

## Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique

*Colonialism as Violence: Portugal's “Civilizing Mission” in Mozambique*

*Colonialisme en tant que violence: la “mission civilisatrice” du Portugal au Mozambique*

Maria Paula Meneses

---



### Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/rccs/7741>

DOI: 10.4000/rccs.7741

ISSN: 2182-7435

### Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

### Edição impressa

Data de publicação: 7 Novembro 2018

Paginação: 115-140

ISSN: 0254-1106

### Refêrencia eletrónica

Maria Paula Meneses, « Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], Número especial | 2018, colocado online no dia 05 novembro 2018, criado a 07 novembro 2018. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/7741> ; DOI : 10.4000/rccs.7741

---



MARIA PAULA MENESES

## Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique\*

A colonização, enquanto sistema de negação da dignidade humana para muitos povos do mundo, simboliza um imenso espaço-tempo de sofrimento, opressão e resistência, aquilo que hoje é designado de Sul global. Este texto, que se centra numa análise do colonialismo moderno, está estruturado em torno de três eixos. No primeiro examina-se o projeto epistémico subjacente à colonização, explicando como o pensamento abissal é central à moderna racionalidade eurocêntrica. Num segundo momento analisam-se as lógicas legitimadoras da ação política e epistémica do projeto colonial em Moçambique. Esta parte é fundamental para compreender as ruturas e continuidades entre a colónia e o Estado independente que é hoje Moçambique. Na última parte, são apresentadas algumas pistas para uma descolonização epistémica do Sul global.

**Palavras-chave:** colonialismo português; descolonização epistemológica; Moçambique; Sul global; violência.

### Colonialismo como violência

Para superar a condição epistemológica do Norte global [...] é imperativo ir para o Sul e aprender do Sul, não do Sul imperial (que reproduz no Sul a lógica do Norte tomada como universal), mas do Sul anti-imperial.

SANTOS (2014: 42)<sup>1</sup>

A colonização são milhões de seres humanos “a quem inculcaram sabiamente o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a genuflexão, o desespero, o servilismo”, como denunciou Aimé Césaire (1955: 12). Esta violência,

---

\* Este artigo foi escrito com o apoio concedido pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/SOC/50012/2013.

<sup>1</sup> Todas as traduções são da autora.

com múltiplos matizes, procurou reduzir o outro colonizado a um ser inferior que habita uma zona de não-ser (Fanon, 1952: 26), um ser com potencial para ser humano, se convertido e domesticado, pela educação e pelo trabalho, virtudes civilizadoras eurocêntricas. O efeito da brutalidade do encontro colonial, codificado em leis e registado em análises produzidas nas metrópoles coloniais europeias, perdura para lá do final dos impérios coloniais (Meneses, 2010, 2012). A colonização, enquanto sistema de negação da dignidade humana, simboliza um imenso espaço-tempo de sofrimento, opressão, resistência e luta, aquilo que hoje é designado de Sul global.

Como estrutura conceptual geradora de políticas de violência o colonialismo tem, necessariamente, várias leituras, dependendo das relações de poder que justificam esta intervenção. Se nos países colonizadores esta ação se justifica e legitima por contribuir para expandir o projeto civilizador eurocêntrico, para os colonizados, falando a partir da sua experiência, o colonialismo expressa a barbárie, “milhões de homens arrancados aos seus deuses, às suas terras, aos seus hábitos, à sua vida, à vida, à dança e à sabedoria” (Césaire, 1955: 12), resultando em atos repetidos de genocídio e epistemicídio (Santos, 1998: 103).

Central à missão colonial é a conquista não apenas de bens e de terras, mas especialmente das culturas e mentes dos seus habitantes, como sublinhou Cheikh Hamidou Kane (1963: 49). A colonização epistémica, a imposição, pela força, de uma forma única de experimentar e refletir o mundo é outro dos vetores da ação política da modernidade eurocêntrica (Thiong’o, 1993; Mbembe, 2017). Como resultado, as mentes dos colonizados vão ser dominadas de tal modo que internalizam a ideologia da superioridade eurocêntrica, passando a desprezar as suas culturas e histórias, que assumem ser agora sinónimo de atraso. Por outro lado, na sequência do violento e desigual encontro colonial, os sujeitos africanos passaram a ser “traduzidos” a partir das referências coloniais eurocêntricas, estudados a partir de perspetivas exógenas, que os situam continuamente nas antípodas do progresso e do desenvolvimento, definidos a partir de critérios que, supostamente universais, são, de facto, eurocêntricos (Mudimbe, 1988). Esta é uma das dimensões fundamentais do colonialismo que continua menos trabalhada – a incapacidade de ouvir e (re)conhecer o outro como sujeito, com experiências, com saberes.

Reaprender a conhecer e dialogar com o “outro” colonizador (para o descolonizar) foi um dos desafios centrais dos projetos emancipalistas africanos. Como denunciado por vários movimentos nacionalistas, é o Ocidente que cria a alteridade africana como um espaço vazio de saberes, um recipiente vazio, um corpo sem história e sem reflexão. Num poema

publicado pela FRELIMO<sup>2</sup> em 1973, o apelo centra-se na urgência de (re) aprender a (re)conhecer, a partir de um contexto de “saber do não saber” (Santos, 2009: 465):

Irmão do Ocidente –  
 (como explicar-te que és nosso irmão?)  
 o mundo não acaba à porta da tua casa  
 nem no rio que limita o teu país  
 nem no mar  
 em cuja vastidão às vezes pensas  
 teres descoberto o sentido do infinito.  
 FRELIMO (1982)

Os tempos contemporâneos revelam que o admirável mundo novo prometido pela relação colonial-capitalista não aconteceu; pelo contrário, inúmeros são os desafios que se colocam para transformar e ultrapassar as situações de opressão e exploração que continuam. Como sublinhou Amílcar Cabral (1979a), importa refletir académica e politicamente, a partir de uma perspectiva crítica, sobre os instrumentos analíticos de que dispomos para analisar o espaço colonial e para interpelar o colonizador metropolitano. Alargando este desafio, Boaventura de Sousa Santos (2007, 2014) alerta para o facto de muitos dos conceitos, teorias e análises de que dispomos hoje, porque produzidos a partir de contextos eurocêntricos, são insuficientes para caracterizar o nosso tempo e sugerir soluções para uma transformação radical da nossa realidade a partir de uma ecologia de saberes. Na sua diversidade, os sujeitos do Sul global<sup>3</sup> têm avançado com reflexões e propostas que o moderno pensamento eurocêntrico não consegue entender, porque ignorantemente ignorante (Santos, 2009: 465-466).

Neste texto, a análise centra-se no projeto colonial, discutindo alguns dos seus impactos. Começando com uma discussão mais aprofundada sobre o conceito de colonialismo, explicarei como o pensamento abissal é central à moderna racionalidade eurocêntrica. No momento seguinte procurarei, a partir de um contraste entre a proposta política moderna europeia e a realidade experimentada no continente africano, expor a lógica dos pensadores

<sup>2</sup> Frente de Libertação de Moçambique, movimento nacionalista de Moçambique.

<sup>3</sup> Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos, o Sul global, epistemicamente, apela a uma transformação necessária e fundamental para reinventar a emancipação social à escala global, a partir de formas plurais de emancipação que não se baseiam apenas na compreensão eurocêntrica do mundo (Santos, 2016: 18).

européus na busca de uma legitimação política e epistémica do projeto colonial em Moçambique. Esta parte é fundamental para compreender as ruturas e continuidades entre a colónia e o Estado independente que é hoje Moçambique. Na última parte do texto procuro apresentar algumas pistas para uma descolonização epistémica, reintroduzindo saberes e subjetividades do Sul global.

### **Colonialismo e imperialismo: explicações conceptuais**

A consulta a dicionários e enciclopédias propõe uma opinião predominante sobre o colonialismo. Por exemplo, um artigo da Enciclopédia de Stanford de Filosofia descreve o colonialismo como o processo de povoamento e de dominação política europeia sobre o resto do mundo, processo que decorre entre os séculos XVI e XX (Kohn e Reddy, 2017). Já o fim do colonialismo é precipitado, de acordo com os autores do artigo, pelas lutas nacionalistas desde meados do século passado (*ibidem*).

Qualquer teorização do colonialismo está necessariamente relacionada com a forma como o conceito é desenvolvido, legitimado e praticado. Um dos problemas associados à sua definição prende-se com o facto de o colonialismo estar relacionado com o imperialismo. Esta relação é particularmente visível na moderna colonização portuguesa em Moçambique, desde meados do século XIX, onde a colonização significou a incorporação política de territórios no espaço imperial português (Meneses e Gomes, 2015: 161-163).

Se, para Schumpeter (1974: 6), a referência ao império sugere uma ocupação política ilegítima por parte de um Estado, na análise sociopolítica de Lenine (2010 [1916]), o imperialismo é caracterizado como o estágio mais avançado do capitalismo, interpretação inspirada no trabalho de John Hobson (1902). Este último definiu o imperialismo como a procura agressiva, pelo capital financeiro, de mercados e investimentos estrangeiros durante períodos de baixo consumo. Na sequência desta busca por mercados e fontes de matéria-prima assiste-se, como sublinha Lenine, à globalização do capital, processo que se traduz na partilha do mundo entre associações capitalistas internacionais, cujo resultado é a divisão territorial do mundo entre as maiores potências capitalistas. Posteriormente vários pensadores marxistas irão analisar o imperialismo como um estágio histórico do desenvolvimento do capitalismo, ampliando a caracterização além da experiência histórica de dominação política e militar. Todavia, a defesa de uma “ética imperial”, como garante da ordem, estabilidade e segurança, fundamentais ao florescimento económico, continua a ser defendida por vários autores. Robert Kaplan (2014), um dos apoiantes do projeto imperial

norte-americano, defende que este representa, “desde há milhares de anos, a forma mais benigna de ordem [...]. O imperialismo confere uma soberania desprendida e aceite, ocupando um meio termo entre a anarquia e o controlo total do Estado”.

Num desafio aberto a esta posição, Kwame Nkrumah (1965), a partir do estudo do contexto africano, aclara o termo imperialismo, que apresenta como uma estratégia de controlo político sobre terras estrangeiras, projeto que não envolve necessariamente a conquista, ocupação e domínio efetivo por parte de forças políticas externas, abrindo a porta a uma reflexão sobre a longa duração da colonização política e epistémica. Neste sentido, e em função da dominação política e económica praticada pelos processos coloniais europeus, é possível identificar, no contexto africano, dois principais tipos de colónias: colónias de povoamento e colónias de exploração económica (embora ambos envolvam dominação política e económica). Uma das principais características do colonialismo de povoamento é a tentativa de destruição do que existe do outro lado da linha abissal: pessoas, saberes, estruturas políticas, etc. O desejo de apropriação da terra como recurso está na origem de várias experiências de genocídio direto, deslocações forçada e formas coercivas de assimilação cultural, social e política. Estes dois momentos conjugados estão na origem do apropriar dos territórios autóctones como seus, sob a justificação de construção de uma nova sociedade para a população colona. No caso de Moçambique, o colonialismo de povoamento está na origem da emergência de uma “pequena Europa”, através da exortação de instituições e normas úteis às populações colonas que haviam migrado para a região (Meneses, 2009, 2012). Apesar da independência, esta forma de colonialismo não pode ser vista como passado, pois a estrutura sociolegal de opressão e administração política continua presente sob a forma do moderno Estado-nação, como se discutirá adiante. Já nas colónias económicas, o enfoque da exploração do território e dos seus habitantes é impulsionada pela presença de recursos naturais específicos.

Desta curta apresentação torna-se visível que o colonialismo tem sido usado para referir o processo de dominação iniciado por um conjunto de colonos (civis e/ou militares) para seu benefício económico e da metrópole. Trata-se de um processo com implicações profundas e efeitos a longo prazo que se estendem além do escopo e período de dominação política e que inclui muito do que é entendido através das análises neocoloniais e decoloniais.

Para Nkrumah (1965: 35-36), a condição neocolonial tem por objetivo perpetuar a dominação económica pelas antigas potências colonizadoras. Como Robert Young argumenta, “os antigos donos continuam a agir de

forma colonial em relação aos Estados que anteriormente colonizavam” (2001: 45), prosseguindo as políticas coloniais, agora sob o pretexto de lutas pela liberdade (Nkrumah, 1965: 234). Nos contextos latino-americanos, a análise da situação colonial e das suas heranças inclui uma reflexão importante sobre a colonialidade de poder e de ser. Como argumentado por vários académicos, a modernidade eurocêntrica inicia-se com a espoliação da América, uma modernidade apoiada não apenas no mercantilismo, mas também numa estrutura de conquista que assentou na raça, sistema que se aprofundou com a emancipação política das colónias (Quijano, 2000). Neste contexto, emerge uma diferença chave entre o colonialismo (como sistema económico e político) e a colonialidade (como estrutura histórica). Nelson Maldonado-Torres aprofunda esta distinção, afirmando: “em oposição [ao colonialismo], a colonialidade e a decolonialidade referem-se à lógica, à metafísica, à ontologia e à matriz de poder criada pelos processos maciços de colonização e descolonização” (2016: 10).

Se nos cingirmos às análises socioeconómicas sobre o colonialismo e a sua relação com o imperialismo, este último termo remete para situações de controlo político, enquanto o colonialismo sugere a anexação de territórios e a sua incorporação nos circuitos económicos metropolitanos. Uma leitura mais ampla revela que o colonialismo não se cinge a um conjunto de instituições e práticas políticas; o colonialismo é um paradigma, um conjunto de axiomas, conceitos e discursos através dos quais se procura representar o mundo através de uma dada perspetiva – no caso do colonialismo moderno, através de uma perspetiva racional eurocêntrica – que procura domesticar a diversidade do mundo em função dos seus referenciais científicos, que considera uma forma universal de conhecimento. Destacando este elemento, Gurinder Bhambra (2007: 24) aponta como o que hoje é designado de “filosofia da história” e os debates sobre o conhecimento do “espaço colonial” nas universidades modernas continuam a estar, na maioria dos casos, reféns de conceitos e perspetivas lineares eurocêntricas, extremamente resilientes. Ou seja, reféns dos saberes guardados nas bibliotecas coloniais, bibliotecas que negam qualquer possibilidade de uma racionalidade e história plurais (Mudimbe, 1988: 208), reforçando a narrativa histórica singular produzida no lado metropolitano.

### **A emergência das linhas abissais**

Na sua análise da condição das populações negras norte-americanas no contexto pós-abolição, Du Bois (1903, 1995 [1915]) expõe com nitidez a violenta segregação racial, realidade fundadora desta sociedade, mostrando, em paralelo, a íntima ligação entre capitalismo e colonialismo. Esta argumentação é basilar para compreender como a exploração económica capitalista

contemporânea não é compreensível sem a emergência do outro como sujeito racializado, sub-humano. O exercício de negação total da humanidade dos sujeitos que habitavam o “outro” lado da linha racial, revela também uma linha ontológica, que leva este autor a definir que “o problema do século XX é o problema da linha racial” (Du Bois, 1903: 19). No século XXI, o pensamento abissal persiste e, como Boaventura de Sousa Santos mostra, a linha abissal que marca o nosso século é uma linha epistêmica da segregação de saberes do Sul global que continuam a não ser reconhecidos como importantes pelo Norte global (Santos, 2014). De referir também que a fratura produzida pela diferença abissal colonial esconde outras fraturas, resultantes da persistência das relações e interpretações coloniais. O pacto singular entre a tradição política e filosófica ocidental, onde as mulheres têm sido representadas como subalternas – seres cujo saber e experiência são considerados filosoficamente secundários ou irrelevantes –, e as estruturas políticas patriarcais presentes nos espaços coloniais vão criar, do “outro” lado da linha, no espaço colonial, uma dupla colonização (Urdang, 1979). Esta combinação de relações de poder e de saber vai reforçar a fratura epistêmica e ontológica sobre a mulher, em que a subordinação a uma dupla dominação, onde esta mulher africana é sujeita ao poder patriarcal – porque incapaz de ter um pensamento autônomo – e oprimida pelos colonizadores, a quem a sua voz e saberes não interessam e que não lhe garantem os direitos básicos.

Outra das características da modernidade eurocêntrica consiste na criação de uma hierarquia intelectual, onde as tradições culturais e intelectuais do Norte global são impostas como “os” únicos referenciais universais legítimos, porque autodefinidas como superiores, como mais avançadas (Trouillot, 2002: 221-222). O Ocidente, uma parte da Europa, procurou, a partir do século XVI, impor ao resto do mundo a sua interpretação quer do espaço, quer do tempo, e dos valores e das instituições necessárias para os gerir.<sup>4</sup> Este processo assenta numa tentativa, epistêmica e ontológica, de reduzir a alteridade – enquanto espaço e sujeito – à metáfora de atraso, assente numa perspetiva linear evolucionista do mundo globalizado. Como Stuart Hall (1992) e outros têm argumentado convincentemente, foi através do confronto, da conquista e do apagamento das experiências do “resto” do mundo que o Ocidente emergiu e ganhou espaço como projeto.

Na América, em distintos contextos, a desqualificação e mesmo negação da humanidade negra vai a par do desqualificar os saberes que os escravizados levados de África possuíam. Neste sentido, a negação epistemológica, a linha abissal epistêmica opera, simultaneamente, como uma linha abissal ontológica.

<sup>4</sup> Sobre este tema veja-se, entre outros, Dussel (1995), Goody (2006) e Santos (2007, 2014).



A periferização do continente africano tem sido, nos últimos séculos, o símbolo de um espaço “subdesenvolvido e atrasado”. Esta interpretação do continente assenta na premissa de uma fratura abissal que divide o mundo entre o Norte global e os Suis locais. Esta linha abissal epistémica é responsável por dividir o mundo em dois lados, com as modernas teorias, supostamente universais, desenvolvidas a partir das experiências do lado metropolitano da linha; já o outro lado da linha permanece invisível e silenciado, visto como espaço ou sem saberes ou com saberes apenas com valor local, tradicional (Santos *et al.*, 2004: 33-34). Essa exclusão das realidades e experiências do outro lado da linha é tal que, como Santos destaca (2016: 20-21), o que acontece do outro lado não compromete a universalidade da racionalidade científica, porque os sujeitos que habitam o lado colonial não contam como seres humanos, não são relevantes para a compreensão hegemónica moderna da humanidade. Esta dicotomia – conhecimento (Europa) e ignorância (o resto do mundo) – é inerente ao projeto da modernidade, estrutural e historicamente (Trouillot, 2003: 39).

Nos espaços colonizados, os seus habitantes, subalternos oprimidos, não têm o direito à voz, a exprimir os seus saberes e a falar das suas realidades e experiências. É este facto de não-reconhecimento violento que leva Amílcar Cabral a proclamar, no contexto das lutas nacionalistas africanas, que a luta de libertação constitui, acima de tudo, uma luta pelo direito a exprimir as suas realidades, a teorizar as suas experiências, a produzir a sua própria história (1979b: 143). É esta realidade que explica, também, o apelo de vários dirigentes nacionalistas à emancipação cultural, onde a libertação se assume como um ato de cultura. A repressão e a marginalização de outros conhecimentos para além do arco científico produz uma “ignorância sancionada” (Spivak, 1985: 6), possível apenas num contexto social onde aqueles que têm o privilégio de beneficiar de uma visão hegemónica do mundo protegem estes privilégios e as estruturas de saber e de poder que os sancionam, rejeitando e desqualificando outras cosmovisões (ou epistemas). Estes ataques ocorrem quer a nível individual, quer institucional, de forma passiva ou ativa. Se no caso passivo há uma recusa em reconhecer, aprender e conhecer os epistemas marginalizados, no segundo há uma negação ativa em conhecer estes saberes.

No seu conjunto, a violência colonial tem-se traduzido em múltiplas violências destruidoras. Como as cruéis realidades do Sul global denunciam, o colonialismo tem gerados situações de epistemicídio (Santos, 1998), linguicídio (Thiong’o, 1993) e injustiça epistémica (Bhargava, 2013), impondo conceitos e categorias que garantiam a representação e direção geopolítica metropolitana sobre os “novos” territórios e sujeitos colonizados (Meneses, 2012).

### Os princípios filosóficos do colonialismo: uma perspectiva a partir de Moçambique

No contexto africano, a Conferência de Berlim de 1884-1885 constitui um marco fundador na implantação da moderna doutrina colonial, sendo, como vários académicos defendem, um dos pilares do direito internacional contemporâneo (Craven, 2015).<sup>5</sup> Na sequência desta conferência, epítome do Norte global, foi traçada uma linha abissal separando as duas margens do Mediterrâneo em territórios distintos, emergindo África como *terra nullius* conceptual, silenciando outras estruturas de poder, sistemas normativos e as resistências à subordinação à Europa pelas contínuas reivindicações de soberania. Várias décadas depois, em resposta, na Conferência de Bandung,<sup>6</sup> Sukarno chamou a atenção para esta linha que nomeia como “linha da vida do imperialismo”, através da qual é “bombeada a alma do colonialismo” (1955: 21).

No século XIX, à medida que as potências imperiais europeias procuravam novas regiões para expandir a sua influência, África emergiu como uma localização privilegiada para a colonização – quer pela riqueza de recursos naturais, quer pela mão de obra disponível, pelos potenciais mercados, quer ainda pelas economias supostamente não desenvolvidas –, pronta a ser explorada. Apesar da colonização europeia ter devastado as sociedades e as economias africanas tradicionais, a intervenção colonial foi justificada, pelos que lideravam a proposta colonial, como simbolizando um “fardo para o homem branco”, uma expressão popularizada pelo poema de Rudyard Kipling (1899), para justificar moralmente a expansão colonial. A mensagem deste poema reflete a mentalidade dominante na altura, em que muitos intelectuais ocidentais acreditavam que os grupos raciais não europeus, como os africanos, eram culturalmente inferiores, uma posição que era apoiada pelo racismo científico (McClintock, 1995; Meneses, 2010). Trazer os outros povos, pela colonização, para a luz da civilização transformou-se num momento sacrificial do homem branco. Estes sentimentos não eram incomuns na altura.

A ideia de civilização simbolizava “o triunfo e o desenvolvimento da razão, não só nos domínios constitucional, político e administrativo, mas também nas esferas moral, religiosa e intelectual” (Conklin, 1997: 14), contrastando

<sup>5</sup> Este acordo não resistiu ao abalo da I Guerra Mundial; nessa altura, já havia sido substituído pela Acordo Geral de Bruxelas, de 1890, que tentou reprimir o tráfico de escravos no continente e colocou restrições ao comércio de armas de fogo e de bebidas alcoólicas. De referir igualmente que, no caso da delimitação de fronteiras, o Acordo firmado em Berlim não as definiu de facto, mas levou à assinatura de acordos paralelos (alguns posteriormente anexados ao texto geral do Acordo), como é exemplo o caso de França e Portugal, que continham disposições significativas delimitando as fronteiras entre as suas possessões coloniais (Hargreaves, 1988: 314-317).

<sup>6</sup> A Conferência de Bandung (1955, Indonésia) reuniu 29 países asiáticos e africanos, tendo como objetivo propor uma nova força política global e promover a cooperação económica e cultural afro-asiática, em oposição à hegemonia dos países do Norte global.

as realizações das potências colonizadoras com o suposto mundo incivilizado dos selvagens, dos escravos e bárbaros.

Porém, nem todos os filósofos iluministas irão partilhar esta posição sobre os benefícios da civilização. Diderot, por exemplo, criticava a barbaridade do colonialismo e questionava o princípio de obrigação dos europeus em civilizar o resto do mundo. Os proponentes da corrente política e filosófica liberal defendem que todos os seres humanos são, em princípio, livres e que ninguém tem direito a restringir a liberdade do outro. John Locke defendeu estes princípios a partir da defesa da liberdade do indivíduo, vista como uma entidade abstrata. A filosofia política colonial, ao combinar a escravidão, o trabalho forçado e mesmo a expropriação da propriedade dos outros, uma realidade antitética ao princípio básico do Iluminismo, suscitou dúvidas a muitos dos pensadores liberais, defensores da razão e do autogoverno. Mas esta exigência não foi suficiente para denunciar o colonialismo (Muthu, 2003: 75-77).

No caso africano, a construção de África vazia de saberes, inspirada nas reflexões filosóficas de Hegel, constitui-se na ideologia efetiva do domínio colonial: “é o continente em que [...] o princípio do atraso cultural predomina. [...] Em África propriamente dita, o homem não progrediu além de uma existência meramente sensual, e foi incapaz de se desenvolver mais” (Hegel, 1975 [1837]: 172-173). Adiantando a ocupação epistémica e política do continente africano simbolizada na Conferência de Berlim, Hegel desagrafa África da história do mundo, assegurando que neste continente “não existe nenhum arbítrio ou estado cujo desenvolvimento possa ser seguido; não encontramos subjetividades, apenas uma série de sujeitos que se destroem a si próprios” (*ibidem*: 176). É justamente a natureza abstrata do universalismo eurocêntrico, associada a uma visão progressista e linear da história que torna o colonialismo compatível com o projeto político do império.

Na perspetiva imperial, o momento de Berlim expressou a chegada do apoio filantrópico ao continente, a integração de África, até então percebida como isolada do mundo (*i.e.*, do “mundo” que se assumia civilizado), nos circuitos globais de comércio, nas regras administrativas do mundo civilizado (Crowe, 1942: 4-5).<sup>7</sup> Em África “não existem costumes, tradições ou regras políticas solidamente estabelecidas. A maior parte das tribos indígenas vive em plena barbárie”, argumentava um dos defensores da colonização portuguesa, Lourenço Cayolla (1912: 99). No caso português, a justificação científica dos propósitos da civilização resultava da “utilidade da colonização”, como escrevia Mello e Castro (1919: 27), defendendo as vantagens

<sup>7</sup> No caso português, como detalha Miguel Bandeira Jerónimo (2015), os “desejos altruístas” da Conferência de Berlim expressavam o desejo de lhes levar as graças da civilização.

económicas e políticas da colonização. Este autor insistia que “a colonização dá ao povo que impôs à sua direção, a sua língua, os seus hábitos e os seus gostos a territórios estranhos, a um prestígio enorme” (*ibidem*: 27).

O resultado da apropriação política, económica e científica do continente pela máquina colonial moderna, de que Moçambique é exemplo, assentou na negação do reconhecimento da diversidade que o conceito “África” esconde e olvida. A “nova” África, em finais do século XIX, inícios do século XX, resultou do imaginário europeu colonial, que construiu o africano enquanto súbdito indígena situado eternamente num plano temporal anterior aos alcances do conhecimento da Europa civilizada.

Mas qualquer história, qualquer representação tem várias perspetivas. Do lado africano, esta conferência estabeleceu, com a moderna colonização, a exploração e a subordinação do continente e dos seus habitantes à vontade das potências europeias (Adebajo, 2010). Uma leitura detalhada das justificações da representação de África como periferia atrasada espelha uma construção social e política integrada num contexto de relações hierárquicas capitalistas-coloniais. A periferia é, sobretudo, um exercício de criação de um lugar de exceção – inventado por um dado centro – e que, a partir deste seu lugar de poder, categoriza os outros locais como periferia (Mbembe e Nuttall, 2004: 351).

Se, para os defensores do moderno projeto colonial (Crowe, 1942), a conferência de Berlim marcou um passo importante na construção de um referencial normativo comum, de uma cultura institucional legal e política compreensível “universal”, na opinião de vários académicos africanos, o impacto histórico e legal de Berlim foi bem dramático.

O domínio colonial europeu em África foi mais eficaz na destruição das estruturas indígenas africanas do que na destruição da cultura africana. A tensão entre as novas estruturas importadas e as antigas culturas resilientes faz parte do conflito cultural pós-colonial no continente africano. Neste sentido, urge saber se [e como] África se está a reclamar a si própria. (Mazrui, 1986: 20)

Vista desta perspetiva, a imposição de um modelo político de matriz eurocêntrica exige que o colonialismo seja discutido como uma forma de “barbárie civilizada”, espelho da legalidade burguesa europeia dos séculos XIX e XX (Monnerville *et al.*, 1948: 23). As teorizações políticas e as decisões administrativas<sup>8</sup> dos que vão, a partir de finais do século XIX, planear e gerir

<sup>8</sup> Com especial destaque para Albuquerque (1913 [1899]), Ornellas (1903), Andrade (1949-1950), Ennes (1971 [1893]), entre outros.

a ocupação do território que é hoje Moçambique fornecem elementos preciosos sobre as principais referências da política colonial portuguesa.

Com a colonização moderna, Portugal, a exemplo de outras potências europeias, vai legalmente constituir uma identidade que diferenciava, em termos de direitos e deveres, os europeus dos colonos (Meneses, 2010). Até à abolição do Estatuto do Indigenato<sup>9</sup> e dos códigos legais associados em 1961-1962,<sup>10</sup> a característica principal da situação jurídica dos indígenas das colónias portuguesas africanas assentava na dissociação entre nacionalidade e cidadania: parte da população do Império, os indígenas das colónias, era natural do país, mas estava privada dos direitos de cidadania, submetidos a um regime disciplinar próprio, extraordinariamente repressivo, o “Regime do Indigenato”.<sup>11</sup>

Descrevendo Moçambique à beira da implantação da moderna presença colonial portuguesa, António Ennes, o primeiro alto-comissário da colónia, comentava: “o carácter e os costumes dos habitantes locais não permitem à civilização contar com eles para seus instrumentos” (1971 [1893]: 24). Para Ennes, a força de trabalho era o principal recurso nas colónias, a ferramenta mais poderosa para civilizar esses territórios: “o trabalho é a missão mais moralizadora, a escola mais instrutiva, a autoridade mais disciplinadora, [...] a única polícia que irá reprimir o escravismo, [...] a educação que conseguirá metamorfosear brutos em homens” (*ibidem*: 74).

Brito Camacho, outro alto-comissário português em Moçambique, defendia que só através do trabalho poderiam os indígenas trilhar os caminhos da civilização: “civilizar, no fim de contas, nada mais é do que criar necessidades, propiciando ao mesmo tempo os meios de as satisfazer” (1946: 194).

A ocupação efetiva de Moçambique por Portugal, a exemplo das suas outras colónias de povoamento africanas, caminhou a par e passo com o desenvolvimento da produção capitalista em grande escala. Transformar a pessoa do trabalhador em mercadoria comercializável envolveu a criação de uma nova economia política. A pressão para implementar a “sua” missão “civilizadora” levou o governo português a instituir uma série de reformas do regime de trabalho. Este novo estágio de desenvolvimento colonial-capitalista de Moçambique foi seguido de perto por uma série de medidas políticas destinadas a validar a capacidade civilizadora portuguesa.

<sup>9</sup> O Estatuto do Indigenato refere-se sobretudo às obrigações dos indígenas das colónias portuguesas, expressas em vários diplomas legais.

<sup>10</sup> De destacar a abolição do regime do indigenato em 1961 (Decreto-Lei n.º 43893 de 6 de setembro), que eliminou legalmente a ausência de direitos políticos e de acesso aos cargos públicos para os indígenas, e a revogação do código do trabalho indígena (Decreto n.º 44309, de 27 de abril de 1962).

<sup>11</sup> Um sistema similar funcionou também para as colónias francesas em África (Conklin, 1997).

Esta repousaria sobre a exploração de grandes massas de mão de obra barata livre, a chave do progresso: “a obra da colonização consiste, efetivamente, numa dupla cultura da terra e dos seus habitantes” (Marnoco e Sousa, 1906: 8).

A propaganda colonial portuguesa procurava ocultar o verdadeiro sentido da sua presença na colónia. Ou seja, que o colonialismo significava a ocupação de terras de onde provinham os meios de subsistência das pessoas que já habitavam o território conhecido como Moçambique. Esta ocupação de terras, ao associar o projeto identitário ao projeto económico colonial, transformava o indígena em força bruta a explorar. A administração colonial, através da exportação do projeto moderno do Estado-nação, acentuava a sua representação como figura tutelar autônoma dos povos indígenas, supostamente vulneráveis, que ainda não haviam atingido um estágio na escala evolutiva que lhes permitisse desenvolver ou tomar decisões responsáveis por si próprios (Meneses, 2010).

Ao ancorar a cidadania na civilização, a filosofia política subjacente à doutrina jurídica eurocêntrica permite a manutenção do indígena no estatuto de sub-humano, articulando vários espaços de nomeação, como raça, (in)civilização e (sem) direito. E se os indígenas não podiam deixar o estatuto de indígena é porque o seu estado evolutivo era incompatível com a civilização que produzirá, em 1926, a primeira versão do já citado Estatuto do Indígenato, e que transforma as normas jurídicas locais em “usos e costumes dos indígenas”.

A argumentação colonial sustentava a manutenção de uma política “multirracial”, assumindo, numa perspectiva evolucionista, que as sociedades indígenas, porque “naturalmente” inferiores, só poderiam desenvolver-se em contacto com a civilização europeia, com os colonos brancos. Este contacto tinha lugar entre uma cultura que se impunha como dominante – a do colonizador – que aceitava ou tolerava a presença de outras culturas, subalternizadas, no espaço colonial que dominava, mas sem aceitar a possibilidade de enriquecimento mútuo. As propostas legais que legitimam esta intervenção, associadas a vários outros códigos, tinham por objetivo transformar o indígena africano em mão de obra barata para a exploração da terra e dos recursos africanos. Confrontado com a necessidade de definir quem poderia ser abrangido pelo trabalho obrigatório, a opção política portuguesa privilegiou uma distinção claramente racializada, institucionalizando a hierarquia sociocultural através do reforço racial, entre “indígenas” e colonos, estes últimos crescentemente apelidados de “europeus”. Isto explica a racialização da noção de indígena (visto como negro), inscrita em vários códigos laborais desde finais do século XIX (Zamparoni, 2004; Meneses, 2010).

A obrigação legal do trabalho como mecanismo para educar o africano instituiu o conceito de “indígena” como categoria sociopolítica. Em 1914, numa das peças legais aprovadas em Moçambique, o indígena (artigo 14.º), é definido não só como o “filho de pai e mãe pertencentes às raças nativas de África, mas também os que tendo caracteres físicos dessas raças não possam provar descendência diferente”.<sup>12</sup>

A inferiorização do africano ficaria consagrada com a aprovação do já citado Estatuto do Indigenato (1926). A partir de então a inferioridade jurídica do indígena estava estabelecida sem complacência, consagrando-se o seu estatuto de não-cidadão. No preâmbulo deste Estatuto afirmava-se:

Não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais. Não submetemos a sua vida individual, doméstica e pública, [...] às nossas [portuguesas] leis políticas, aos nossos códigos administrativos, civis, comerciais e penais, à nossa organização judiciária.

Mantemos para eles uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos, dos seus sentimentos, da sua vida, sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior, do seu nível de existência.

Na reformulação deste Estatuto, em 1929,<sup>13</sup> consideravam-se indígenas

os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente [nas colónias], não [possuíssem] ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses. (artigo 2.º)

Apesar de nos termos deste estatuto ter sido estabelecida a obrigatoriedade da remuneração do trabalho assalariado (artigo 18.º), este reafirmava que o Estado colonial podia obrigar os indígenas a trabalhar em obras públicas de interesse geral e coletivo, permitindo igualmente o recrutamento compulsivo para o trabalho forçado de todos os refratários ao pagamento de impostos (Meneses, 2010: 85). E nem sequer as mulheres serão poupadas.

<sup>12</sup> *Regulamento de Importação, Venda, Uso e Porte de Armas de Fogo em Moçambique*, publicado através da Portaria Provincial n.º 2292, de 7 de dezembro.

<sup>13</sup> *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das colónias portuguesas de África*, aprovado pelo Decreto n.º 16 473, de 6 de fevereiro de 1929. De referir que os habitantes de Cabo Verde, de Macau e do Estado da Índia, embora frequentemente referidos como “indígenas”, nunca estiveram obrigados à inclemência do Indigenato.

Apesar dos vários regulamento do trabalho afirmarem que a “obrigação moral e legal” dos indígenas adquirirem pelo trabalho os meios que lhes faltem para subsistir e melhorar a condição social se restringir aos homens,<sup>14</sup> a situação na prática era bem diferente. Entre as várias formas de coerção, havia trabalho forçado, trabalho contratado e trabalho forçado para a administração colonial e para as grandes plantações. Na ausência de homens (porque haviam migrado, por exemplo), a obrigatoriedade do trabalho recaía sobre as mulheres. A regulamentação do trabalho revela o “outro” lado do projeto civilizador português: se no centro da ideia moderna da cidadania o direito à liberdade e ao direito ao trabalho é central, no lado colonial o regime do trabalho forçado foi apresentado como caminho para se transformar o indígena em cidadão.

O Estatuto avançava ainda com mais uma categoria legal – a dos assimilados. Como legalmente estabelecido, os assimilados eram os antigos indígenas que haviam adquirido a cidadania portuguesa, após provarem satisfazer cumulativamente vários requisitos, como, por exemplo, falar corretamente a língua portuguesa; exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para sustento próprio e dos familiares a seu cargo; ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses (artigo 56.<sup>o</sup>). Ou seja, esta terceira categoria definia em detalhe as condições de acesso à “cidadania racial”, incorporando a assimilação no projeto político colonial.

O resultado destas políticas coloniais de Portugal foi a transformação do africano num ser sem direitos. A associação do procedimento legal relativo à estruturação do acesso ao trabalho com critérios de identidade (apenas para indígenas), legitimou a ação tutelar do Estado colonial sobre o “indígena”, onde o trabalho compulsório, símbolo de violência autorizada pelo Estado colonial, se apresentou como veículo de progresso.<sup>15</sup>

O direito colonial concedeu poderes policiais e disciplinares extraordinários à administração colonial, apoiando a imposição de trabalho forçado e tributação dos indígenas. Através deste direito, a administração colonial portuguesa impunha a sua autoridade e preceitos morais, violentando o sujeito africano. Achille Mbembe, analisando a ação do Estado moderno em contexto colonial, identifica a articulação de vários níveis de violência: a violência fundacional, que legitimou o direito à conquista e todos os

<sup>14</sup> Veja-se, por exemplo, o *Regulamento do Trabalho*, Diploma do Governo n.º 124, de 29 de maio de 1911.

<sup>15</sup> Vide o *Código Geral do Trabalho Indígena nas Colónias Portuguesas*, aprovado pelo Decreto n.º 16 199 de 6 de dezembro de 1928.



privilégios daí resultantes; a permanência da violência como forma de governação, ou seja, a violência autorizada, e a violência quotidiana, que cumpre as funções de ratificação das relações coloniais (Mbembe, 2001: 72-73). Além destas, há ainda a violência simbólica associada, como referido, às práticas sociais de exclusão, juntamente com a construção quotidiana de um discurso dominante e a inculcação de inferioridade promulgada pelo sistema educacional, instituições religiosas, etc. Esta violência simbólica – através de um sistema de oposição binária inferioridade/subserviência, civilizado/indígena – instaurou um sistema de referências que ainda marca muito do imaginário narrativo colonial sobre estes territórios e habitantes. Desta forma, a violência colonial, ao transformar-se no veículo de imposição de referências éticas sociais, eliminou o juízo sobre si própria, eliminando as fronteiras entre o justo e o injusto, entre o legal e o ilegal, permeando ainda hoje os contextos pós-coloniais.

A possibilidade de os indígenas se emanciparem e adquirirem o estatuto de cidadão era uma condição adiada em permanência, por estar na base do sistema de exploração colonial-capitalista. E esta dualidade é reconhecida pelos líderes do Estado Novo. Marcello Caetano<sup>16</sup> afirmaria que “tínhamos duas leis constitucionais: a Constituição propriamente dita, só aplicável à metrópole, e o Acto Colonial”<sup>17</sup> que só se aplicava aos indígenas (1971: 45), exemplo claro de um processo político assente numa linha abissal epistemológica e ontológica.

A abolição de uma série de instrumentos legais que insistiam na criação do “outro” como indígena sub-humano, como o eterno outro lado da linha, acontece com o eclodir, no contexto africano, da luta armada nacionalista em várias das colónias portuguesas, entre 1961 e 1964.

Serão estas lutas emancipadoras, pelo direito à autodeterminação, que vão estar na origem do golpe de Estado de 25 de Abril de 1974, que, em Portugal, abriu a porta à democracia. De facto, confrontados com a impossibilidade de uma solução militar, vários são os que vão, crescentemente, avançar com uma proposta de solução política para a “questão ultramarina”. Porém, apesar das três frentes de guerra – Angola, Guiné e Moçambique – a que se junta, em vários espaços, uma ampla frente de protestos, reflexo de um descontentamento crescente perante a atuação política e militar do regime, a intransigência portuguesa em relação à possível autonomização das suas colónias manteve-se. Numa das “conversas

<sup>16</sup> Político português, foi uma proeminente figura durante o regime colonial-fascista, tendo sido o último Presidente do Conselho do Estado Novo.

<sup>17</sup> Decreto n.º 18 570, de 8 de julho de 1930.

em família”, transmitidas pela televisão portuguesa em julho de 1973, o chefe de governo, Marcello Caetano, declarou: “só temos um caminho [a seguir]: defender o Ultramar”, acusando os “inimigos” de difamar Portugal, ao apregoarem a presença de uma profunda discriminação racial, que dividia a sociedade colonial. A esta posição Caetano contrapunha que a opção política portuguesa se mantinha clara: a “de chamar a nós os nativos [...] integrando todas as raças na mesma sociedade que nós [portugueses] formamos”.<sup>18</sup>

Como procurarei expor neste texto, o colonialismo representou uma violência física, moral e mental, da qual o continente africano ainda procura recuperar-se. Pensando em Moçambique hoje, não é possível recuperar, (re)pensar e (re)fazer em 50 anos os séculos de negação da nossa própria humanidade. País soberano desde 1975, Moçambique tem inscrito em si a ignomínia da colonização, que tem procurado romper.

O que é um Estado se não é soberano? Mas o Estado em Moçambique continua, de forma mais ou menos explícita, a reproduzir as instituições a partir da referência política unitária “da nação”. Isto num contexto onde historicamente o poder de soberania tem sido partilhado com várias comunidades e grupos etnoculturais que compõem o mosaico cultural do país (Meneses, 2009).

Num outro patamar, o caráter eminentemente político do projeto nacional em curso em Moçambique é percebido, em primeiro lugar, na artificialidade das suas fronteiras territoriais. Em segundo lugar, no uso seletivo do passado para construir a visão propagada da nação moçambicana. A ideia da nação está assente num legado politizado, refletindo uma narrativa particular do projeto nacionalista emancipatório – parte de um passado complexo e de lutas atuais – que esconde numerosas ambiguidades. Esse facto explica como a memória e a justiça ficam imbricadas em situações em que a história desempenha tanto o papel do libertador quanto o da subjugação. Como resultado, nos últimos tempos – com Moçambique confrontado com novos episódios de violações violentas da dignidade e dos direitos humanos – apareceram na agenda reivindicações de justiça transicional, de comissões da verdade, intimamente associadas a argumentos para “abrir a história”. Aqui, como em muitos outros países, discutir a soberania significa ultrapassar linhas abissais. Esta aposta certamente envolverá quadros epistemológicos concorrentes e, portanto, distintas orientações ontológicas e diversas formas de teorização do nosso presente político.

Esta breve análise da emergência da moderna colonização em Moçambique é fundamental não só para compreender a especificidade da

<sup>18</sup> “Conversa em família”, de 26 de julho de 1973, consultado a 24.03.2017, em <https://arquivos.rtp.pt/conteudos/conversa-em-familia-23/#sthash.g5NEBWQx.dpbs>.

relação política, social e cultural, mas também as dificuldades da descolonização, onde se inclui o projeto de Estado soberano, estruturado, ainda, em torno de um ideal nacional monolítico.

**Conclusão: pistas para descolonizar a história**

Samora Machel, um dos dirigentes nacionalistas moçambicanos, sublinhava, ao refletir sobre a natureza do colonialismo:

Não há nem nunca houve ou haverá colonialismo humano, colonialismo democrático, colonialismo que respeite os interesses do Povo. [...] O colonial-fascismo português, porque é sua natureza, comete os crimes mais bárbaros e imundos. (Machel, 1977: 109)

A busca da emancipação política traduziu-se num grito de revolta das massas africanas, onde o colonialismo e o imperialismo surgem como o inimigo principal, especialmente no que diz respeito à sua natureza inerentemente ilegítima e violenta, e justifica a opção pela luta violenta como a única solução para derrubar um sistema violento (FRELIMO, 1977). O início da luta armada em Moçambique trouxe não apenas a autodefinição de cada movimento (os seus objetivos), como também as opções de luta e os principais inimigos, espelhando a história da construção da resistência ao colonialismo, e encarnando vários projetos emancipatório: de classe, de género, pelo direito a ser, pelo reconhecimento da diversidade étnica, contra o racismo, etc.

Dada a natureza capitalista do colonialismo, a libertação política implicava uma rutura com as formas de exploração capitalistas presentes e a adoção urgente de estratégias africanas de justiça social e de unidade nacional. O avanço da luta vai aproximar a busca de alternativas emancipatórias das propostas marxistas, “porque as condições de vida [nas colónias], o tipo do inimigo que nós temos, não admite qualquer outra alternativa” (Mondlane, 1982: 121). Mas a via para alcançar esses projetos emancipatórios não se podia resumir a uma catalogação simplista em função das ortodoxias do Norte global. Para Amílcar Cabral, “o nosso desejo de desenvolver o nosso país com justiça social e com o poder nas mãos do povo é a nossa base ideológica. [...] Se quiser chamar a isto marxismo, chame” (1982: 107).

A proposta das epistemologias do Sul, como destaca Boaventura de Sousa Santos (2007, 2014), permite perceber, por um lado, que, apesar de o mundo ser múltiplo e variado, a modernidade eurocêntrica tem procurado impor uma forma de produção de conhecimento pautada pelo modelo monolítico epistemológico da ciência moderna, que protege os privilégios da relação

capitalismo-colonialismo. Por outro lado, se o colonialismo é um dos vetores estruturante da modernidade eurocêntrica, ultrapassá-lo significa apoiar as causas da luta pela libertação epistêmica dentro das trajetórias da descolonização. Como vários autores têm acentuado, a liberdade epistemológica é essencial para se alcançarem outras liberdades (políticas, econômicas e culturais). Mas esta liberdade, crucial à descolonização das mentes, não é fácil de alcançar. Como enfatiza Elikia M'bokolo (2007), a persistência da biblioteca colonial como referencial de excelência ajuda à reinvenção do colonialismo; analisar o Sul global a partir do quadro referencial colonial torna muito difícil qualquer descolonização epistêmica, perpetuando a impossibilidade de qualquer racionalidade e história no plural e interligadas. Um mundo relacional, que é o nosso, constrói-se sobre histórias heterogêneas, articulando de forma dialógica locais, eventos e atores ativos específicos. Na ótica de Jacques Depelchin (2005: xi), o encontro de várias narrativas de um mesmo episódio histórico permite o desdobramento de passados coletivos de diferentes povos no continente africano, além da lógica binária – rígida e poderosa –, que tem criado áreas do mundo com história e extensos territórios habitados por não-seres, caracterizados pela negação da dignidade, sem história.

Pelo mapear das realidades ausentes da narrativa eurocêntrica, como marco teórico e metodológico (Santos, 2007), é possível estudar as limitações, incompletudes e ausências das “descolonizações”, ao mesmo tempo que se identificam possibilidades de resistência e de superação da relação colonial; na base deste diálogo estão análises que dão primazia a experiências situadas, fundamentais para uma tradução intercultural.

Em lugar de generalizações e simplificações que pretendem “encaixar” África no esquema existente para explicar linearmente o progresso civilizacional do Norte global, o desafio que se coloca é duplo: explicar a persistência da relação colonial nas relações sociopolíticas, na origem da história mundial contemporânea, ao mesmo tempo que se propõem alternativas políticas situadas e concretas à leitura dessa história, no sentido de construir histórias contextuais que – articuladas em rede – permitam obter uma perspectiva cosmopolita, subalterna, sobre o mundo. Como tenho discutido noutros trabalhos (Meneses, 2011), é necessário abrir as narrativas históricas, apostando em histórias interligadas, local e regionalmente, desafiando as heranças das representações coloniais. A descolonização, nesse contexto, assume-se como um ato de controlo da consciência, um ato de libertação da opressão do conhecimento enquanto monocultura. A entrada no século XXI requer uma cartografia em rede, dialógica, mais complexa e cuidada da diversidade, que torne visíveis alternativas epistêmicas e ontológicas, para além das fraturas abissais (Meneses, 2011).

Em 1975, a independência de Moçambique parecia simbolizar a possibilidade de pensar e agir politicamente de forma radical, para além do projeto colonial; hoje, porém, quando estes sonhos já se dissiparam, afigura-se que a independência não é mais do que a possibilidade de se escolher qual a “melhor” dependência, a “menos má” situação de neocolonialismo. A independência não trouxe, de facto, a garantia absoluta de liberdade e dignidade. Mas a época atual, como Mia Couto sublinha (2005: 204), é um tempo vivo cujas potencialidades aguardam ainda para se expor por inteiro. O nosso passado, desde 1975, é um futuro. Se, no contexto africano, um dos objetivos da luta contra o colonialismo foi o de trazer muitas outras vozes silenciadas à história, de descolonizar a história moderna eurocêntrica, então esse futuro ainda está por vir. E por isso é tão importante avaliar as possibilidades de um futuro presente, de uma outra história de Moçambique em África e no mundo, para além da narrativa colonial. Para que África, como continente, decida o seu destino, especialmente através da sua juventude, é importante ver a história como espelho do que se quer, ou não, para superar esse passado doloroso e violento e seguir em frente. Só assim é possível pensar um mundo pós-abissal.

Revisto por Victor Ferreira

### Referências bibliográficas

- Adebajo, Adekeye (2010), *The Curse of Berlin: Africa after the Cold War*. New York: Columbia University Press.
- Albuquerque, Joaquim Augusto Mouzinho de (1913), *Moçambique 1896-1898*. Lisboa: Sociedade de Geographia de Lisboa/Typographia Minerva [orig. 1899].
- Andrade, Alfredo Augusto Freire de (1949-1950), *Relatórios sobre Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 2 volumes.
- Bhambra, Gurminder K. (2007), *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. New York: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1057/9780230206410.
- Bhargava, Rajeev (2013), “Overcoming the Epistemic Injustice of Colonialism”, *Global Policy*, 4(4), 413-417. DOI: 10.1111/1758-5899.12093.
- Brito Camacho, Manuel (1946), “A preguiça indígena”, *Antologia colonial portuguesa, vol. I. Política e administração*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 189-194.
- Cabral, Amílcar (1979a), “The Weapon of Theory: Presuppositions and Objectives of National Liberation in Relation to Social Structure”, in PAIGC – Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (org.), *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amílcar Cabral*. New York: Montly Review Press, 119-137.

- Cabral, Amílcar (1979b), “National Liberation and Culture”, in PAIGC – Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (org.), *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amílcar Cabral*. New York: Monthly Review Press, 138-154.
- Cabral, Amílcar (1982), “The Relevance of Marxism-Leninism”, in Aquino Bragança; Immanuel Wallerstein (orgs.), *The African Liberation Reader, vol. 2: The National Liberation Movements*. London: Zed Books, 107-108.
- Caetano, Marcello (1971), *Renovação na continuidade*. Lisboa: Verbo.
- Cayolla, Lourenço (1912), *Sciencia da colonização*. Lisboa: Typographia da Cooperativa Militar, 2 volumes.
- Césaire, Aimé (1955), *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Conklin, Alice L. (1997), *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Couto, Mía (2005), “Moçambique – 30 anos de Independência: no passado, o futuro era melhor?”, *Via Atlântica*, 8, 191-204. DOI: 10.11606/va.v0i8.50020.
- Craven, Matthew (2015), “Between Law and History: The Berlin Conference of 1884-1885 and the Logic of Free Trade”, *London Review of International Law*, 3(1), 31-59. DOI: 10.1093/lril/lrv002.
- Crowe, Sybil E. (1942), *The Berlin West African Conference, 1884-1885*. London: Longmans, Green and Co.
- Depelchin, Jacques (2005), *Silences in African History: Between the Syndromes of Discovery and Abolition*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.
- Du Bois, W. E. B. (1903), *The Souls of Black Folk*. New York: Dover Publications.
- Du Bois, W. E. B. (1995), “The African Roots of the War”, in David Levering Lewis (org.), *W.E.B. Du Bois: A Reader*. New York: Henry Holt, 642-651 [orig. 1915].
- Dussel, Enrique D. (1995), *The Invention of the Americas: Eclipse of ‘the Other’ and the Myth of Modernity*. New York: Continuum.
- Ennes, António (1971), *Moçambique: relatório apresentado ao Governo*. Lisboa: Imprensa Nacional [4.ª edição fac-similada pela de 1946; orig. 1893].
- Fanon, Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique (1977), *O processo revolucionário da Guerra Popular de Libertação*. Maputo: Departamento do Trabalho Ideológico da FRELIMO.
- FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique (1982), “Brother from the West”, in Aquino Bragança; Immanuel Wallerstein (orgs.), *The Anatomy of Colonialism*. London: Zed Press, s.p. [orig. 1973].
- Goody, Jack (2006), *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, Stuart (1992), “The West and the Rest: Discourse and Power”, in Stuart Hall; Bram Gieben (orgs.), *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 275-331.
- Hargreaves, John S. (1988), “The Berlin Conference, West African Boundaries, and the Eventual Partition”, in Stig Foster; Wolfgang J. Mommsen; Ronald Robison (orgs.),

- Bismark, Europe and Africa: The Berlin Africa Conference 1884-1885 and the Onset of Partition*. Oxford: Oxford University Press, 313-320.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975), *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*. Cambridge: Cambridge University Press [orig. 1837]. Tradução de Hugh Barr Nisbet. DOI: 10.1017/CBO9781139167567.
- Hobson, John Atkinson (1902), *Imperialism: A Study*. New York: James Pott & Co.
- Jerónimo, Miguel Bandeira (2015), “Colonialismo moderno e missão civilizadora”, in Walter Rossa; Margarida Calafate Ribeiro (orgs.), *Patrimónios de influência portuguesa – Modos de olhar*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 95-120.
- Kane, Cheikh Hamidou (1963), *Ambiguous Adventure*. New York: Walker and Co.
- Kaplan, Robert (2014), “In Defense of Empire”, *The Atlantic*, edição de abril. Consultado a 11.01.2018, em <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2014/04/in-defense-of-empire/358645/>.
- Kipling, Rudyard (1899), “The White Man’s Burden”, *McClure’s Magazine*, vol. XII, 2. Consultado a 11.11.2016, em <http://www.bartleby.com/364/169.html>.
- Kohn, Margaret; Reddy, Kavita (2017), “Colonialism”, in Edward Zalta (org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*. Consultado a 12.12.2017, em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/colonialism/>.
- Lenine, Vladimir Ilyich (2010), *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*. New York: Penguin Classics [orig. 1916].
- Machel, Samora M. (1977), *A vitória constrói-se, a vitória organiza-se*. Maputo: Departamento do Trabalho Ideológico da FRELIMO.
- Maldonado-Torres, Nelson (2016), *Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality*. Fondation Frantz Fanon. Consultado a 11.12.2017, em <http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com/article2360.html>.
- Marnoco e Sousa, António José Ferreira (1906), *Administração colonial*. Coimbra: Typographia França Amado.
- Mazrui, Ali Al’amin (1986), *The Africans: A Triple Heritage*. London: BBC Publications.
- Mbembe, Achille (2001), *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Mbembe, Achille (2017), *Critique of Black Reason*. Durham, NC: Duke University Press. DOI: 10.1215/9780822373230.
- Mbembe, Achille; Nuttall, Sarah (2004), “Writing the World from an African Metropolis”, *Public Culture*, 16(3), 347-372. DOI: 10.1215/08992363-16-3-347.
- M’bokolo, Elikia (2007), “De que falamos quando falamos de pós-colonial, sentidos do pós-colonial e do pós-colonialismo?”, *Cabo dos Trabalhos*, 2. Consultado a 12 de janeiro de 2018, em <http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n2/entrevistas.php>.
- McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.

- Mello e Castro, José de Sousa (1919), *Administração colonial*. Coimbra: Minerva Central.
- Meneses, Maria Paula (2009), “Poderes, direitos e cidadania: O ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 87, 9-42. DOI: 10.4000/rccs.1428.
- Meneses, Maria Paula (2010), “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”, *e-cadernos CES*, 7, 68-93. DOI: 10.4000/eces.403.
- Meneses, Maria Paula (2011), “Epistemologías del Sur: diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias”, in Alvisé Vianello; Bet Mañé (orgs.), *Formas-otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB – Barcelona Centre for International Affairs, 31-42.
- Meneses, Maria Paula (2012), “Images Outside the Mirror? Mozambique and Portugal in World History”, *Human Architecture*, 10(1), 121-136.
- Meneses, Maria Paula; Gomes, Margarida (2015), “Secrets, Lies, Silences and Invisibilities: Unveiling the Participation of Africans on the Mozambique Front During World War I”, in Marta Araújo; Sílvia Maeso (orgs.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge*. London: Palgrave, 154-177. DOI: 10.1057/9781137292896\_9.
- Mondlane, Eduardo (1982), “The Evolution of FRELIMO”, in Aquino Bragança; Immanuel Wallerstein (orgs.), *The African Liberation Reader, vol. 2: The National Liberation Movements*. London: Zed Books, 121-122.
- Monnerville, Gaston; Sédar-Senghor, Léopold; Césaire, Aimé (1948), *Commemoration du centenaire de l’abolition de l’esclavage: Discours prononcés à la Sorbonne le 27 avril 1948*. Paris: PUF.
- Mudimbe, Valentin Y. (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Muthu, Sankar (2003), *Enlightenment against Empire*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Nkrumah, Kwame (1965), *Neo-Colonialism, The Last Stage of Imperialism*. London: Thomas Nelson & Sons.
- Ornellas, Ayres de (1903), *A nossa administração colonial: o que é, o que deve ser*. Lisboa: Sociedade de Geographia de Lisboa.
- Quijano, Aníbal (2000), “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533-580. Disponível em <https://muse.jhu.edu/article/23906>.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998), “The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options”, *Current Sociology*, 46(2), 81-118. DOI: 10.1177/0011392198046002007.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Novos Estudos CEBRAP*, 79, 71-94. DOI: 10.1590/S0101-33002007000300004.



- Santos, Boaventura de Sousa (2009), “Um Ocidente não ocidentalista? A filosofia à venda e a aposta de Pascal”, in Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: CES/Almedina, 445-486.
- Santos, Boaventura de Sousa (2014), *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Abingdon: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (2016), “Epistemologies of the South and the Future”, *From the European South*, 1, 17-29.
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado (2004), “Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistémica do mundo”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Edições Afrontamento, 19-101.
- Schumpeter, Joseph Alois (1974), *Imperialism and Social Classes*. Oxford: Augustus M. Kelley Publishers [orig. 1919].
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985) “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”, in Ranajit Guha; Gayatri Chakravorty Spivak (orgs.), *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press, 3-32.
- Sukarno (1955), “Address Given by Sukarno at the Opening of the Bandung Conference, 18 April 1955”, *Asia-Africa Speak from Bandung*. Djakarta: Ministry of Foreign Affairs, Republic of Indonesia, 19-29.
- Thiong’o, Ngugi wa (1993), *Decolonizing the Mind. The Struggle for Cultural Freedoms*. London: James Currey.
- Trouillot, Michel-Rolph (2002), “The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot”, in Bruce M. Knauft (org.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press, 220-237.
- Trouillot, Michel-Rolph (2003), *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1007/978-1-137-04144-9.
- Urdang, Stephanie (1979), *Fighting Two Colonialisms: Women in Guinea Bissau*. New York: Monthly Review Press.
- Young, Robert (2001), *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden: Blackwell.
- Zamparoni, Valdemir (2004), “Da escravatura ao trabalho forçado: teorias e práticas”, *Africana Studia*, 7, 299-325.

---

### **Maria Paula Meneses**

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Colégio de S. Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal

Contacto: mpmeneses@gmail.com

---

***Colonialism as Violence: Portugal's  
"Civilizing Mission" in Mozambique***

Colonialism, as a system of denial of human dignity for many people in the world, represents an immense space-time of suffering, oppression, and resistance, symbolizing what is nowadays termed the global South. This article, which focuses on an analysis of modern colonialism, is structured around three axes. The first examines the epistemic project underlying colonization, explaining how abysmal thought is central to modern Eurocentric rationality. The second moment of analysis studies the legitimating logics of the political and epistemic action of the colonial project in Mozambique. This part is fundamental to understanding the ruptures and continuities between the colony and the independent State that is Mozambique today. In the final part, some indications are discussed, offering insights into an epistemic decolonization of the global South.

**Keywords:** epistemological decolonization; global South; Portuguese colonialism; Mozambique; violence.

***Colonialisme en tant que violence:  
la "mission civilisatrice" du Portugal  
au Mozambique***

La colonisation, en tant que système de négation de la dignité humaine de nombre de peuples du monde, symbolise un immense espace-temps de souffrance, d'oppression et de résistance, de ce qui est de nos jours dénommé Sud global. Ce texte, qui repose sur une analyse du colonialisme moderne, est structuré autour de trois axes. Le premier se penche sur le projet épistémique sous-jacent à la colonisation, en expliquant comment la pensée abyssale est le noyau de la moderne rationalité eurocentrique. En un second temps, nous abordons les logiques légitimatrices de l'action politique et épistémique du projet colonial au Mozambique. Cette partie est essentielle pour permettre la compréhension des ruptures et des continuités entre la colonie et l'État indépendant qu'est aujourd'hui le Mozambique. En dernier lieu, nous traçons quelques pistes pour une décolonisation du Sud global.

**Mots-clés:** colonialisme portugais; décolonisation épistémologique; Mozambique; Sud global; violence.

