

EDUARDO LOURENÇO E SEVERINO ELIAS NGOENHA EM DIÁLOGO: UMA
LEITURA DECOLONIAL

EDUARDO LOURENÇO AND SEVERINO ELIAS NGOENHA IN DIALOGUE: A
DECOLONIAL APPROACH

Doris Wieser*

RESUMO: Partindo da ainda recente história da descolonização portuguesa e dos silenciamentos em torno da mesma, este ensaio põe em diálogo dois críticos da política dos seus respectivos países: os filósofos Eduardo Lourenço (Portugal) e Severino Elias Ngoenha (Moçambique). Ambos se preocupam profundamente com o impacto identitário do colonialismo bem como do neocolonialismo e procuram tomar uma atitude ética e responsável. As suas propostas serão discutidas numa perspectiva *decolonial*, na linha de Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano e Boaventura de Sousa Santos.

Palavras-Chave: colonialismo, decolonialidade, desprendimento, identidade nacional

ABSTRACT: Starting from the recent history of Portuguese decolonization and the silences within it, this essay puts in dialogue two critics of the policy of their respective countries: the philosophers Eduardo Lourenço (Portugal) and Severino Elias Ngoenha (Mozambique). Both care deeply about the impact colonialism and neo-colonialism have on identity and try to adopt an ethical and responsible attitude. Their proposals will be discussed starting from a decolonial perspective, following Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano and Boaventura de Sousa Santos.

Keywords: colonialismo, *decoloniality*, *delinking*, *national identity*

* Professora Auxiliar no Departamento de Filologia Românica da Universidade de Göttingen (Alemanha), bolsista de pós-doutoramento pela Fundação Alexander von Humboldt na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, doutora em Literatura Ibero-românica pela Universidade de Göttingen (2011).
Mail: Doris.Wieser@phil.uni-goettingen.de

Introdução: a decolonialidade¹ como projeto de desprendimento

Ao defender a democracia e o estado de direito como valores supremos, os detentores do poder hegemónico (ocidental) insinuam implícita mas constantemente que o colonialismo é um fenómeno superado do passado, omitindo o facto de este apenas ter mudado de roupagens. Se bem que a nível político, militar e administrativo o colonialismo europeu é um projeto caduco, as intervenções militares noutros países, lideradas sobretudo por Estados Unidos (filho exemplar do ocidente), bem como os contratos de comércio livre multilaterais são sempre acompanhados pela imposição de interesses ocidentais e, mais ainda, da racionalidade ocidental nascida no Iluminismo e de todas as suas contradições inerentes. Essas contradições alicerçam-se em distinções categóricas e hierarquizantes, cuidadosamente invisibilizadas, entre duas ou várias categorias de ser humano, denominadas metaforicamente por Boaventura de Sousa Santos como “linhas abissais”: “O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas” (SANTOS, 2007, p. 10). Portanto, a descolonização epistemológica, tanto do ex-colonizado como do ex-colonizador, continua a ser um projeto em permanente adiamento.

Se para Moçambique, como para as outras jovens nações africanas, um desprendimento da economia capitalista globalizada e de todas as violências implícitas do neoliberalismo vigente é extremamente difícil, se não impossível, tanto mais importante se torna a tarefa de descolonização epistemológica nestes países, única forma de desenvolverem estratégias que lhes permitam (re)inventar-se a si mesmos e, quiçá, propor e impor projetos políticos e sociais alternativos. Também em Portugal, a reescrita da memória colonial, isto é o pleno reconhecimento político das violências exercidas, nomeadamente nos 13 anos de guerras colonial/de libertação, mas não só, é um projeto inacabado, inclusivamente mal começado. A falta de um verdadeiro diálogo entre o ex-colonizado e ex-colonizador, não tem permitido construir uma memória plural e conciliatória dos eventos históricos, visto que “*Portugal and Mozambique shared places with each other but they hardly share memories. It might be more adequate to say that they have shared silences and a lack of contact*” (MENESES, 2012, p. 127).

Sem a pretensão de resolver essa falha, mas desejando deixar um contributo sério para a discussão, proponho-me no presente ensaio a contrapor, contrastar e também a conciliar os olhares críticos de dois pensadores – um português e um moçambicano: Eduardo Lourenço e Severino Elias Ngoenha – em relação aos efeitos identitários da colonização e às dificuldades da descolonização.

A lógica da repressão colonial, não só de Portugal, mas de todas as potências colonizadoras, degradava o “indígena” reduzindo-o à categoria de “primitivo” que precisa de tutela para chegar ao nível da civilização do colonizador. Dessa maneira, a história da Europa foi “naturalizada” como se fosse o único percurso possível e, portanto, inevitável da humanidade. Seguindo a lógica (ou melhor a doutrina) do progresso, tida como universal, a Europa não colonizou só o espaço, mas também o tempo em outros continentes (MIGNOLO 2007b, p. 470). Nesta empreitada, apagou a multiplicidade de memórias dos povos “indígenas” com que se foi confrontando,

¹ Utilizo aqui o termo decolonialidade na linha de Nelson Maldonado-Torres (2006), Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007) ou Walter D. Mignolo (2007a), ou seja, como estratégia teórica que alude a um projeto político e epistemológico que está para além da descolonização.

resumindo-os a uma única categoria humana: seres atrasados e inclusivamente sem história própria (MENESES, 2012, p. 124), convertendo assim “simultaneidade em não contemporaneidade” (SANTOS 2007, p. 8). Em resumo, de acordo como o sociólogo peruano Aníbal Quijano, a repressão colonial consistia na imposição do sistema epistemológico ocidental, identificado como “*modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imagenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación*” (QUIJANO, 1992, p. 12). A colonização do imaginário deixou como herança, na época de pós-independência, aquilo que Quijano denomina de “*colonialidad cultural*” (QUIJANO, 1992, p. 13).

Partindo da argumentação de Quijano, em particular da sua exigência em desvelar a cumplicidade entre a modernidade/racionalidade e o colonialismo, e, paralelamente, desconstruir o seu teor totalizante, Walter D. Mignolo (2007b) elabora um projeto de *decolonialidade* que visa à descolonização do conhecimento e do ser através de um *delinking* (desprendimento) e *border thinking* (pensamento fronteiroço). Mignolo tenta diferenciar o seu projeto das teorias pós-coloniais (como as de Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha) que remetem genealogicamente a origens europeias (sobretudo a Foucault, Derrida e Lacan), enquanto a *decolonialidade*, se bem que recorre ao pensamento ocidental, recorre também a outras origens e outros saberes, produzidos em outras regiões com outras subjetividades, levando a cabo um pensamento fronteiroço (MIGNOLO, 2007b, p. 452).² O processo de *delinking* implica a denúncia da alegada universalidade de uma determinada cultura e região do planeta (o ocidente) e propaga a pluri-versalidade.

Mignolo reconhece que também de dentro das sociedades de colonizadores se articula uma crítica importante – como veremos mais à frente com o exemplo de Eduardo Lourenço. Contudo, o teórico argentino radicado em Estados Unidos sublinha que a crítica vinda de dentro do sistema não basta, posto que ela por si só não constitui um *delinking*. São precisos crítica e denúncia, a par de projetos de descolonização (política e epistemológica) articulados a partir da subjetividade dos *damnés* (MIGNOLO, 2007b, p. 458), e não das suas elites, que tantas vezes servem os interesses ocidentais, tirando também deles partido. Apenas deste modo se poderá englobar o que está para além da “linha abissal”. Neste texto, os escritos do filósofo moçambicano Severino E. Ngoenha servirão a esse propósito.

Frantz Fanon, o mais feroz crítico anticolonial e principal precursor do pensamento pós-colonial, já se pronunciara em *Les damnés de la terre* (1961) a favor não só da descolonização política (através da luta armada), mas também de um *delinking* epistemológico, incitando com palavras acaloradas a todos os povos colonizados a não seguir os preceitos da Europa:

Portanto, camaradas, não paguemos tributo à Europa criando Estados, instituições e sociedades que nela se inspirem. A humanidade espera de nós uma coisa bem diferente dessa imitação caricatural e, no conjunto, obscena. [...] se queremos que a humanidade avance um furo, se queremos levar a humanidade a um nível diferente daquele onde a Europa a expôs, então temos de inventar, temos de descobrir (FANON, 1968, p. 274-275).

² Exemplos desta linha são para Mignolo os seguintes ativistas e teóricos: Waman Puma de Ayala, Mahatma Gandhi, José Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú e Gloria Anzaldúa.

Nesse sentido, a conclusão de Mignolo constitui um eco direto de Fanon:

De-coloniality, then, means working toward a vision of human life that is not dependent upon or structured by the forced imposition of one ideal of society over those that differ, which is what modernity/coloniality does and, hence where decolonization of the mind should begin (MIGNOLO, 2007b, p. 459).

Ora, neste ensaio, tentarei seguir o projeto proposto por Mignolo, adaptando-o neste caso ao colonialismo/ neocolonialismo entre Portugal e Moçambique, essencialmente. Para tal, partirei do mais recente livro de Eduardo Lourenço (organizado por Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi), *Do Colonialismo como Nosso Impensado* (2014) que reúne escritos menos conhecidos dos anos 1960 a 1990, parte deles anteriormente publicados em jornais, parte inéditos, e recorrerei esporadicamente ao ensaio *Portugal como destino* (1999). No que diz respeito a Severino Ngoenha, basear-me-ei no seu livro *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992) e farei alusões esporádicas à obra *Das independências às liberdades* (2014). Começarei a análise com Eduardo Lourenço uma vez que os seus textos são os mais antigos e também porque os de Ngoenha parecem conter respostas indiretas ao primeiro (embora Ngoenha não cite diretamente Lourenço e, portanto, fica em aberto em que medida ele, na altura, conhecia os seus escritos). A análise será realizada em duas etapas: (1) Crítica do colonialismo, (2) Crítica da descolonização e da pós-independência.

Moçambique e Portugal: Construções identitárias em confronto

Crítica do colonialismo

Eduardo Lourenço

Eduardo Lourenço, um dos mais severos e sarcásticos críticos do colonialismo português e do processo de descolonização, tenta desconstruir o que ele denomina o mito do “Colonialismo Inocente”, criado retrospectivamente em função de interesses políticos (Lourenço, 2014, p. 57). Mignolo denuncia todos os colonialismos europeus como “mitos irracionais”, posto que justificam a violência genocida com argumentos que alegam ser racionais e humanitários (MIGNOLO, 2007b, p. 454). Contudo, no caso particular de Portugal, a base do mito colonial é a propagação tardia de um colonialismo pretensamente melhor e “diferente dos outros” (LOURENÇO, 2014, p. 32) e provavelmente mais irracional ainda. O Estado Novo aproveitou-se das asserções supostamente científicas de Gilberto Freyre para criar uma ficção que permitiu aos portugueses não sofrer de “má consciência” (LOURENÇO, 2014, p. 32). A falta de consciência já fora denunciada por Fanon em relação aos colonizadores europeus em geral, que justificavam a violência com a necessidade de manter a ordem e a paz e, portanto, tinham “a boa consciência das forças da ordem” (FANON, 1968, p. 28). No caso particular da autoimagem dos portugueses forjada durante o Estado Novo, a

miscigenação de cariz “lusu-tropicalista”³ era transformada, além disso, em obra caritativa em nome da civilização e de Deus. Portanto, “tudo serve ao colonialista português para se sentir ‘inocente’, desde o amor (relativo) a essa pele [negra] até à palmatoada administrativa, maneira piedosa da nossa conhecida sensibilidade” (LOURENÇO, 2014, p. 35). Lourenço desvela uma série de contradições gritantes deste mito, entre eles justamente a miscigenação que implica, se quer ser efetiva, o apagamento da própria identidade e consequentemente da tal suposta superioridade:

Se [o colonizador] é lógico consigo mesmo – e os melhores o são – “civilizar” como eles se propõem é “identificar”, abolir a sua própria superioridade, constituir de facto esse “estado multirracial” que seria, se fosse efectivo, a sua glória mas também e fatalmente a morte do seu privilégio histórico e humano (LOURENÇO, 2014, p. 72).

Portanto, a alegada capacidade especial dos portugueses – a quem o autor chama cinicamente de “samaritanos do amor tropical” (LOURENÇO, 2014, p. 56) – de se misturar com os povos autóctones, quer na América, na Ásia ou na África, não é outra coisa do que “expressão suprema do Colonialismo, traduzida sob o plano do sexo” (LOURENÇO, 2014, p. 55). Boaventura de Sousa Santos acrescentaria que a miscigenação lusu-tropicalista é “um racismo de tipo diferente” que se encontra em estreita relação com o sexismo, visto que o encontro sexual socialmente aceite era apenas o do homem branco com a mulher negra e nunca o contrário (SANTOS, 2003, p. 27). De facto, nas antigas colónias, são quase inexistentes as referências de mulheres brancas com homens negros ou mesmo a homens brancos que de algum modo abraçaram as culturas locais. Esas situações foram sempre criticadas e silenciadas pelo sistema colonial.

Lourenço argumenta na linha do pensamento anticolonial afirmando que o mito do Colonialismo Inocente servia para ocultar uma realidade violenta, nunca assumida publicamente: “[...] a nossa Colonização ideal e idealizada é bem o que todas as Colonizações do mundo sempre foram: exploração sistemática de terras e povos autóctones acompanhada da tentativa mais radical ainda da despossessão do seu ser profundo”, chamando a atenção para a violência epistemológica e a subsequente devastação psicológica e identitária do colonizado, transformado em “objeto” (LOURENÇO, 2014, p. 66).

A heteroimagem do africano, construída hipocritamente dentro do discurso ideológico do Estado Novo, é descrita pelo filósofo como um círculo vicioso do qual o africano dificilmente podia escapar: por um lado, os colonizadores escravizaram-no, por outro, desprezavam-no justamente por ser escravo e supostamente passivo (LOURENÇO, 2014, p. 71).

Porém, nem a desejada passividade era tão constante e absoluta como se pretendia – os cinco séculos de colonização africana contam com uma longa história de revoltas locais e regionais entre as quais a guerra pela libertação apenas aparece como ponto culminante – nem o projeto civilizacional foi sempre tão eficaz como no Brasil, com a sua Independência “branca” e conservadora, em que a língua e a cultura portuguesas tiveram uma continuação assegurada graças à permanência das elites brancas no país. Mas nem a língua nem a cultura portuguesas se impuseram de uma forma abrangente em Angola, na Guiné ou em Moçambique que justifique denominar

³ Sobre o aproveitamento estratégico do “lusu-tropicalismo” de Gilberto Freyre, durante o Estado Novo veja-se Cláudia Castelo (1999).

estes territórios “Portugal”.

Quando, em 1961, começa a guerra em Angola, os jornais portugueses retratavam a população africana “nos termos mais soezes, mais eivados de superioridade imbecil branca, como primitivíssima, infantilíssima, desmunida do essencial, atrasada, bárbara, alcoolizada, fanatizada etc.” (LOURENÇO, 2014, p. 74). Contudo, esta descrição depreciativa, na qual se espelha o que Mignolo chamou de “colonização do tempo”, não leva a um questionamento do (in)sucesso efetivo do projeto civilizacional de quinhentos anos, supostamente destinado a diminuir a distância temporal que separava os colonizados dos colonizadores, mas sim à acusação do exterior – nomeadamente países comunistas ou socialistas – que teria instigado à rebelião das ex-colônias contra a metrópole. Dessa forma, Portugal cria, mais uma vez, a ficção da sua inocência. Ao desmascarar este mito Eduardo Lourenço convida os portugueses a não se

contentar com uma só face da Verdade, a face “branca”, interessada na defesa de privilégios incompatíveis com a evolução mundial e os mais elementares atributos da dignidade humana e cristã. A ausência da face “negra”, a sua sistemática e consciente deturpação, quando de todo não é possível fazer crer que ela não existe, falseiam até aos alicerces a consciência nacional, instalando-a num clima de repugnante hipocrisia, pois ninguém pode crer com boa-fé que não exista qualquer razão profunda do lado dos que tão encarniçadamente nos combatem (LOURENÇO, 2014, p. 44).

Trata-se, portanto, de uma proposta de mudança profunda no sentido de deixar de ver o africano como “objeto”, e passar a vê-lo como o “sujeito-agente” que é. Lourenço preconiza assim, num texto provavelmente escrito em 1961 em relação à guerra em Angola, algo que encontraremos mais tarde nas propostas de Mignolo, pois para ele: “Aos negros, e aos negros só, cabe a plena expressão da ‘verdade’ da sua revolta e das suas aspirações” (LOURENÇO, 2014, p. 44). Dessa forma, não só evita a tão perigosa armadilha da boa intenção e do paternalismo, que afinal não são mais do que formas de neocolonialismo, mas sublinha também a necessidade da crítica articulada pelos *damnés*, atravessando a *linha abissal*, condição imprescindível para desenvolver um posterior *border thinking* que levará, idealmente, ao *delinking*. Desse modo, por conferir protagonismo aos ex-colonizados, este pensamento é congruente com o que o filósofo afirma no ensaio *Portugal como destino*: “A realidade efectiva de um povo é aquela que ele é como actor do que chamamos ‘história’” (LOURENÇO, 2012, p. 10). Ora, a transformação do povo moçambicano em “ator da sua história” é precisamente a preocupação central de Severino Elias Ngoenha.

Severino Elias Ngoenha

Severino Elias Ngoenha é filósofo e professor universitário moçambicano. Uma das suas preocupações centrais são as necessidades do povo moçambicano, expressamente as da maioria rural, o que está bem patente na sua exigência de uma “linguagem antes de mais compreensível a todos os cidadãos do nosso país” (NGOENHA, 1992, p. 81). Ngoenha é sensível às contradições do colonialismo português, sinalizadas por Lourenço, embora estas não constituam o seu interesse principal. Segundo a análise de Lourenço, o Estado Novo criou o mito do Colonialismo Inocente e assim a “boa consciência” dos metropolitanos. Ngoenha também fala da

consciência dos portugueses, construindo assim uma heteroimagem que não difere muito da autoimagem dos portugueses descrita por Lourenço. A “boa consciência” traduz-se no discurso do moçambicano em “não consciência”:

A diferença entre o português e o moçambicano não estava tanto no facto que um comandava e o outro obedecia, quanto na consciência do autóctone da mudança a que era submetido, e que assumia; enquanto o português não era consciente da mudança que este encontro provocava nele [próprio] (NGOENHA, 1992, p. 13).

Ngoenha critica a incapacidade ou a recusa dos colonizadores de contemplar-se criticamente e de questionar a sua presença em terras africanas, que inevitavelmente teve um impacto na sua própria História e identidade. Para Mignolo (2007b, p. 463), o “*darker side of modernity*” consiste precisamente no facto de a Europa só ter podido desenvolver-se em combinação com o colonialismo, visto que o comércio com as colónias deu origem ao mercantilismo e posterior capitalismo e a relegação dos colonizados a uma subcategoria permitiu a interpretação da racionalidade europeia, por contraste, como apogeu do pensamento humano.

Mas este lado escuro da modernidade (Mignolo) e a subsequente mudança identitária do colonizador (Ngoenha) são invisibilizados pela *linha abissal* (Santos). Consequentemente, há necessidade e vontade em Ngoenha de afirmar-se positivamente em contraste com os antigos opressores quando escreve: “Esta superioridade crítica do moçambicano constitui o primeiro ponto de destaque sobre o colonizador” (NGOENHA, 1992, p. 13). Dentro da lógica ocidental, é difícil afirmar uma superioridade (económica, científica, filosófica etc.) dos moçambicanos face aos portugueses, posto que a racionalidade da modernidade continua vigente e, portanto, o tempo global continua colonizado: os africanos são condenados ao atraso, como o próprio Ngoenha salienta no seu livro mais recente: “A história é uma conceção ocidental, que levou o Ocidente ao lugar onde se encontra hoje, e a nós empurrou-nos para uma posição de eternos subalternos, atrasados em relação aos outros, e objetos do seu olhar” (NGOENHA, 2014, p. 53).

Nesse sentido, a investida de Ngoenha de reclamar uma superioridade “crítica” moçambicana constitui antes de mais a necessidade de denunciar a ausência de outras vozes na História; a reivindicação de uma subjetividade outra, tão ou mais válida do que a ocidental, e por fim, uma, embora incipiente, tentativa de desprendimento (*delinking*).

Contudo, Ngoenha interessa-se muito mais por questões relacionadas com a autoimagem dos moçambicanos do que pela desconstrução do discurso colonialista português. Provavelmente também por isso, a miscigenação luso-tropicalista, tão severamente criticada por Lourenço, não é tema do seu livro. No entanto, uma das suas preocupações centrais é a recuperação da agência sobre a própria história, visto que os moçambicanos têm sido “objetos” da História, vendo-se desprovidos da possibilidade de decidir livremente sobre o seu futuro.

Como tantos outros elementos da crítica pós-colonial, esta problemática já foi abordada por Fanon que declarou: “A história que [o colono] escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado” (FANON, 1968, p. 38). Ngoenha é sublimemente crítico e arguto quando escreve sobre a violência epistemológica, consistente na apreensão da história de outro povo, no seu apagamento e substituição por uma história exógena:

Era como se, de um trago, se pudesse deitar fogo a toda a pilha de livros onde nós participávamos sempre como protagonistas passivos, como material sobre o qual os outros constroem o seu orgulho, onde os outros se forjam heróis. Quando não nos transportavam como escravos de um continente para o outro, utilizavam-nos para contar as suas epopeias sobre nós (NGOENHA, 1992, p. 9).

Ao ser “objeto” da História escrita por outros, ou matéria-prima para os relatos heroicos de um povo pretensamente superior, a continuação da história pré-colonial dos povos africanos foi interrompida, de maneira que, e neste caso concreto, de acordo com o filósofo, o “autóctone” não faz história, mas apenas “padece a história de Portugal” (NGOENHA, 1992, p. 11). As consequências identitárias são profundas, despojando o moçambicano quase da sua humanidade e diminuindo-o “de ser histórico que era, a um ser semi-histórico, de um ser cultural a um ser semicultural” (NGOENHA, 1992, p. 12).

Segundo a perspectiva moçambicana (dos *damnés*), o colonialismo levou inevitavelmente à construção de “dois universos históricos diferentes” (NGOENHA, 1992, p. 14), um oficial e um periférico. Daí a necessidade de insistir na afirmação da própria dignidade e inclusivamente da própria humanidade: “Na origem da reflexão filosófica africana está, portanto, a necessidade de afirmar uma humanidade negada” (NGOENHA, 2014, p. 121).

Além disso, aparece um elemento novo em Ngoenha. Lourenço reflete sobre a condição social dos africanos, que vê em geral como oprimidos, mas não sobre a multiplicidade das culturas africanas. Este é precisamente o elemento primordial que dificulta, segundo Ngoenha (e segundo Ngũgĩ wa Thiong’o, entre outros), a situação identitária e política dos africanos em geral e dos moçambicanos em particular. Falar de “moçambicanos” já é um constructo colonial, visto que no território que veio a chamar-se Moçambique não havia nenhuma “cultura unívoca e homogénea” (NGOENHA, 1992, p. 26), mas sim “colectividades de pertença mais autênticas [...] primeiro, étnicas e, depois, outras mais alargadas” (NGOENHA, 1992, p. 29).

Portanto, nunca houve no território moçambicano uma memória coletiva de um grupo orgânico (NGOENHA, 1992, p. 30). As unidades históricas existentes foram divididas por fronteiras aleatórias na época colonial, o que dificultou não só a formação solidária da luta pela independência, mas também a transformação de povos heterogéneos em Nação. Contudo, Ngoenha tende a idealizar as unidades étnico-culturais pré-coloniais quando afirma que “com a sua chegada, [os portugueses] destruíram o equilíbrio sócio-ambiental existente” (NGOENHA, 1992, p. 26), visto que também a história africana pré-colonial foi uma história de migrações e conflitos entre diferentes grupos culturais.

Assim, de acordo com Ngoenha, os moçambicanos possuem duas historicidades diferentes, uma étnica e uma colonial, e, portanto, dois esquemas de identidade (NGOENHA, 1992, p. 30). A construção de uma “moçambicanidade” pós-independência tem de se confrontar com esta realidade, como se discutirá a seguir.

Crítica da descolonização e da pós-independência

Eduardo Lourenço

Depois do 25 de abril, Eduardo Lourenço continuou a ser um severo crítico da

política portuguesa. Com o seu habitual sarcasmo, critica as ideias em torno da descolonização, sobretudo no que diz respeito a uma eventual permanência dos colonos brancos na África (na altura ainda não decidida). Ridiculariza os novos políticos que “pensam que, na qualidade de brancos, têm ainda alguma coisa a dizer quanto aos fins últimos da revolta africana”, direito que ele nega “pelo facto de que as raízes da revolta provêm de uma anticonsciência branca” (LOURENÇO, 2014, p. 88).

Agora, em vez de acusar os seus compatriotas de “boa consciência”, acusa-os de “anticonsciência”, e dessa maneira aproxima-se ainda mais da apreciação de Ngoenha, também na sua acusação da “ausência de olhar crítico” (LOURENÇO, 2014, p. 190).

Lourenço encara a “ideologia descolonizadora” como a continuação, ainda que de acordo com outros signos, da mitologia nacional. Se antes os portugueses (ou as suas elites políticas) não assumiam o seu Império como expressão do seu colonialismo opressor, escondendo-o sob o manto luso-tropicalista, nos meses seguintes ao 25 de abril, não assumem o seu comportamento neocolonialista, escondendo-o sob o manto de uma “cruzada reparadora e anticolonialista” (LOURENÇO, 2014, p. 195). Sarcasticamente refere que

[...] esses arautos de descolonização acelerada comprometem-se a oferecer às novas pátrias futuras, enfim, desvinculadas *politicamente* da Metrópole, ajuda económica, técnica, cultural, em termos superiores àqueles que Portugal fornecia quando as tinha por suas. Em suma, e dado que não é crível que Mário Soares ou Almeida Santos assumam essa cooperação em língua indígena, isso significará que uma *autêntica colonização* terá então lugar. O colonialismo morreu, viva o *neocolonialismo* (LOURENÇO, 2014, p. 195).

Para Lourenço, na altura da descolonização, Portugal continuava sonhando o sonho de uma “Comunidade lusíada”, cuja “peça mestra” era o Brasil (LOURENÇO, 2014, p. 198). O instrumento que viabiliza o neocolonialismo é agora mais subtil que os métodos opressivos anteriores. Trata-se da língua portuguesa, tacitamente imposta na comunicação com os ex-colonizados, não tendo Portugal nunca contemplado a possibilidade de comunicar com os angolanos, guineenses ou moçambicanos etc., em línguas africanas e transformando-os gradualmente, na época de pós-independência, em novas pátrias “lusó-africanas ou africano-lusas, justificando *a posteriori* uma colonização” (LOURENÇO, 2014, p. 196). A imposição da língua dos colonizadores como portadora da cultura e epistemologia ocidental foi especialmente denunciada pelo escritor e pensador queniano Ngũgĩ wa Thiong’o em *Decolonising the mind* (1986). A seu ver, no Quênia, o inglês tem apenas o valor de meio de comunicação, mas não de portador de cultura (*carrier of culture*, NGŪGĨ, 1986, p. 13), razão pela qual optou por escrever os seus romances em língua materna, o gikuyo. Consciente disso, Lourenço exorta os políticos portugueses a cumprir o seu dever de descolonizar a África sem segundas intenções, e só “em função dos interesses efectivos e inegáveis dos antigos colonizados” (LOURENÇO, 2014, p. 205), e alerta todos os portugueses para que não guardem uma “nostalgia malsã” (LOURENÇO, 2014, p. 207), infelizmente ainda muito presente na atual vaga de livros de memórias coloniais escritos por ex-militares ou ex-colonos e romances saudosistas sobre a África.⁴

⁴ Cito apenas alguns exemplos mais recentes: *Os Retornados: um amor nunca se esquece* (2008), de Júlio Magalhães, *Balada do Ultramar* (2009), de Manuel Acácio, *Angola, Terra d’Uanga: a imensa teia da guerra colonial* (2011), de Luís Vieira da Silva, *O Adeus a Angola* (2015), de Rogério Amorim.

Lourenço recusa novamente colocar-se no lugar dos africanos evitando qualquer tentativa de tutela neocolonialista: “[...] abstenho-nos da tentativa, mesmo abstracta, de nos pôr ‘no lugar dos africanos’” (LOURENÇO, 2014, p. 88). Dessa maneira evidencia indiretamente a necessidade da crítica articulada pelos ex-colonizados, a partir de outro lugar de enunciação e de outra subjetividade, defendendo que apenas aos africanos compete decidir sobre o seu futuro. Alvo da sua crítica são também alguns políticos portugueses (como o general Spínola) que, embora veladamente, pareciam preocupados com o possível apagamento da presença branca e dos valores portugueses nas futuras civilizações angolana ou moçambicana, num momento em que os novos chefes africanos se confrontavam com a difícil tarefa de pôr fim aos privilégios coloniais (LOURENÇO, 2014, p. 170).

Com esta atitude, o filósofo escapa das críticas com as quais os teóricos dos estudos pós-coloniais são confrontados muitas vezes: as de continuar a falar em lugar dos *damnés*, fazendo uso da racionalidade ocidental, e de perpetuar assim a colonialidade epistemológica. Lourenço opta por deixar o campo livre e restringir-se ao seu lugar de enunciação que é Portugal.

Apesar de não querer pôr-se no lugar dos africanos, mostra empatia reconhecendo o trauma que os colonizados sofreram:

Nem os mais convictos anticolonialistas se deram conta do que *foi, do que é, para os nossos antigos colonizados, a incictrizável ferida da negação absoluta de que foram objecto pelo mesmo facto da nossa colonização* (LOURENÇO, 2014, p. 212).

Lourenço denuncia um ressentimento “inexpugnável” e duradouro nos africanos que, por muito tempo, dificultará relações “normais” entre as ex-colônias e Portugal (LOURENÇO, 2014, p. 212-214). Aos portugueses só lhes compete retirar-se porque a “verdadeira descolonização deixámo-la em herança aos colonizados. E como toda a gente sabe essa ainda mal começou” (LOURENÇO, 2014, p. 255).

Cabe acrescentar que no seu ensaio *Portugal como destino*, Lourenço mostra-se preocupado com o futuro do Portugal pós 25 de Abril. A identidade de um povo, constituída sempre na sua relação com outros, baseia-se, para ele, numa “promessa de duração eterna”, no entanto, no caso particular de Portugal, a continuidade da sua existência tem sido sempre interpretada como ameaçada (LOURENÇO, 2012, p. 9). O 25 de Abril constitui uma rutura nesta continuidade, na medida em que ocasionou o silenciamento de uma parte intrínseca da história portuguesa: aquela escrita em e sobre África e sobretudo o seu final catastrófico. O novo governo expurgou-se da culpa histórica, visto que “foi tudo posto na conta de Salazar. E Salazar na conta de ninguém” (LOURENÇO, 2012, p. 67). Por este motivo, o filósofo denuncia o recalçamento de Salazar e do colonialismo da memória portuguesa:

Como desapareceu, embora menos [que Salazar], tudo o que respeita a África, talvez porque o Estado Novo e o seu chefe, não sem motivos, são julgados à luz de um desastre final que continua sem leitura, no passado e no presente. Um desastre que, na época, ninguém quis endossar e que, lido às avessas, se converteu no acto fundador da nova democracia portuguesa (LOURENÇO, 2012, p. 68).

Portanto, atualmente, a identidade nacional portuguesa é fundada sob um

silenciamento de um “desastre” cujo desvelamento só aos poucos é reivindicado. Neste sentido, a literatura tem feito um importante trabalho (nomeadamente António Lobo Antunes e mais recentemente Isabela Figueiredo), mas a nível político há muito por fazer ainda.

Severino Elias Ngoenha

Não é de surpreender que Ngoenha expresse os profundos ressentimentos renunciados por Lourenço:

Ao contar a história de Moçambique, não pode senão exaltar-se de um modo que pode parecer grosseiro, os nossos ressentimentos contra toda a espécie de escravizadores, colonizadores, neo-colonizadores, mas também de algumas partes deste mesmo povo contra outras (NGOENHA, 1992, p. 10).⁵

Contudo, a política portuguesa deixa de ser um tema de interesse para ele. Similar a Lourenço, que se preocupa com o “destino” de Portugal, para o moçambicano a questão que se coloca é a do futuro de Moçambique, em que os portugueses não são um elemento importante. Ngoenha recusa também os caminhos já percorridos noutras partes do mundo: Nos Estados Unidos, nas Caraíbas e também em outros países africanos tinham surgido já nos anos 1920 e 1930, dentro dos movimentos da Harlem Renaissance e da Negritude, tentativas de criar um “‘mito’ da África ancestral, como uma civilização esplêndida, fechada em si mesma, autossuficiente, criadora primogénita da civilização” (NGOENHA, 1992, p. 49). A tentativa de opor à ficção da superioridade ocidental outra ficção, a de uma cultura negra de igual valor, consistente e autossuficiente, é uma reação lógica e compreensível. Contudo, ela foi criticada por repetir a lógica dicotómica do ocidente e abandonada sucessivamente, visto que as diferenças locais eram demasiado grandes. Esta oposição, além disso, também não ia permitir um pensamento fronteiriço capaz de reescrever o passado pluridimensional dos países africanos e conciliá-lo com o legado colonial.

A alternativa proposta pela FRELIMO consistia na tentativa de criar um sentido de pertença por intermédio da luta contra o inimigo comum (o colonialismo português), apoiada pela ideologia marxista. Ainda que esta ideia tenha criado um sentimento de unidade durante a luta pela independência, não apresentou a força aglutinadora suficiente na época de pós-independência, ou seja, durante a guerra civil (NGOENHA, 1992, p. 69). Em certo sentido, Ngoenha equipara a FRELIMO com o antigo regime colonial ao observar que, em 1974, apesar de a FRELIMO convidar o povo a participar na construção do futuro e de vender a ideia de que o povo tinha alguma coisa a dizer,

⁵ Esses ressentimentos são ainda mais visíveis no livro mais recente de Ngoenha, *Das independências às liberdades* (2014), em que os traduz muitas vezes em cinismo, p. ex. na seguinte crítica ao neocolonialismo e à colonialidade epistemológica: “Entendamo-nos bem: hoje, deixámos de ser bárbaros e tornámo-nos homens ‘iguais em direito’ aos homens ocidentais. Só que atrasados no mesmo processo histórico. Para o Ocidente nos guiar em direção à riqueza e à democracia, que constituem o apogeu da história, é uma tarefa messiânica de grande calibre moral. Por isso temos necessidade dos cooperantes e dos especialistas financeiros, para nos desenvolvermos, pois ainda não realizamos a industrialização e a urbanização que são as marcas distintivas do nosso atraso. Politicamente ainda não construímos os quadros da democracia que são os Estados-nações laicos e unificados” (NGOENHA, 2014, 49-50).

“esse futuro tinha cores bem precisas, tinha traços bem determinados. Uma vez mais não nos foi perguntado qual o tipo de futuro que sonhávamos para nós e para os nossos filhos” (NGOENHA, 2014, p. 9).

De facto o projeto de criar um “homem novo” homogéneo teve os seus lados obscuros, por exemplo nos campos de reeducação, e foi finalmente abandonado. Se bem que o marxismo tinha ajudado os colonizados a compreender os mecanismos da exploração. Ngoenha considera que se trata de “um conjunto doutrinal completamente estranho ao nosso sistema de valores”, tal como “o capitalismo, o liberalismo económico e a democracia partidária” (NGOENHA, 1992, p. 57). Também Mignolo considera que o marxismo não constitui um caminho viável para as ex-colónias, visto que, oferecendo uma alternativa aos conteúdos ideológicos do colonialismo e capitalismo, não defende uma lógica diferente da racionalidade ocidental. Portanto a perspetiva marxista por si só não pode ser o fundamento do *delinking* (MIGNOLO, 2007b, p. 462). Não obstante, a luta pela independência continua a ser apresentada pelos quadros da FRELIMO como *master narrative* da unidade nacional. O grande número de livros de memórias publicados por ex-combatentes nos últimos anos é a viva demonstração de que a FRELIMO não escapou da armadilha de construir uma história única, silenciando outras.⁶

Perante a dificuldade de basear a identidade nacional no passado, Ngoenha propõe a concentração das forças na construção do futuro⁷, formando assim “uma comunidade de destino” (NGOENHA, 1992, p. 92), usando o mesmo termo que Lourenço (destino). Esta nova comunidade permitiria criar um sentido de pertença e construir uma “moçambicanidade” (NGOENHA, 1992, p. 73). O futuro visado pelo filósofo moçambicano implica a conciliação das mencionadas duas historicidades e identidades, a étnica, plural em si mesma, e a colonial, singularizada pelos ex-colonizadores.⁸ Portanto, Ngoenha chama a atenção para a necessidade de os moçambicanos se apropriarem tanto dos valores africanos do passado (heterogéneos e múltiplos) como dos valores ocidentais para criar “um novo sentido no tempo” (NGOENHA, 1992, p. 13) que não coincide nem com uns nem com outros, exigindo dessa forma um *border thinking* e repetindo de forma programática o pensamento fanoniano: “Moçambique não poderá ser nunca uma cópia de um qualquer país ocidental” (NGOENHA, 1992, p. 81).

O filósofo advoga pela incorporação livre e aberta das tradições africanas, mesmo que pareçam impedir ou atrasar o desenvolvimento previsto, de modo a “integrar Moçambique no mundo moderno sem fazê-lo, entretanto, perder a sua personalidade”⁹ (NGOENHA, 1992, p. 80-81). Nota-se neste excerto a dificuldade de colocar em prática um efetivo *border thinking*, já que Ngoenha se ancora em conceitos da lógica moderna e capitalista ocidental, por vezes camuflada pela naturalização da ideia de uma evolução teleológica do desenvolvimento humano. Na senda de Aníbal Quijano, essas dificuldades só podem ser superadas paulatinamente mediante “*la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural*,

⁶ A necessidade da pluralização de narrativas sobre a África também foi articulada mais recentemente, e com grande eco mediático, pela escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie no seu discurso “The danger of a single story” (2009).

⁷ A reflexão sobre o futuro transforma-se em preocupação central de Ngoenha em *Das independências às liberdades* (2014).

⁸ O escritor Ungulani Ba Ka Khosa lamenta que este projeto ainda esteja longe de ser levado à prática, reivindicando “cidadania” para as diferentes identidades étnicas de Moçambique (KHOSA, 2012, s/p).

⁹ Ngoenha é menos radical do que o anticolonialista Fanon que apregoou: “Não é necessário, a pretexto de recuperar o perdido, pôr o homem de pernas para o ar, arrancá-lo de si mesmo, de sua intimidade, quebrantá-lo, matá-lo. Não, não queremos alcançar ninguém” (FANON, 1968, p. 274).

a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad.” (QUIJANO, 1992, p. 19-20). Também Ngoenha aspira a uma nova comunicação intercultural quando sugere, por um lado, um diálogo interno entre as comunidades culturais e as diferentes gerações,¹⁰ e por outro, um diálogo externo, primeiro com os Estados da região e do continente africano e, segundo, com os Estados ocidentais, sempre sublinhando que a base deve ser a “filosofia do homem” (NGOENHA, 1992, p. 82) ou “filosofia geral da humanidade” (NGOENHA, 1992, p. 53) que insiste na universalidade da humanidade livre das categorias discriminatórias e hierarquizantes como raça, etnia, sexo, gênero, classe, idade, religião etc.

Em *Das independências às liberdades* a questão de como Moçambique deve integrar-se no mundo encontra-se mais elaborada, e a “nova comunicação intercultural” defendida por Quijano adquire contornos mais nítidos. Ngoenha continua argumentando que a assimilação de tecnologias e epistemologias do ocidente é inevitável e necessária, mas deve guiar-se pelas necessidades concretas dos moçambicanos. Visto que muitas soluções tecnológicas não respondem aos problemas que o povo moçambicano identifica, sugere uma apropriação seletiva de soluções oferecidas pelo ocidente, guiada pela escolha livre dos moçambicanos. A sua conclusão inclui também uma severa crítica aos projetos de ajuda ao desenvolvimento, visto que “Nunca se pode entender uma resposta se não se compreendeu a respetiva pergunta” (NGOENHA, 2014, p. 138). Com isso tenta distanciar-se da lógica impiedosa do progresso ocidental e descolonizar o tempo moçambicano.

Já em *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* tenta propor um modelo concreto: um federalismo que conceda mais autonomia às unidades pequenas, sobretudo aos distritos. Infelizmente, tendo em conta os conflitos dos últimos anos entre a FRELIMO e a RENAMO, este modelo tem muito poucas probabilidades de ser posto em prática. Do ponto de vista filosófico, porém, importa salientar que Ngoenha insiste numa solução própria, previne contra a nova adoção de modelos exógenos porque “depois de tudo o que passámos, temos direito de não ter confiança em ninguém, senão em nós mesmos (NGOENHA, 1992, p. 113).

Por último, cabe acrescentar que Ngoenha, contrariamente a Eduardo Lourenço, não debate o uso da língua portuguesa em Moçambique, embora até hoje esta não seja a língua materna para a maioria da população. No entanto, os(as) escritores(as) moçambicanos(as), ao serem questionados(as) pela relação com a língua portuguesa, mostram preocupações semelhantes àquelas que formulou Ngũgĩ wa Thiong’o. Aqueles cuja língua materna não é o português manifestam certos limites de alcance da língua ou problemas de tradução. Ungulani Ba Ka Khosa afirma que a “língua portuguesa na narrativa é um instrumento. [...] Eu escrevo pensando a personagem na sua língua. Eu não transporto essa personagem para viver o português” (WIESER, 2015a, p. 12).

Para Paulina Chiziane a língua portuguesa continua sendo uma língua de dominação e segregação, visto que os dicionários portugueses não foram limpos de preconceitos coloniais (WIESER, 2015b, p. 285). Eduardo White lamenta, por um lado, que Moçambique tenha adotado o português como língua de comunicação, e reconhece, por outro, que o povo moçambicano o transforma tornando-o sua propriedade (WIESER, 2014a, s/p). Escritores como Mia Couto (WIESER, 2014b, p. 218) e João

¹⁰ Para a escritora Paulina Chiziane, as migrações ocasionadas pela Guerra pela Independência e a subsequente guerra civil tiveram um efeito colateral positivo. Permitiram que os diferentes grupos culturais que compreende o país se conhecessem e que convivessem. Portanto, também para ela este diálogo interno é essencial: “É isso, para mim, é o início do processo de construção de uma identidade que levará talvez mil anos, ou menos” (WIESER, 2015, p. 278).

Paulo Borges Coelho (WIESER, 2016), no entanto, não se encontram em conflito com a língua, sendo o português a língua materna deles. De qualquer modo, convém referir que todas essas posições fazem parte da atual “moçambicanidade” e são exemplo dela.

Considerações finais

Um dos mais citados pensadores do nacionalismo e da identidade nacional, Ernest Gellner (1997), afirma que a doutrina do nacionalismo consiste na asserção que a organização social deve coincidir com um determinado grupo cultural. Não obstante, Gellner baseia a sua argumentação, salvo pequeníssimas exceções, na história europeia sem levar em conta a dimensão colonial. Portanto, por um lado, não consegue explicar as contradições do nacionalismo do Estado Novo português e a “nostalgia malsã” pós 25 de Abril, delineadas com perspicácia por Eduardo Lourenço, e por outro lado invisibiliza o além da linha abissal, a situação nas (ex)colónias onde o nacionalismo nasceu em circunstâncias históricas bem diferentes da Europa. No mundo de hoje, em que os Estados Nacionais continuam sendo a forma de organização social mais efetiva e mais aceite, poucos são os Estados que englobam uma só língua e poucas são as línguas que se falam num só Estado. Assim, nem Portugal pode reclamar a língua portuguesa só para si – o poeta moçambicano Eduardo White afirma: “a língua portuguesa é de quem a usa” (WIESER 2014a, s/p) – nem Moçambique pode desejar que as suas fronteiras políticas coincidam com as fronteiras linguísticas. Todas as identidades nacionais – embora sejam entendidas como imutáveis conforme afirma Lourenço (2012, p. 9) – estão em constante transformação e, portanto, nunca acabadas.

Para completar as lacunas que deixou Gellner, vale a pena discutir brevemente o papel específico que desempenhou Portugal como potência colonizadora. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2003), foi um país semiperiférico durante o colonialismo, visto que era encarado pelas suas colónias como Centro, mas pelos países da Europa central como periferia. Encontrava-se, portanto, no dilema de ser ao mesmo tempo Próspero (colonizador) e Caliban (colonizado), dependendo da perspectiva. Considero que a metáfora é bastante atual e que, depois do 25 de Abril, Portugal perdeu o seu papel de Próspero, vendo-se relegado unicamente a posição de Caliban dentro da Europa, e sentindo-se em desvantagem não só económica e política, mas também epistemologicamente. Não teria então Portugal também motivos para desprender-se?

Apesar das tentativas de desprendimento (*delinking*) por parte de algumas alas políticas mais focadas na soberania nacional e no Estado Social, são imensas as medidas tutelares e coercivas por parte da União Europeia. E nesse sentido Portugal sofre de certo tipo de opressão, ou melhor, de um certo tipo de colonialidade. Mas também é verdade que Portugal é irremediavelmente um país do ocidente, semipróspero e semicaliban, semipotência e semivítima, usufruindo do privilégio de estar deste lado da linha abissal e sofrendo a desvantagem de estar na margem sul, geográfica e economicamente. No entanto, visto a partir do hemisfério sul, Portugal continua a ser parte do centro, e Moçambique da periferia, que afinal é um enorme *Global South*. É lá, na periferia, que Moçambique está incumbido da tarefa hercúlea, ou melhor, ngungunhânica, mas criativa, de reinventar-se e atingir a desejada decolonialidade.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *The danger of a single story*. (TED Talk). Junho 2009 (vídeo da comunicação disponível em inúmeras páginas de Internet).
- CASTELO, Cláudia. “*O modo português de estar no mundo*”: *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento, 2011 [1999].
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSFOGUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. (Prefácio de Jean-Paul Sartre, tradução de José Laurênio de Melo). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GELLNER, Ernest. *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1997.
- KHOSA, Ungulani Ba Ka. Memórias perdidas, identidades sem cidadania (comunicação apresentada no Colóquio Internacional “Portugal entre Desassossegos e Desafios”, 17 e 18 de fevereiro de 2011, Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra). *Jornal Notícias, Suplemento Cultural*, 23 e 30/03/2012. Disponível em: <<http://gm54.wordpress.com/2011/04/06/memorias-perdidas-identidades-sem-cidadania/>> (data de acesso 19.01.2016).
- LOURENÇO, Eduardo. *Do Colonialismo como Nosso Impensado* (org.: M. Calafate Ribeiro / R. Vecchi). Lisboa: Gradiva, 2014.
- LOURENÇO, Eduardo. *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*. Lisboa: Gradiva, 2012 [1999].
- MALDONADO-TORRES, Nelson. *Against War*. Durham/London: Duke University Press, 2006.
- MENESES, Maria Paula. Images Outside the Mirror?: Mozambique and Portugal in World History. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 10:1, 2012, p. 121-136.
- MIGNOLO, Walter. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSFOGUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007a, p. 25-46.
- MIGNOLO, Walter D. “Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality”. *Cultural Studies*, 21:2, 2007b, p. 449-514.
- NGOENHA, Severino Elias. *Das independências às liberdades: filosofia africana*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2014.
- NGOENHA, Severino Elias. *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. Porto: Edições Salesianas, 1992.
- NGŪGÍ wa Thiong’o. *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey / Nairobi: EAEP / Portsmouth N.H.: Heinemann, 1997 [1986].
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/tracionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), 1992, p. 11-20.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Novos Estudos*, 66, 2003, p. 23-52.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 2007, p. 3-46.
- WIESER, Doris. ‘O conceito de branco como branco não existe na cultura bantu’, entrevista a Ungulani Ba Ka Khosa. *Mulemba*, 12, 2015a, p. 4-20. Disponível em: <http://setorlitafrica.letras.ufrj.br/mulemba/artigo.php?art=artigo_12_1.php> (data de acesso 19.01.2016).

WIESER, Doris. “Os anjos de Deus são brancos até hoje”. Entrevista a Paulina Chiziane. In: Rodrigues-Moura, Enrique / Wieser, Doris (orgs.). *Identidades em Movimento. Construções identitárias na África de língua portuguesa e seus reflexos no Brasil e em Portugal*. Frankfurt am Main: TFM (Biblioteca Luso-Brasileira 28), 2015b, p. 273-294.

WIESER, Doris. ‘Eu não sei o que é o Moçambique profundo ou verdadeiro’ Entrevista a Mía Couto. *Navegações*, v. 7, n. 2, 2014b, p. 214-220. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/navegacoes/article/view/21055/13166>> (data de acesso 19.01.2016).

WIESER, Doris. ‘A língua portuguesa usa capulana’: provavelmente a última entrevista de Eduardo White. *Buala*, 2014a. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/a-lingua-portuguesa-usa-capulana-provavelmente-a-ultima-entrevista-de-eduardo-white>> (data de acesso 19.01.2016).

WIESER, Doris. ‘A língua é a própria carne do pensamento’: Entrevista a João Paulo Borges Coelho. *Cadernos de Estudos Africanos* (no prelo), 2016.