chilenos, vietnamitas, etc. E não foi logo que começamos a tratar de Moçambique e do continente africano como o grande enfoque dos projetos de mudança, dos grandes projectos revolucionários. Apesar de haver alterações curriculares, durante vários anos as novas interpretações insistiam, por exemplo, numa leitura histórica que situava as causas dos eventos que aconteciam e afectavam o continente africano em espaços externos, negando, de novo, a capacidade de agência aos sujeitos africanos. Em paralelo, fora das salas de aula, o discurso político dominante salientava a força e a grandeza da revolução moçambicana para o país e para a libertação da África austral, um projeto de transição política que tinha por objetivo a construção de uma nova sociedade a partir do referencial do 'homem novo'. A difusão, a promoção e o desenvolvimento de uma nova cultura política assumiram uma forte centralidade na criação do 'homem novo', a visão do novo sujeito político 'promotor e parte do processo revolucionário em Moçambique. Mas as propostas para esta 'nova sociedade', assentaram num projecto de cidadania onde a possibilidade reflexiva não primava por forte presença.

Como a então única universidade do país ' a Universidade Eduardo Mondlane ' estava a conhecer um processo forte de reestruturação, vários de nós foram enviados

para vários países para fazer as suas licenciaturas. Eu fui parte de um grupo que partiu em 1982 para a então URSS para fazer história. Éramos 15, se não estou em erro. E no ano anterior, no país inteiro, tínhamos terminado o ensino secundário cerca de 300 estudantes. A opção revolucionária socialista da FRELIMO apostava na formação intelectual de novos quadros competentes para reconstruir o país. E a opção, na altura, foi a de apostar na formação sobretudo em países do bloco socialista, porque se assumia terem um sistema de educação mais próximo das exigências vividas no país. Aprendemos e conhecemos colegas de todo o mundo que estudavam para contribuir para o renascer dos seus países e territórios. E conhecemos, pelas suas experiências, muitas lutas que continuavam no mundo, da Palestina à Colômbia e Puerto Rico.

Durante a minha trajetória académica - feita na ex-URSS e nos EUA - tornou-se claro que os projetos educacionais propostos por estes países - então representantes do primeiro e do segundo mundo - compartilhavam vários traços comuns, que nos impediam a nós, africanos, de ingressar na academia por nós próprios, detendo saberes e experiências que não eram meras informações ou dados, mas saberes pensados e produzidos a partir de outras perspectivas, que tinham de ser dialogadas com os modelos racionais modernos. Em suma, viajei para o Norte, mas as ideias e conhecimentos que aprendi, em vários momentos, permaneceram reféns das perspectivas coloniais. Em ambos os contextos, juntamente com colegas africanos, vivemos vários episódios de injustiça cognitiva. Por exemplo, a versão imperial do tempo linear que insiste em nos representar insistentemente, sujeitos do Sul, como subdesenvolvidos, uma palavra sofisticada para imaturos, vivendo em territórios onde conceitos como revolução, justiça social e cognitiva, supostamente não se aplicam. É nestes contextos que vemos a dificuldade enorme em ultrapassar as linhas abissais que dominam ainda nos nossos ambientes académicos. É importante aprofundar e alargar estas mudanças epistemológicas para recuperar a ideia de que existem alternativas para as várias crises e vazios que enfrentamos, incluindo a crise da pandemia COVID-19, e é importante reconhecer os portadores de potenciais conhecimentos 'outros' para manter vivo o mundo ao qual pertencemos, todas e todos.



Como foi o processo que a levou, junto com o Professor Boaventura de Sousa Santos no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, à conceituação das Epistemologias do Sul? As Epistemologias do Sul são geralmente diretamente associadas a Boaventura de Sousa Santos, enquanto a Maria Paula Meneses é comparativamente menos conhecida. Porque é que ocorre esta falta de reconhecimento à sua pessoa como co-autora?

Eu conheci primeiro a obra do Boaventura. Quando o conheci pessoalmente, em 1996, estava eu a terminar o meu doutoramento e ele a co-dirigir, juntamente com outros colegas moçambicanos, um projeto sobre a justiça em Moçambique. Os nossos caminhos cruzaram-se nessa altura e temos, desde então, trabalhado em conjunto em vários projetos de investigação, de formação 'política', publicação, etc. mantemos um diálogo muito intenso que me tem estimulado muito, como antes aconteceu com outros colegas. O Professor Aquino de Bragança foi também uma pessoa que me influenciou muito. Eu era muito jovem quando o conheci e o tive como professor, antes de partir para a então URSS para fazer a minha licenciatura; nunca tive a distância suficiente para ter uma proximidade intelectual com Aquino de Bragança, como hoje tenho com o Professor Boaventura. Essas cumplicidades, como foi a colaboração na preparação da obra que refere, é sinal do aprofundar de um conhecimento e confiança mútuos. Falar com o Sul a partir do Sul é um programa epistémico e político abraçado há muito pelo Boaventura e que converge com muitos dos desafios que tenho procurado enfrentar na minha vida. Eu tenho focado mais a minha análise a partir da minha vivência e experiência moçambicana e africana; o Boaventura está muito sensível a vários contextos do mundo, onde tem trabalhado, e tem esta capacidade que invejo de conseguir aplicar, com ele próprio, a ecologia dos saberes como ponte para desafiar a injustiça cognitiva que marca o nosso mundo. A aplicação da tradução intercultural e política 'essenciais às Epistemologias do Sul' tem sido um vetor muito importante da sua análise dos fenómenos contemporâneos. O Boaventura no Brasil 'sente', ou seja, vive no corpo o pulsar das lutas e é capaz de o traduzir de uma forma muito sofisticada e simultaneamente inteligível a um público mais amplo, a partir das vivências do Brasil. O meu espaço de referência e reflexão é distinto, e eu creio que tenho reconhecimento, juntamente com vários outros colegas, nestes territórios epistémicos.



Quais são, para você, as semelhanças, as diferenças, os cruzamentos ou as tangências entre as Epistemologias do Sul e o chamado Giro Decolonial Latino-Americano?

Antes de falar no que separa, importa aprofundar um conceito comum, estruturante: o Sul global. Este é um vastíssimo campo de experiências de luta por um mundo melhor, um mundo respeitador da dignidade e da humanidade na sua diversidade, com múltiplos nomes, expressões de lutas, grupos e movimentos. Um pouco por toda a parte, da Ásia à Europa, das Américas a África, da Austrália às Caraíbas, uma massa heterogênea de grupos subalternos - camponeses e trabalhadores sem terra, desempregados, mulheres, povos indígenas, trabalhadores do chamado sector informal, moradores das periferias e de rua, grupos ambientalistas, LGBTI+, jovens marginalizados, para referir apenas alguns, organizam-se em associações e movimentos sociais para desafiar a exclusão abissal a que o sistema capitalista, colonial e patriarcal os tem vindo a sujeitar. Todavia, apesar dos seus contributos ao conhecimento-mundo, este Sul tão diverso raramente é visto como uma fonte de teorização ou de conhecimentos que contribuam para resolver problemas de âmbito global.

Conhecer o mundo a partir da sua diversidade é o grande desafio que as Epistemologias do Sul nos colocam, potenciando o fortalecimento do interconhecimento tendencialmente horizontal e o fortalecimento das lutas sociais contra a dominação. Nesse sentido, o Sul global, que é a noção central das Epistemologias do Sul, espelha uma constelação de aspirações políticas, ontológicas e epistemológicas, cujos saberes são validados pelo sucesso das lutas. Estas lutas, parte de um todo vibrante de luta pela descolonização, tem várias expressões, geradoras de diálogos que reforçam a solidariedade e o interconhecimento. Incluo aqui, entre outros, os estudos do Giro Decolonial, os *Subaltern Studies*, as reivindicações epistemológicas das *First Nations*, as lutas pela descolonização no contexto africanos (ex. os intelectuais não eurófonos), a especificidade da criouliização, etc.

Acontece que a maioria dos trabalhos académicos sobre a descolonização têm-se concentrado nas consequências do moderno colonialismo ultramarino europeu sobre as expressões sociais, políticas e culturais contemporâneas. Porém, como as especificidades de cada contexto colonial tiveram traços específicos, as opções pela descolonização também apresentam especificidades que urge conhecer. Tomar a parte pelo todo é uma 'armadilha' gerada pelo pensamento moderno. Eu não vejo as Epistemologias do Sul como 'um grupo', mas como uma proposta 'chapéu de chuva' para pensar o mundo para além das representações (re)produzidas pela modernidade de matriz eurocêntrica.

Ao assumirmos que a diversidade epistémica do mundo é potencialmente infinita, um dos principais desafios que se nos coloca é o de reconhecer os contributos reflexivos do Sul ao conhecimento-mundo. As Epistemologias do Sul referem-se a um conjunto diverso de intervenções epistemológicas e políticas, em vários contextos do mundo. Une-as um traço comum: a valorização dos saberes nascidos das experiências e das lutas sociais conduzidas por grupos sociais oprimidos, saberes que desafiam e resistem ao capitalismo, colonialismo e patriarcado - os três principais modos de dominação eurocêntrica moderna. Este sentido Sul sublinha a complexidade ontológica, epistémica e política, sendo uma expressão metafórica dos 'danados da terra', na expressão de Franz Fanon, uma expressão originalmente presente na Internacional. O Sul é, ele próprio, como localização geopolítica, um produto da relação colonial-capitalista e patriarcal e, por isso, a aprendizagem com o Sul exige igualmente a desfamiliarização em relação ao Sul imperial, o Sul que reproduz a relação colonial-capitalista. Esta desfamiliarização passa, necessariamente, por um longo processo de descolonização. O pressuposto básico da descolonização é que não existe uma entidade única chamada história, pois que narrativa nenhuma é capaz, por si só, de explicar o passado. Não nos devemos esquecer, como as histórias do Sul são exemplo, que somos herdeiras de um passado denso e emaranhado de múltiplas histórias e interligadas, aquilo que os colegas das Caraíbas se referem numa expressão poética, a um entrançar de histórias. Em suma, seja o Giro Decolonial, os Estudos Pós-Coloniais ou as Epistemologias do Sul, são correntes de pensamento crítico engajado que abordam o impacto do moderno colonialismo nas formas sociais, políticas e culturais contemporâneas de pensar e agir. Comum a estas correntes é o resgate da humanidade, a denúncia da violência associada à expropriação da riqueza cultural e natural, a destruição, o silenciamento, a negação e a desfiguração de culturas e formas de saber não-europeias. Quanto às diferenças, estas expressam em larga medida o contexto temporal e geográfico em que surgiram.

No texto '¡Que tal raza!', o autor peruano Aníbal Quijano define a raça como o instrumento de dominação mais eficaz inventado nos últimos 500 anos. Para si, qual é a importância do termo 'colonialidade do poder'? Qual é a importância das abordagens do Giro Decolonial e das Epistemologias do Sul no contexto atual de pandemia de COVID-19 em que assistimos ao aumento de violências xenófobas, sexistas e capitalistas resultantes do crescimento de uma direita ultraconservadora e nacionalista, não só na América Latina e no Caribe, como também na Europa e nos Estados Unidos?



Como estrutura conceptual geradora de políticas de violência, o colonialismo tem, necessariamente, várias leituras, dependendo das relações de poder que justificam esta intervenção. Central à missão colonial é a conquista não apenas de bens e de terras, mas também das culturas e mentes dos seus habitantes. As práticas coloniais procuraram destruir a própria compreensão do Eu, da história e da epistemologia dos colonizados, ao impor conceitos e categorias exógenas que garantiam a representação e direção geopolítica eurocêntrica sobre os 'novos' territórios e sujeitos colonizados. A incapacidade de 'ler' o contexto africano, na sua diversidade, como parte de uma história do mundo, para além da macro-narrativa histórica que molda o pensamento histórico eurocêntrico contemporâneo, é exemplo da latência de um pensamento abissal. Este pensamento opera através da criação de linhas abissais, como sublinha Boaventura de Sousa Santos, um sistema de distinções visíveis e invisíveis que dividem o mundo em dois, e onde 'o outro lado da linha', o espaço colonial, desaparece como realidade, transforma-se em não-existente e é, como já referido, ativamente produzido como não-existente. Esta divisão do mundo é geradora de uma forma de pensar que não comporta a possibilidade de co-presença. Neste sentido, o colonialismo deve ser visto como um paradigma, um conjunto de axiomas, conceitos e discursos através dos quais se procura representar o mundo através de uma dada perspectiva 'no caso do colonialismo moderno através de uma perspectiva racional eurocêntrica -, que procura domesticar a diversidade do mundo em função dos seus referenciais científicos, que considera uma forma universal de conhecimento. Esta é uma dimensão fundamental do colonialismo moderno' a incapacidade de ouvir e (re)conhecer o outro como sujeito, com experiências, com saberes, porque situado do outro lado da linha abissal e, por outro lado, a transformação da heterogeneidade do mundo num 'outro' anterior à modernidade: o indígena, o bárbaro, o negro, o tradicional, etc. E há que reconhecer que se a colonização de ocupação efectiva pode ter terminado, este projeto político procede sob várias outras formas, que suscitam outras designações: o neo-colonialismo como definido por Nkrumah, a colonialidade proposta por Quijano, o colonialismo interno de Casanova, Samir Amin, etc.

Nos contextos americanos, que eu conheço apenas superficialmente, a moderna colonização tem traços específicos, um dos quais é a profunda racialização das sociedades, como forma de reprodução permanente de uma fratura abissal que reproduz sub-humanidade. Porque assistimos, de novo, ao 'retorno' do projeto colonial, creio que importa conhecer a fundo as características do moderno projeto colonial. Como tenho defendido, a colonização é a negação da alteridade, uma linha abissal tremendo que não reconhece no/a outro/a um humano como eu. A primeira referência a esta con-

dição de sub-humanidade aparece no discurso de Sukarno, em 1955, na Conferência de Bandung, um momento fundamental de afirmação de outras ontologias e epistemologias. Posteriormente, Fanon desenvolve a ideia da zona de não-ser, ocupada por seres 'inferiores', assim definidos pela violência racial que é parte do projeto colonial. O racismo, que não é uma prática exclusiva da modernidade eurocêntrica, assumiu com a moderna expansão colonial europeia um papel central na classificação hierárquica das populações atingidas por esse processo. Estes seres 'inferiores' vão ser descritos como detendo potencial para serem humanos, se convertidos e domesticados, pela educação e pelo trabalho, às virtudes civilizadoras eurocêntricas. O efeito da brutalidade do encontro colonial, codificado em leis e gravado nas bibliotecas coloniais, perdura para lá do final dos impérios coloniais. Por exemplo, as duas Áfricas. A primeira, que é apresentada como um lugar onde pessoas e culturas vivem e vivenciam as heranças cruzadas de longos processos históricos. No entanto, essas imagens são normalmente ofuscadas por uma representação da África que foi inventada através da relação poder-conhecimento colonial. As universidades, os centros de investigação, os museus, enquanto instituições de ensino, são lugares de vivência da cidadania e do pertencimento. São responsáveis, a meu ver, pela reprodução desta segunda imagem da África, pela representação imperial do continente. Nesse sentido, descolonizar nos contextos africanos, sobretudo a partir dos anos 1950, que se tem vindo a traduzir em pesquisas comprometidas e, paralelamente, no reclamar do afastamento das práticas de pesquisa colonial e dos processos de aprendizagem associados, conhecimentos que transpiram ainda o saber das bibliotecas coloniais, como Valentin-Yves Mudimbe destaca. Não estou a sugerir que precisamos nos livrar desses livros; precisamos sim de alargar a leitura de mundo, ao mesmo tempo que denunciemos as falsas interpretações e as meias-verdades que esses livros transportam em si. Esses livros simbolizam a colonialidade do saber. No séc. XXI, o pensamento abissal persiste, com os corpos africanos e os saberes do Sul a não serem reconhecidos como importantes pelo Norte global, identificados como de valor local ou residual. Porém, eu subscrevo a posição de Archie Mafeje: se o que nós, do Sul, dizemos e fazemos é relevante para a humanidade, a sua relevância internacional está garantida.

A pandemia da COVID-19 veio dar mais visibilidade às linhas abissais e ao não-reconhecimento dos saberes do Sul. Ao mesmo tempo, esta pandemia tem revelado que, tal como no passado com outros vírus, estes se propagam livremente, sem passaporte, ao longo das rotas de comércio e do capital internacional. As infecções virais adquirem significado na sua relação com as diferentes formas de organização social, nas reações que provoca e da maneira como esta doença é um espelho amplificador



dos conflitos culturais, económicos e políticos que marcam o mundo contemporâneo. Na sua diversidade, o continente africano possui uma longa história e experiência de luta contra epidemias, em larga medida fruto do descaso com que as potências coloniais tratavam a população colonizada. E é esta perspectiva colonial, capitalista e patriarcal que continua relutantemente a hesitar em explorar as experiências e os conhecimentos acumulados sobre saúde para responder à pandemia COVID-19. As relações económicas que nos governam operam assentes na exploração de uma força de trabalho genderizada, racializada, em vários contextos do mundo. Esta reprodução de sub-humanos, sem proteção da sua saúde e bem-estar por parte dos estados, faz com que sejam as mulheres quem tem estado na vanguarda do cuidado e do combate à COVID-19, expostas ao risco de contrair o vírus.

Apesar de vários centros de investigação do continente terem contribuído para descodificar o genoma do SARS-Cov-2, a discrepância entre os vacinados é enorme: a maioria das vacinas continuam a estar acessíveis, sobretudo, aos países do Norte global. Até inícios de junho, e apesar do continente africano corresponder a 17% da população do globo, apenas tinha recebido 1,7% das vacinas produzidas e distribuídas no mundo; a América do Sul, com 8% da população recebeu 6% das vacinas. Em países como o Brasil, Índia, África do Sul e Moçambique o vírus continua a propagar-se fora de controle. Segundo a Vaccine Alliance, os países ricos terão comprado 1.5 mil milhões de doses de vacinas em excesso. Esta linha abissal espelha o que Claude Ake criticamente designou as 'ciências como imperialismo', sublinhando o desafio de vários académicos e políticos africanos da necessidade absoluta de descolonizar as mentes, as formas de sentir e pensar o mundo, para além do pensamento abissal. A proposta de Amílcar Cabral ' pensar a partir da realidade da nossa terra e com os pés bem assentes no chão - significa ser extremamente criativo e experimentar, para continuar a respirar e a viver.

Embora nem todo o conhecimento seja válido, a grande questão aqui é a contínua imposição da lógica da geopolítica do poder e do conhecimento do Norte Global, que continua a ser visto como o 'universo' absoluto de produção de ciência segura. A questão que este exemplo revela é que os esforços e iniciativas para lidar com a COVID-19 permaneceram reféns da moderna estrutura capitalista-colonial-patriarcal da economia do conhecimento, onde a criatividade de intelectuais e cientistas do Sul continua a ser marginalizada, silenciada e exposta ao que Maldonado-Torres caracteriza de imposição racista / céptica / misantrópico / maniqueísta / imperial, a que Achille Mbembe vem designando de necropolítica. Este termo caracteriza as

relações de poder associadas ao capitalismo, colonialismo e racismo nas sociedades contemporâneas que legitimiza as políticas de morte, ou seja, o poder de ditar quem pode viver e quem deve morrer (ex. quem é vacinado ou não; quem tem acesso a oxigênio nos hospitais, etc.).

Mas esta pandemia oferece uma oportunidade para África, em particular, e para o Sul Global, em geral, mudarem a geopolítica do conhecimento usando o conhecimento endógeno africano e as Epistemologias do Sul. O Brasil apoiou Moçambique a construir uma fábrica de medicamentos. Neste momento, o Ruanda está a negociar com vários países para que partilhem com ele a pesquisa que sustenta os programas de desenvolvimento de vacinas. A transferência de conhecimento técnico de fabricantes de vacinas do Norte global para centros regionais ou, diretamente, para fabricantes no Sul global, será um factor determinante para ultrapassar esta linha abissal. E a isenção dos direitos de propriedade intelectual, uma exigência crescente dos países do Sul, e que está a ter ecos no Norte, permitirá que outros produtores participem na produção de mais doses da vacina. Respirar, viver, é um direito fundamental à existência, não apenas de cada membro da espécie humana, mas de todos os seres vivos. Trata-se de um direito originário de habitação da Terra, um direito próprio da comunidade universal dos habitantes da Terra, humanos e não-humanos. Enquanto não o compreendermos como tal, estaremos reféns das epistemologias do Norte, lutando pelo direito a respirar.

No artigo intitulado 'Moçambique: entre a narrativa histórica oficial e as memórias plurais' você argumenta que a fratura resultante da diferença abissal colonial, 'esconde em si outras fraturas, resultantes da persistência das relações e interpretações coloniais'. Estamos diante de uma visão hegemônica de mundo, que não reconhece e rejeita outras cosmovisões. Em termos de produção de conhecimento e saberes, gostaríamos que você elaborasse sobre a linha epistêmica que separa, hierarquiza e estrutura os saberes do Sul e do Norte Global. Neste sentido, quais são os impactos reais na produção do espaço em geral e no processo de urbanização, em particular, no continente africano e nos territórios da diáspora?

Como já destaquei acima, um dos principais impactos da moderna colonização passou pela imposição de uma forma externa de se ser 'a matriz eurocêntrica' e de se viver no espaço urbano. O silenciamento sobre as alterações que marcaram o contexto urbano moçambicano revelam muito do pensamento do Norte sobre o Sul. Por exemplo, a 'reocupação' do espaço urbano através da re-nomeação das ruas e avenidas, assim como pela remoção da estatuária colonial. Em Moçambique este processo de remoção das estátuas começou ainda durante o governo de transição,



aplicando a exigência do direito à auto-definição da história dos territórios. Mas esta narrativa continua silenciada e esquecida dos movimentos que lutam, sobretudo nos últimos anos, pela descolonização dos territórios e das histórias da colonização a Norte. A exigência da remoção de monumentos, e a reclamação por alterações na toponímia, que têm marcado, nos últimos anos, a pauta reivindicativa de movimentos como #RhodesMustFall ou #BlackLivesMatter, ilustram a dor e a ira face a uma ainda forte presença pública da herança colonial. Estes protestos, ao questionar as narrativas gravadas no espaço urbano, dão continuidade a um processo de descolonização, iniciado com o fim da II Guerra Mundial, na Ásia e em África. No centro destas lutas pela descolonização estão temas como as desigualdades raciais, injustiças cognitivas, alternativas aos regimes coloniais-capitalistas, etc. Mas se o derrubar dos símbolos de um passado colonial aconteceram relativamente cedo, a descolonização mental e o fim da macro-narrativa histórica que consagra a centralidade do projeto civilizador eurocêntrico e o 'fim da história' permanecem por concretizar. Este é o desafio que se coloca, quer a países que se tornaram independentes, quer em muitos países que, enquanto antigas ou ainda potências coloniais, recusam abrir a história e questioná-la, também, a partir das narrativas dos oprimidos e violentados pela agressão colonial. Neste sentido, a leitura das transições políticas em Moçambique deve ser lida como um processo dinâmico que passa, também, pela libertação do poder de contar a própria história, a partir das experiências e referências das múltiplas lutas que compõem o país. E, que esta história crítica tenha eco, e ajude a alavancar outras lutas semelhantes, noutros contextos do Sul global.

A criação, pelas políticas coloniais, da alteridade africana como um espaço vazio, povoado de corpos sem história, materializou-se na ocupação do território desde o início do século XX. Esta ocupação foi acompanhada de perto pela renomeação de territórios, e pela ocupação do espaço público com estátuas e monumentos que celebravam feitos e heróis metropolitanos. Associada à re-nomeação, um momento-chave da criação de um sentido de ordem que respondesse aos cânones modernos metropolitanos, aconteceu a apropriação física e epistémica do território. É este processo que dá origem, nas colónias de povoamento, de que são exemplo Moçambique, Angola ou o Brasil, às pequenas uropas, como lhes chamou Edward Said. Trata-se da exportação de referências de ocupação territorial, pela sua 'multiplicação no espaço', que deram origem a um grupo bastante diverso de pequenas europas espalhadas pela Ásia, África e Américas, servindo sobretudo a população colona. O espaço urbano colonial, a partir do início do séc. XX, vai delinear na cidade onde eu nasci ' Lourenço

Figura 1:
Vila de L. Marques (atual cidade de Maputo), 1894, onde é hoje a Av. 25 de Setembro; barricada para defesa das forças de Ngungunyane, rei de Gaza.



Marques (atual Maputo) - uma linha abissal que durante muito anos tinha o nome da estrada de circunvalação: de um lado vivia a população de origem colona; do outro lado a população africana. E não há como recuperar os elementos que constituíam a capital do Estado de Gaza, destruída pelas forças portuguesas, uma destruição desnecessária, mas intencional, para submeter a sua população ao regime político colonial, tal como aconteceu noutros contextos africanos (ex. reino do Benim).

Lourenço Marques, uma cidade colonial, esteve marcada desde o início pela segregação racial e económica, pela apropriação de territórios africanos. Com a construção de instituições para a população colona que chegava 'hospital, tribunal, correios, etc.' o espaço foi sendo estruturalmente planeado de forma semelhante ao do território metropolitano, emergindo Lourenço Marques como uma 'pequena europa', marca de Moçambique, como colónia de povoamento. Em paralelo, as populações colonizadas iam sendo relegadas para as periferias da cidade, para os subúrbios insalubres, ou para o 'espaço rural', referência essencial da sua presença. A dicotomia cidade de cimento / cidade de caniço vai dando corpo à exclusão social do espaço traduzida em regulamentos que apoiavam a segregação urbana. Como expresso num documento do início do séc. XX, 'o que se pretende é mandar viver para fora da cidade os indígenas e



os asiáticos que aqui habitam'. Os primeiros projetos de ampliação de Lourenço Marques, no final do séc. XIX, sugerem já o confinamento da população africana, indígena (e também a de origem asiática), a áreas pré-definidas, dando origem aos 'subúrbios indígenas', marca da segregação racial e exclusão social que marcaram a moderna cidade colonial em crescimento. Textos da altura dão conta da desconsideração relativamente à construção de infraestruturas para a população negra; o espaço 'africano' operava como contraponto à cidade de cimento, autonomizando-se como uma outra cidade' os subúrbios ou a 'cidade de caniço', nome dado pelo tipo dominante de material utilizado na construção das habitações, em oposição ao utilizado na 'cidade de cimento'. Esta realidade dual e hierarquizada vivida em Lourenço Marques espelha o aprofundar das linhas abissais que cruzavam a cidade.

Isto explica porque um dos objetivos do projeto de libertação passou pela nacionalização da terra e da habitação, logo nos primeiros anos da independência. As habitações das cidades estão hoje na posse dos moçambicanos/as, fruto da luta pelo direito à habitação. Porém, se durante o período revolucionário o grande desafio era mudar a natureza das relações coloniais-capitalistas e patriarcais herdadas, a partir de finais da década de 1980 o enfoque passou a ser na mudança da cor do poder, com a criação de uma classe média moçambicana, que hoje ocupa as zonas 'mais nobres' da cidade, recriando fraturas abissais, em termos de acesso a água, infraestruturas, etc. em relação às camadas populares. E esta realidade não é exclusiva de Moçambique; encontramos-a em várias cidades africanas que emergiram na época colonial (ex: Johannesburg, Nairobi, Harare, Luanda, etc.). Os processos de desestruturação económica que têm marcado estes países nas últimas décadas têm gerado um afluxo imenso de população rural ao espaço urbano. O crescimento rápido dos bairros periféricos e populares, que continuam a ser as zonas de não-ser, reproduz, nos nossos dias, a pesada herança da linha abissal, que marca a exclusão abissal nos contextos do Sul.

Os escritos decoloniais fazem uma leitura da modernidade/colonialidade muitíssimo centrada no colonialismo e no imperialismo de Espanha nas Américas, quase sempre deixando de lado as especificidades do colonialismo português. Você crê que a idéia de epistemologias do Sul possa ser mais abrangente que a de decolonialidade, por epistemologicamente se dedicar aos diferentes 'suis' de todo o planeta? Não seria importante, também, incorporar na ideia de colonialidade a ação de um imperialismo luso-tropical fascista, isto é, aquele da presença portuguesa na África, na Ásia e na Oceania?



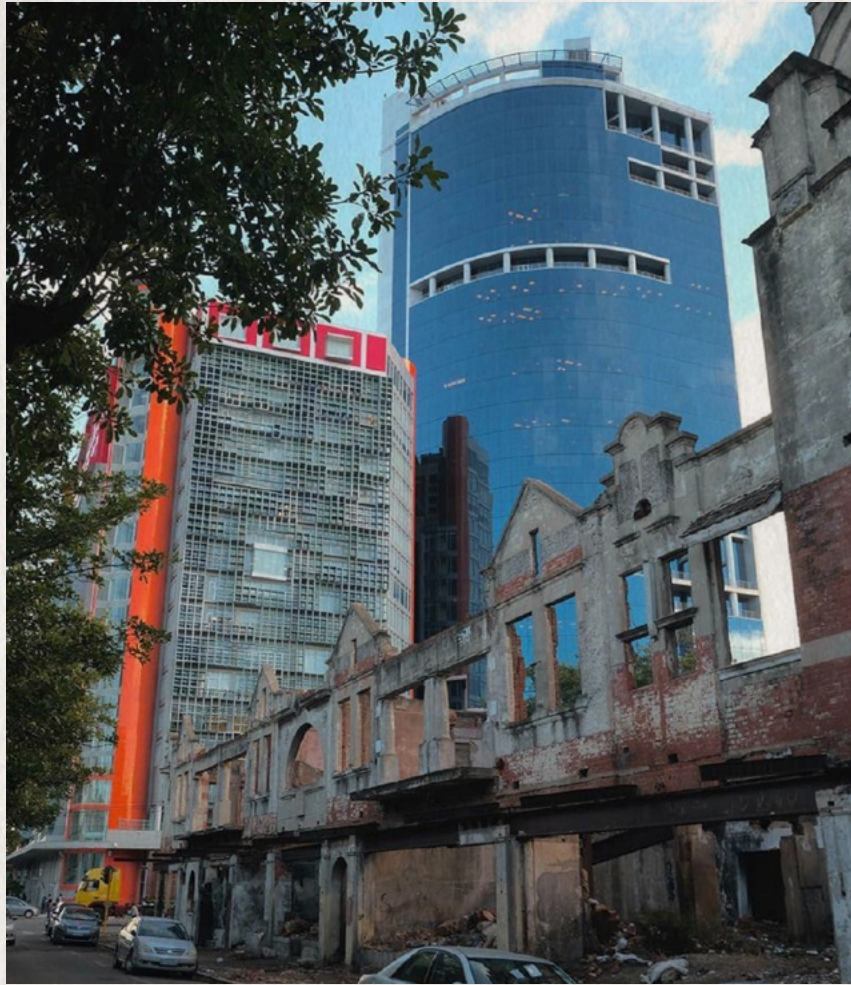
Como já respondi acima, os contextos de intervenção colonial, e os tempos em que se desenvolvem, são geradores de experiências específicas que estão na origem de experiências de luta contra o colonialismo com traços próprios, que importa conhecer e aprofundar. Foi este o objectivo da Conferência de Bandung, espírito este que urge resgatar e aprofundar. De entre os passos a dar importa, a meu ver, conhecer estas histórias menos conhecidas e mesmo silenciadas e distorcidas, democratizando a história. Para conseguirmos começar um diálogo, entre estas experiências, temos de as conhecer, como foram vividas, experimentadas, e são lembradas pelas pessoas, comunidades, grupos. Só desta forma conseguiremos tornar estas histórias esquecidas e silenciadas em histórias do presente. Como destaca James Baldwin, a história não é o passado. É o presente, pois carregamos a história connosco, nos nossos corpos. De histórias supostamente separadas, devemos procurar as traduções e as ligações entre estas trajectórias, detectando encontros, sugerindo outros arquivos esquecidos. Por exemplo, a história de uma comida urbana ' os acarajés – revelam como os saberes e sabores tem a sua origem na longínqua Goa, de onde aportaram a Moçambique, onde são, hoje, também um prato importante das camadas populares, as badjias, passando depois para a costa ocidental do continente, antes de chegar à Bahia, na costa brasileira. No caminho a receita alterou-se, transformou-se, reinventou-se. E aquilo que comemos hoje é um bolinho fofo alterado, recomposto, único em cada uma das várias variantes.

Esta proposta leva-me a perguntar até que ponto é possível dialogar interculturalmente entre o *ubuntu*, as ideias gandhianas de *swadeshi* e *swaraj* (auto-suficiência, autonomia, autodeterminação) e as concepções indígenas americanas de *sumak kawsay*, como Boaventura de Sousa Santos nos interpela. Aqui a ecologia de saberes, a partir da tradução intercultural, é um instrumento vital que, tendo como premissa o reconhecimento da diferença, promove consensos suficientemente sólidos para permitir a partilha de lutas, de reconhecimentos. Ampliar as possibilidades de traducibilidade é um desafio fundamental para ampliar a frente de luta pela vida no nosso planeta.

Estes são alguns dos desafios ao aprofundar o nosso conhecimento sobre Moçambique, identificando, com os e as moçambicanos e moçambicanas, soluções para os problemas que nos marcam na nossa caminhada pelo aprofundar do reconhecimento do ser-se. Como sublinha Achille Mbembe, todos e todas somos parte do mundo, um mundo feito de mil partes, de múltiplos saberes. Contribuir para o interconhecimento é fundamental para democratizar a democracia.



Figura 2:
2018, Ruínas do
prédio Pott, e
instalações do Banco
de Moçambique (Av.
25 de setembro e
Av. Samora Machel).




A literatura decolonial também dedica muita atenção a conflitos étnico-raciais ligados a questões indígenas em países hispanófonos do subcontinente latino-americano' sobretudo nos Andes. Não nos parece ocorrer a mesma atenção em relação aos muitos problemas enfrentados por grupos afro-latino-americanos. Para você, quais são os papéis do Brasil e de Portugal na superação desse silêncio? É epistemologicamente viável a integração entre a América Latina, o Caribe e a África? E quanto à Ásia? É possível promover o diálogo entre o giro decolonial e os estudos africanistas ou afrodiaspóricos, por exemplo?

Eu conheço pouco da Ásia e das Américas para poder falar de integração. E uma língua, no contexto africano, não é suficiente para gerar integrações. Nenhum país

africano possui uma população monolíngue. Cada um destes territórios é atravessado por grupos etno-linguísticos vários, muitos deles remanescentes de estruturas políticas (estados) pré-coloniais, que não coincidem com as modernas fronteiras. Em termos de imposição colonial, quatro macro-grupos ocuparam 'imperialmente' o continente, deixando de herança outras línguas de contacto: é o caso do inglês, do português, do francês e do árabe (o alemão e o espanhol não deixaram tanto rasto). Durante o moderno colonialismo, as línguas coloniais continuaram a ser usadas, seja como mecanismo de reforço cultural, seja de resistência. Ainda hoje, as línguas herdadas do tempo colonial (sobretudo após 1960), são línguas nacionais, mas faladas por parte da população, e não por toda. Normalmente estas línguas são descritas como línguas oficiais, usadas, em muitos casos, pelas instituições oficiais. Já as outras línguas são usadas no quotidiano pelas pessoas, e são por isso designadas de línguas nacionais. Das cinco antigas colónias portuguesas em África (Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe), duas usam no quotidiano uma língua crioula, e não o português. Por outro lado, pela força dos contactos comerciais e familiares, as línguas vão-se estendendo a outros territórios. De forma rápida, o mapa linguístico não coincide com o mapa político. E sequer se pode falar de uma 'África lusófona', quando largas franjas da população de Moçambique ainda não possuem o português como língua materna. É por isso que a educação primária em Moçambique é, em larga medida, feita através do recurso ao ensino bilingue.

O que esta questão me suscita, de forma breve, é que precisamos de nos conhecer melhor a partir das nossas condições e características locais e das relações antigas e das novas que se estão a constituir. Moçambique é parte, historicamente falando, do Índico, um espaço grande de interações económicas, políticas, religiosas e culturais. Por outro lado, integra a região austral do continente, o que explica que parte importante da sua diáspora esteja espalhada pela África do Sul, Tanzânia, Zimbábwe, etc. Se não conhecermos estas especificidades, podemos estar a reproduzir estereótipos geradores de desigualdades e mal-entendidos. Os Estudos Pós-Coloniais Africanos, desde os tempos das independências, têm procurado recuperar a história, a filosofia, a literatura, a expressão artística, etc., como forma de reclamar as raízes, ao mesmo tempo que dialogam com as novas ligações que se vão fazendo. Esta busca das raízes passa pelo reclamar das línguas maternas, dos contributos ao conhecimento-mundo, das instituições pré-coloniais. No contexto africano a intervenção colonial procurou, por exemplo, aniquilar a presença de histórias do político existente. Ou seja, hoje, quando se fala hoje do estado, estamos a falar, de facto, em muitos casos, de instituições que se herdaram do projeto colonial, e que devem ser equacionadas como parte dessa





herança e identificada a sua valência. Há várias instituições que se endogeneizaram, outras não. E outras institucionalidades anteriores, do período pré-colonial, continuam a operar, o que torna estes países um interessante mosaico político.

No Brasil, assim como em todos os países que sofreram processos violentos de colonização, o período pós-independência caracteriza-se por narrativas históricas revolucionárias, buscando construir significações que constituíssem e impulsionassem o futuro enquanto nações livres. No entanto, a maior parte dessas narrativas perderam força e desconsideram hoje o seu passado histórico e a sua rica diversidade cultural e lingüística pré-colonial, invisibilizando e reprimindo, através do discurso oficial, práticas sociais, espaciais, simbólicas e culturais que resistem até hoje, não só nos países Africanos, mas também na diáspora ' musicalidades, corporalidades, artes, sabores, paisagens, aldeias, bairros, arquiteturas. Como reivindicar a liberdade, a africanidade, a pluriversalidade desses territórios face à crescente violência policial, racismo estrutural, austeridade econômica, feminicídio e crise ambiental? Será esse um caminho de insurgência pacífica ou de guerrilha - nas ruas das nossas cidades, nos nossos campos e florestas - para uma transição pós-abissal?

Eu não conheço o suficiente do percurso político da América Latina para me pronunciar sobre o que virá por aí. Mas, um pouco por todo o lado, estamos a assistir a explosões políticas frutos do aprofundamento das desigualdades que o mundo contemporâneo gerou. É disso exemplo, o violento conflito que marca o Norte de Moçambique, desde 2019, tendo gerado mais de 5000 mortos. Combinando vários matizes políticos e religiosos, este conflito está na base de largos milhares de deslocados que fugiram das suas casas. Na vizinha África do Sul, mais de 10 dias de violência foram despoletados pela prisão do antigo presidente Jacob Zuma. Esta explosão de violência nas principais cidades do país, paralisaram a economia e o funcionamento dos serviços básicos. Para muitos analistas, esta onda de violência tem sido interpretada como uma expressão de raiva e frustração das pessoas que vivem na pobreza, situação que se agravou imenso na África do Sul pelo impacto da COVID-19. Não podemos esquecer que o Banco Mundial classificou a África do Sul, em 2019, como o país mais desigual do mundo, desigualdades que marcam quer o acesso à terra (para agricultura e habitação), quer em termos de oportunidades económicas. Num artigo recente, Boaventura Monjane caracterizou o contexto dramático vivido pela maioria dos sul-africanos: 63% dos jovens até aos 24 anos de idade estão desempregados na África do Sul, o que é parte da estratégia de desenvolvimento capitalista sul-africana. No caso da África do Sul, a exclusão da mão-de-obra local foi sempre combinada com a



Figura 3:
Desenrascando
a vida.

superexploração da mão-de-obra imigrante, principalmente em setores da mineração e da agricultura. Isto é, em parte, a razão para os sucessivos ataques xenófobos violentos contra trabalhadores e trabalhadoras imigrantes pobres, sobretudo dos países africanos circunvizinhos, incluindo Moçambique, Botswana e Zimbábue. As taxas de desemprego não são muito mais baixas em Moçambique. Porém, aqui, ainda é relativamente fácil o acesso à terra para produção alimentar por parte da juventude, na sua maioria rural. Já no contexto sul-africano, a atual estrutura agrária segue o modelo dos tempos do apartheid, por terem fracassado várias tentativas de reforma agrária, principalmente, porque estiveram sempre baseadas numa perspectiva orientada para o mercado. Hoje, quase três décadas passadas desde o fim do regime do apartheid, cerca de 70% das terras agrícolas produtivas na África do Sul estão nas mãos de poucos milhares de famílias, na sua esmagadora maioria, brancas. A vasta maioria da população não tem terra, nem para produção, nem para habitação. Muito pouca gente sabe que 30 milhões de pessoas comem irregularmente e 14 milhões vão para a cama com fome, todas as noites, na África do Sul. Apesar disso, a África do Sul protesta e revolta-se, mas mantém o sentido de ser-se sul-africano. Estamos perante importantes grupos



sociais da população sul-africana que têm vindo a sofrer a exclusão económica abissal, enquanto as lideranças governamentais do ANC se 'refastelam' do outro lado, na sua maioria insensíveis às agruras dos que nada têm a perder.

No contexto africano, do que eu conheço, a explosão criativa, seja a nível da literatura, da pintura, da música, conhece um grande crescimento. Basta ver que a música que animou parte de 2021 'Jerusalema' - é uma música sul-africana de Master KG e Nomcebo Zikode, cujos passos de dança foram desenhados em Angola e que foi promovida nos EUA por um músico nigeriano, creio. E muitas músicas, festivais, etc., vão denunciando as crises que atravessam os nossos países, cantando, desenhando e teatralizando alertas sobre os riscos que pesam sobre nós. No conjunto, tal como há 60 anos atrás, ensinam-nos a ser mais humanos, a pensar quem somos e para onde vamos, 'africanizando' o mundo. O memorial ao trompetista Hugh Masekela em Joanesburgo, projetado pelo arquiteto britânico-ganês David Adjaye, é disso exemplo. Importa também conhecer a obra de Yinka Shonibare, um britânico-nigeriano, cujas instalações exploram a identidade cultural, o colonialismo e o pós-colonialismo no contexto contemporâneo. As escolas em vários contextos africanos do atelier de Diébédo Francis Kéré, um arquitecto burkinabe, revelam o uso inovador de recursos locais e de métodos de design participativo na construção de edifícios sustentáveis. Paula Nascimento, uma arquitecta e curadora angolana, esteve na origem do projeto do pavilhão nacional angolano 'Luanda, Cidade Enciclopédica', baseado em fotografias do artista Edson Chagas 'que venceu o Leão de Ouro na Bienal de Veneza de 2013. Finalmente, o memorial aos mortos de Mbuzini ' local onde, na então África do Sul do apartheid, se despenhou um avião moçambicano onde viajava uma delegação importante, encabeçada pelo presidente Samora Machel. O monumento, construído no local do acidente, foi desenhado pelo arquitecto moçambicano José Forjaz. No centro do monumento, que incorpora alguns dos destroços do avião, estão 35 tubos de aço especial, representando as 35 vítimas de Mbuzini. Os tubos estão colocados de tal forma que, quando o vento sopra, emitem sons com várias tonalidades, como se o próprio monumento estivesse lamentando os seus mortos. Precisamos, sem dúvida, de aprofundar os momentos de tradução intercultural e interpolítica, para reforçar o nosso (re)conhecimento mútuo, re-existindo pelos nossos saberes e experiências, condição para ultrapassar a injustiça cognitiva que marca muitas das nossas realidades.

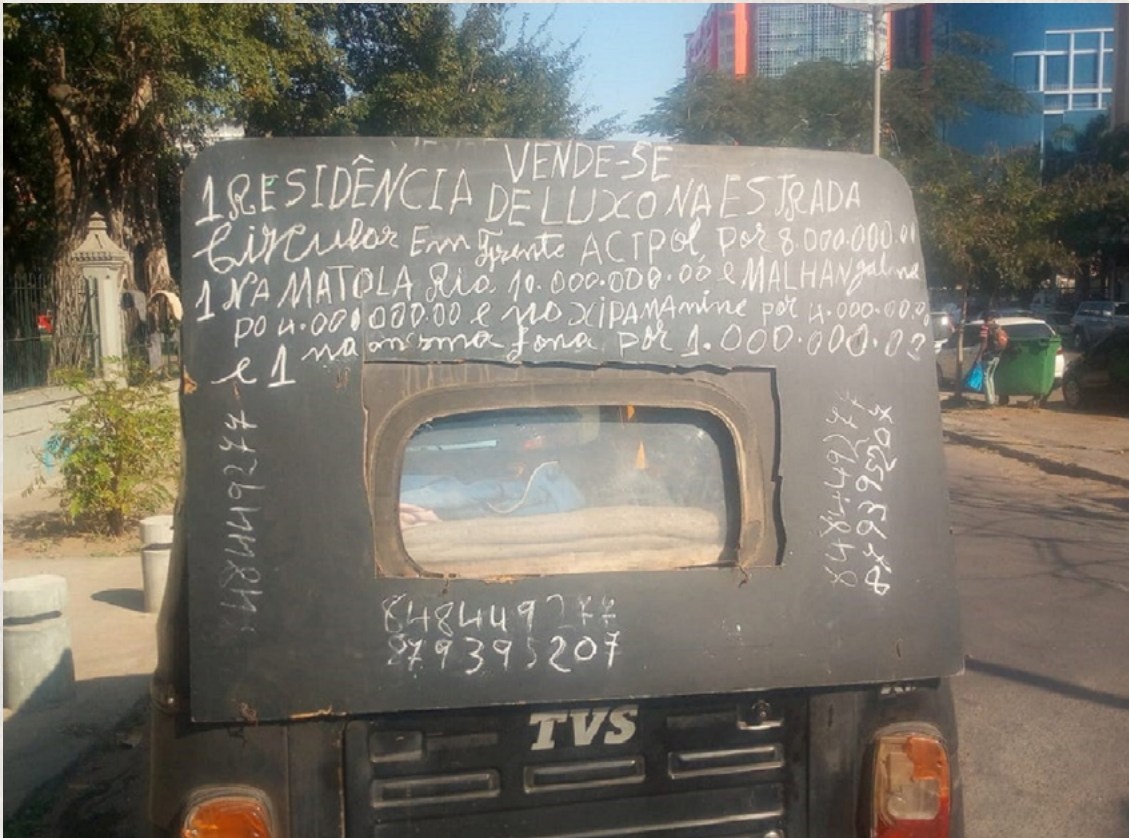


Figura 4: Av. 25 de setembro e Av. Samora Machel, Txoplea.

