



CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS

Nação, Identidade e Desenvolvimento: A construção do Estado-Nação pós-colonial
e os seus condicionantes

Miguel Veríssimo Pacheco

Mestrado em Estudos de Desenvolvimento

Orientador(a):

Doutor Luís Francisco dos Santos Gomes de Carvalho, Professor Auxiliar.
Departamento de Economia Política (DEP)

Novembro, 2022

*A todos os que me acompanharam e,
sobretudo,
a quem sempre esperou
e sem exceção me aturou.*

Disclaimer

Os argumentos e opiniões apresentados nesta tese representam só e apenas a opinião do seu autor

The arguments and opinions presented in this thesis represent the author's opinion only

Agradecimento

A motivação para a presente dissertação sucede duas experiências profissionais e pessoais cujo papel em moldar o meu futuro será para sempre imensurável: São Vicente e Granadinas, *my dear vincy*. E Angola; obrigado, sim.

A concretização desta investigação só foi possível graças à disponibilidade e orientação do professor Luís que, à distância e de perto, sempre me acompanhou e nunca desistiu. Bem sei que, por tudo, não foi fácil.

À família, que suportou a ausência e a distância que permitiu a clarividência necessária para este empreendimento.

Um especial e profundo agradecimento a todos os amigos e demais desconhecidos com que me fui cruzando ao longo dos últimos anos, dentro e fora de Portugal, e que, de forma expressa ou despercebida, em muito me inspiraram a escrever sobre este tema.

Resumo

De forma intencional ou não, os regimes imperiais têm a tendência de dar origem a mudanças políticas, sociais e culturais extensivas por onde passam. Tais transformações constituem o seu principal legado.

O Estado-nação, a identidade e o desenvolvimento são frequentemente considerados como o resultado deste legado. Um legado normalmente entendido como copiosamente negativo. No entanto, sabemos que nenhum governo colonial jamais terá tido como objetivo criar ou fomentar um nacionalismo colonial que ameaçasse o seu domínio.

Portanto, a questão reside então em compreender que papel os regimes imperiais desempenharam na construção do Estado-nação pós-colonial e, mais importante, como esse legado afetou e continua a afetar o desenvolvimento nesses países.

O que esta investigação mostra é que o nacionalismo e a identidade pós-colonial são, na verdade, o resultado de um processo híbrido. Embora este processo tenha tido lugar num contexto de profundo desequilíbrio, resultou, ainda assim, numa configuração completamente nova, que não é totalmente ocidental nem um regresso à organização pré-colonial. É simultaneamente tradicional e moderna. Mas, embora este entendimento não seja novo, defendo que é necessária mais investigação para identificar a extensão desta influência cruzada. Neste sentido, tento abrir este debate argumentando a existência de *unknown unknowns*, que podem não ser facilmente percebidos enquanto subprodutos negativos do colonialismo.

Esta tese não espera oferecer respostas finais, mais não seja por acreditar que é pouco provável existam. O que eu espero é que esta análise sirva de ponte de lançamento para uma investigação mais aprofundada que permita uma compreensão mais abrangente.

Palavras-chave: pós-colonialismo; nacionalismo; identidade; desenvolvimento; legado hibridismo.

Abstract

Whether an intentional act or not, imperial regimes have had the tendency to produce extensive political, social, and cultural change wherever they pass. Such transformations constitute their main legacy.

The nation state, identity and development are often considered as the result of this legacy. And a legacy that is usually thought to be negative. However, we know that no colonial government ever set out to create or instigate colonial nationalism that would threaten its domain.

Therefore, the question then lies in understanding what role imperial regimes played in the construction of the post-colonial nation-state and, more importantly, how that legacy affected and continues to affect development in the post-colonial countries.

What this research shows is that post-colonial nationalism and identity are actually the result of a hybrid process. While this process took place in a profoundly unbalanced context, it resulted nonetheless in a new form that is neither fully western nor a return to pre-colonial organization. It is both traditional and modern. But while this understanding is not new, I argue that more research is necessary to identify the extent of this cross-influence. In this sense I try to open this debate by arguing the existence of unknown unknowns, that might not be easily perceived as harmful biproducts of colonialism.

I don't expect to provide straight forward answer because I believe we're unlikely to find any. What I do hope is that this analysis will serve a launching bridge for further investigation towards a more comprehensive understanding of these dynamics.

Key words: post-colonialism; nationalism; identity; development; legacy; hybridity.

Índice

Agradecimento	ii
Resumo	v
Abstract	vii
Capítulo 1. Introdução	1
1.1 Estrutura da tese	3
Capítulo 2. Enquadramento	6
2.1. Relevância do estudo	9
2.2. Metodologia	11
2.3. Limitações do Estudo	13
2.4. Conceitos e distinções	15
Capítulo 3 Nacionalismo, Estado e Desenvolvimento - Um Legado Colonial?	21
3.1. A Nação	22
3.2. Uma comunidade imaginada por quem?	25
3.4. O papel do outro	28
3.5. A homogeneização	29
3.6. O Estado	30
3.7. Sociedade e Democracia	35
3.8. O desenvolvimento	37
Capítulo 4. O legado colonial na perspectiva dos Estudos Pós-Coloniais	41
4.1. Os Estudos Pós-coloniais	42
4.2. Pode o subalterno falar?	50
4.3. O mimetismo e a condição híbrida contemporânea	53
Capítulo 5 O legado colonial e os <i>Unknown Unknowns</i>	59
5.1. Violência e poder - Recuperar a <i>subaltern agency</i>	62
5.2. Identidade e o limbo do assimilado institucional	67
Capítulo 6 Conectar os pontos	72
Capítulo 7 Conclusão	78
Referências Bibliográficas	80

CAPÍTULO 1.

Introdução

Em 1675, um navio holandês que transportava escravos da costa ocidental africana para as Américas, naufragou entre o que são hoje as ilhas de São Vicente e Béquia. Nenhum dos membros da tripulação europeia sobreviveu, mas muitos dos escravos conseguiram nadar em direção à costa, onde foram acolhidos pelo povo indígena ou “Carib” de São Vicente. Entre eles, encontrava-se um jovem, Kunta Satuye. Nascido e criado no que é hoje a província da Huíla, em Angola, foi capturado por uma tribo rival e vendido a mercadores portugueses, pouco antes dos seus 18 anos. Embarcou pouco depois, contra a sua vontade, nas praias de Porto Amboim, hoje uma localidade quase esquecida senão pelos poucos que se esforçam por recordar o seu passado, ou todos os outros que por lá param a caminho de Benguela, alheios ao seu significado. O jovem, agora livre e acolhido pelos nativos daquela ilha, acabaria por criar família, cuja união daria origem a um novo povo: os Garifuna. Porém, a chegada dos franceses, em 1770, marcaria o início da uma longa e violenta fase na história daquele povo, marcada por guerras, doenças desconhecidas e finalmente a escravatura.

O processo de colonização e escravatura do qual os descendentes de Kunta Satuye foram vítimas, estendeu-se ao longo de mais de 100 anos e foi um processo de opressão metódico e planeado com o objetivo primário de adquirir mão-de-obra nos novos territórios ultramarinos através da subserviência e da supressão progressiva das identidades originais. Ao longo deste período, os Europeus tornar-se-iam especialistas na arte da desconstrução da identidade pessoal e comunitária¹. Não apenas através da violência física e psicológica, mas também através de processos de assimilação seletivos, como a conversão religiosa forçada ou a “ocidentalização” dos costumes e até dos próprios nomes. Além destas técnicas, a eliminação da figura paterna e frequente substituição da figura materna, provaram-se particularmente eficazes na eliminação de laços que permitissem a criação de qualquer elo identitário fora daquele que era desejado: o Estado, Deus e acima de tudo, o proprietário. A proibição da alfabetização certificar-se-ia que a passagem de conhecimento geográfico ou geracional fosse quase inexistente, perpetuando esta condição. Mais tarde, uma crescente necessidade de funcionários administrativos nas colónias obrigaria vários Estados coloniais a rever esta política e a desenvolver políticas que permitissem a criação de uma elite letrada altamente selecionada. A 1 de agosto de 1834, a Slavery Abolition Act entrava em efeito na Grã-Bretanha, efetivando a libertação de todos os escravos nas colónias

¹ Por essa razão, aliás, Sium Aman (2010) refere: “*Decolonization is also a personal process. Although our decolonizing paths may intersect with common interests and strategies there becomes a need to speak of both group and individual liberation*”

britânicas, incluindo os descendentes de Satuye², alguns deles por essa altura já mortos ou exilados na sequência da Segunda Guerra dos Carib nem 40 anos antes. Vinte anos mais tarde, em 1854, Portugal proíbe, por decreto, o comércio atlântico de escravos, libertando todos os escravos cativos, entre os quais se encontravam os membros da família de Satuye que haviam ficado para trás, agora já esquecidos de qualquer memória partilhada, familiar ou cultural.

Tanto quanto sei, Kunta Satuye nunca existiu. É uma figura fictícia, criada para efeitos desta dissertação a partir da personagem da obra de 1976 de Alex Haley “*Roots: The Saga of an American Family*”, Kunta Kinte, e na célebre figura do *folk* de São Vicente e Granadinas, Joseph Chatoyer, também conhecido como Satuye, o chefe Garifuna que liderou uma revolta contra os ingleses em 1795.

No entanto, utilizo esta personagem fictícia e os seus descendentes imaginários como exemplo caracterizador, ou uma espécie de “soldado anónimo”, daquilo que foi a realidade de muitas pessoas e famílias, especialmente do continente africano, mas não só, entre os séculos XVI e XX e cujos descendentes são hoje nossos compatriotas, colegas, amigos e vizinhos. Descendentes estes que colhem, e em boa parte ainda vivem, hoje, de forma direta ou indireta, os ventos deste período. Embora se reconheça a existência do impacto nas suas vidas e da formação da sua identidade, muitas destas histórias são invisíveis, as vidas e experiências diárias dos seus habitantes ainda mais. O legado colonial é, pois bem, tudo isto e muito mais. O seu impacto na capacidade de desenvolvimento (económico, humano, etc.) das ex-colónias é ainda hoje alvo de aceso debate e inúmeras incertezas persistem.

Intencionalmente ou não, os regimes imperiais tiveram sempre a tendência de incitar amplas mudanças políticas e culturais por onde passaram. Tais transformações constituem atualmente um dos seus principais legados. A assimilação consciente, que visava atrair e civilizar, foi uma das suas muitas ferramentas, cujos resultados ainda vemos hoje. Mas os impérios também deram origem a povos completamente novos. Quer por questões de segurança, quer por conveniência da administração, dividiram, rotularam e reformularam aqueles que encontram e conquistaram (Allsen, 2012). Quando recuperaram a sua independência, as Nações pós-coloniais fizeram-no enquanto cidadãos de novos países definidos pelas fronteiras físicas e mentais coloniais e não pelos alinhamentos políticos e identitários do seu passado.

² Note-se, contudo, a introdução, em paralelo, de outras instituições e métodos. Dirk Hoerder refere: “*Parallel to the end of slavery, the British empire introduced indentured servitude to India in the 1830s and, forcing the opium trade on Chinese society in the 1840s, increased poverty- and debt-related indentured migration*” (Hoerder, 2012)

No entanto, o legado do império mais notório será talvez a intensificação dos contactos culturais e económicos entre povos distantes e a promoção do intercâmbio cultural um subproduto natural da política imperial (Ibidem). Não obstante, se houve efeitos positivos, ainda maiores foram os negativos.

Será, então, o propósito desta dissertação contribuir para esse debate.

1.1 Estrutura da tese

Georges Balandier (1951) introduz em “A situação colonial” a perspectiva de que é necessário analisar o colonialismo como um todo, permitindo, deste modo, entrever as relações de poder associadas, bem como todo o leque de complexidades que o caracterizaram a diversos níveis (Sanches org, 2011, p.30). Tal desiderato, eu creio, apenas será possível a partir de uma perspectiva holística e transdisciplinar. Por essa razão decidi estruturar a tese em duas grandes partes.

A primeira, que engloba os capítulos 2 e 3, servirá para refletir sobre o colonialismo e o legado colonial.

O segundo capítulo será dedicado a um pertinente – ainda que talvez extenso – enquadramento. Neste capítulo refletirei sobre a importância deste estudo, designadamente para os Estudos de Desenvolvimento, bem como sobre as limitações do mesmo. Aproveitarei ainda esta parte da dissertação para esclarecer e clarificar alguns conceitos e distinções.

O terceiro capítulo será dedicado ao estudo do legado colonial mais propriamente dito, e à forma como este se encontra associado a conceitos tão diversos como o Estado, a Nação e o Desenvolvimento. Com efeito, esta tese subentenderá como ponto de partida, a existência de pelo menos dois grandes legados do colonialismo na atualidade.

Por um lado, numa ótica material, assumirei que houve, após as independências nos Estados colonizados, uma continuidade e reciclagem do que foi na altura entendido como a “parte útil” de algumas das instituições administrativas e burocráticas do colonialismo. Neste sentido, argumentarei que além de uma identidade pessoal e vida social objetivamente diferente da dos seus ascendentes pré-expansão imperial europeia, os descendentes dos povos colonizados que fizeram a revolução e obtiveram a sua independência, herdaram (e aproveitaram) também uma série de condicionalismos históricos, a começar pelas suas fronteiras administrativas e nacionais, mas também boa parte das instituições públicas e “tradicionais” - leis, elites, ensino, língua franca - e constrangimentos políticos e religiosos, que condicionaram as suas escolhas. Por outro lado, já numa ótica de análise do “espírito”, entendo que o efeito do colonialismo pode ser igualmente

detetável a um nível mais micro e individual, devido aos efeitos daquilo que foram séculos de assimilação e desconstrução identitária.

Atendendo que, conforme disse anteriormente, apenas podemos realmente compreender o legado pós-colonial através de uma perspetiva transdisciplinar, a segunda grande parte desta dissertação consistirá na introdução, no capítulo quatro, da perspetiva dos estudos pós-coloniais para a análise desse legado que, de seguida, será utilizada para analisar dois exemplos.

Assim, o capítulo quatro propõem-se a analisar o legado através da lente dos estudos pós-coloniais. Após uma breve introdução ao campo teórico, destacarei o trabalho de dois autores que penso serem fundamentais para pensar o pós-colonialismo e cujos trabalhos tocam em matérias tão pertinentes quanto a recuperação da agência subalterna local e o papel fundamental da assimilação, bem como da hibridização na construção da identidade pós-colonial.

Por seu turno, o quinto capítulo será aqui entendido como uma tentativa de contribuir com alguma perspetiva nova para o debate. Para esse efeito, recuperarei as noções de legado colonial “material” e “espiritual”, as quais tentarei complementar chamando a atenção para uma questão que chamarei de “*unknown unknowns*”. Ou seja, aquelas estruturas e condicionalismos que não sabemos que não sabemos, mas que estão presentes nas nossas vidas em todo o momento, moldando as nossas decisões.

Finalmente, reconhecendo a densidade e amplitude do estudo que aqui será levado a cabo, num último capítulo, seis, tentarei conectar os pontos anteriormente discutidos, de forma a conseguir transmitir de forma mais sintetizada o argumento exposto.

Terminarei com uma breve conclusão.

Com esta estrutura espero conseguir contribuir para o estudo da forma como as sociedades pós-coloniais lidaram com estes momentos de transição, como as sociedades têm navegado as promessas e os fracassos da revolução, e como os seus líderes e dirigentes se informaram no passado para construir o futuro. No fundo, responder: qual o ponto de partida e em que fundações assentava, de que forma foi imaginada e implementada a comunidade pós-colonial e qual o papel do legado colonial no meio disto tudo.

No entanto, sendo uma tese em Estudos de Desenvolvimento e não política ou da psicologia social, o objetivo transversal será também refletir sobre como este legado tem vindo a influenciar não só a construção dos Estados, das Nações e das identidades nacionais pós-coloniais, mas também como tudo isso impactou e impacta a ideia de desenvolvimento.

Desse modo, creio que a melhor forma de simplificar a compreensão destas ligações será, então, pensar em tudo isto imaginando um triângulo perfeitamente interligado: Nação, identidades, e desenvolvimento. Cada qual influencia e é influenciado pelo outro.

Assim, com este pano de fundo, e tentando contribuir para a parca discussão existente na relação entre os estudos pós-coloniais e o triângulo acima referido, procurarei dar resposta às seguintes perguntas:

- O que conhecemos do legado colonial (e o que não conhecemos) e quais as suas ramificações para a Nação pós-colonial do século XXI?
- Qual o impacto do legado colonial para o desenvolvimento da Nação pós-colonial?

Enquadramento

No quadro da análise da história moderna, a divisão das relações de poder entre o resto e o Ocidente (*the rest and the west*) que conhecemos hoje, tornou-se clara no século XIX³, após a expansão dos impérios europeus, em resultado da qual nove décimos de toda a superfície terrestre do globo passaram a ser controlados por potências europeias, ou de origem europeia (Young, 2003, p.2).

É então, precisamente por volta do século XIX, que o Mundo colonial entrou no que Morel chamou "O segundo período - invasão, controlo político e exploração capitalista" (Morel, 1920). Este segundo período, de maior interesse para nós, foi, nas palavras de Morel: "*the history of contact and consequences*". O autor divide-o em três partes que, não obstante, admite serem "*somewhat arbitrary*":

a) The struggle for supremacy between European invading settlers and resident African peoples (..);

b) political action by European Governments aiming at the assertion of sovereign rights over particular areas of African territory;

c) Administrative policy, sanctioned by European Governments, and applied by their local representatives in particular areas, subsequent to the successful assertion of sovereign rights.

(Morel, 1920, p.10-11)

O grosso da nossa análise focar-se-á no legado do terceiro período, cujo impacto nas sociedades suscitou considerável interesse académico ao longo século XX, especialmente depois das primeiras independências em África.

Com efeito, é partir da segunda metade do século XX, que um movimento de intelectuais anticoloniais do qual faziam parte Franz Fanon, Gayatri Spivak, Homi Bhabha ou Partha Chatterjee, para citar apenas alguns, começou a analisar a ideia de que os efeitos do colonialismo europeu não desapareceram simplesmente a partir do momento em que as antigas colónias europeias alcançaram a independência nacional. Pelo contrário, argumentavam que as estruturas sociais, políticas e económicas estabelecidas durante o domínio colonial continuavam a impactar

³ Em muitos aspetos, a discrepância de poder que resulta desta alteração de paradigma, iniciada no século XVI e consolidada no século XIX, mantém-se hoje virtualmente inalterada. Aliás, para Robert J. C. Young, a independência representou apenas uma mudança relativamente à forma como era exercido o domínio, de direto para o indireto, uma mudança do domínio colonial para uma posição não tanto de independência, mas sim de dependência aprofundada, sem que houvesse real alteração nas balanças de poder (Young, 2003).

a vida cultural, política e económica dos Estados-nação pós-coloniais (Morton, 2003, p.17). Além disso, assinalavam a forma como o nacionalismo anticolonial que tomou o poder após a independência assumiu um carácter distintamente burguês, e foi assim percebido por muitos como meras reproduções das desigualdades sociais e políticas que predominavam sob o domínio colonial (Ibidem).

Paralelamente, os movimentos sociais do pós-guerra e do pós-colonialismo, começaram a mostrar crescente preocupação com a questão identidade no quadro de outras disciplinas para além da psicologia, como a sociologia (Hammack, 2010; Sampson, 1993 em Hammack, 2013) e os estudos pós-coloniais, abrindo caminho para uma transição ideológica global na qual foram postas em causa noções de estatuto associado a determinadas identidades (por exemplo, subalternos coloniais, mulheres, minorias).

De facto, Bayart e Bertrand (2006) observaram também que nos países de língua inglesa, toda uma corrente crítica das ciências sociais, mais precisamente ligada aos estudos culturais, considerava que a situação colonial era (e é) inerente à experiência política contemporânea e, entre outras, às formas de opressão de classe e de género e às condições sociais dos migrantes.

Mas, como veremos, esta continuidade histórica ultrapassa fronteiras físicas. Passadas várias décadas desde a queda dos impérios coloniais e gerações desde o fim da escravatura, argumento, nos capítulos que se seguem, que o seu efeito em matéria de “espírito”, bem como, evidentemente, ao nível “material”, pode ainda hoje ser visto e sentido no quotidiano. Apesar de boa parte das novas gerações nunca terem conhecido os seus familiares, ascendentes, e conterrâneos que sofreram em primeira mão a escravatura e o colonialismo, o legado desta incorporou-se sorrateiramente, como tentarei demonstrar, na identidade.

Não obstante, importa sublinhar que a história dos povos e das Nações (e como veremos, das suas identidades) não é determinística nem tampouco se encontra determinada. Porém, também não se encontra nem progride num vazio nem para um vazio. Ela é sempre e por defeito “*path dependant*” e “*context specific*”. Ou seja, o seu presente e a sua condição atual depende, por um lado, de um contexto específico em que se encontra - geográfico, climático, temporal - e, por outro, de um percurso que o precede: histórico, cultural, linguístico gastronómico, etc⁴. Com

⁴ Além disso, quando tentamos estabelecer um fio condutor caustico na história ou determinar o futuro de uma Nação, convém convencionar ainda espaço para o fenómeno do imprevisto, os *black swans* e seus análogos. Note-se também, que no contexto das Nações pós-coloniais, esta tarefa é duplamente dificultada pela qualidade da informação que, durante séculos foi transformada e moldada por meia dúzia de potências, e pela inconsistência das previsões, frequentemente demasiado determinísticas com base em um ou dois fatores explicativos.

efeito, Bruce J. Berman sustenta esta ideia quando diz: "*Ethnic identity cannot be conjured out of thin air, it must be built on real cultural experience*". (Berman, 1998, p.312)

De acordo com Bayart e Bertrand (2006), o trabalho de Max Weber vem em linha com esta ideia. Na sua análise da causalidade, Weber colocou ênfase nas "interações sincrónicas", mas também nas "interações diacrónicas" que definiu, ou como "legado", ou como "condições antecedentes".

Além disso, Weber recusou-se a atribuir uma prioridade causal geral a um número limitado de fatores e ainda menos a um facto único. Na sua perspetiva, o "pluralismo de orientações de ação" tinha de estar no centro de qualquer análise causal. No entanto, assinalam Bayart e Bertrand (2006), é uma regra que "*What has come down from the past becomes everywhere the immediate precursor of what is considered as valid in the present*". (M. Weber, 1971 in Bayart e Bertrand, 2006, p.6) Neste prisma, a relação do presente com o passado é fragmentária, latente, evolutiva, de longa duração, e, acima de tudo, imprevisível.

Ainda nesta linha, importa também reter que os mesmos fatores obterão resultados completamente diferentes consoante forem combinados no espaço geográfico ou tempo cronológico distintos.

Bayart e Bertrand (2006) confirmam esta ideia quando afirmam que o presente é de uma ordem contextual e, nesse sentido, a própria noção de causalidade é perigosa se supõe que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos, pois os fatores de causalidade só são válidos em configurações distintas de determinadas situações históricas.

Na prática, isto parece ter sido igualmente o entendimento de intelectuais da ala mais militante do pós-colonialismo. Amílcar Cabral, por exemplo, discursando na primeira Conferência Tricontinental dos Povos da Ásia, África e América Latina, de janeiro de 1966, em Havana, Cuba, referiu que:

*"Vale a pena lembrar nesta ambiência tricontinental, onde as experiências abundam e os exemplos não escasseiam, que, **por maior que seja a similitude dos casos em presença e a identificação dos nossos inimigos, infelizmente ou felizmente, a libertação nacional e a revolução social não são mercadorias de exportação.** São (e sê-lo-ão cada dia mais) um **produto de elaboração local** — nacional — mais ou menos influenciável pela ação dos fatores exteriores (favoráveis e desfavoráveis), **mas determinado e condicionado essencialmente pela realidade histórica de cada povo**, e apenas assegurado pela vitória ou a resolução adequada das contradições internas de várias ordens que caracterizam essa realidade"* (Cabral, 1966 - ênfase acrescentada).

Ou seja, todos os povos colonizados devem desenvolver teorias e práticas anticoloniais a partir da sua própria experiência histórica. Tal como a luta anticolonial, também o caminho a seguir após a independência deverá ter por base uma estratégia que difere com cada povo, geografia e contexto cultural (Aman, 2010).

O que pretendo, desde já, aqui deixar claro, é que rejeito a existência de um determinismo histórico e de um futuro pré-determinado. Os argumentos e exemplos que apresentarei servem apenas para oferecer uma possível parte do todo que poderá eventualmente ajudar a explicar o momento em que nos encontramos.

If we choose, we can live in a world of comforting illusion

Noam Chomsky

2.1. Relevância do estudo

Como vimos, o estudo das culturas pós-coloniais - e por consequência o estudo do legado colonial - terá de tomar em consideração as transformações históricas, económicas e sociais introduzidas pela presença colonial, em que os processos de discriminação racial e étnica assumem configurações distintas de outras sociedades. É esta perspetiva inter e transdisciplinar que permite um olhar distanciado e crítico, atento às transformações e desestruturações que a situação colonial acarreta para todas as partes envolvidas, argumentando-se menos a partir de um ponto de vista ético, do que de uma perspetiva racional, distanciada e atenta ao modo como o poder é constituído (Sanches, 2011, p.31).

Por essa razão, acredito que uma análise pós-colonial é importante para efeitos de estudos de desenvolvimento e vice-versa.

E embora a teoria colonial e pós-colonial tenha origem no quadro dos estudos culturais, o debate tem ganho cada vez mais proeminência noutras áreas de investigação, tais como as ciências da comunicação, a geografia, a ciência política e o feminismo. Em contrapartida, o contributo dos estudos pós-coloniais nos estudos de desenvolvimento continua pouco explorado, com apenas algumas tentativas de relacionar os dois campos (Crush 1995; Sidaway et al. 2003; Briggs e Sharp, 2006; Simon 2006; McFarlane, 2006; Yeboah, 2006; Sylvester, 2006). Os últimos cinco, note-se, todos produzidos para a mesma publicação: “*Postcolonialism and Development: New Dialogues?*” da *Geographical Journal*, Vol. 172, Nº1.

Quanto à relevância desta relação, creio que parte da resposta a esta pergunta se poderá encontrar no Relatório do Desenvolvimento Humano do PNUD, de 2004, intitulado: “Liberdade Cultural num Mundo Diversificado”.

Este Relatório procurou examinar (e rejeitar) as afirmações de que as diferenças culturais levam necessariamente ao conflito social, económico e político, ou de que os direitos culturais inerentes deviam suplantam os direitos políticos e económicos (UNDP, 2004, p. v).

Acima de tudo, o relatório procurou oferecer algumas ideias concretas sobre o que significa, na prática, construir e gerir as políticas de identidade e cultura de maneira consistente com os princípios fundamentais do desenvolvimento humano – que tem a ver, primeiro e acima de tudo, com a possibilidade das pessoas viverem o tipo de vida que escolheram e com a provisão dos instrumentos e das oportunidades para fazerem as suas escolhas.

Para quem trabalha em desenvolvimento, refere, esta não é uma questão abstrata, sendo que para que se possa alcançar o desenvolvimento económico e acabar com a pobreza, temos primeiro de enfrentar, com êxito, o desafio da construção de sociedades culturalmente diversificadas e inclusivas.

Contudo, ressalva o seguinte:

“ter êxito não é simplesmente uma questão de mudanças legislativas e de políticas, por mais necessárias que elas sejam. As constituições e as leis que protegem e dão garantias às minorias, povos indígenas e outros grupos são uma base fundamental para liberdades mais amplas. Mas, a menos que a cultura política também mude – a menos que os cidadãos venham a pensar, sentir e agir de modo a contemplar as necessidades e aspirações de outros –, a verdadeira mudança não acontecerá.”

(Ibidem)

Uma segunda resposta possível surge no campo das relações internacionais. Mesmo adotando uma perspectiva realista das relações internacionais, este tema também importa, mais não seja porque as antigas potências coloniais são regularmente confrontadas com súbitos surgimentos do passado na sua relação com os representantes das suas antigas possessões ultramarinas e com os quais tiveram um papel constitutivo na formação da consciência nacional e na afirmação do nacionalismo um do outro (Bayart e Bertrand, 2006).

Mesmo que, por vezes, estes ressurgimentos resultem de uma instrumentalização, política ou diplomática espontânea, da memória histórica, com vista a ganhar pontos políticos ou vantagem negocial, a verdade é que a memória da ocupação estrangeira constitui um potencial de paixões que vão muito além do uso tático que dela é feito. A questão da reminiscência do passado colonial

permanece uma constante nuvem que paira sobre todas as lutas sociais e políticas que têm lugar na maioria das sociedades historicamente dominadas pelos impérios coloniais

Com efeito, internamente, a legitimidade governativa encontra-se muitas vezes ameaçada pela ambiguidade com que o colonialismo é interpretado e recordado. Se, em geral, o tempo traz de volta memórias dolorosas, por vezes, suscita a nostalgia dos "bons velhos tempos" e do "papel positivo" da presença "europeia ultramarina" (Bayart e Bertrand, 2006).

O facto da questão é que a nação foi formada no império e significa que o império está ainda e sempre com as nações. (Ibidem)

Assim, tanto compreensão como uma atenção especial são fundamentais para construção das boas-relações.

2.2. Metodologia

Em termos de metodologia, a utilização de técnicas universalizadoras com base em perspetivas eurocêntricas, frequentemente utilizadas, são (e bem) cada vez mais alvo de críticas. Quando se trata de estudos de desenvolvimento, especialmente no que diz respeito aos países africanos, insistimos em subdividi-los em África Subsariana, África Oriental, África do Norte, ou pior, englobar num todo “África”, como se de um todo homogéneo se tratasse. Mais, este método, que tende a ter por base perspetivas e fontes ocidentais, revelando, inevitavelmente, uma forte base em estereótipos culturais e um fraco conhecimento da realidade é, aliás, um método transversal ao pensamento moderno e adotado tanto pela ala neoliberal como neomarxista.

Não obstante a validade desta crítica, é precisamente nesse sentido que este estudo se irá desenrolar. Assim, ainda que se entenda que um estudo generalizado sobre o legado e continuidades do período colonial seja porventura insuficiente para se ter uma ideia clara do impacto atual colonialismo, um estudo mais específico (por país, região ou étnica) não será o objetivo da presente tese. De facto, o que faremos será precisamente o contrário: uma análise transversal a temas e regiões, não sendo específica a nenhum país.

Contudo, espero eu, com base numa justificação válida.

Em primeiro lugar, estou bem ciente de que não é possível generalizar experiências ao nível de todas as antigas situações coloniais ou elaborar, a partir destas, uma conclusão universal. No entanto, também assumo que a semelhança nas origens e fundações coloniais da maioria dos sistemas contemporâneos pós-coloniais, marcados pela desigualdade e dominação, parecem irrefutáveis, ainda que não exclusivas na maioria dos casos.

Mamdani (1996) refere que o Estado colonial foi, em todos os casos, uma formação histórica específica. Contudo, a sua estrutura em todo o lado veio a partilhar certas características fundamentais. Argumenta Mandani que assim foi porque em todo o lado a organização e reorganização do Estado colonial foi uma resposta a um dilema central e primordial: a questão do nativo. Ou seja, de grosso modo: como podia uma minoria estrangeira governar sobre uma maioria indígena?

Isto quer dizer que, por um lado, a experiência do colonialismo foi intimamente específica ao contexto em que se desenrolou, caracterizando-se, conforme assinala Balandier: por uma relação predominantemente conflitual, em que os seus momentos mais ou menos explicitamente violentos são distintamente interpretados pelos “coloniais” e “colonizados” (Sanches org, 2011, p.30-31). Por outro, que os impérios coloniais tinham não apenas os mesmos objetivos como recorreram a metodologias semelhantes para os alcançar, aprendendo uns com os outros, numa transferência de conhecimento e território, para trás e para a frente, que durou séculos. Inevitavelmente, aliado a uma sequente tentativa de homogeneização nacional num contexto crescentemente globalizado, esta partilha criou profundas semelhanças entre experiências coloniais e, consequentemente, legados. Legados que são desta forma suscetíveis de se virem a reproduzir no tempo dentro do mesmo campo - por exemplo religioso ou político - mas também de se deslocarem de um campo para o outro (Bayart e Bertrand, 2006, p.7)

São estas semelhanças mais universais e a sua transmissibilidade que tenciono explorar.

A segunda e última razão pela qual decidi não me focar num ou dois objetos de estudos prende-se, em parte, com o acesso a fontes. Apesar de já existir alguma produção académica sobre o tema em análise nos países que referi, achei que verdadeiro e novo contributo para este campo teórico não se podia sustentar apenas em fontes secundárias⁵. Assim, já não me sendo praticável a recolha de informação no terreno através de fontes primárias, optei por dedicar mais tempo à base teórica do argumento, esperando que eu, ou outro investigador, possa no tema se inspirar e dela recorrer para aprofundar, no terreno, o mesmo. Ainda assim, será evidente ao longo do texto que recorrerei com maior frequência a alguns exemplos específicos, como é o caso de Angola, do lado africano, e São Vicente e Granadinas do lado caribenho.

⁵ Dizia António Figueiredo sobre o estudo da pós-colonialidade em Angola: “*A história do moderno processo revolucionário de Angola nunca será fielmente escrita – a maior parte dessa história encontra-se escondida em registos administrativos e policiais e nem sequer aí se encontra tudo escrito*”. (Pélissier & Wheeler, 2011)

2.3. Limitações do Estudo

Estou consciente de que tanto a escolha do tema como a abordagem adotada neste estudo têm as suas limitações. Refiro de seguida, uma primeira, mais metodológica e uma segunda, mais pessoal, a seguir à qual aproveito ainda para tecer algumas considerações sobre a escolha e deixar um último aviso.

A primeira, remete para o facto de que a ideia para este estudo parte de um exercício de observação que não foi realizado com o intuito de vir a ser alvo de uma análise, e, portanto, foi não estruturado. É, pelo contrário, o resultado de duas experiências profissionais distintas que, no total, decorreram durante cerca de ano e meio. Uma primeira em São Vicente e Granadinas, antiga colónia inglesa nas Caraíbas e uma segunda, em Angola, onde estive durante um ano a trabalhar a partir de Luanda, mas onde tive a oportunidade de viajar e visitar algumas províncias adjacentes, apesar dos constrangimentos da pandemia da COVID-19 que, na altura, seguia para o seu segundo ano. Durante esse período, pude experienciar duas realidades profundamente distintas. Apesar de partilharem um passado colonial, este terá sido marcadamente distinto, com uma experiência de escravatura mais vincada no primeiro. Não obstante, recorro as palavras de Chadwick Boseman: *“Colonialism is the cousin of slavery”*. Além disso, será de assinalar que em São Vicente e Granadinas pouco ou nada resta da cultura autóctone, sendo esta hoje o resultado quase total da crioulaização. Já em Angola, apesar de tudo, existe uma preocupação, ainda que por vezes subordinada aos interesses Estatais, de preservar a diversidade linguística, bem como de recuperar simbologias e mitos pré-coloniais como são os casos do Reino do N´Dongo ou a figura da Rainha Ginga.

Tornar-se-á, portanto, desde já evidente que este exercício de observação padece de algumas limitações que deverão ser tidas em conta.

A segunda remete para o facto de que a observação dos factos foi realizada sem um objetivo específico em mente. Foi orgânica e não pensada *a priori* com o intuito de realizar uma tese. Logo, não existem notas de campo ou outros documentos que a acompanhem. Aliás, foi só após estas experiências que surge a ideia para a realização da mesma. Neste sentido, a sua utilização apenas poderá servir aqui para ajudar a abrir caminho para o argumento e, talvez, introduzir algo de novo. Não obstante, note-se que recorri a alguma literatura biográfica e relatos existentes sobre o tema que, em boa parte, vão no mesmo sentido das minhas observações.

Em segundo, ainda que metodologicamente corretos, este exercício padece da fatalidade de qualquer outra observação pessoal não organizada. Poderá estar assente em pressupostos errados, ter sido realizado com base na observação de um grupo pouco representativo ou inspirado em relatos e conversas tendenciosas.

Isto traz-nos ao segundo ponto.

Bem sei que é difícil para qualquer antropólogo, historiador ou cientista social, escrever sobre outras culturas sem reificação ou condescendência, em particular quando se trata de África. Para um português a escrever sobre outros países de língua portuguesa e, por cima disso, no quadro dos, por vezes polémicos, estudos de desenvolvimento, este dilema é particularmente sensível.

Young (2003) introduz o seu livro sobre pós-colonialismo com uma série de questões tais como:

“Have you ever been the only person of your own colour or ethnicity in a large group or gathering? Do you feel that your own people and country are somehow always positioned outside the mainstream? (...) Do you sense that those speaking would never think of trying to find out how things seem to you, from where you are? That you live in a world of others, a world that exists for others?”

(Young, 2003, p.1)

A minha resposta as estas perguntas seria invariavelmente, negativa. Não obstante, tal como de seguida ressalva Young, o objetivo deste campo teórico não é obrigatoriamente passar o testemunho ou a palavra para aqueles que respondem “sim” às questões acima expostas, mas, igualmente importante, reconhecer a sua existência e passar a ver o mundo noutra prisma. Nas palavras de Young:

“turning the world upside down. It means looking from the other side of the photograph, experiencing how differently things look when you live in Baghdad or Benin rather than Berlin or Boston, and understanding why. It means realizing that when western people look at the non-western world what they see is often more a mirror image of themselves and their own assumptions than the reality of what is really there, or of how people outside the west actually feel and perceive themselves.”

(Young, 2003, p.2)

Apesar de Young dar aqui a entender que esta mudança de paradigma mental deverá ser direcionada a quem se sente excluído, opto por partir do princípio que, da mesma forma que esta perspetiva oferece, a quem se sente excluído, uma nova lente para ver o mundo, oferece também a quem, por via da aleatoriedade e das circunstâncias, se sente incluído e representado, uma mesma lente que abra as portas a uma maior compreensão e solidariedade.

De forma geral, a minha linha condutora moral será tentar seguir a ideia de Edward Said em “Orientalismo” e usar a crítica humanista para abrir os campos de luta, de forma a introduzir uma sequência mais longa de pensamento e análise que vise substituir as “curtas explosões de fúria polémica e de pensamento que assim nos aprisionam em rótulos e debates antagónicos cujo objetivo é uma identidade coletiva beligerante e não a compreensão e a troca intelectual” (Said,

1978 [2003], p. xiv).⁶ Quando falamos de questões de injustiça e sofrimento, precisamos de o fazer sempre dentro de um contexto amplamente situado na história, cultura e realidade socioeconómica. O meu papel aqui, enquanto agente social, será, conforme refere Said, de alargar o campo de discussão, e não estabelecer limites de acordo com a autoridade dominante (Ibidem, p. xviii).

Resta-me apenas assinalar que o exercício aqui proposto não é inédito ou particularmente inovador. Parece, no entanto, destoar das discussões mais “trendy” em torno dos estudos pós-coloniais que, ultimamente, se têm vindo a concentrar mais na relação pós-colonial no seio das minorias que habitam nos países ocidentais, e na desconstrução da perspetiva ocidental sobre estas. Considero, portanto, que é importante voltar às origens do debate pós-colonial e trazer a discussão de volta para o Sul Global (para utilizar a formulação mais aceite hoje).

Finalmente, devido à sensibilidade do tema e à forma um tanto generalista em que este é abordado, não posso senão deixar uma última nota de aviso sobre os dois receios que partilho com Edward Said: os da distorção e da imprecisão⁷. Ou seja, a distorção da mensagem por uma que, não tendo em conta o todo do argumento, sirva propósitos divergentes; e o tipo de imprecisão produzida por uma generalidade muito dogmática e um foco localizado muito positivista ou negativista sobre os temas aqui abordados. Espero, assim, ter a habilidade de transmitir a mensagem conforme ela foi pensada e evitar desse modo indevidas apropriações ou interpretações.

2.4. Conceitos e distinções

Antes de avançar, pela relevância que terão ao longo de todo este estudo, como é o caso do termo “legado” ou pela amplitude do campo teórico em que se inserem, como é o do estudo da “nação” ou “identidade”, acredito justificar-se dedicar algum tempo com alguma contextualização e clarificação sobre o entendimento que aqui será dado a estes conceitos.

⁶ Said refere que continua a utilizar “teimosamente” a palavra “humanismo” apesar do que ele vê como um desprezo do termo por críticos pós-modernos. Para Said, humanismo é, em primeiro lugar, a tentativa de dissolver “mind-forged manacles” de William Blake “*to be able to use one’s mind historically and rationally for the purposes of reflective understanding and genuine disclosure*”. Além disso, o humanismo de Said é sustentado por um sentido de comunidade com outros intérpretes e outras sociedades e períodos: estritamente falando, portanto, não existe tal coisa como um humanista isolado. Isto quer dizer que cada domínio está ligado a todos os outros, e que nada do que se passa no nosso mundo jamais foi isolado ou isento de qualquer influência exterior (Said, 2003, p. xvii)

⁷ “*distortion and inaccuracy*” no original.

Legado vs herança

Para os mais atentos, a utilização da expressão “legado do colonialismo” em vez de “herança” – que talvez mais frequentemente se encontra plasmado na literatura sobre o tema – pode ter chamado à atenção, pelo que importa nesta fase justificar a sua utilização.

As palavras que utilizamos importam. E importa também que, em temas sensíveis como o presente, não as deixemos de utilizar ou deixar que se tornem tabu por pressão externa. Este é, aliás, o ponto levantado por Edward Said no seu livro “*Culture and Imperialism*” em que o autor sugeriu que o conceito imperialismo é “uma palavra e uma ideia hoje tão controversa, tão repleta de todo o tipo de questões, dúvidas, polémicas e premissas ideológicas que quase resistem ao uso” (Said, 1993, p.3).

A etimologia da palavra legado remete para o latim “*legatum*” que significa o que foi passado, por herança, ou testemunho.

O Oxford Learners Dictionary apresenta duas possíveis definições para a palavra:

- *a situation that exists now because of events, actions, etc. that took place in the past*
- *the idea that something created for an event in the past **can be used in a different way** in the future*

Por seu turno, herança surge a partir do latim *haerentia*, utilizada para definir o legado ou património que um indivíduo pode deixar para os seus descendentes.

Segundo o mesmo Oxford Learners Dictionary, herança pode significar:

- *the history, traditions, buildings and objects that a country or society has had for many years and that are considered an important part of its character*
- *a person's ethnic or religious background; the countries, cultures, religious groups, etc. that a person's parents or ancestors come from*

Apesar de intimamente ligadas, a escolha prende-se com a perspetiva de um futuro diferente assinalada na definição de legado. A ideia de que, apesar do contexto herdado, o futuro pode ser diferente. É por essa razão que utilizo a expressão “legado”.

Com efeito, acredito ser com essa palavra em mente que Edward Said escreve “*history is made by men and women, just as it can also be unmade and re-written, always with various silences and elisions, always with shapes imposed and disfigurements tolerated, so that "our" East, "our" Orient becomes "ours" to possess and direct.*” (Said, 1978, [2003], p. xiv).

Nação

Tal como os conceitos de globalização, desenvolvimento ou pós-colonialismo, também uma definição decisiva de nacionalismo é antiga, persistentemente elusiva, e de pouco consenso⁸.

Numa conferência na Sorbonne em 1882, debruçando-se sobre a questão: “*What is a Nation?*”, Ernest Renan refere que:

“A nation is a spiritual principle, the outcome of the profound complications of history; it is a spiritual family not a group determined by the shape of the earth. (...) Two things, which in truth are but one, constitute this soul or spiritual principle. One lies in the past, one in the present. One is the possession in common of a rich legacy of memories; the other is present-day consent, the desire to live together, the will to perpetuate the value of the heritage that one has received in an undivided form”

Para Timothy Brennan (1989), a “nação”, é tanto historicamente determinada como geral. Como conceito, refere-se tanto ao Estado-nação como a algo mais antigo e nebuloso: uma comunidade local, familiar, uma condição de pertença. Este entendimento embrionário é então simultaneamente aproveitado por elites e governos, que moldam tradições para dar subsistência e solidez a uma forma política estável, mas inteiramente artificial, e que conhecemos como o Estado-nação moderno.

Apesar de tudo, Hugh Seton-Watson, considerado por Benedict Anderson como o autor de uma das obras mais compreensivas sobre o tema (Anderson, 1983, in Brennan, 1989), conclui não ser capaz de chegar a uma conclusão definitiva, afirmando apenas que “*Thus I am driven to the conclusion that no “cientific definition” of the nation can be devised; yet the phenomenon has existed and exists*” (Seton-Watson (1977), in Anderson 1983).

Mas, se na teoria, o conceito era incerto, para Benedict Anderson, a realidade é clara:

*“the ‘end of the era of nationalism’, so long prophesied, is not remotely in sight. Indeed, **nation-ness is the most universally legitimate value in the political life of our time.** But if the facts are clear, their explanation remains a matter of long-standing dispute.”*
(Anderson, 1983, p.3 – sublinhado próprio)⁹

⁸ Avisou Seton-Watson “*there is no ‘scientific’ means of establishing what all nations have in common*” (Seton-Watson 1977, in Anderson 1983).

⁹ Talvez o melhor exemplo da vitória indiscutível da Nação sobre outros modelos apresentadas por Anderson remete para a incapacidade do marxismo internacional, apesar de todos os seus esforços, em derrubar esta dominância do sistema organizacional do nacionalismo. Com certeza, uma das suas “derrotas” ideológicas mais difíceis de ultrapassar até hoje.

Não obstante, a procura continuou e Benedict Anderson, por exemplo, acredita que uma possível resposta para o que é o nacionalismo jaz nas raízes culturais do nacionalismo (Anderson, 1983, p.7).

Nessa lógica, entendendo a importância da cultura, John Hutchinson faz a distinção entre “nacionalismo político”, que considera ser os projetos que visam o estabelecimento de um Estado-nação independente, e o “nacionalismo cultural”, cujo objetivo principal é a formação de comunidades nacionais (Hutchinson, 2013). A demarcação entre nacionalismo cultural e nacionalismo político, refere, é se a principal preocupação é o estabelecimento de uma comunidade forte ou de um Estado territorial forte, como base da nação.

Acrescenta o autor que os nacionalismos culturais e políticos derivam de fontes diferentes, com os primeiros preocupados com o significado e a identidade da nação como uma comunidade moral distinta. Quem segue esta vertente vê-se, por um lado, como dando voz autêntica a uma consciência histórica coletiva, e por outro como responsável por construir uma nova nação. Novamente, evidencia esta dupla ideia entre o entendimento do passado real ou adaptado e a construção do futuro hipotético com base num presente artificial (ibidem)

Assim, de forma a, pelo menos, enquadrar o conceito, creio que será importante ter em mente a seguinte distinção entre Estado e Nação:

- "construção do Estado" - a criação de um aparelho de controlo;
- e "formação do Estado" ou “Nação” - o resultado de um processo de conflito em grande parte inconsciente e contraditório, negociação e compromisso entre diversos grupos.

Identidade:

De acordo com Phillip L. Hammack (2013):

“Identity is the anchoring concept for thinking about difference and sameness in our time. It is not a concept confined to the jargon of the social sciences or the humanities; it permeates our everyday conversations, our moment-to-moment cognitive processes of sense-making in a world increasingly characterized by human diversity.”

(Hammack, 2013, p:11)

Mas as opiniões divergem, e tanto uma definição como o papel político e social do conceito de identidade permanecem hoje sob acesso debate, tanto ao nível político como académico.

Exemplificativo, tanto da amplitude como relevância deste debate, Hammock (2013) assinala, a título de exemplo, três perspetivas diferentes. Em primeiro Gutmann (2003), que argumenta que as democracias devem gerir as políticas de identidade de forma a satisfazer as necessidades legítimas de segurança e reconhecimento de todos os grupos. Por seu turno, Sen

(2006) argumenta que a identidade (entendida em geral como filiação) não é uma questão singular e que a violência em nome da identidade é o produto da injustiça em questões de diversidade e reconhecimento. Finalmente, Appiah (2005, 2006) defende um código "cosmopolita" de ética da identidade, no qual os indivíduos reconhecem o valor do pluralismo, diversidade e hibridismo em questões de identidade.

Não obstante, será de assinalar, para efeitos desta tese, que uma parte importante do desenvolvimento da identidade relaciona-se com a construção da perspectiva narrativa, ou seja, os processos de raciocínio autobiográfico e a forma como as pessoas refletem e dão sentido ao seu passado. Neste sentido de narrativa e continuidade, George Herbert Mead (1934) refere que: *“the self is something which has a development; it is not initially there, at birth, but arises in the process of social experience and activity”* (Mead, 1934; in Hammack, 2013, p:14)

No entanto, importa referir que, tal como Stryker (2008) observou, apesar de vermos comumente as identidades como ligadas a papéis determinados pela sociedade (Stryker, 2008 em Hammack, 2013), a perspectiva estrutural não é puramente determinista. Ou seja, a procura pela identidade traduz-se numa constante decifragem entre a semelhança e diferença ao nível da categorização social, filiação em grupo e relações intergrupais, bem como ao nível da consciência individual ou subjetividade (Hammack, 2013, p.12).

Posteriormente, levantou-se o problema de que algumas das críticas modernas à identidade, especialmente depois da Segunda Guerra Mundial, têm vindo a minar a base sobre a qual os indivíduos continuam a fazer sentido de si próprios e a base sobre a qual os grupos historicamente subordinados reivindicam o reconhecimento (Hammack, 2010 in Hammack, 2013).

De facto, para algumas teorias, o conceito de identidade tornou-se, cada vez mais, visto como um produto da modernidade e um instrumento de controlo e dominação, particularmente na linha das identidades baseadas na raça (por exemplo, Memmi, 2000) e identidade sexual (por exemplo, Foucault, 1978). Para suplantar essas fragilidades, recentes perspectivas teóricas têm procurado reconhecer a base construída e histórica das categorias de identidade, enquanto, ao mesmo tempo, não excluem a necessidade de reconhecer as reivindicações baseadas na identidade.

Não obstante, podemos aqui assumir, de forma simplificada, que a identidade pode ser concebida como afiliação (no sentido psicológico individual) e atribuição (no sentido psicológico social).

Erik Erikson (1950; 1968) considerava o desenvolvimento de um sentido de identidade como fundamental para a saúde psicológica (Hammock, 2013). Na teoria de Erikson, isto exigia um compromisso a três níveis de identidade.

O primeiro nível é a identidade do ego, que implica um foco na continuidade pessoal e que se encontra quando se é capaz de integrar as crenças mais importantes, básicas e privadas, sobre o eu para criar um sentido de semelhança pessoal ao longo do tempo.

O segundo é a identidade pessoal, que se centra na forma como se define as próprias crenças ou objetivos, a qual é representada na negociação de papéis e posições culturalmente relevantes (por exemplo, papéis sexuais, filiação política).

O terceiro nível é a identidade social, que coloca ênfase na ligação que se tem a um grupo maior, tal como a origem étnica, género e país de origem. Desta forma, define-se não só pelos aspetos pessoais ou individuais de si próprio, mas também pelos grupos maiores a que se pertence.

Para Erikson, o ponto culminante do compromisso com estes três níveis é o que chama de "síntese de identidade" (Hammack, 2013, p.4).

Assim, para efeitos desta tese, tentarei enquadrar a identidade e o seu desenvolvimento através das seguintes ideias:

- A noção de que identidade representa a forma fundamental de compreendermos a semelhança, a diferença e as categorias no século XXI (Hammack, 2013)
- A ideia de "síntese de identidade" de Erikson, ou seja, identidade como tendo origem no ego, por um lado e, por outro, no nosso papel na sociedade e o lugar que ocupamos na mesma, bem como na forma como esta nos vê e nos molda.
- A observação de que as identidades são contrastes sociais e históricos, e, portanto, produtos do tempo e do lugar. Isto significa que não precisam necessariamente de um forte *background* histórico e cultural para as tornar mais ou menos salientes psicológica ou politicamente.
- Por último, vale a pena ter em mente quando se procura a identidade "verdadeira" e livre de correntes, que a globalização, e sobretudo a tecnologia, tornaram agora a descontinuidade no tempo e no espaço a norma, e que a ideia de um eu coerente ou de uma categoria social se tornou, possivelmente para sempre, incerta, como resultado disto (cf. Smith, 1994 em Hammack, 2013).

CAPÍTULO 3

Nacionalismo, Estado e Desenvolvimento - Um Legado Colonial?

Like all self-conscious human communities, nations are social constructions, imagined as timeless entities looming out of a distant past and sailing into an endless future

Berman & Lonsdale (2013)

A construção da identidade nacional e do Estado-nação não ocorreu, como sabemos, num vácuo social ou político, mas sim num ambiente de crescente integração com outras comunidades em desenvolvimento dentro de um contexto socioeconómico e político mais amplo. E, como já foi abundantemente referido, os efeitos do colonialismo europeu não desapareceram simplesmente porque muitas antigas colónias europeias alcançaram a independência nacional. Pelo contrário, as estruturas sociais, políticas e económicas que foram estabelecidas durante o domínio colonial continuaram a refletir-se na vida cultural, política e económica dos Estados-nação pós-coloniais.

Este legado tem sido amplamente estudado e debatido e é, acredito, provavelmente um dos grandes condicionantes tanto da construção da identidade nacional e do Estado-nação pós-colonial como, conseqüentemente, de muitas das escolhas e caminhos que desde então foram tomados. Assim, neste segundo capítulo terei como objetivo tentar sintetizar alguns dos principais aspetos deste legado já amplamente abordados pela academia.

Contudo, convém recordar que, conforme Bayart e Bertrand (2006) observaram, nem o "legado colonial" nem o das sociedades colonizadas constituem fatores explicativos que seriam suficientes em si mesmos. Não há apenas uma resposta para a questão do "legado colonial" nas formas contemporâneas de governo.

Seguindo a estrutura de Bayart e Bertrand, o objetivo não será então: “*to calculate, in a static way, the influence of the « colonial legacy » on contemporary forms of « governance » or « government », but **to restore the historical processes by which these forms of « governance » or « government » « rose up » from the colonial past, in the sense that Michel Foucault spoke of the « emergence » (Entstehung) or the « provenance» (Herkunft) of social practices or phenomena, in the interstices of historical contingency, in preference to their linear « origin » (Ursprung)***” (Bayart e Bertrand, 2006 p. 7 sublinhado próprio)

Não se trata aqui de construir uma teoria ou uma interpretação global do "legado colonial", mas sim, através de exemplos que abarcam os principais pilares da ideia da Nação, tentar

demonstrar uma eventual ligação entre este legado e o triângulo Nação, identidades e desenvolvimento.

Será, portanto, útil enumerar, de forma não exaustiva, algumas das principais continuidades experienciadas ou pressentidas que transitaram do período colonial para o período pós-colonial, sem pretender forçosamente explicar estas manifestações ou atribuir-lhes uma função explicativa, não sendo aqui o objetivo entrar em pormenores demasiado exaustivos para cada uma delas, mas conseguir dar uma visão mais ampla sobre o tema

3.1. A Nação

Vivemos num mundo obcecado pelo orgulho nacional, e desenfreado com guerras de fronteiras, com o nacionalismo na bandeira de todas as partes¹⁰ (Brennan, 1989). Apesar desta proeminência e omnipresença nos dias de hoje, o conceito de Nação é, como já pudemos ver, relativamente recente e envolto num nevoeiro conceptual. Não pretendo aqui ocupar demasiado espaço com reflexões sobre a história do conceito de nação e dos nacionalismos. Pretendo sim, traçar em linhas gerais, um pouco do seu percurso e a forma como foi adotado Estados pós-coloniais. Isto porque, o estudo da história da ideia da nação, mais precisamente, da nação pós-colonial, é em boa parte o estudo do pós-colonialismo propriamente dito. Mais, diria, é a ideia mais próxima do estudo do hibridismo do legado pós-colonial; ou seja, uma ideia com características Ocidentais e Orientais.

Breuilly (2013) refere que o nacionalismo enquanto tal atraiu numa primeira instância a atenção dos historiadores devido ao seu papel e significado político no rescaldo da Primeira Guerra Mundial, atendendo as motivações em termos nacionalistas ou antinacionalistas que levaram ao seu despoletar em primeiro lugar.

Contudo, a procura pelo sentido da Nação já tinha começado muito antes; e apesar do seu evidente cariz predominantemente eurocêntrico¹¹, não apenas no Ocidente.

Com efeito, a "redescoberta" de civilizações não europeias no século XVIII, vieram não apenas minar as reivindicações imperialistas que retratavam os povos colonizados como bárbaros e atrasados, como também legitimar movimentos nacionalistas anticolonialistas que afirmavam o

¹⁰ Veja-se que até o Estado Islâmico, um grupo terrorista na sua essência, recorreu a estes conceitos para o seu posicionamento internacional

¹¹ Veja-se, por exemplo, a definição de James S. Coleman (in Eckert, 2013) que estabelece como as principais características do nacionalismo: a) o objetivo explícito de autogovernança; b) o conceito de unidade nacional; c) o domínio de uma elite com **formação ocidental** na tomada de decisões políticas; d) a formação de associações e partidos políticos permanentes para procurar atingir ideias e objetivos nacionais; e e) o domínio dos valores políticos "modernos", ou seja ocidentais.

direito à liberdade enquanto herdeiros das civilizações fundadoras da humanidade (Hutchinson, 2013). Este fenómeno foi particularmente evidente na Ásia e na América Latina.

Mais, em “*Imagined Communities*”, Benedict Anderson (1983) argumenta que não foi na Europa que surgiram os primeiros verdadeiros nacionalismos modernos, mas sim nas suas colónias. Mais precisamente, entre os movimentos pela independência nas Américas que, de um “conceito” de Nação que era debatido nos dois lados do Atlântico, realizaram as primeiras ações concretas e deram origem aos primeiros verdadeiros projetos nacionais.

Não obstante, o pressuposto de que o nacionalismo é um produto ocidental e a questão do que foi feito dele no mundo não ocidental são temas recorrentes tanto nos discursos académicos como nos discursos políticos. Durante muito tempo, “o nacionalismo foi comumente considerado como um dos presentes mais magníficos da Europa para o resto do mundo” e a maioria dos historiadores sobre o colonialismo concordavam que o nacionalismo foi uma importação europeia (Eckert, 2013).

Partindo, não obstante, de um ideal com origem no Ocidente¹², o conceito de nacionalismo foi prontamente aproveitado pelo pensamento pós-colonial. Este é um processo que, como referi, tem início nas Caraíbas¹³ e mais tarde transita para África.¹⁴ Ribeiro Sanches refere, com efeito, que se há um momento que pode ser entendido como “fundador” do pensamento anticolonial, ele reside certamente na ideia de um retorno a África, mas com o objetivo da sua modernização e emancipação, de que o movimento encabeçado por Marcus Garvey (1887.-1940) terá sido o mais emblemático (Sanches, 2011, p.15). Outro exemplo bem conhecido é o da doutrina da “negritude”¹⁵ encabeçada por Léopold Sédar Senghor, cuja posição peculiar permitiu jogar com diferentes registos culturais. De uma dualidade cultural resultou uma compreensão específica de autoridade, poder, cultura e, seguramente, de nacionalismo, que não era nem tradicional nem

¹² Prasenjit Duara, por exemplo, não nega as fundações indígenas do nacionalismo, mas argumenta que os nacionalistas fora do Ocidente adaptaram os pressupostos evolutivos dos seus mestres coloniais (Eckert, 2013)

¹³ Para saber mais sobre o longo caminho da construção das Nação nas Caraíbas, que começa no Haiti no século XVII e culmina com a revolução cubana já no século XX, ver James (1963).

¹⁴ Benedict Anderson refere a importância do vernáculo e da “*printing press*” na transmissão do conhecimento central ao processo de construção de identidade nacional na Europa. Por seu turno, é interessante constatar C. L. R. James que nas colónias africanas, foi o rádio que desempenhou o papel principal na transferência de ideias entre os intelectuais com base nas Caraíbas e as populações e os movimentos independentistas em África.

¹⁵ No período entre guerras, de entre os povos colonizados, estudantes indianos migraram para a Grã-Bretanha, enquanto estudantes da África Ocidental e das Caraíbas foram para França. Incentivados a absorver as culturas dos colonizadores, os estudantes foram vítimas de discriminação e racismo. Expostos a duas culturas distintas, estes migrantes desenvolveram um novo dialeto intercultural e reconhecendo o igual valor das culturas europeia e africana, branca e negra, estudantes do Senegal e da Martinica apelaram a fusão cultural de “négritude”.

moderno, nem ocidental nem antiocidental, mas sim o que Andreas Eckert (2013) apelida de “uma bricolagem específica”.

Com o propósito de unificar e integrar povos de origem africana em todo o mundo e desafiar a superioridade ocidental, Senghor (que mais tarde se tornaria o primeiro presidente de um Senegal independente) visou combinar uma crítica da política e cultura ocidentais com um projeto de modernização que, embora tenha sido concebido com o intuito de ser uma alternativa moderna, incluía muitos elementos de ideias e conceitos ocidentais (Eckert, 2013). Seguindo esta lógica, grande parte da propagação do nacionalismo e do Estado-nação sempre foi caracterizada por uma ambiguidade impressionante. Se, por um lado, era parte integrante da ocidentalização do mundo, por outro lado, minou um sistema de grandes impérios ocidentais ultramarinos.

Com efeito, o nacionalismo esteve, desde cedo, intimamente ligado ao anticolonialismo dos movimentos revolucionários e de independência, servindo como uma importante força motriz do processo de descolonização (Berman & Lonsdale, 2013). Apesar de um primeiro momento marcado por um pensamento político virado para a criação de sistemas pós-coloniais mais latos como o federalismo nas Caraíbas ou o pan-africanismo em África¹⁶, os movimentos anticoloniais - embora eles mesmos caracterizados pelos traços transcontinentais e transnacionais - nunca se dissociaram de uma forte componente nacionalista (Sanches, 2011, p.28). Todavia, conforme Berman (1998) sublinha, será de recordar que após a independência pouco verdadeiro espaço de manobra para optar por outras soluções de organização política restava.

Com a independência, os novos governos tornaram-se obcecados com o problema da "integração nacional" e de alcançar através do uso do poder estatal. Como salienta Nnoli, a tarefa tornou-se "a de transformar uma sociedade multiétnica numa sociedade nacional através da instrumentalização do Estado". Para este efeito, um Estado forte era muitas vezes considerado desejável (Nnoli, 1994, p.46-47 in Berman 1998). Nesta linha, Young (2003) argumenta que, apesar deste modelo ter servido bem os movimentos independentistas na construção de um sentimento de solidariedade quando o objetivo era a luta anticolonial, o papel do nacionalismo positivo após a independência nem sempre foi evidente. Assinala Young que o nacionalismo é: *“Janus-faced: before independence, good; after independence, bad”*.

Dito isto, creio que podemos concluir que o contacto do processo colonial, ainda que, repito, assente numa relação profundamente desigual, deu origem a modelos híbridos de Nação. No mundo não-ocidental, é um conceito que não pode, portanto, ser reduzido nem a doutrinas antiocidentais puramente baseadas em valores tradicionais locais, nem à simples apropriação de

¹⁶ Sobre as pressões exercidas sobre os líderes nacionalistas para se conformarem ao modelo de Estado-nação e rejeitarem outras alternativas, incluindo tribais e pan-africanas, Berman recomenda ver Basil Davidson, *The Black Man's Burden: A África e a maldição do Estado-nação* (James Currey, Londres, 1992).

modelos ocidentais. Ainda assim, será talvez uma das grandes ironias da história, a ideia de que o papel do nacionalismo nos processos de independência nas colônias é, em parte, um exemplo típico dos subprodutos acidentais, e não deliberados, da presença colonial. Com efeito, assinala A. Adu Boahen: “*No colonial ruler ever set out to create and nurture African nationalism.*” Boahen (1985, p.810).

3.2. Uma comunidade imaginada por quem?

A História diz-nos que aquilo que é hoje uma Nação é tanto o resultado de um processo e contexto histórico específico e a sua interação com o exterior, como o resultado da visão e decisão que indivíduos particulares tomaram e impuseram, consoante as condições e a realidade em que se inseriam. No caso dos recém-independentes Estados pós-coloniais, tendemos a chamar a estes atores de “revolucionários” (ou rebeldes, conforme a história os tenha absolvido, ou não). Esses atores revolucionários que mudam o curso da história, capitalizam a sua vitória num curto espaço de tempo - momentos raros em que o *status quo* pode ser rompido e possíveis futuros imaginados com base em políticas novas, radicais e orientadas para as pessoas. Com cada momento destes surge uma mudança no curso da história. Regimes são derrubados, os líderes mudam e as regras éticas morais que governam a sociedade são reescritas. Cada momento oferece à sociedade a oportunidade de reconfigurar a sua arquitetura social e de responder às necessidades de muitos, democratizando os privilégios acumulados por poucos (Aman, 2010). Pelo menos, essa tende a ser, em teoria, o prometido.

Quando se tratou de pensar a nação, o poder colonial e o racismo apresentaram um desafio ao qual as sociedades indígenas tiveram de responder, tanto em termos de estabelecer uma reivindicação do valor e da dignidade da cultura e dos costumes indígenas, como de decidir o que aproveitar das culturas europeias e o que preservar das tradições indígenas - precisamente as duas dimensões da modernização conservadora imaginada pela *intelligentsia* letrada como os convertidos cristãos, que veremos de seguida (Berman, 1998).

Esta questão das elites coloniais e pós-coloniais, com destaque para a *intelligentsia* e a pequena-burguesia, é seguramente um dos aspetos mais relevantes para entender o legado colonial. Foram, pois, estes os estratos da sociedade que predominantemente fomentaram e fizeram, numa primeira fase, a revolução e, de seguida, imaginaram e pensaram a nação pós-colonial após a independência. Aqui notar-se-ão, seguramente, curiosos paralelismos com os movimentos nacionalistas europeus do XIX.

O papel dos convertidos cristãos que compunham a primeira geração da elite letrada foi crucial ¹⁷, mas complexa e ambígua na sua ação. Por um lado, tentavam justificar a sua posição na comunidade e clarificar a sua relação com a cultura indígena. Por outro, as suas narrativas interagiram e eram fortemente influenciados pelo pensamento de missionários e narrativas antropológicas ocidentais das suas culturas. Estas acentuavam a importância de construções históricas do passado, condicionando as suas conceções da própria cultura e comunidade (Berman, 1998, p.327). Ademais, sublinha Berman, os convertidos cristãos chegavam frequentemente ao ponto de rejeitarem as crenças e práticas religiosas indígenas, assumindo a modernidade ocidental na sua alfabetização, vestuário e profissão, e desafiando diretamente as conceções de identidade cultural e de pertença à comunidade locais. Para Berman, todo este seu papel na construção das etnicidades africanas parecera surpreendentemente semelhante ao da pequena burguesia intelectual no desenvolvimento do nacionalismo étnico europeu.

De acordo com o pensamento do nacionalismo cultural, o núcleo base da nação era composto por jovens homens de classe média (profissionais qualificados, tais como funcionários públicos, professores, advogados, jornalistas) e por vezes mulheres, que se tornariam os quadros políticos das instituições nacionalistas (Hutchinson, 2013). Ou seja, o nacionalismo era em parte a ideologia dos jovens instruídos e em parte das elites (nos contexto pós-colonial isto representaria a pequena burguesia mestiça de um lado, e as elites “tradicionais” do outro).

Mas, talvez mais relevante, refere John Hutchinson, que além de instruídos, os principais impulsionadores nacionalistas encontrar-se-iam entre grupos que eram estranhos – “*outsiders*” - às sociedades que pretendiam transformar. Aliás, muitos seriam de ascendência étnica mista e estavam conscientes disso (ibidem). Benedict Anderson sugere igualmente que estas novas ideias de nação e identidade “*are often the creation of those who have left the country, and who, in safe and prosperous exile, fondly fund at long distance future recreations of idealized memories of their past*” (Young, 2003, p.63).¹⁸

Berman (1998) conclui que a natureza cada vez mais literata do processo de imaginação étnica (leia-se, identitária) é tão marcante quanto o papel da distância do “lar” na crescente consciência étnica dos trabalhadores migrantes nas diásporas urbanas ou metropolitanas. Este processo seria, portanto, levado a cabo em grande parte através da interação de múltiplas e seletivas imaginações de “tradição” e identidade a partir de uma variedade de materiais culturais. Neste caso, uma série de interpretações do passado com interesse próprio respondeu à intrusão e

¹⁷ Em Angola, por exemplo, a cristianização e a adoção, pelo menos nominal, do cristianismo foi uma das mais importantes formas de interação entre europeus e africanos (ver Vicente, 2021).

¹⁸ Um exercício curioso que exemplifica bem o papel do exílio na construção da Nação será o de pesquisar pela palavra no “The Oxford Handbook of the History of Nationalism” e verificar a inúmeras situações em que aparece associado.

ao desafio do colonialismo. Em suma, um passado indígena, com as suas próprias formas sociais e valores mitológicos muitas vezes muito diferentes dos da Europa, foi “re-imaginada” para se ajustar a um modelo estrangeiro.¹⁹

Berman notou como este papel central da *intelligentsia* letrada veio a ser responsável por um carácter marcadamente duplo da etnia africana moderna: é simultaneamente tradicional e moderna, reacionária e progressista, combinando ecleticamente elementos da tradição africana e da modernidade europeia. Expressam um projeto de modernização conservadora que tenta controlar os termos da mudança social e preservar um sentido de continuidade. De certa forma, um projeto híbrido levado a cabo por grupo, segundo Franz Fanon, ele próprio portador de uma identidade híbrida “*caught in the discontinuous time of translation and negotiation.*” (Bhabha, 1994, p.55).

Não obstante, este projeto não deixa de refletir os interesses da pequena burguesia literata e de um seleto grupo de agentes e funcionários coloniais com os quais se associam cada vez mais. Nesse sentido, os discursos dominantes da etnicidade vieram também dos grupos que mais ganharam com o colonialismo - as autoridades tradicionais do Estado colonial e a elite educada - que interpretaram a tradição para justificar os seus ganhos e manter o controlo sobre as redes de clientelismo que proporcionavam o acesso aos recursos colocados à disposição pela modernidade (Berman, 1998).

Assim, estas imagens culturais nostálgicas são, em grande parte, um efeito da globalização, produzido de longe por aqueles que nunca tinham tido contacto com a realidade do terreno e agora se distanciariam das realidades quotidianas da nação.

Escusado dizer que este efeito da distância mostrar-se-ia tão importante na pré independência quanto talvez problemática após esta.

De facto, Amílcar Cabral reconheceu esta problemática quando em “A Arma da Teoria” escreveu:

“os fatos têm demonstrado que a única camada social capaz, tanto de consciencializar em primeiro lugar a realidade da dominação imperialista, como de manipular o aparelho do Estado, herdado dessa dominação, é a pequena burguesia nativa. Se tivermos em conta as características aleatórias, a complexidade e as tendências naturais inerentes à situação económica dessa camada social ou classe, vemos que esta fatalidade específica da nossa situação é mais uma das fraquezas do movimento de libertação nacional.”

¹⁹ Amílcar Cabral refere que um dos melhores exemplos de regresso à “terra” e reintegração na cultura local foi o de Eduardo Mondlane

(Cabral, 1966, in Comitini, 1980, p.39)

Frantz Fanon denunciou igualmente este nacionalismo anticolonial dos intelectuais educados no Ocidente ou "nacionalistas burgueses" como "falso". Fanon esperava que a dinâmica revolucionária dos camponeses e do *lumpenproletariat*²⁰ derrubasse através da violência o regime colonial. Fanon criticava a forma como os líderes anticoloniais perderam lentamente o contacto com os seus apoiantes de base depois da independência:

“Before independence, the leader generally embodies the aspirations of the people for independence, political liberty and national dignity. But as soon as independence is declared, far from embodying in concrete form the needs of the people in what touches bread, land and the restoration of the country to the sacred hands of the people, the leader will reveal his inner purpose: to become the general president of that company of profiteers impatient for their returns which constitutes the national bourgeoisie”. (Fanon, 1963, p.166 in Aman 2010)

Este processo de pensar e imaginar a nação era obviamente fundamental, pois conforme refere Franz Fanon (1965), sem qualquer período de transição, a descolonização seria muito simplesmente a substituição de uma certa "espécie" de homens por outra "espécie" de homens. No entanto, as circunstâncias, com os perigos externos por um lado, e os facciosismos internos, por outro, não deixaram muito espaço para esse processo.

Dito isto, parece-me que a resposta à questão: *“whose imaginings and how they come to define the linkage of community, identity and interests”* (Berman, 1998, p.312) continua a ser uma das mais importantes na compreensão da identidade nacional pós-colonial, mas não só.

3.3. O papel do outro

Igualmente certo é, que um dos grandes desafios que ficaram da descolonização prendeu-se com o facto de que, por muito importante que fosse o desenvolvimento do sentimento nacional, as fundações do nacionalismo pós-colonial não foram o resultado de um sentimento necessariamente positivo de identidade, compromisso ou lealdade para com o novo Estado-nação. Mas, sim, um subproduto negativo com origem em sentimentos de raiva, frustração e humilhação causado pelas medidas opressivas, discriminatórias e exploratórias introduzidas pelos governantes coloniais (Adu Boahen, 1985). Com a queda do império colonial, sublinha A. Adu Boahen, esse sentimento estaria destinado a perder, e de facto perdeu, o seu ímpeto, deixando para os novos governantes

²⁰ O “subproletariado”, ou quem nada contribuía para a produção, na linguagem marxista.

dos Estados africanos independentes o problema de como substituir esta resposta negativa por um sentimento positivo e duradouro de nacionalismo.

Torna-se rapidamente claro, pois, a importância de manter no centro da narrativa a questão externa. Com efeito, Berman (1998) inspira-se na obra de Eriksen (1992), "Etnicidade e Nacionalismo", para afirmar que, quando se trata de colonialismo, a investigação existente sobre etnicidade em África e noutros locais tem-se vindo a centrar na dimensão externa, frequentemente com a exclusão virtual da consideração dos processos internos. Nesta perspetiva, observa, a conceptualização da etnicidade exige a existência de um "outro" e a distinção, por conseguinte, de "insiders" e "outsiders". Tal como na construção do sentimento de Nação, é um processo de demarcação de fronteiras, de fazer distinções, num diálogo em que as características dos diferentes grupos são atribuídas e escolhidas, instrumentalmente manipuladas e socialmente moldadas.

Ainda que um problema transversal a todos os Estados-nação, a questão do "outro" veio mostrar-se, como vimos, particularmente complexa após a transição para a independência nos novos Estados pós-coloniais. Nesta linha, Lonsdale (2013) observa que, ao contrário das esperanças de Fanon, a guerra de libertação provou ser a forma mais divisória de nacionalismo anticolonial de África. Lonsdale refere que mesmo em pequenos países como a Guiné-Bissau onde Amílcar Cabral mostrou desde cedo uma preocupação com a social-democracia, até mesmo durante a luta armada, raramente o resultado foi uma experiência unificadora. As lealdades entre guerrilheiros, em qualquer caso, tendiam a ser étnicas e não "nacionais". Num vasto país como Angola, as três forças regionais nunca escaparam às suas origens étnicas e, como bem sabemos, a guerra civil continuou muito depois da independência. Mais, à medida que estes países recém-formados foram entrando no "jogo" das nações, da *real politik* e do realismo internacional, a pressão externa seria tão grande quanto a interna, uma vez que estas fraturas e divisões seriam sem demora exploradas pelos países vizinhos.

Por último, como referimos no início deste estudo, escusado será dizer que a sensibilidade anti-imperialista é ainda hoje uma fonte aparentemente inesgotável de legitimação para as classes dominantes africanas, asiáticas ou latino-americanas. Como facto de consciência, a evidência do "legado colonial" está, sempre que necessário, lá (Bayart e Bertrand, 2006).

3.4. A homogeneização

Um outro ponto que importa referir nesta fase prende-se com a questão da ideia de homogeneização da sociedade, frequente em boa parte do pensamento nacionalista europeu, mas também pós-colonial.

Refere Eckert (2013) que a disseminação global do Estado-nação a partir de meados do século XIX, moldou-se de forma acentuada aos processos de globalização em curso. Por um lado, os princípios jurídicos que regulavam tanto as relações entre os estados como entre estados e os seus sujeitos foram difundidos globalmente. Por outro lado, houve fortes esforços para apagar as diferenças e variedades locais dentro da nação em nome da homogeneidade cultural nacional. Esta visão foi patente um pouco por todo o pensamento revolucionário lusófono. Por exemplo, Samora Machel, o primeiro presidente de Moçambique após a independência, defendia ser indispensável: *“Matar a tribo para construir a nação”*. Do lado Atlântico, Amílcar Cabral, defendia que: *“Para que a cultura possa desempenhar o papel importante que lhe compete no âmbito do desenvolvimento do movimento de libertação, este deve saber preservar os valores culturais positivos de cada grupo social bem definido, de cada categoria, realizando a confluência desses valores no sentido da luta, dando-lhes uma nova dimensão – a dimensão nacional.”* (Cabral, 1966, in Comitini, 1980, p:63).

Com efeito, era o entendimento comum que para se tornar uma nação, o povo deveria ser o mais semelhante e homogêneo possível. Se pareciam diferentes, falavam uma língua diferente, seguiam uma religião diferente, então isto era considerado uma ameaça ao conceito incontornável de "comunidade imaginada" de Benedict Anderson (1983). Com isto em mente, pessoas, línguas, culturas, foram sistematicamente reprimidas e “integradas” (Young, 2003).²¹

Recorrentemente, apesar de discursos independentistas assentes na defesa de diversidade cultural em todas as suas vertentes, na prática, muitos Estados pós-coloniais optaram pelo caminho de um modelo de homogeneização nacional, que implicou uma imposição de uma língua, história e cultura comum e centralizada.

3.5. O Estado

Contudo, no quadro do ethos do nacionalismo e da modernização, tem sido tendencialmente a formação do Estado a ser alvo de maior atenção política e académica. Nesta linha, o debate mais conhecido será seguramente aquele que se debruça sobre questões relacionadas com a perpetuação – na vasta maioria dos casos - das fronteiras físicas e administrativas que delimitam o território político do Estado, e que nascem tanto da ocupação e administração colonial, como da interação e conflito entre as próprias potências coloniais rivais.²²

²¹ Numa lógica (inicial) inversa, destacam-se os Estados Unidos: uma nação de imigrantes e talvez a mais conhecida experiência na tentativa de unir “estranhos” e tanta diversidade num só lugar. Será a crescentemente violenta bipolaridade em torno de temas como a identidade no país demonstrativo dos limites deste modelo?

²² O princípio do direito internacional *“uti possidetis”* teve aqui um papel central, tendo inclusive sido utilizado por organizações internacionais direcionadas para contrariar o colonialismo e o neocolonialismo,

Young (2003), por exemplo, reflete sobre o conceito pouco trabalhado de “*landlessness*”, ou “sem-terra”. Este relacionar-se-á com uma das características mais banais, mas fundamentalmente importantes, do poder colonial e que o autor considera ser uma das heranças típicas de processos de ocupação colonial; contudo, historicamente uma das mais difíceis de resolver: a apropriação de terras. Para Young, o conceito de “*landlessness*” remete para uma pessoa que se tenha tornado sem terra, exilada da sua terra; “*landless means land loss, land lost*” (Young, 2003, p.51). Neste processo de “*land loss*”, a relação indígena com a terra, por contraste à visão Ocidental é central. Assim, para Young, a questão dos povos nómadas é particularmente importante, pois, ao não encaixar na perspetiva de posse de terra num sentido europeu, permitiu, através de ideias como as do filósofo John Locke, declarar a terra vazia ou ‘*terra nulla*’ (Ibidem). Trazendo estas ideias para a atualidade, Young acrescenta que os “sem-terra” constituem um problema central para muitas comunidades camponesas em todo o mundo, bem como para os milhões de refugiados espalhados pelo mundo²³, que não têm terra no sentido material, mas “*are also landless in terms of their own state - stateless, homeless, without a land*” (Young, 2003, p.53). É por esta razão, conclui, que temas como o dos refugiados e dos povos indígenas são tão complexos e controversos atualmente.

Ao nível da governação, em “*Citizen and Subject*”, Mahmood Mamdani (1996) chama a atenção para os aspetos estruturais, de longo prazo, e frequentemente negligenciados da natureza do poder na África pós-colonial, particularmente o legado institucional do colonialismo e as complexidades da governação tradicional que coexistem no seio do Estado moderno. Segundo uma análise de Meike de Goede (2017), a principal contribuição do trabalho de Mamdani para o estudos pós-coloniais remete para a sua análise da ligação entre o legado institucional do colonialismo e a crise contemporânea da governação africana. Mamdani acreditava que as estruturas de governação africanas se encontravam repletas do legado institucional do colonialismo e que essas estruturas tinham produzido uma divisão rural-urbana (o papel central desta divisão para o desenvolvimento seria a conclusão do trabalho de Mamdani). Efetivamente, Mamdani tentou argumentar que a razão pela qual a democratização em África tinha falhado até esse ponto seria porque as estruturas de governação em vigor continuavam a refletir o domínio dos predecessores coloniais.

como por exemplo a Organização da Unidade Africana (OUA) que defendeu, em 1964, a aplicação do “princípio da intangibilidade das fronteiras coloniais” no continente.

²³ Sendo talvez exemplificativo da importância deste tema, importa assinalar que, na altura em que escreve a obra (2003), o autor refere a existência de 20 milhões de refugiados no mundo. Na verdade, este valor corresponde ao que o ACNUR se refere a “*population of concern*”, entre a qual se encontram, além de refugiados, deslocados internos, por exemplo. Transpondo para os dias de hoje, o valor equivalente ao apresentado por Young ascende aos 89.3 milhões de pessoas deslocadas, segundo dados do ACNUR referentes a 2021.

De facto, sabia então Mamdani, como sabemos hoje, que os governos recém-independentes enfrentavam diversos problemas - corrupção, imposição de um regime antidemocrático, e inúmeras falhas básicas ao nível da governação do quotidiano. Igualmente importante, muitas vezes por questões práticas, tenderam também a acabar por replicar muitas das estruturas assentes em preconceitos e em termos raciais e étnicos que faziam parte do domínio colonial.

Além disso, vale a pena notar que embora Mamdani não negue que muitos países africanos foram mal governados durante a era pós-colonial, para ele isto é um sintoma, não uma causa da natureza problemática do Estado africano. Segundo assinala Goede, para Mamdani, o problema reside na conceção institucional do Estado, não na forma como regimes e pessoas individuais governaram dentro dessa conceção. O problema estará no sistema colonial herdado, e não tanto na forma como os governos africanos pós-coloniais o têm utilizado. (Goede, 2017). De facto, os Estados coloniais não só nunca tiveram qualquer objetivo de dar origem a um sentimento nacionalista pós-colonialista, como já mencionámos anteriormente, como também não estavam preocupados - como veremos adiante - com a construção de um Estado moderno e liberal nas colónias. Estas eram, para todos os efeitos, fontes de matéria-prima e de mão-de-obra. Todos os outros aspetos de um estado moderno, desde um sistema educativo universal até à industrialização, encontravam-se propositadamente ausentes.

Segundo o Goede, o legado do colonialismo ao nível do institucional e administrativo pode então ser enquadrado no que Mamdani rotula de "estado bifurcado" e no "despotismo descentralizado". O Estado bifurcado refere-se à divisão colonial - tanto jurídica como administrativa - entre a governação de sujeitos rurais e cidadãos urbanos. As áreas urbanas eram governadas por um sistema europeu moderno de administração e direito, enquanto as áreas rurais eram governadas por leis e administração mais tradicionais.

Mamdani descreve o sistema de governo sobre as áreas rurais como despotismo descentralizado, onde o governo colonial despótico era mediado por autoridades tradicionais, tais como chefes e reis. Mamdani argumenta que estas autoridades tradicionais não eram necessariamente tão tradicionais como pareciam. De facto, ou eram frequentemente impostas recentemente ou de alguma forma reconstituídas para criar uma hierarquia local. Mamdani afirma que o Estado pós-colonial muitas vezes simplesmente se limitou a reproduziu este sistema de governo, em vez de se livrar dele. Os chefes locais em Angola, os chamados “Soba”, servem como um bom exemplo de um poder local tradicional institucionalizado pelas autoridades coloniais, cujo papel foi fundamental para o controlo das zonas interiores do país, e persiste (de forma hibridizada) até aos dias de hoje.²⁴

²⁴ Não obstante, ainda que porventura evidente, creio que é importante sublinhar que nem todas as figuras de autoridade local compactuaram com as autoridades imperiais. Aliás, abundam exemplos de dissidência

Ao desconstruir a estrutura assente em princípios consuetudinários, nota Goede, Mamdani mostra como esta foi utilizada – e em boa parte inventada - pelo Estado colonial para reforçar o seu domínio. Frequentemente, o que era considerado tradicional e consuetudinário não era, muitas vezes, assim tão tradicional. No entanto, no Estado pós-colonial, as estruturas tradicionais de governação ditas consuetudinárias, eram de tal forma essenciais para a governação rural colonial que continuaram forçosamente a desempenhar um papel na governação local.

Outro estudo fundamental sobre o legado do colonialismo na formação do Estado pós-colonial é o de Bruce J. Berman (1998), *“Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism”*.

De acordo com Berman, os estados coloniais alicerçaram o grosso da sua influência em alianças com o que ele descreve como: *local “Big-Men”*, incorporando unidades administrativas definidas através de uma lógica étnica e ligadas à população local através de relações patrono-cliente pré-coloniais (Berman, 1998). Este fenómeno, assente em pressupostos europeus de que as populações locais consistiriam em “tribos” bem delimitadas e culturalmente homogêneas, foi reforçado por uma preocupação burocrática de demarcação, classificação da população em enquadramentos temáticos bem definidos, bem como pelas atividades de missionários e antropólogos.²⁵

E o que aconteceu ao Estado colonial e às suas ligações a estas redes de patronato e à utilização da etnicidade desde a independência? A resposta paradoxal, segundo Berman, parece ser “muito pouco” e “bastante”. Por um lado, a estrutura de poder colonial do autoritarismo burocrático e do clientelismo continuou essencialmente inalterada, especialmente no que dizia respeito às estruturas de controlo rural e de colaboração entre o aparelho estatal e os *local “Big-Men”*. Por outro lado, Berman observa que os líderes nacionalistas subestimaram significativamente o poder da politização da etnicidade. No momento da independência, com a africanização da burocracia estatal, a etnicidade começou a ser vista como cada vez mais importante enquanto base de apoio político e de acesso aos níveis mais altos do Estado. Isto, por

permanente que suportam a ideia de que essa seria a norma ao longo da vigência de todos os impérios da História; e os coloniais europeus, incluindo o português, não foram exceção (ver Vicente, 2021, p.82-89, para a contestação das autoridades tradicionais à presença colonial portuguesa).

²⁵ Contudo, a investigação tem vindo a demonstrar as sociedades pré-coloniais africanas, especialmente nas décadas turbulentas anteriores ao estabelecimento do controlo colonial formal no final do século XIX, eram tudo menos imutáveis (Berman 1998). Além disso, as fronteiras políticas e socioculturais pré-coloniais eram, com efeito, marcadas pela confusão e flexibilidade; e os africanos existiam dentro de uma realidade de identidades coletivas múltiplas, sobrepostas e alternativas. Essa é, aliás, a premissa base e conclusão de Sara Berry (1993) em *“No Condition Is Permanent - The Social Dynamics Of Agrarian Change In Sub-Saharan Africa”*. Há também provas de que a noção de pessoa individual com a identidade fixa, única e limitada da modernidade ocidental simplesmente não existia até ser introduzida sob o domínio colonial. A flexibilidade, fluidez e ambiguidade das comunidades e identidades africanas do século XIX são entendidas hoje como a norma que caracterizava as sociedades pré-coloniais (Berman, 1998).

sua vez, provocou fraturas internas tanto entre os diferentes movimentos de libertação que se tinham dividido através de clivagens étnicas, como, em alguns casos, dentro dos mesmos movimentos²⁶.

De forma sintética, Berman chega a uma conclusão semelhante à de Mandami, no sentido em que ele acredita na persistência de um legado colonial administrativo ao nível dos organismos centrais do Estado, mas também tradicional, ao nível das secções mais tradicionais das sociedades pós-coloniais africanas. Na sua análise, Berman acrescenta ainda a dinâmica espiritual como terceiro aspeto deste legado que ele sintetiza da seguinte forma:

- Autoritarismo burocrático;
- Relações patrono-cliente ("*patron-client*") pervasivas;
- e uma complexa dialética étnica de assimilação, fragmentação e competição.

Esta análise leva-nos então ao que Jean Francois Bayart apelida de "*la politique du ventre*" (política da barriga ou do ventre) "²⁷, e que serve para descrever as relações patrono-cliente na política da África Ocidental. Em Angola, por exemplo, este conceito é mais comumente conhecido como "cabritismo", em alusão à forma como as cabras, amarradas a um poste, comem tudo à volta de um raio definido (neste caso pelo tamanho da corda). Segundo Lynn M. Thomas: "*The politics of the belly points to the propensity of politicians to hoard and greedily consume resources in things and people.*" (Thomas, 2003, p3). A alusão à barriga e ao consumo é utilizado como forma de realçar o significado das expressões idiomáticas de comer e da barriga para as conceções africanas de poder. Esta expressão atesta, aliás, como Bayart observou, uma trajetória distintamente africana de poder que precisamos de compreender como parte de um desenvolvimento histórico a longo prazo.

Para Thomas (2003) a análise de Bayart assenta na importância das relações verticais - aquelas entre desiguais sociais, tais como pais e filhos ou patronos e clientes - para a compreensão da história política africana. No argumento de Bayart, serão estas relações hierárquicas e não as baseadas em ligações laterais como a solidariedade de classe que estruturam a política de estado. Assim, de certa forma, a "política da barriga" é um sistema político baseado num método autóctone e ativo de governação, bem como, em dado contexto, pode ser, curiosamente, uma forma eficaz de governar. Com efeito, segundo nota Marco Aragno (2015), Bayart não entende este comportamento como sendo necessariamente uma forma de corrupção e decadência de um Estado herdado do Ocidente. Propõe, ao invés, vê-lo como uma questão institucionalizada de modos de aquisição de prestígio e riqueza por certas categorias sociais que aspiram à hegemonia através da redistribuição dos benefícios em diferentes formas (emprego, contratos, bolsas de

²⁶ Ver, por exemplo, o caso do 27 de maio de 1977 e os "fracionistas" de Nito Alves em Angola

²⁷ "*Politics of the belly*" na tradução para inglês

estudo, etc.). Benefícios estes que, por herança colonial, se encontram na sua maioria sob alçada do Estado, fazendo com que o acesso este fosse, portanto, indispensável na busca pela ascensão social e económica.

O mesmo aplicar-se-á também do ponto de vista das relações externas, na medida em que os novos dirigentes pós-coloniais recorrem frequentemente à ajuda externa, não só para benefício da sociedade, mas para preservar o status quo. O colonialismo tinha aberto novas fontes de riqueza e poder e é neste sentido que Bayart argumenta que, historicamente, muitos foram os líderes africanos que beneficiaram (têm vindo a beneficiar) por servirem de ponte entre fontes externas de receita e o seu território²⁸. Nesta linha, Bayart e Bertrand (2006) argumentam que, atualmente, é a ajuda externa (humanitária, desenvolvimento, IDE, etc.) que serve de principal fonte de recursos externos sendo gerida pelos líderes políticos através do seu privilegiado papel de “*gatekeepers*”.

Apesar de Bayart não negar a existência da dependência, critica fortemente a simplicidade de interpretação do campo das teorias da dependência. Entende que o continente africano sempre teve relações ativas com o mundo exterior, ainda que muitas vezes assimétricas, sendo por isso a relação com o mundo mais complexa do que por vezes é assumido. Em especial, no que diz respeito à ligação entre o “exterior” e o “interior” que terá sempre de corresponder à diversidade das realidades africanas. Apela, portanto, a um estudo a longo prazo que demonstre como, em certa medida, os africanos sempre foram corresponsáveis pela sua dependência (Aragno, 2015).

Em suma, acredito ser seguro assumir que em variados casos, estas redes patrono-clientes continuam a ser um dos principais elos de ligação entre os recursos do Estado e a sociedade e isto explicará, pelo menos em parte, o carácter personalista, materialista e oportunista da política africana. Em cima disso, estas redes penetram também nas instituições da sociedade civil e da democracia, minando programas e tentativas de reforma socioeconómica e política e partir de baixo (Berman, 1998).

3.6. Sociedade e Democracia

Intimamente ligado a este último ponto, outro impacto negativo do colonialismo no campo político foi a forma como afetou a consciência política e a participação da sociedade civil nestas atividades.

A supressão e afastamento da sociedade civil durante o período colonial não só foi evidente ao nível institucional, mas também ao nível da mentalidade que era imposta entre os povos

²⁸ Ver, por exemplo, a relação do reino de Dahomey como principal parceiro comercial das autoridades coloniais portuguesas, especialmente o seu papel preponderante em relação ao comércio de escravos

colonizados. Em especial, a de que o governo e todos os bens públicos não pertenciam ao povo, mas sim aos governantes coloniais. Por conseguinte, isto significava que ninguém se deveria preocupar com o que acontece à propriedade do governo; da qual se deveria tirar proveito²⁹ em qualquer oportunidade (Boahen, 1985). Esta mentalidade era o produto direto da natureza remota e esotérica da administração colonial e do afastamento de uma esmagadora maioria dos povos sob sua dominação, tanto os instruídos como os não instruídos, do processo de tomada de decisões. Mais importante para os fins desta tese, Abu Boahen observa que esta mentalidade ainda está com a maioria das populações pós-coloniais, mesmo depois de décadas de independência, sendo parte da explicação para a forma imprudente como os bens do governo são tratados nos países agora independentes, especialmente em África.

Por estas e outras razões que não teremos espaço para abordar aqui, é evidente que a sociedade civil, no sentido em que vemos existir nas democracias liberais ocidentais, não existe em África nem em boa parte dos Estados pós-coloniais (em especial nas Caraíbas), onde as fronteiras entre o Estado e a sociedade, pública e privada, não são claras nem consistentes. Nesta lógica, Berman nota de forma um tanto sombria que as *“expectations that the development of 'civil society' in African states will serve as a force for social and political renewal in contemporary Africa are clearly unrealistic.”* (Berman, 1998, p.339).

Com efeito, *“for ordinary people the central problem lies in their day-to-day contacts with local authorities and agents of the state where they cannot and do not expect disinterested competence and fairness. Instead, they expect and mostly get incompetence, bias, venality, and corruption.”* (Ibidem, p:341).

Neste sentido, torna-se claro que *“efforts to promote democratization in Africa have thus far targeted the wrong institutional levels and missed entirely those where bureaucratic authoritarianism, patronage and ethnicity are entrenched”* (Ibidem, p:341).

Contudo, antes de seguirmos, urge relembrar uma ideia enfatizada por Young (2003). A de que enquanto o Ocidente assume automaticamente que o sistema ocidental de democracia liberal deverá ser o melhor sistema político para todos os países do mundo (ideia mundialmente popularizada por Francis Fukuyama e o seu “Fim de História” de 1992). Em países com grupos étnicos bem definidos e diferentes (sendo este segundo ponto fundamental), a democracia pode tornar-se numa forma de tirania e opressão popular e democraticamente estabelecida entre uma maioria e uma ou várias minorias étnicas. Nesses países, refere Young, que *“a minoria não tem meios políticos legítimos de resistência contra a tirania da maioria”* (Young, 2003, p.63 – tradução própria).

²⁹ Boahen refere-se aqui sentido de *“taken advantage of”*

Nesta ótica, num regresso à sua obra de bandeira, em 2003, Edward Said constata que:

“There has been so massive and calculatedly aggressive an attack on the contemporary societies of the Arab and Muslim for their backwardness, lack of democracy, and abrogation of women's rights that we simply forget that such notions as modernity, enlightenment and democracy are by no means simple and agreed upon concepts that one either does or does not find, like Easter eggs in the living-room.”

(Said, 1978 [2003], p: xiv).

Não obstante, Berman (1998) nota que estas características do Estado e da sociedade civil pós-colonial - ainda que se tenham manifestado de forma diferente consoante as variações locais em torno dos padrões gerais da modernidade – levaram a que o desenvolvimento em grande escala, tanto da forma de desenvolvimento capitalista como do Estado-nação, seriam difíceis, se não mesmo improváveis.

3.7. O desenvolvimento

Pegando no que acabou de ser dito, o último legado colonial que gostaria aqui de referir remete para a ideia enraizada de que o "desenvolvimento" era difícil.

Tal como no caso das imaginações políticas, as configurações económicas do governo pós-colonial resultam, para muitos deles, daquilo que tinha sido a prática no período colonial. E se o legado no campo político teve o impacto que vimos, igual ou ainda maior foi o impacto no campo económico, ainda que na forma de uma bênção mista (Boahen, 2013).

Berman (1998) relembra como, após 1945, as potências europeias tentaram desenvolver África, em parte para recuperar uma legitimidade ferida pelo anti-imperialismo americano e russo, em parte para apoiar economicamente a sua própria recuperação do pós-guerra. Esta iniciativa levaria a uma expansão sem precedentes do aparelho do Estado para além das relações personalizadas de clientelismo que caracterizavam a relação Ocidente-Oriente até então. Para Bayart e Bertrand (2006), isto é ainda mais verdade no que diz respeito ao conceito de "desenvolvimento" que se reformulou até aos dias de hoje a partir do problema da "valorização" e da "missão civilizadora"³⁰ colonial.

Neste contexto, os novos Estados pós-coloniais, com destaque para os Africanos, prosseguiram inicialmente a construção da nação recorrendo às estratégias de "desenvolvimento"

³⁰ « *enhancement* » e « *the civilizing mission* » no original.

centradas no Estado. Aliás, esta ideia do Estado enquanto base de partida para o desenvolvimento é paradigmático num discurso de Agostinho Neto, em 1976, pouco após a independência:

“O poder político condiciona as relações económicas e sociais. E quando desejamos transformar a nossa sociedade, temos de ter em conta a mudança do modo de produção, o desenvolvimento económico, que são os alicerces sobre os quais assenta o poder político.”

Agostinho Neto (1976)

Paralelamente, a centralidade do Estado foi sendo igualmente recomendada pelas instituições económicas internacionais que, por sua vez, assentavam a sua lógica na experiência histórica da maioria das potências ocidentais. Mas o contexto económico era, então, muito diferente. Enquanto os novos Estados-nação da Europa eram, de um modo geral, industrializados, as economias coloniais tinham pouca ou nenhuma indústria. Eram essencialmente sociedades profundamente ruralizadas que dependiam principalmente da agricultura e da extração e exportação de matérias-primas. Ao contrário da indústria, este sistema económico não encorajava a integração de novas economias nacionais e, com elas, o sentimento nacional. Com efeito, a investigação diz-nos que a atração de pessoas para as cidades foi, de facto, um fator determinante na substituição (forçada) de velhos laços tradicionais por sentimentos nacionais modernos.³¹

Não excluindo o papel preponderante que estes dois fatores tiveram no desenvolvimento económico e social das novas Nações, não podemos esquecer o papel da *“la politique du ventre”*. Berman relembra que o uso arbitrário e autoritário do poder estatal para acumular riqueza, refletiu-se no desenvolvimento limitado das relações de troca impessoais, fundamentais para o bom funcionamento de um mercado capitalista que deverá entender o papel do Estado como árbitro impessoal e imparcial. Além disso, a política étnica e paternalista que caracterizava muitos dos Estados pós-coloniais não só inibia o desenvolvimento de uma classe nacional dominante coerente com um projeto de transformação social, mas também a fragmentação e privatização do poder estatal (prática novamente fomentada durante décadas pelo FMI e o Banco Mundial) minava a sua capacidade de agir como agente responsável por um projeto de desenvolvimento nacional (Berman, 1998, p.339).

Assim, no contexto de uma continuidade das estruturas coloniais de apropriação de excedentes e de controlo do mercado, bem como o influxo de ajuda externa ao desenvolvimento, as estruturas do Estado permanecem o foco principal para a acumulação de riqueza num ambiente em que:

³¹ Esta é uma das principais premissas de Fukuyama (2018) em "Identities".

“any official decision affords an opportunity for gain, from a fiscal control to a technical verification, from the signature of a nomination form or a concessionary market to an industrial agreement or an import license. Civil service departments and public enterprises constitute virtually bottomless financial reservoirs for those who manage them, and for the political authorities which head them” –

(Bayart, 1989 , in Longman, London, 1993 p.78 cit. em Berman [1998, p. 334])

A nossa conclusão aqui, é, portanto, semelhante à de Mamdani, no sentido em que entendemos que este processo de continuidade institucional e organizacional é um relevante fator demonstrativo da profunda ligação entre o colonialismo e os desafios contemporâneos do Estado e da governação em África. É, por consequência, um fator que contribuiu para o que se considera serem os fracassos dos processos de democratização em África. Este é um legado que é ainda hoje, sublinha Goede (2017, p.46) *“largely unrecognized”*.

O que se torna então claro é que, enquanto o nacionalismo europeu do século XIX foi em grande parte uma resposta aos desafios da modernidade, tanto por parte do Estado como do mercado³², o mesmo processo não tinha sido possível nos novos Estados pós-coloniais independentes, cujas economias ainda estavam, em grande parte, concentradas no campesinato, orientadas para a extração de recursos naturais e profundamente condicionadas à autoridade pessoal e à reciprocidade patrono-cliente – situação comum, aliás, à da Europa pré-moderna. Além disso, de uma perspetiva puramente económica, que frequentemente acusa os países africanos de não poderem ou não quererem participar nos mercados capitalistas globais, Berman (1998) conclui que o “problema” de África foi mais o resultado de entrada tardia e dependente na economia global moderna e não o resultado de uma exclusão autoinfligida.

Assim, de forma a concluir este capítulo, resta dizer que a resposta ao título do mesmo é, portanto, potencialmente paradoxal. Pois, se a ideia da Nação não é diretamente uma herança colonial pensada e imposta pelo Império, mas sim o resultado de um processo híbrido onde o pensamento das colónias teve, aliás, um papel preponderante, o Estado-nação será por seu turno o fruto de um legado mais ambíguo. Primeiro, por consequência de quem o imaginou e implementou - a *intelligentsia* exilada – que, ainda que formada no Ocidente, não deixava de ser oprimida. Em segundo, porque os condicionalismos materiais, administrativos e mentais à formação de um Estado e de uma sociedade civil modernos e eficazes eram transversais. Mas, então, e quanto à identidade? Já abordamos em linhas gerais a questão da identidade associada às

³² Enquanto o primeiro colocou as pessoas sob maior controlo estatal; o segundo trouxe números crescentes para apoiar os conflitos de classe do capitalismo industrial.

mentalidades. Contudo, estas não contam a história toda. Existem, como veremos de seguida, outros legados por destapar. Mas, para o fazer, teremos de recorrer a uma lente menos segmentar.

O legado colonial na perspectiva dos Estudos Pós-Coloniais

What colonialism does is cause an identity crisis about one's own culture

Lupita Nyong'o

Em “Epistemologias do Sul” (2014), Boaventura Sousa Santos argumenta que é tão difícil imaginar o fim do colonialismo, como imaginar que o colonialismo não tem fim. Nesta ótica, defende que os estudos pós-coloniais ou as lutas pela descolonização nas últimas décadas, mostraram como o colonialismo ainda se encontra profundamente enraizado tanto na vida privada como pública, mesmo várias décadas após o fim do colonialismo histórico. Por outro lado, é difícil acreditar que o colonialismo escapará ao destino de outros fenómenos sociais (como o capitalismo ou mesmo a Nação, por exemplo) e não terá fim. Esta incapacidade de se emancipar de uma imaginação intimamente eurocêntrica, deu azo a duas respostas ou posições mentais. Uma primeira vertente encontra-se bloqueada pela primeira dificuldade, incapaz de imaginar o fim do colonialismo, nega a existência do próprio. De acordo com Sousa Santos, esta linha de pensamento crítico opta, em vez disso, por se concentrar na luta de classes e, portanto, não reconhece a validade das lutas etno-culturais e raciais. Pelo contrário, valoriza o hibridismo e a assimilação como prova de que o colonialismo foi superado.

Por outro lado, a segunda vertente desta tradição vê, nos processos históricos que conduziram à independência, como demonstração de que o colonialismo interno continuou a existir após a independência até hoje. Para quem se revê nesta perspectiva, é muito difícil imaginar uma alternativa ao colonialismo porque o colonialismo interno não é apenas, ou principalmente, uma política estatal. É antes uma condição social muito ampla que permeia as relações sociais, os espaços públicos e privados, a cultura, as mentalidades, e as subjetividades. Em suma: “*it is a way of life, a form of unequal conviviality that is often shared by both those who benefit from it and those who suffer its consequences.*” (Santos, 2014, p.48)

É neste dilema, um tanto paradoxal, sobre o qual se debruçam os estudos pós-coloniais. Quanto a um conceito propriamente dito, veremos que nem a sua definição nem o seu alcance são matéria consensual.

Postcolonialism claims the right of all people on this earth to the same material and cultural well-being

Robert C. Young (2003)

4.1. Os Estudos Pós-coloniais

4.1.1. O Império e o Oriente: A rejeição do domínio cultural

Não podemos falar de pós-colonialismo sem primeiro recuperar as ideias daquele que é tradicionalmente aceite como o “pai fundador” do campo teórico: Edward W. Said. Apesar de o termo “pós-colonialismo” surgir apenas pela primeira vez em 1989 em “*The Empire Writes Back*” (Ashcroft et al. 1989) o livro “*Orientalism*” (1978) de Edward Said é comumente aceite como o ponto de partida académico dos estudos pós-coloniais (Young, 2003; Rao 2013; Diaz-Andreu, 2007; Sanches org., 2011).

Talvez o ponto mais relevante do trabalho de Said seja aquele que remete para uma conceptualização do encontro colonial, não apenas como algo do qual advém a violência física da conquista militar e da exploração económica, mas também uma violência epistémica, determinada pela criação de formas particulares de produção de conhecimento intimamente ligadas ao poder imperial (Rao, 2013).

Said denominou esta dimensão cognitiva do imperialismo ocidental como “Orientalismo” e, para o autor, este conceito poderia ser interpretado de três maneiras diferentes, mas interdependentes (Said 1975, p.2).

A primeira interpretação será talvez a mais óbvia e prende-se com a sua designação académica. Ou seja, qualquer pessoa que ensine, escreva ou investigue o Oriente - e isto aplica-se quer a antropólogos, sociólogos, historiadores ou filósofos - quer nos seus aspetos específicos ou gerais, é um orientalista, e o que ela faz é neste primeiro prisma, Orientalismo.

A segunda, relacionada com esta tradição académica, remete para um significado mais lato de Orientalismo. De acordo com esta definição, Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica (ciência do ser) e epistemológica feita entre "o Oriente" e (na maioria das vezes) "o Ocidente". Tendo por base esta distinção, Said refere que uma grande massa de escritores tão distintos quanto Vitor Hugo, Dante e Karl Marx, aceitaram esta distinção básica entre Oriente e Ocidente como ponto de partida para teorias, romances, descrições sociais, e relatos políticos sobre o Oriente, o seu povo, costumes, "mentalidade" e destino.

Por último, a terceira poderá ser entendida como o efeito do Imperialismo no estudo do Oriente (Diaz-Andreu, 2013). Said assume o final do século XVIII como um ponto de partida

aproximado, desde o qual o Orientalismo passa a ser discutido e analisado como a instituição criada para lidar com o Oriente - através de declarações sobre este, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o.

Sumarizando, para Said, o “Orientalismo” pode ser interpretado como um estilo ocidental para dominar, reestruturar, e ter autoridade sobre o Oriente. Por sua vez, o sustento para essa dominação proviria de um regime discursivo e de uma narrativa que entendia o Ocidente e o Oriente como estáticos, com o primeiro a assumir uma posição central imaginária. Nesta lógica, o “Oriente” tornava-se num objeto que podia ser pensado, de forma unicamente unidirecional, pelo Ocidente, e com este ao centro (Easthope, 1998).

Para Amílcar Cabral, a contestação cultural do domínio colonial corresponderia, com efeito, à primeira fase do movimento de libertação. Numa intervenção durante uma cerimónia realizada em homenagem de Eduardo Mondlane, intitulada “Libertação Nacional e Cultura”, Amílcar Cabral refletiu sobre o valor da cultura enquanto elemento de resistência ao domínio estrangeiro, considerando que esta “reside no facto de ela ser a manifestação vigorosa, no plano ideológico ou idealista, da realidade material e histórica da sociedade dominada ou a dominar.” (Cabral, 1970, in Comitini, 1980). Ou seja, para Cabral existia uma íntima ligação, de dependência e reciprocidade, “entre o facto cultural e o facto económico (e político) no comportamento das sociedades humanas” (Ibidem).

A cultura é para Amílcar Cabral um elemento essencial da história de um povo. Por sua vez, acrescenta, o “*fundamento da libertação nacional reside no direito inalienável [...] que tem qualquer povo de ter a sua própria história.*” O objetivo da libertação nacional é, portanto, “*a reconquista, desse direito [...] ou seja: a libertação do processo de desenvolvimento das forças produtivas nacionais.*” Conclui: “*A libertação das forças produtivas e, consequentemente, a faculdade de determinar livremente o modo de produção mais adequado à evolução do povo libertado, abre necessariamente perspectivas novas ao processo cultural da sociedade em questão, conferindo-lhe toda a sua capacidade de criar o progresso.*” (Ibidem)

Por sua vez, esta rejeição do domínio cultural teria (e em parte terá hoje ainda) de ser transversal a todos os aspetos da sociedade, mesmo, por vezes, nalguns menos óbvios. Young (2003), por exemplo, remete para a questão da “tradução”, que associa às questões de poder cultural. Para o autor, apesar de parecer uma atividade técnica aparentemente neutra de passar um texto de uma língua para a outra, o conceito de tradução será o que mais se aproxima da dinâmica pós-colonial. Young nota que “*as a practice, translation begins as a matter of intercultural communication, but it also always involves questions of power relations, and of forms of domination*” (Young, 2003, p.140). Com efeito, sublinha “*No act of translation takes place in an*

entirely neutral space of absolute equality. Someone is translating something or someone." (Ibidem).

Sendo igualmente interessante, será de comparar, por exemplo, esta perspectiva da tradução com Diaz-Andreu (2007), que argumenta que também a arqueologia não é uma ciência social neutra e sem valor, como anteriormente presumido. Para uma correta compreensão da história da arqueologia, Diaz Andreu refere que, por essa razão, se torna essencial avaliar o impacto do quadro em que se desenvolveu este ramo. E apenas quando isto é feito é que uma história mais crítica e "desconstrutiva" da arqueologia se torna possível.

Contudo, será de assinalar que muito devido à sua estrutura rígida e excessivamente antiocidental, o *Orientalismo* (1978) de Edward Said foi rapidamente alvo de críticas (Rao, 2013), tanto do lado dos que saíram em defesa do Ocidente (ver por exemplo o autor anónimo com o pseudónimo Ibn Warraq. 2007), como daqueles que, numa perspectiva crítica Oriental, visavam essencialmente complementar a análise de Said.

Apesar de, na sua origem, os estudos pós-coloniais terem partido do campo dos estudos culturais, desde então, como veremos de seguida, ramificaram para uma panóplia de outros campos de investigação. Não obstante, mantém ainda hoje uma forte componente cultural.

Com efeito, os estudos pós-coloniais têm procurado intervir nos discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma "normalidade" hegemónica ao desenvolvimento desigual e às histórias diferenciais, frequentemente desfavorecidas, das nações, raças, comunidades, povos; e formular as suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política, a fim de revelar os momentos antagónicos e ambivalentes dentro das "racionalizações" da modernidade (Bhabha, 1994, p.245).

Para Bhabha, apesar da necessidade de um entendimento transdisciplinar dos estudos pós-coloniais, a cultura continua a ser fundamental para a sua compreensão, pois, na sua essência, a cultura é uma estratégia de sobrevivência; e enquanto tal, é tanto transnacional como translacional.

É transnacional porque os discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias específicas de deslocação cultural, quer sejam a "*middle passage*" da escravatura ou a "*voyage out*" da missão civilizadora, a acomodação inóspita da migração do Terceiro Mundo para o Ocidente após a Segunda Guerra Mundial, ou o tráfico de refugiados económicos e políticos dentro e fora do Terceiro Mundo.

Por seu turno, a cultura é translacional porque tais histórias espaciais de deslocação - agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias "globais" dos media - tornam a questão

de “*how culture signifies, or what is signified by culture*”, uma questão bastante complexa. Assim, para Bhabha:

*“It becomes **crucial to distinguish between the semblance and similitude** of the symbols across diverse cultural experiences – literature, art, music, ritual, life, death – and **the social specificity of each of these productions of meaning** as they circulate as signs within specific contextual locations and social systems of value. The transnational dimension of cultural transformation – migration, diaspora, displacement, relocation – makes the process of cultural translation a complex form of signification. **The natural(ized), unifying discourse of ‘nation’, ‘peoples’, or authentic ‘folk’ tradition, those embedded myths of culture’s particularity, cannot be readily referenced.**”* (Ibidem, p.247 – sublinhado próprio).

The colonialists usually say that it was they who brought us into history: today we show that this is not so. They made us leave history, our history, to follow them, right at the back, to follow the progress of their history

Amílcar Cabral (1973)

4.1.2. O pós-colonialismo na história

A utilização do termo pós-colonialismo começa, como vimos, por volta dos anos 80 e vem juntar-se ao que Anne McClintock considera ser a “cacofonia” dos “pós” - “pós-colonialismo, pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-Guerra Fria, pós-Marxismo, pós-apartheid, pós-soviético, pós-Ford, pós-feminismo, pós-nacional, pós-histórico, e até mesmo pós-contemporâneo”- o entusiasmo pelo qual ela lê como um sintoma de “uma crise global nas ideologias do futuro, particularmente na ideologia do “progresso”” (McClintock 1992, p.93 in Rao 2013). Por seu turno, Bhabha (1994) refere que a nossa existência é hoje marcada por um tenebroso sentido de sobrevivência, vivendo na fronteira do “presente”, para o qual parece não haver outro nome que não seja a atual e controversa mudança do prefixo “pós”. O pós-colonialismo não ficou isento de críticas e, apesar de uma aparente alergia para pensar no futuro (Rao 2013), particularmente desde o início dos anos 80, tentou desenvolver um corpo teórico que visasse mudar as formas dominantes em que as relações entre os povos ocidentais e não ocidentais e os seus mundos eram vistas.

Todavia, como já indiciámos, e como veremos, existe pouco consenso em torno na utilização do termo “pós-colonialismo”. Mas antes de elaborar mais sobre uma eventual definição, voltemos um pouco atrás e analisemos um pouco da história da evolução do conceito.

Adotando uma perspectiva politico-histórica, Young (2003) traça o início do pós-colonialismo enquanto uma “*self-conscious political philosophy*” à Conferência de Bandung de 1955 e à criação do conceito de “terceiro mundo”. Este termo foi originalmente pensado tendo por base o modelo do Terceiro Estado da Revolução Francesa, adaptado à realidade da Guerra Fria. Com o mundo dividido segundo os dois principais sistemas político-ideológicos, capitalismo e socialismo (sendo estes o primeiro e o segundo mundos), o terceiro mundo seria constituído pelo que restava: as nações “não-alinhadas”, as novas nações independentes e antigas colónias das potências imperiais Europeias (Young, 2003, p.16).

Assim, na Conferência de Bandung de 1955, 29 países africanos e asiáticos, na sua maioria recentemente independentes, iniciaram o que ficou conhecido como o movimento dos não-alinhados. Viram-se como um bloco de poder independente, com uma nova perspectiva do “terceiro mundo” sobre prioridades globais políticas, económicas e culturais. Politicamente, haveria uma terceira via, que nem seria a do Ocidente nem a do bloco soviético. No entanto, essa terceira via foi lenta a ser definida e desenvolvida. O conceito tornou-se gradualmente associado aos problemas económicos e políticos que esses países enfrentavam, e consequentemente à pobreza, à fome e à agitação social. (Young, 2003, p.17).

No quadro das enormes mudanças a que se assistia na segunda metade do século XX nas relações entre o mundo Ocidental e as novas nações do Oriente, importa ainda salientar o surgimento do que Young (2003) intitula de “uma versão mais militante da política do terceiro mundo”. Esta teria como objetivo criar uma aliança global organizada de resistência ao que consideravam ser uma continuação da atitude imperialista por parte dos países Ocidentais. Young refere-se aqui à grande Conferência Tricontinental realizada em Havana, em 1966, que, pela primeira vez, trouxe para a mesa a América Latina (incluindo as Caraíbas), a África e a Ásia - os três continentes do Sul. Da Conferência Tricontinental saiu a criação de uma revista (chamada simplesmente: *Tricontinental*) que reunia os textos de teóricos e ativistas “pós-coloniais” como Amílcar Cabral, Frantz Fanon, Che Guevara, Ho Chi Minh, Jean-Paul Sartre, entre outros. O objetivo não era a criação de uma posição política e teórica única, mas de um corpo transnacional de trabalho com um caminho comum para a libertação popular.

Apesar de os termos “primeiro mundo e “segundo mundo” terem caído em desuso desde a queda da União Soviética, “terceiro mundo”, continua a ser o mais comum das designações originais. Contudo, o seu significado mudou de “não-alinhado” e tornou-se mais um termo genérico para o mundo em desenvolvimento. Nos últimos anos, numa tentativa de fugir a este estigma, foram sendo propostas alternativas tais como “países em desenvolvimento”, “países em vias de desenvolvimento” (Andrews, 2016), “Sul Global”, ou, no caso dos insulares “*Small Island*

Developing States” (SIDS), entre outras designações. Contudo, bem sabemos que poucos efeitos tiveram estas novas “cascas” tanto na percepção como na prática.

Ainda que com evidentes semelhanças entre conceitos, Young defende que, tanto “tricontinental” como “terceiro mundo” mantêm hoje o seu poder porque sugerem uma cultura alternativa, uma “epistemologia” alternativa, ou sistema de conhecimento. Por essa razão defende que, em muitos aspetos, tricontinental é um termo mais apropriado para exemplificar esta alternativa do que “pós-colonial”. Além disso, entende - tal como o haviam feito os fundadores da revista *Tricontinental* - que o campo teórico pós-colonial não é em si uma teoria no sentido científico, ou seja, um conjunto coerentemente elaborado de princípios que pode prever o resultado de um determinado conjunto de fenómenos. Em vez disso, compreende um conjunto de perspectivas relacionadas, que se justapõem umas às outras, por vezes contraditoriamente. Envolve questões que são frequentemente a preocupação de outras disciplinas, muitas vezes relacionadas, tais como a do feminismo e a posição da mulher na sociedade, do desenvolvimento, da ecologia, da justiça social, etc. Aliás, neste sentido, o autor considera que o mesmo fenómeno acontece no campo teórico do movimento feminista:

“As a politics and a practice, feminism has not involved a single system of thought, inspired by a single founder, as was the case with Marxism or psychoanalysis. It has rather been a collective work, developed by different women in different directions: its projects have been directed at a whole range of phenomena of injustice, from domestic violence to law and language to philosophy.” Young (2003, p.5)

Do mesmo modo, as questões das relações de poder são também, desde cedo, de particular interesse para o campo teórico. Tanto Said como outros escritores de estudos pós-coloniais foram parcialmente inspirados por autores do campo dos estudos culturais, principalmente por pensadores politicamente ativos, como Gramsci e Foucault, cuja teoria e crítica literárias radicais analisavam relações de poder consideradas injustas, conforme estas se manifestavam em produtos culturais.

Em suma, Young salienta que, acima de tudo, o pós-colonialismo procura intervir de forma a que o conhecimento alternativo por ele produzido chegue às estruturas de poder do Ocidente, mas não só. Procura mudar a forma como as pessoas pensam, a forma como se comportam, de forma a criar uma relação mais justa e equitativa entre os diferentes povos do mundo. Assim conclui:

“postcolonial theory involves a conceptual reorientation towards the perspectives of knowledges, as well as needs, developed outside the west. It is concerned with developing the driving ideas of a political practice morally committed to transforming the conditions

of exploitation and poverty in which large sections of the world's population live out their daily lives” (Young, 2003, p.6)

At one level there is no single entity called 'postcolonial theory'

Robert C. Young, (2003)

4.1.3. A evolução de um conceito

Se, no campo da teoria existia incerteza sobre uma eventual definição dos estudos pós-coloniais, na prática, assistiu-se a uma evolução do conceito.

Em 2004, olhando para quase três décadas de estudos pós-coloniais, Neil Lazarus identificou uma mudança significativa no significado do termo “pós-colonial” (Rao, 2013). Originalmente utilizado num sentido estritamente temporal para se referir ao período imediatamente após a descolonização (“pós” como “depois”), Lázaro cita um uso marcadamente diferente a partir do pensamento de Homi Bhabha para quem “pós-colonial” é um termo de luta, invocado em polémicas contra o colonialismo, mas também contra discursos anticoloniais como o marxismo e o nacionalismo que são rejeitados devido ao seu essencialismo e desconstruídos no vocabulário do pós-estruturalismo (Lazarus 2004, p.4 in Rao 2013). Aliás, Bhabha (1994) vai mais longe, constatando que o pós-colonialismo serve de reminiscência para as persistentes relações “neo-coloniais” dentro da “nova” ordem mundial e da divisão multinacional do trabalho.

O “pós” em “pós-colonialismo” passaria então a significar não apenas (ou mesmo necessariamente) “depois”, mas sim, por um lado “anti” e, por outro, continuidade de um sistema sobre outros moldes indiretos: aquilo que costumamos chamar, como vimos anteriormente, de neocolonialismo. Assim, um termo que originalmente serviu para enquadrar no tempo ou na história tornava-se um conceito ideológico (Rao 2013).

Dito isto, os estudos pós-coloniais passam talvez a ser mais bem compreendidos como uma espécie de guarda-chuva dado ao trabalho de um grupo de autores, que utilizam um corpo de teoria amplo e mesmo divergente (Diaz-Andreu, 2013). A questão-chave será que o pós-colonialismo tem, como diz Derek Gregory, “um interesse constitutivo no colonialismo”. Este autor argumenta que o campo teórico expõe as contínuas exigências e extorsões do colonialismo a fim de as ultrapassar (Gregory 2004, p.9 in Diaz-Andreu, 2013). Estudos pós-coloniais aspiram, desta forma, a “resistir às seduições das histórias nostálgicas do colonialismo” (ibidem).

Assim, como ficará patente, interessar-nos-á, acima de tudo, uma abordagem pós-colonial em dois sentidos.

O primeiro, referente ao sentido talvez mais cronológico do conceito. Este será aqui entendido não apenas como o processo histórico que começa antes do fim do colonialismo e segue para lá dele, mas como uma análise da história do contacto entre impérios e colónias e dos impactos que essa relação teve e continua a ter nas sociedades atuais, em que estruturas persistem e de que forma se manifestam. Apesar do pensamento linear histórico, este raciocínio subentende que não existe um ponto de rutura claro entre a sociedade oprimida num dia e livre e independente no outro. Melhor sintetizado por Sium Aman:

“Decolonization has no finish line or end point. It is best understood as an open-ended process rather than destination, with several fronts to be fought on. More important than one’s completion of this process is their commitment to it. A world of complete decolonization, even if impossible, is still something to be rigorously pursued in efforts to realize the best possible quality of life.” (Aman, 2010, p.29)

Partilharemos assim a noção base da continuidade história, mas rejeitamos a ideia de que não houve um ponto de rutura claro que levou ao fim de um paradigma e início de outro. Certamente este ponto na história não marcou o final de um sistema de opressão e o início de um sistema de emancipação e irmandade como havia sido prometido pelos dois lados da barricada. Mas, também, não foi o seu oposto. A resposta jaz algures no meio destes dois cenários profundamente antagónicos. Numa rutura histórica, sim; política, também; social, idem; mas, como veremos, condicionada de início, por um lado, e pouco seriamente aprofundada por quem de dever, por outro.

Finalmente, o segundo sentido refere-se ao papel do pós-colonialismo enquanto conceito de análise holístico. Vimos que a lente do pós-colonialismo pode ser utilizada por diversos ramos académicos, sejam os estudos de género, a economia, a política, a psicologia etc. Em comum, todas estas perspetivas tem um fator: a análise do colonialismo e dos seus impactos. Assim, assumo doravante pós-colonialismo não apenas como um conceito que analisa o colonialismo numa perspetiva cronológica, mas acima de tudo que o analisa enquanto metáfora da dominação, onde quer que esta se encontre.

Assim assumir o “pós” como uma linha histórica, mas não enquanto ponto de rutura, bem como enquanto metáfora para a dominação, espero resguardar contra críticas comuns como aquelas que acusam os estudos pós-coloniais de adotar os marcos históricos das eras coloniais “pré” e “pós” e organizar a história dos povos colonizados em torno das ruturas eurocêntricas no tempo (Aman, 2010).

Não obstante este grande e incerto guarda-chuva que tutela, para efeitos do argumento que se segue, interessa aqui recuperar as ideias chave do que Eiman O. Zein-Elabdin (2011) considera serem duas das três grandes problemáticas do pós-colonialismo: a recuperação da agência

subalterna (“*subaltern agency*”); e a compreensão da pós-colonialidade como uma condição híbrida contemporânea. A terceira, rejeição do domínio cultural, já percorremos.

Por mais quente que seja a água da fonte, ela não coze o teu arroz

Ditado africano em Amílcar Cabral (1966)

4.2. Pode o subalterno falar?

Um crescente enfoque na Nação entre o pensamento anticolonial no final do século XX levou a que a questão das identidades e a reinterpretação desses processos viesse a ganhar renovado destaque (Sanches. org, 2011, p.28) Os Estudos do Subalterno ou “*Subaltern Studies*” são a mais importante linha desta renovada onda no pensamento pós-colonial. Aparecendo inicialmente no seio de grupos académicos na Índia e na sua diáspora, são, segundo Vivek Chibber, os mais distintos representantes dos estudos pós-coloniais produzidos no Sul Global (Chibber, 2013).

Inicialmente um termo que convencionalmente designa um oficial subalterno no exército britânico (OED) (Morton, 2003), foi mais tarde utilizado enquanto um substantivo próprio que se referia a uma série anual publicada na Índia a partir de 1982. Aquilo que começou como um volume anual de ensaios sobre a história moderna da Índia, inspirado na teoria gramsciana, transforma-se, na viragem do século, em algo mais genérico. “Subalterno” tornava-se o centro de uma orientação teórica, um adjetivo que passou a caracterizar uma abordagem à análise do colonialismo, ou da história imperial, ou mesmo da política em geral (Chibber, 2013).

Rapidamente, os Estudos do Subalterno evoluíram enquanto uma das novas abordagens teóricas que se vinham desenvolvendo em reação às visões nacionalistas e marxistas da história do pós expansão colonial ocidental. Visavam essencialmente contrariar o paradigma da modernização liderada pelo Estado, que algumas elites das colónias tinham adotado das potências colonizadoras, atacando pressupostos de progresso, causalidade e construção da nação liderada pelo Estado, alegadamente típicos do Ocidente moderno. Promovendo uma visão da história de “*bottom up*”, enfatizam, por um lado, perspectivas “subalternas” - por contraste à das elites - e criticam, por outro, a normatividade eurocêntrica sem, contudo, negar a influência do Ocidente moderno (Prakash, 2011). Assim, partindo do princípio de que a preocupação central dos Estudos do Subalterno tem sido a de rejeitar as linhas centrais da História Convencional, seja aquela pensada sob o chapéu marxista ou liberal, grande parte da teorização dos Estudos do Subalterno sobre o mundo colonial e pós-colonial pode ser entendida como um duplo movimento - a rejeição de propostas centrais desta ortodoxia, seguida de uma exploração das implicações desta rejeição

para a nossa compreensão mais ampla do mundo colonial e, de um modo mais geral, do Sul Global (Chibber, 2013).

Concebida por Ranajit Guha, um historiador da Índia moderna então sediado na Universidade de Sussex, juntamente com um pequeno grupo de académicos mais jovens, a série anual lançada em 1982, foi recebida no mundo académico como a mutação local da "história *bottom up*", tal como desenvolvida pela *New Left*.³³

Ao início, o grupo de Estudos do Subalterno propôs não só fazer novas perguntas - sobre a história dos grupos subordinados, movimentos populares, consciência camponesa, entre outros - mas também dar novas respostas a perguntas antigas, especialmente perguntas sobre a evolução política dos Subcontinentes desde a Independência (Chibber, 2013).

Chibber (2013) sintetiza de forma não exaustiva a história do pensamento dos Estudos do Subalterno em 6 teses sequenciais e interrelacionadas que examinam a diferença do papel que a burguesia tem no processo de construção da nação na Europa e nos estados pós-coloniais. Em específico, analisa as consequências de uma burguesia não hegemónica e cúmplice com o *ancien régime* - e que abandona a sua "missão universalizadora" e unificadora - para o poder político e a nacionalidade. Para os "subalternistas", esta universalização referir-se-á a dois aspetos do capitalismo, o primeiro dos quais é a capacidade do capital para apresentar os seus interesses como consistentes com os interesses de outras classes, mesmo aquelas que explora. O segundo aspeto é a implantação de instituições sociais que refletem a política e a cultura típicas do domínio burguês. Em suma, a aceitação de certos aspetos da história convencional europeia, em que a burguesia é entendida como tendo lutado não só pelas liberdades económicas, mas também por liberdades políticas e sociais (Chibber, 2013, p.13-14) e que, argumentam, não se aplicará *ipsis verbis* ao contexto das ex-colónias ou do Sul Global em geral.

Porém, para o nosso caso em concreto, será talvez relevante olhar brevemente para a última tese de Chibber, que aborda o problema do eurocentrismo.

Em linhas gerais, sobre este assunto, os Estudos do Subalterno partem do princípio que, se a realidade das formações sociais coloniais é fundamentalmente diferente da da formação social ocidental, então, conclui-se que os quadros teóricos formulados a partir da experiência do Ocidente não podem ser apropriadas para uma compreensão do Oriente. Mais, entendem que não só divergem na sua estrutura básica, como também não se pode assumir que se movam ao longo da mesma ampla trajetória de desenvolvimento (Chibber, 2013, p.17). Este ponto é

³³ *New Left*, ou Nova Esquerda, foi uma vasta série de movimentos ativistas de esquerda e correntes intelectuais que surgiram na Europa Ocidental e América do Norte nos finais dos anos 50 e princípios dos anos 60. Muitas vezes considerado como sinónimo do radicalismo estudantil dos anos 60, que culminou nos protestos de massas de 1968 (sobretudo os acontecimentos de maio de 1968 em França), pode também referir-se mais estritamente a segmentos particulares dentro ou ao lado desses movimentos (Davis, 2017).

particularmente relevante para Vivek Chibber em dois aspetos que ele chama de: *agency* e *historicismo* (Ibidem). Quanto ao primeiro, a crítica dos “subalternistas” centra-se na questão da psicologia política, acusando os teóricos ocidentais de imputar uma psicologia provincial e culturalmente específica aos camponeses e trabalhadores do Oriente, tendo por base as ideias e interesses que motivam os homólogos Europeus. Este aspeto é particularmente evidente no pensamento Marxista.

Quanto ao segundo conceito, o historicismo, é identificado como uma série de pressupostos relacionados com ideias de determinismo histórico da história colonial. Exemplos disto seriam que o mundo colonial deve seguir os passos do Ocidente, e que o seu futuro já foi, portanto, anunciado; ou que não existem descontinuidades nos processos históricos. Ideia esta que rejeito taxativamente no decurso desta tese.

Finalmente, vale a pena notar que, intimamente ligada à rejeição do historicismo está a defesa daquilo a que os “subalternistas” chamam o “fragmento”. Fragmentos são aqueles elementos da vida social que não podem ser facilmente assimilados no discurso dominante ou nas estruturas - culturas minoritárias, tratos dissidentes, gestos opostos. Os fragmentos são, portanto, parte da vida social (Chibber, 2013, p.18-19).

Apesar de a dimensão verdadeiramente inovadora dos Estudos do Subalterno ser comumente apontada como a sua tentativa de unir a história popular e a análise do capitalismo colonial e pós-colonial, esta não terá constituído, de modo algum, uma rutura radical do meio que a produziu. Segundo Chibber (2013), os Estudos do Subalterno terão acabado por ser largamente vistos como uma inovação dentro da teoria marxista, e não como um afastamento radical da mesma. Com efeito, os primeiros passos na direção de uma verdadeira transição do marxismo cultural para uma agenda mais decididamente pós-estruturalista só terão surgido, refere, com a publicação do famoso ensaio de Gayatri Chakravorty Spivaks “*Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*”.

Segundo Morton (2003), Spivak dedica grande parte do seu trabalho a desafiar algumas das ideias dominantes da era contemporânea. Tais ideias incluíam, por exemplo, a noção de que o mundo ocidental é mais civilizado, democrático e desenvolvido do que o mundo não ocidental, ou que a era atual, pós-colonial, é mais moderna e progressista do que o período histórico anterior do colonialismo europeu no século XIX.

Mais, para Spivak, os efeitos do colonialismo europeu não desapareceram simplesmente porque muitas das antigas colónias europeias alcançaram a independência nacional na segunda metade do século XX. Pelo contrário, as estruturas sociais, políticas e económicas que foram estabelecidas durante o domínio colonial continuaram a impactar a vida cultural, política e económica dos Estados-nação pós-coloniais.

Em comum com muitos intelectuais anticoloniais, incluindo Frantz Fanon e Partha Chatterjee, Spivak salientou como o nacionalismo anticolonial assumiu um carácter distintamente burguês, e foi assim percebido por muitos para reproduzir as desigualdades sociais e políticas que eram predominantes sob o domínio colonial.

Não obstante ser uma ativa voz crítica dos Estudos do Subalterno iniciais, para Spivak o termo “subalterno” é útil porque é flexível; pode acomodar identidades sociais e lutas (como a da mulher e dos povos colonizados) que não se enquadram nos termos redutores de análise de classes estritamente rigorosa (Morton, 2003, p.45).

No vasto percurso académico de Spivak, creio que, acima de tudo, será de destacar dois dos aspetos fundacionais do seu trabalho: em primeiro, o de mapear os efeitos de diferentes legados coloniais à forma como pensamos sobre os objetos culturais contemporâneos; e, em segundo, o seu objetivo político de articular a voz e a agência política dos sujeitos oprimidos no “Terceiro Mundo” (Morton, 2003, p.5).

“My early life was caught on the crossroads that marked the end of Empire: the postcolonial drive towards the new horizons of a Third World of free nations, the Bandung spirit, embroiled, at times, with a desire for the wayward modernist art and literature of Europe that was so much a part of the world of the westernized Indian bourgeoisie.”

Homi Bhabha (1994)

4.3. O mimetismo e a condição híbrida contemporânea

Segundo Rao (2013), talvez uma das mais inovadoras ideias no desenvolvimento do pós-colonialismo embrionário de Said tenham sido as de Homi Bhabha, do qual saliento duas ideias fundamentais.

Rao (Ibidem) refere que, ao contrário do relato de Said sobre o orientalismo, entendido como algo repleto de binários rígidos, Bhabha vê os estereótipos coloniais como modos de representação ambivalentes. Enquanto a criação de estereótipos ajuda a pintar o colonizado como uma população de tipos raciais com vista a justificar a conquista, exploração e “civilização”, os estereótipos coloniais tenderam a oscilar entre uma visão do nativo como fixo, imutável e intemporal, por um lado, e como desordenado, anárquico e libertino, por outro. Em ambos os casos, a fantasia colonial propõe uma teleologia de melhoria pessoal em que, sob certas condições de dominação colonial, o nativo é progressivamente reformável, enquanto insiste na separação do colonizador e do nativo com base na inferioridade irredimível deste último (Bhabha 1994, p.118 in Rao 2013).

Assim, visando ultrapassar a visão binária e ambígua inicial do colonialismo, o conceito de mímica, entendido por Bhabha, começa como uma estratégia colonial de poder/conhecimento que procura a inclusão de um nativo "bom" autorizado e, conseqüentemente, a exclusão dos "maus" nativos (Rao 2013).

A origem desta estratégia é comumente atribuída ao pensamento do barão britânico Lord Macaulay, conforme articulado na sua Minuta sobre Educação Indígena na Índia, escrita em 1835. Esta marca a última e decisiva peça no que tinha sido à época uma longa série de artigos de propaganda escritos durante mais de meio século sobre a formação da política de ensino britânico na Índia (Cutts, 1953).

Nela, Lord Macaulay reflete, entre outros pontos, sobre dois aspetos que importa aqui salientar. O primeiro, remete para a língua que se deveria ensinar: “*What then shall that language be?*”. Enquanto alguns membros do Conselhos das Índias defendiam a importância de ensinar em árabe ou sânscrito (as línguas dominantes locais), Macaulay virava a questão e perguntava “*which language is the best worth knowing?*”. De seguida refletindo sobre o “valor” da aprendizagem do árabe ou do sânscrito (cujas gramáticas admite não conhecer), argumentou que nunca os orientais encontrariam entre eles um que pudesse negar que uma única prateleira de uma boa biblioteca europeia valesse toda a literatura nativa da Índia e da Arábia. Conclui, com efeito, que “*English is better worth knowing than Sanscrit or Arabic, that the natives are desirous to be taught English, and are not desirous to be taught Sanscrit or Arabic, that neither as the languages of law nor as the languages of religion have the Sanscrit and Arabic any peculiar claim to our encouragement, that it is possible to make natives of this country thoroughly good English scholars, and that to this end our efforts ought to be directed.*”³⁴ Com base nesta simples lógica, ficaria “provada” a superioridade intrínseca da literatura ocidental.

A segunda reflexão de Macaulay remete para quem deveria aprender. Nesse aspeto, refere concordar com os membros do Conselho - com os quais discorda na generalidade - e afirma que “*it is impossible for us, with our limited means, to attempt to educate the body of the people. We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern, --a class of persons Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect*” (sublinhado próprio).

Nesta perspetiva, a estratégia da mímica é ambivalente no seu desejo de refazer o colonizado à imagem do colonizador sem produzir uma semelhança tão próxima a ponto de ameaçar as hierarquias raciais e outras em que o imperialismo se baseava. A dificuldade de manter este equilíbrio significa que “*the ambivalence of colonial authority repeatedly turns from mimicry—a*

³⁴ Fonte: Minute by the Hon'ble T. B. Macaulay, dated the 2nd February 1835. Disponível em: http://www.columbia.edu/itc/mea/00general/links/macaulay/txt_minute_education_1835.html

difference that is almost nothing but not quite—to menace—a difference that is almost total but not quite” (Bhabha 1994, p.131 in Rao 2013).

Esta abordagem permitia ao poder colonial alcançar o controlo de uma população vastamente mais numerosa, não através da força “ruidosa” ou da repressão “silenciosa” das tradições locais, mas através da subversão das próprias instituições locais, por um lado, e elites tradicionais, por outro. O conceito de mimica apresentado por Bhabha é, na sua essência, o conceito de assimilação; a imitação, forçada ou orgânica, do colonizador por parte do colonizado, na sua maneira de ser, falar e agir. Não obstante, quando o discurso colonial encoraja o sujeito colonizado a “imitar” o colonizador, ao adotar os hábitos culturais, as instituições e os valores do colonizador, o resultado nunca é uma simples reprodução desses traços. Pelo contrário, o resultado é uma ‘*blurred copy*’ do colonizador que pode acabar por se tornar ameaçadora. Isto porque a mímica nunca está muito longe de poder vir a ser satirizada³⁵, uma vez que pode parecer uma paródia ao que quer que imite. Fora do controlo das autoridades coloniais, a mímica arriscaria encontrar uma falha na certeza do domínio colonial, uma incerteza no seu controlo do comportamento dos colonizados (Mambrol, 2016).

Este conceito é, eu creio, de particular importância para entender o impacto e o legado que as autoridades imperiais tiveram ao criarem estes estatutos especiais nas colónias. Refiro-me aqui à implementação de estatutos legais de assimilação com vista a uma maior suposta inclusão na sociedade dos povos colonizados, com destaque para os mestiços, - que na prática, note-se, acabam também por servir um propósito de separação e segregação – tais como o “Estatuto do Indigenato” no império português. Uma vez que há muito mais terreno teórico a cobrir neste capítulo, aguardarei até ao Capítulo 5 para desenvolver mais sobre o Estatuto do Indígena no império colonial português. Para já, importa apenas referir que, conforme assinalado por Rao (2013), na opinião de Bhabha, esta ambivalência é uma característica não só dos discursos coloniais, mas também dos discursos de autoridade pós-coloniais. Os seus textos sobre a nação, refere Rao, exploram numerosas dissonâncias nos discursos da cultura nacional (Rao, 2013).

O segundo conceito de Bhabha que se justifica aqui assinalar remete para o conceito de hibridez ou hibridismo.

Hibridez, é talvez um dos conceitos mais utilizados e também mais disputados na teoria pós-colonial, e refere-se geralmente à criação de novas formas transculturais dentro da zona de contacto entre colonizado e colonizador, produzindo interdependência e a construção mútua das suas subjetividades (Mambrol, 2016).

³⁵ “*mimicry is never very far from mockery*” no texto original

Para Bhabha, a identidade cultural emerge sempre num espaço contraditório e ambivalente a que ele chama de “*Third Space of enunciation*” (Bhabha, 1994, p:53) e que no seu entendimento torna insustentável a reivindicação de uma "pureza" hierárquica das culturas (Mambrol, 2016) e de uma linha de pensamento da cultura como processos lineares e homogêneos; e da história como assente em passados fixos e originais:

“The intervention of the Third Space of enunciation, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is customarily revealed as an integrated, open, expanding code. Such an intervention quite properly challenges our sense of the historical identity of culture as a homogenizing, unifying force, authenticated by the originary Past, kept alive in the national tradition of the People. In other words, the disruptive temporality of enunciation displaces the narrative of the Western nation which Benedict Anderson so perceptively describes as being written in homogeneous, serial time”. (Bhabha, 1994, p. 54)

Mais:

*“It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that **even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew**”* (Ibidem, p.55 – sublinhado próprio)

Frequentemente, o conceito de hibridismo tem sido utilizado no discurso pós-colonial para significar simplesmente algo como um “intercâmbio transcultural” que resulta do contacto colonial. Nesta interpretação, o conceito tem vindo a ser criticado, por se considerar que ignora o desequilíbrio e a desigualdade das relações de poder coloniais. No entanto, alguns autores defendem que não haverá nada na ideia de hibridismo que sugira que a mutualidade nega a natureza hierárquica do processo imperial ou que envolva a ideia de uma troca igualitária (Mambrol, 2016)

As Caraíbas são um bom exemplo deste hibridismo, pois sempre foram um espaço de tradução como um processo bidirecional, através das suas diferentes línguas e culturas (Young, 2003). De facto, Young observa que este fenómeno chega mesmo a ter o seu próprio nome: crioulização.

Young explica que, como a palavra "crioulo" implica, aqui o hibridismo envolve o deslocamento, o transporte e a transformação da cultura dominante em novas identidades que assumem elementos materiais da cultura da sua nova localização.

“Both sides of the exchange get creolized, transformed, as a result. Caribbean creolization comes close to a foundational idea of postcolonialism: that the one-way process by which translation is customarily conceived can be rethought in terms of cultural interaction, and as a space of re-empowerment.” (Young, 2003, p.142)

Com efeito, perspectiva dá início a uma nova vertente dos estudos pós-coloniais contrária à visão binária imperial preconizada por Said (1978). Vai, inclusive, além das duas perspectivas dominantes até então: a do meramente cronológica e a que via pós-colonialismo enquanto conceito integralmente ligado à luta anticolonial. Esta nova perspectiva, que procura explorar as estruturas culturais híbridas, resultantes do encontro colonial acabaria por “pegar” e é, aliás, adotada por Said no seu *“Culture and Imperialism”* (1994) que, segundo Rao (2013), concebe agora o encontro imperial como um processo de “sobreposição de territórios e histórias entrelaçadas”.

Neste mesmo sentido, torna-se igualmente relevante recuperar a obra *“Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?”* (1986), de Partha Chatterjee, que reflete sobre os imaginários híbridos das elites nacionalistas anticoloniais na Índia, argumentando que estes procuravam imitar o Ocidente na esfera do “material” (estado, economia, ciência) onde se pensava possuir vantagens, mas rejeitando-o no que diz respeito a questões “espirituais” (língua, literatura, arte, educação, família), insistindo na superioridade do Oriente nestes domínios (Rao, 2013).

Neste quadro, importa assinalar que, apesar de podermos seguramente encontrar este dualismo na narrativa dos movimentos de libertação anticoloniais, em muitos casos ela acaba por se enlear no momento após a independência. Veja-se, por exemplo, os casos das antigas colónias portuguesas em África onde, além de terem sido incorporadas nos novos Estados boa parte das estruturas “materiais” ocidentais ao nível governativo, da economia e da ciência, foram também conscientemente aproveitadas algumas das “espirituais”, a língua e a educação, para apenas assinalar as mais óbvias³⁶.

Conforme disse Amílcar Cabral:

“Um povo que se liberta do domínio estrangeiro não será culturalmente livre a não ser que, sem complexos e sem subestimar a importância dos contributos positivos da cultura do opressor e de outras culturas, retome os caminhos ascendentes da sua própria, cultura que se alimenta da realidade viva do meio e negue tanto as influências nocivas como qualquer espécie de subordinação a culturas estrangeiras.”

(Cabral, 1970, in Comitini, 1980)

³⁶ A questão da adoção do português como língua oficial foi particularmente controversa. É, até aos dias de hoje, não infrequentemente alvo de polémica.

Fora do contexto lusófono, talvez um dos mais recentes exemplos deste paradigma por parte das autoridades nacionais independentes esteja patente no discurso proferido pelo Embaixador do Quénia nas Nações Unidas, por ocasião da invasão da Ucrânia pela Rússia, em que este refere:

“At independence, had we chosen to pursue states on the basis of ethnic, racial or religious homogeneity, we would still be waging bloody wars these many decades later (...). Instead, we agreed that we would settle for the borders that we inherited, but we would still pursue continental political, economic and legal integration. Rather than form nations that looked ever backward into history with a dangerous nostalgia, we chose to look forward to a greatness none of our many nations and peoples had ever known”.

Não obstante, este facto não invalida aquilo que é fundamental no argumento. Que o contacto colonial deu azo a dois tipos diferentes de hibridização que, por esta altura, já nos será familiar: o “espiritual”, ou cultural num sentido lato, com um impacto direto na identidade individual e a “material”, estrutural e burocrática, com um impacto mais lato na identidade nacional.

Conforme referido anteriormente, a análise pós-colonial tende, de forma muito geral, a preocupar-se com a elaboração de fórmulas teóricas que contestem as anteriores formas ocidentais dominantes de ver o mundo (Young, 2003). No entanto, como vimos também, estas fórmulas e generalizações são particularmente difíceis de fazer num campo de estudo tão vasto e diverso como o dos estudos pós-coloniais. Na minha perspetiva, após o estudo do confronto cultural e institucional e da subjugação da agência local, o conceito de hibridez de Bhabha é a última peça no entendimento do que são efetivamente os estudos pós-coloniais. O ponto de ligação entre a história enquanto sequência linear e a história do contacto entre dois mundos que se influenciaram mutuamente e misturaram em aspetos fundamentais; escusado dizer, de forma abismalmente desequilibrada.

Em suma, mais do que apenas o estudo da resposta subalterna ao colonialismo ou o mimetismo que resulta do contacto colonial, é no seu global, o legado híbrido do colonialismo, que, na prática, pretendo explorar de seguida.

O legado colonial e os *Unknown Unknowns*

Knowledge makes a man unfit to be a slave

Frederick Douglass

Após um breve diálogo entre as quatro personagens principais da obra “*The Horse and His Boy*” de C.S Lewis, Hwin, um cavalo capturado e feito escravo, mas agora livre, examina a sua própria reação perante uma situação em que, possivelmente pela primeira vez, tem a possibilidade de fazer uma escolha. Pela voz de Hwin, C.S Lewis constata que “*um dos piores resultados de ser um escravo e ser obrigado a fazer coisas é que quando já não há ninguém para o forçar, quase perdeu o poder de se forçar a si próprio*”.

Ao longo dos últimos capítulos vimos que o legado do colonialismo se encontra institucionalmente vivo nas estruturas governativas do Estado. Vimos também que, especialmente no que diz respeito à sociedade civil, esse legado, ao minar a confiança, condiciona de forma muito particular as relações entre a sociedade e desta com as suas autoridades. Todavia, uma análise atenta mostra que, além desse aspeto institucional, existe um substrato do legado que se encontra intimamente ligado à mentalidade. Nessa lógica, mesmo passado várias décadas desde o fim do colonialismo, será legítimo, e até talvez indispensável, debater os impactos por vezes mais discretos da escravatura e do colonialismo, não só na capacidade de *agency* do cidadão pós-colonial, conforme descrito pela personagem de C.S Lewis, mas também na formulação da identidade pessoal e coletiva. Pois, como escreveu Grada Kilomba. “*O colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Uma ferida que dói sempre, por vezes infeta e outras vezes sangra*”.

Sabemos que qualquer forma de ocupação ou colonialismo é inerentemente violenta e, portanto, traumatizante. Sabemos também que o trauma passa de geração em geração, seja a partir da replicação ativa da violência como através de comportamentos subjetivos menos evidentes, mas não menos danosos para a geração subsequente³⁷. Este é o aspeto mais social e humano, mas também mais subjetivo e complexo, que vou querer abordar neste projeto.

³⁷ Para saber mais sobre o impacto da ascendência na construção da moralidade ver Decety e Cowel (2015). Sobre a influência no comportamento ver Figueiredo e Dias (2012). Sobre o impacto na construção da identidade e emoções ver: Grundman “*Does Parenting Style Predict Identity and Emotional Outcomes in Emerging Adulthood?*”. Por último, sobre o impacto na consciencialização política, ver Koestner et. al, (1996).

Sintetizar aquilo que foi o colonialismo e as suas ramificações não é tarefa fácil e pode até ser, por vezes, inglória. Tanto pela sua dimensão espacial e temporal como devido à sua característica “*whole of society*” - no sentido em que influenciou todos os aspetos das sociedades envolvidas, impactando desde os aspetos mais mundanos do dia-a-dia até às estruturas governamentais e administrativas, religiosas, etc. Ainda mais elusivo, diria, seria calcular com exatidão o seu impacto direto nas identidades nacionais e, acima disso, no desenvolvimento nacional até aos dias de hoje. No entanto, a incerteza e a dificuldade de encaixar este tema numa série de capítulos coerentes que culminam numa conclusão final destramente arrumada, como é comum nos modelos académicos, não deverá dissuadir a investigação sobre o mesmo. Por forma a contrariar esse modelo, optarei por recorrer ao que Young (2003) se refere como a técnica da montagem, que vise justapor perspectivas e tempos uns contra os outros, procurando gerar um conjunto criativo de relações entre eles. Conforme relembra o autor:

“For much of postcolonial theory is not so much about static ideas or practices, as about the relations between ideas and practices: relations of harmony, relations of conflict, generative relations between different peoples and their cultures.” Young (2003, p.7).

Para esse efeito, nesta fase, opto por trazer histórias para cima da mesa. O objetivo aqui será, assim espero, revelar e exemplificar, no quadro dos temas do poder e identidades o que considero serem dois (do que imagino serem muitos mais) *unknown unknowns*. Passo a explicar.

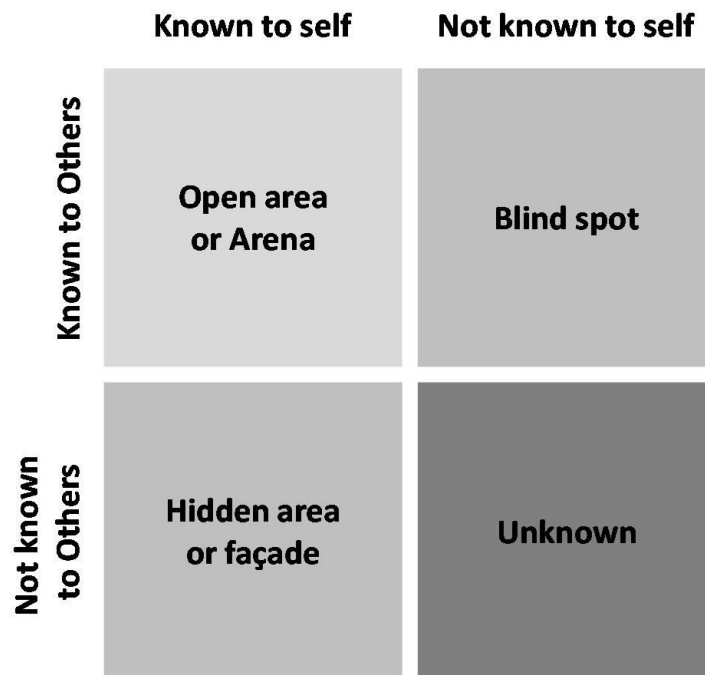
Para quem prestou atenção à política internacional do início deste século, a primeira parte do título do capítulo rapidamente trará à mente o nome (e talvez memórias menos simpáticas) de quem popularizou a expressão. Em fevereiro de 2002, Donald Rumsfeld, na altura Secretário de Defesa dos Estados Unidos, proferiu a infame:

“There are known knowns. These are things we know that we know. There are known unknowns. That is to say, there are things that we know we don’t know. But there are also unknown unknowns. There are things we don’t know we don’t know.”

Os *known unknowns* referem-se a riscos que se conhece, são coisas que se sabe que se precisa de saber, mas que ainda não se conhecem todos os contornos, ou seja, coisas que sabemos que existem, mas não dispomos de toda a informação.

Por outro lado, *unknown unknowns* são acontecimentos que provêm de situações tão inesperadas que não seriam consideradas. São fatores que nem sequer se sabia que era preciso descobrir. São coisas (ainda) não identificadas. Mas isso não quer dizer que só as podemos conhecer depois de estas acontecerem. Até porque, como veremos, mesmo acontecendo no dia-a-dia, nem sempre as identificamos como tal.

Não obstante apenas ter entrado no léxico do cidadão comum após o discurso de Rummsfeld, podemos na verdade traçar as origens desta expressão no trabalho dos psicanalistas Joseph Luft e Harrington Ingham, e, mais precisamente na “janela *Johari*”. Concebida para ajudar as pessoas a compreender melhor a sua relação consigo próprias e com os outros, este modelo, também conhecido como modelo de feedback/divulgação de autoconsciencialização, baseia-se em duas ideias – a de que a confiança pode ser adquirida revelando informação sobre si aos outros e a de que é possível aprender consigo próprio a partir de *feedbacks* recebidos.



The Johari Window Model

Figura 5.1 – Representação do modelo Janela Johari³⁸

Conforme podemos ver na figura 5.1, a “área desconhecida” (*unknown*) remete para informação que não é do nosso conhecimento, bem como de outros, podendo dever-se a experiências ou eventos passados traumáticos que podem ser desconhecidos durante uma vida inteira. A pessoa não estará consciente até descobrir as suas qualidades e capacidades ocultas ou através da observação dos outros. A comunicação aberta é também uma forma eficaz de diminuir a área desconhecida e, portanto, de comunicar eficazmente.

Com esta curta explicação creio que se comece (finalmente) a tornar claro o porquê da importância deste longo exercício de pensamento a que me propus. Com a utilização da expressão

³⁸ Disponível em: <https://www.communicationtheory.org/the-johari-window-model/>

unknown unknown, não pretendo assumir ingenuamente que será aqui descoberta a pólvora e que mais ninguém se encontra consciente dos factos. Ela advém mais propriamente da sua utilização no quadro da janela Johari, ou seja, a ser utilizado no sentido de um processo de autorreflexão, mais do que outra coisa. Em suma, incentivar um processo de reflexão sobre a nossa realidade, partindo do princípio que nem todos os pressupostos que nos orientam são imutáveis ou benéficos.

Tendo isto em mente, proponho então agora introduzir dois exemplos que acredito serem pertinentes para o processo de refletir sobre o legado colonial e a construção e desenvolvimento da nação pós-colonial. Em primeiro, o da violência, em todos os seus formatos, do mais primitivo ao mais complexo e a forma como essa impactou e continua a impactar as relações sociais pós-coloniais. E, em segundo, o das identidades, mais especificamente a forma como os Impérios, de forma tanto deliberada como acidental, condicionaram as relações de poder através da inclusão de uma terceira identidade no meio da dicotomia colonos-colonizados: o assimilado.

5.1. Violência e poder - Recuperar a *subaltern agency*

“the slaves could not turn round, were wedged immovably, in fact, and chained to the deck by the neck and legs . . . not infrequently would go mad before dying of suffocation . . . in their frenzy some killed others in the hope of procuring more room to breath . . . men strangled those next to them, and women drove nails into each other’s brains”

Morel (1920)

A colonização é sempre um processo violento (Bethencourt, 2022). Em *“The Wretched Of The Earth”* (1963), Franz Fanon descreve este processo como o encontro de duas forças opostas uma à outra pela sua própria natureza³⁹. O seu primeiro encontro, observa, foi marcado pela violência e a sua existência em conjunto - ou seja, a exploração do nativo pelo colonizador - foi levada a cabo pela força de baionetas e canhões. Para Fanon, o mundo colonial é um mundo cortado em dois. Na linha divisória, vêem-se fronteiras caracterizadas por quartéis e esquadras de polícia. Nas colónias, é o polícia e o soldado que são o oficial, os intermediários instituídos, os porta-vozes do colonizador e as figuras reais da opressão. A figura do soldado, pela sua presença imediata e pela sua ação frequente e direta, mantém contacto com os nativos e *“he is the bringer of violence into the home and into the mind of the native”* (Fanon, 1963, p.37). Na ótica do autor, o mundo colonial é um mundo maniqueísta e a sua conclusão lógica é a desumanização do nativo, que o transforma, para todos os efeitos e propósitos, num animal. Com efeito, notar-se-á a frequência com que o

³⁹ Para Balandier (1951), por exemplo, a situação colonial é definida essencialmente como “patológica (Sanches org, 2011, pp.30-31).

nativo é mencionado em termos zoológicos. Por consequência direta desta situação, conclui Fanon “*decolonization is always a violent phenomenon*” (Ibidem, p.33).⁴⁰

Contudo, será seguramente a questão das práticas associadas à escravidão nos impérios Ocidentais o exemplo mais conhecido e demonstrativo das discrepantes relações de poder e de violência durante o período colonial.

Para todos os efeitos práticos, um escravo não era ser humano, mas propriedade sem laços familiares legais e que podia (e assim o era frequentemente) ser alvo da mais bárbara violência física e verbal, ser vendido e deslocado a qualquer momento. No fundo, objetificado e destituído de identidade pessoal e social. As histórias da violência associada a esta prática social são bem conhecidas. Todos lemos os relatos, todos vimos os filmes. O que é menos discutido, acredito, é o impacto dessas práticas nas identidades. As marcas que não se veem.

Um subalterno colonial, e em particular um escravo, era considerado por lei como propriedade (à semelhança do gado ou outra *commodity* viva), e era privado da maioria dos direitos de que gozava a maioria das pessoas livres. Um escravo era tradicionalmente removido das linhas de descendência, não tendo legalmente familiares. Como "estrangeiro", "indivíduo marginal" ou "socialmente morto" perante a lei a sociedade, os seus direitos de participação na tomada de decisões políticas e outras atividades sociais eram menores (ou inexistentes) do que aqueles de que gozava o seu proprietário. O produto do trabalho de um escravo podia ser reivindicado por outra pessoa, que também tinha frequentemente o direito de controlar a sua reprodução física.

Para os afro-americanos escravizados, por exemplo, o ideal do casamento como um vínculo duradouro para toda a vida raramente era uma opção. Quando os casais se apresentavam perante o padre, não podiam partilhar as promessas tradicionais de fidelidade permanente, porque os seus votos continham um asterisco incorporado: "Aceita esta mulher ou este homem para ser seu cônjuge até à morte ou à distância?" (Hunter, 2019). Este fenómeno não era apenas exclusivo entre casais, mas também frequentemente entre pais e filhos, netos e avós e, acima de tudo, mães e filhos.

Bill Collins, um escravo do Alabama nascido em 1846, relembra como era comum que as famílias se separassem, uma vez que alguns membros eram vendidos a outros proprietários. "A

⁴⁰ Importa aqui fazer um parêntese para ressaltar que concordo aqui com a interpretação de Manuela Ribeiro Sanches e Hannah Arendt (ver *foreword* de Homi K. Bhabha na edição de 2004 da Grove Press New York) no sentido em que não é o meu entendimento que a obra de Fanon seja é forçosamente o hino à violência que o famoso prefácio de Sartre que antecede a obra faz transparecer. A ênfase, como bem refere Manuela Sanches, encontra-se na Nação aglutinadora e no campesinato como força revolucionária que, no entendimento de Fanon, seria necessária para quebrar tanto com a assimilação como com as amarras do tribalismo e da tradição.

minha mãe foi vendida para longe de mim", recorda Collins. *"procurava o seu regresso, como me foi dito por alguns dos escravos que ela seria trazida de volta para mim, mas ela nunca mais voltou"* (Morris, 2017).

Noutro exemplo semelhante, Jourden Luper, nascido em Charleston, Carolina do Sul, acabou no Texas sem memória de uma mãe ou pai, que foram vendidos separadamente antes de ele fazer 2 anos, disse-lhe a sua avó (Ibidem).

No que será talvez um dos mais conhecidos exercícios autobiográficos da época, o abolicionista norte-americano, Frederick Douglass, inicia o relato da sua vida enquanto escravo da seguinte forma:

"I was born in Tuckahoe, near Hillsborough, and about twelve miles from Easton, in Talbot county, Maryland. I have no accurate knowledge of my age, never having seen any authentic record containing it. By far the larger part of the slaves know as little of their ages as horses know of theirs, and it is the wish of most masters within my knowledge to keep their slaves thus ignorant. I do not remember to have ever met a slave who could tell of his birthday. (...).

The white children could tell their ages. I could not tell why I ought to be deprived of the same privilege. I was not allowed to make any inquiries of my master concerning it. He deemed all such inquiries on the part of a slave improper and impertinent, and evidence of a restless spirit. (...)

My mother and I were separated when I was but an infant--before I knew her as my mother. It is a common custom, in the part of Maryland from which I ran away, to part children from their mothers at a very early age. (...) the child is placed under the care of an old woman, too old for field labor. For what this separation is done, I do not know, unless it be to hinder the development of the child's affection toward its mother, and to blunt and destroy the natural affection of the mother for the child. This is the inevitable result.

Called thus suddenly away, she left me without the slightest intimation of who my father was. The whisper that my master was my father, may or may not be true; and, true or false, it is of but little consequence to my purpose whilst the fact remains, in all its glaring odiousness, that slaveholders have ordained, and by law established, that the children of slave women shall in all cases follow the condition of their mothers; (...) for by this cunning arrangement, the slaveholder, in cases not a few, sustains to his slaves the double relation of master and father"

(Frederick Douglass, 1845, Ch. 1 – sublinhado próprio)

Destes relatos, creio que podemos retirar duas ideias centrais sobre a herança do colonialismo e da escravidão. A primeira, de que não seria surpreendente, portanto, que, por forma a suportar o impacto emocional da violência da separação, mães e filhos tivessem erguido escudos e mecanismos de defesa psicológicos, que em muitos casos passariam por um distanciamento emocional completo. E, como sabemos e já foi demonstrado, estes comportamentos subconscientes, são facilmente transmitidos de geração em geração.

Com efeito, um outro exemplo destes comportamentos foi estudado por Chapman et al. (2011) que analisou o medo de cães, ou cinofobia entre a população afroamericana nos Estados Unidos. O estudo sugeriu que estes fatores de medo específicos (neste caso, animais) podem ocorrer como resultado do condicionamento do medo no ambiente dos participantes e podem, de facto, incluir uma componente de transmissão geracional como um fator na etiologia da fobia (por Chapman et al., 2011, p.543). Os autores referem que os resultados deste estudo vão ao encontro de trabalhos anteriores que sugeriam que adultos afro-americanos que tivessem experienciado racismo manifesto em épocas anteriores podiam ter um medo generalizado de símbolos (por exemplo, cães) relacionados com a hostilidade racial, e transmitir este medo a gerações seguintes de membros da família.

Um segundo ponto que creio ser relevante remete para a relação profunda entre o detentor dos escravos e estes. Relação esta que continua para lá da abolição da prática e que vai, inclusive, além da bem conhecida continuação da dependência económica dos escravos recém-libertados para com os seus antigos mestres. Refiro-me aqui à continuidade da ligação identitária dos escravos aos ex-proprietários, bem exemplificada através da passagem da utilização do seu apelido. Passo a explicar. Em São Vicente e Granadinas⁴¹, por exemplo, é comum encontrar a mesma meia dúzia de apelidos espalhados pela ilha. Apelidos estes, todos com raízes europeias, e todos referentes a uma das poucas famílias que detinham produções agrícolas e escravos na ilha. Era, pois, prática comum que após a libertação dos escravos, a maioria já de segunda e terceira geração e sem qualquer ligação familiar e cultural, não conhecessem nada mais sobre a sua identidade pessoal para além do seu primeiro nome. Assim, confrontados com a questão sobre em que nome de família se queriam registar, a maioria se limitou a dar o nome da fazenda da qual

⁴¹ São Vicente e as Granadinas (SVG) é um pequeno Estado insular inserido no contexto geográfico das Caraíbas. Apesar do passado colonialista e de mais de 100 anos de escravidão, SVG detém até hoje um forte orgulho nacional associado particularmente à resistência dos caríbes nativos, e especialmente aos “garifuna”, (um grupo dos chamados “Caríbes Negros”, formado a partir da união entre os indígenas da ilha e escravos do continente africano que tinham escapado ou sido resgatados de plantações em Barbados e outras ilhas), grupo este que impediu a colonização em até 1719. Disputada entre a França e o Reino Unido durante a maior parte do século XVIII, a ilha foi cedida a este último em 1783. Em 1834, os britânicos aboliram a escravidão e no início do século XX economia entrou então num período de declínio, com muitos proprietários a abandonarem as suas propriedades e a deixarem a terra a ser cultivada por escravos libertados. SVG viu a sua autonomia ser concedida em 1969 e a independência em 1979.

provieram; associando desta forma o seu passado de opressão ao seu futuro e dos seus descendentes agora “livres”.

Portanto, esta herança e esta “transmissão” geracional involuntária de comportamentos e mentalidade é o primeiro exemplo do que eu chamo de *unknown unknowns* e é, em boa parte, o interesse pelo seu estudo e aprofundamento futuro que pretendo incentivar com esta tese.

Não obstante, vale a pena notar que esta não é uma notícia revolucionária. De facto, os movimentos sociais e políticos que lutaram para identificar os impactos a longo prazo do colonialismo e restaurar em certa medida os erros cometidos durante este período, já estão bem cientes disso.

O melhor exemplo será talvez o do movimento - frequentemente mal interpretado - das Reparações (“*reparations*”), muito ativo em vários países das Caraíbas e das Américas (e inclusive, especialmente defendido e liderado pelo Governo de São Vicente e as Granadinas).

No Plano de 10 Pontos apresentado pelo Caricom Reparations Commission (CRC) em 2013, saltam à vista dois pontos que os Governos e especialistas envolvidos consideram que devem ser abordados e que vão muito além das tão faladas reparações monetárias ou culturais, e que considero particularmente relevantes:

5. Crise de Saúde Pública – “a população descendente de africanos nas Caraíbas tem a maior incidência no mundo de doenças crónicas sob as formas de hipertensão e diabetes de tipo dois. Esta pandemia é o resultado direto da experiência nutricional, da brutalidade física e emocional, e dos perfis globais de stress associados à escravatura, genocídio e apartheid.

8. Reabilitação psicológica – “durante mais de 400 anos, os africanos e os seus descendentes foram classificados na lei como não humanos, “gado”, propriedade, e bens imobiliários. Foi-lhes negado o reconhecimento como membros da família humana por leis derivadas dos parlamentos e palácios da Europa. Esta história infligiu um trauma psicológico imenso às populações afrodescendentes.”

No meu entendimento, estes dois pontos largamente deixados fora do debate tradicional, contam por si só uma história muito clara da perceção sobre quais foram as consequências perversas e duradouras da violência da escravatura e da colonização.

5.2. Identidade e o limbo do assimilado institucional

How rich our mutability, how easily we change (and are changed) from one thing to another, how unstable our place - and all because of the missing foundation of our existence, the lost ground of our origin, the broken link with our land and our past

Edward W. Said (1986)

O domínio colonial e imperial foi legitimado por teorias antropológicas que retratavam cada vez mais os povos do mundo colonizado como inferiores, infantis ou incapazes de cuidar de si próprios⁴², defendendo assim a necessidade de um domínio paternalista do Ocidente para cuidar dos melhores interesses do colonizados. A base destas teorias antropológicas era, como sabemos, o conceito de raça. Em termos simples, a relação entre o Oeste e o resto foi pensada em termos de brancos contra as raças não-brancas. A cultura branca era considerada a base para as ideias de governo legítimo, direito, economia, ciência, língua, música, arte, literatura – ou seja, civilização (Young, 2003, p.2). Estas reivindicações de superioridade europeia racial-cultural, seriam, portanto, o principal desequilíbrio de poder entre os europeus e todas as comunidades africanas. Acima de tudo, a instituição colonial tentava negar aos seus subalternos a sua identidade cultural nativa. Arrancados dos seus próprios meios culturais, esperava-se que abandonassem a sua herança e que adotassem pelo menos parte da cultura dos seus donos. Mas os resultados nem sempre foram uniformes. Na região das Caraíbas, por exemplo, a concentração elevada do número de escravos por contraposição aos europeus impediu a sua completa absorção pelo proprietário ou pela sociedade escrava. Já em Angola, a sua dimensão geográfica e a falta de meios humanos entre a administração colonial, levou a que pouca ou nenhuma influência ocidental chegasse diretamente em dimensão significativa a grandes zonas do interior do país. A pouca assimilação existente teria lugar, portanto, nos centros urbanos.

Em “Pele Negra, Máscaras Brancas” (1952), (“*Black Skin, White Masks*”), Franz Fanon analisa a processo de criação da sua identidade de negro que, segundo ele, se encontra logo a partida, sujeita a um complexo de inferioridade. Este complexo de inferioridade, argumenta, materializa-se em duas etapas, sendo a primeira a inferioridade económica/material (resultado da subjugação colonial e, em certa medida, da exploração) e a segunda concretiza-se quando esta inferioridade económica é internalizada e se transforma no que Fanon considera ser uma “doença psicológica”. Fanon argumenta que o homem e a mulher negros já foram traduzidos não só como sujeitos coloniais no regime do imperialismo, mas também a nível interno, psicologicamente:

⁴² Veja-se, por exemplo "A educabilidade do nativo sul-africano" de M. Laurence Fick, publicado em 1939.

“their desires have been changed into another form, carried across into the desire for whiteness through a kind of metempsychosis. Their very desires have been transposed, though they have never, of course, actually become white. They have black skin, with a white mask.” (Fanon, 1952, in Young, 2003). Concomitantemente, do outro lado, a identidade da “superioridade branca” formava-se de forma proporcionalmente inversa. O argumento de Fanon é aqui de particular interesse, pois Fanon não apenas se concentra nos problemas de identidade criados para o sujeito colonial pelo racismo, mas também na consequente necessidade de escapar a estas “neuroses”, que o colonialismo tinha produzido. (Fanon, 1952 [1967])

Porém, a verdade é que, na prática, o sistema erguido para gerir a ocupação e as suas instituições era relativamente instável, frágil e constantemente com falta de pessoal; e as autoridades coloniais sabiam-no.

Nesse sentido, vimos já que após uma tentativa inicial de exercer controlo pela força e pela violência, numa primeira instância maioritariamente física e pela força das armas foram, mais tarde, adotados outros meios mais indiretos como aqueles assentes na violência psicológica ou que visavam cortar laços sociais e comunitários, isolando mentalmente as comunidades locais, diminuindo assim as hipóteses de uma revolta camponesa organizada. Contudo, com uma necessidade crescente de controlar territórios vastos e afastados da metrópole e com populações muitíssimo mais numerosas, as potências imperiais viram-se obrigadas a recrutar localmente. Assim, ao grupo dos “nativos” ou “indígenas”, que englobavam a vasta maioria da população local, as autoridades coloniais foram paulatinamente criando um terceiro: os assimilados. Segundo Dias (2010), *“o grupo dos assimilados distinguia-se dos outros dois quer pela ambiguidade das relações que tecia com o grupo de onde era originário (o dos sujeitos), quer pela subalternidade de que os seus membros eram alvo em relação aos de origem metropolitana.”* Em Angola, por exemplo, o século XIX vê um crescente número de mestiços largamente assimilados à cultura portuguesa. Estes angolanos pertenciam a grupos diferentes: negros livres, filhos de chefes e de reis ou filhos de colonos portugueses e mães africanas (Wheeler e Pélissier, 2011).

Em consequência de uma contínua e crónica falta de meios para gerir a administração local nas últimas décadas do colonialismo, muitos membros deste grupo acabariam por ocupar na administração estatal e no sector privado da economia postos de algum destaque. É talvez curioso assinalar que, conforme constata Dias (2010, p:1), *“boa parte dos líderes dos movimentos independentistas e dos dirigentes políticos pós-coloniais tenham sido e eram dele [deste grupo] originários.”*

No início do século XX, o império colonial francês e português vão mais longe e institucionalizam juridicamente esta prática ao introduzirem o Estatuto do Indígena. Com esta

prática, desapareceria por definitivo a ideia de que os africanos se assimilariam “naturalmente ao setor europeu. Em contrapartida, seria a nova política que passaria a definir o indígena como um elemento juridicamente diferenciado da população. Nas perspectivas das autoridades coloniais, este processo de elevação social institucionalizado serviria ele próprio de um processo de assimilação (Wheeler e Pélissier, 2011).

O Estatuto parte de uma ideia formulada, em 1895, por Arthur Girault. A política de assimilação foi, em traços largos, uma tentativa da França e de Portugal, através de uma europeização da cultura tradicional nas suas colónias, de formar uma elite privilegiada que colaborasse com o poder central. Os assimilados podiam, por exemplo, adquirir propriedade e não eram obrigados pelas autoridades a trabalhar em obras públicas. Porém, tinham de prestar o serviço militar e trabalhar para o serviço público, apresentar formação escolar em francês e português, comprovar a posse de bens, manter uma vida cristã, entre outras responsabilidades e critérios. Além disso, a fim de assimilar e fazer parte da cultura do opressor, o nativo seria obrigado, logo à partida, a abandonar a sua cultura e forma de pensar. Refere Fanon (1963) que essas promessas incluíam, por seu turno, a adoção das formas de pensamento da pequena-burguesia colonial.

Em Portugal, Angola tinha a maior taxa (ainda que baixa) de assimilados. Ou seja, mulatos (mestiços) a quem, através do Estatuto do Indígena (1926-1961), lhes fora dado um estatuto legal de “civilizado”, que os afastava do trabalho compulsório, além de permitir que trabalhassem nos órgãos da administração metropolitana, terem autonomia para deslocar-se dentro da colónia, entre outros “privilégios” (Nascimento, 2016). Ao contrário da anterior política invertida, esta nova política era estritamente regulada pela burocracia e dependente do sistema educativo para o seu próprio sucesso e tinha como objetivo “elevar” gradualmente os indígenas e de alterar as suas maneiras, a fim de os integrar no setor europeu da colónia (Wheeler e Pélissier, 2011).

No entanto, adquirir o Estatuto não era fácil e, aliás, foi-se complicando à medida do tempo; e envolvia sempre um abandono das tradições, língua e costumes locais, levando a um afastamento total das suas antigas comunidades. Uma primeira versão de 1926, estabelecia como obrigação para os indígenas de “satisfazer os seus deveres morais e legais de trabalho, educação e automelhoramento” (Ibidem)

Na reformulação do Estatuto do Indigenato em 1929, por exemplo, pode-se ler que:

“Para os efeitos do presente estatuto, são considerados indígenas os indivíduos de raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça”

Este Estatuto retira inspiração de documentos como a Carta Orgânica de Angola de 1917 que estabelece critérios para que um indígena pudesse ascender a “cidadão” como:

1º Saber ler e escrever a língua portuguesa

2º Possuir meios necessários à sua subsistência e à das suas famílias

3º Ter bom comportamento, atestado pela autoridade administrativa da área em que reside;

4º Diferenciar pelos usos e costumes do usual da sua raça

Com a ascensão do Estado Novo em Portugal, o Estatuto deixou de contemplar a hipótese de ascensão a “cidadão”, passando este a “assimilado” por oposição ao “civilizado”. No diploma do indígena de 1931 acrescenta-se ainda:

(...)

3º Adotar a monogamia

4º Exercer profissão (...) compatível com a civilização europeia (...)

Não é difícil, portanto, entender a forma como este Estatuto era visto por muitos como a única forma de ascensão social, ainda que limitada. É nesse sentido que, numa tese de pós-graduação da Universidade de São Paulo, o autor, Washington Santos Nascimento, tenta compreender de que forma as populações angolanas do interior do país utilizaram as reduzidas possibilidades de ascensão social criadas pelo Estatuto do Indígena para se constituírem assimilados em Luanda, na larga maioria dos casos, jovens do sexo masculino, incentivados pelos próprios familiares com esperança de uma vida melhor. Com efeito, números relatos da altura entre as comunidades angolanas com alguns meios, revelam que a aquisição do Estatuto era algo fortemente incentivado no seio das famílias, num cenário em que, qualquer ascensão social era vista como positiva (talvez fruto da propaganda do regime ou do desespero).

Estas estratégias de controlo e manipulação alimentavam a esperança por uma vida melhor. E se, por um lado, esta esperança ajudou inadvertidamente a lançar os movimentos de independência, levou também muitos jovens das colónias a adotar costumes e tradições com os quais não se identificavam, criando identidades que não eram, nem nunca poderiam totalmente ser, as deles. Esta situação, evidente também na metrópole e amplamente discutida até mesmo nos dias de hoje⁴³, deixou muitos num limbo social, mas, acima de tudo, identitário - não eram indígenas nem cidadãos de pleno direito.

⁴³ Ver, por exemplo, o livro de Johny Pitts (2022), recentemente publicado, “Afropeu - A Diáspora Negra na Europa”.

O meu argumento é que apesar de ter sido abolido em 1961⁴⁴, em muitos casos, especialmente nos centros urbanos, essa mentalidade persiste, em parte, até aos dias de hoje. Não querendo entrar em especulações, talvez o melhor exemplo desta continuidade seja o bom uso da língua portuguesa. Não se trata aqui de avaliar a adoção do português enquanto língua oficial, pois isso ter-se-á tratado mais de uma (complexa) decisão estratégica, prática e política com vista essencialmente a dirimir eventuais fragmentações internas com base nas línguas locais⁴⁵. Trata-se, sim de analisar outros dois aspetos. O primeiro, relaciona-se com o bom e correto uso do português. Bastará ouvir alguns minutos de rádio ou o jornal da noite na televisão angolana para o perceber. O segundo aspeto relaciona-se com escassa ou quase nula existência de um crioulo, ao contrário da Guiné-Bissau, Cabo Verde ou São Vicente e as Granadinas. Este fenómeno é particularmente evidente nos centros urbanos, sendo que, fora algum movimento relativamente recente entre as camadas mais jovens de misturar cada vez mais palavras das línguas autóctones como o umbundo, o chokwe ou nhenheca, a língua corrente do dia a dia é o português.

Nesta lógica, não será talvez, portanto, surpresa que caminhando hoje nas ruas de Luanda, se veja tantos jovens de fato e gravata, ignorando um clima que partilha com a elevada humidade temperaturas altas, que não falam crioulo na rua ou em casa e, a partir de um certo poder de compra, façam questão de se diferenciar pelos usos e costumes. Este é, pois bem, o segundo *unknown unknown* que assinalo.

⁴⁴ 6 meses após o levantamento da UPA no norte de Angola e o primeiro passo na luta pela independência nas colónias portuguesas.

⁴⁵ Em Angola, por exemplo, é curioso ver o papel do governo angolano pós-independência na difusão do português nas zonas rurais do país, onde, até então, as autoridades portuguesas pouca tinham conseguida. Com efeito, como referiu José Eduardo Agualusa num artigo para o Público em 2006: “Falada por uma pequena minoria de angolanos, enquanto idioma materna, antes da independência, o português enraizou-se depois disso, sendo hoje dominante na capital, cidade com mais de três milhões de habitantes, bem como nas principais urbes do país.”

CAPÍTULO 6

Conectar os pontos

Every human problem must be considered from the standpoint of time.

Frantz Fanon (1952)

Para Boaventura Sousa Santos, fortes questões abordam não só as nossas opções específicas de vida individual e coletiva, mas também o paradigma social e epistemológico que moldou o horizonte atual de possibilidades dentro do qual adaptamos as nossas opções. O horizonte dentro do qual certas opções são possíveis enquanto outras são excluídas ou mesmo unimagináveis. Tais questões, argumenta, são de natureza paradigmática, uma vez que se confrontam com os próprios critérios de inclusão e exclusão de opções específicas. Despertam, portanto, “*a particular kind of perplexity*”. Respostas fracas, pelo contrário, são aquelas que não desafiam o horizonte de possibilidades. Partem do princípio de que o paradigma atual fornece respostas para todas as questões relevantes. Por conseguinte, conclui Sousa Santos, “*they fail to abate the perplexity caused by the strong questions and may, in fact, increase it.*” (Santos, 2014, p.40)

Para esse efeito, e com questões fortes em mente:

Adotei uma perspectiva pós-colonial, pois entendi, do mesmo modo que Bhabha (1994), que ao contrário de outras abordagens teóricas mais sectárias, a perspectiva pós-colonial nos obriga a repensar as profundas limitações de um sentido “liberal” consensual e colusivo de comunidade cultural. Insiste que a identidade cultural e política é construída através de um processo de assimetria e complementaridade. Questões de raça e diferenças culturais sobrepõem-se a questões de sexualidade, género, etc. Incentiva-nos, portanto, a pensar além do paradigma existente.

Recorri a uma série de exemplos diferentes porque entendi, novamente como Bhabha, que na figura da testemunha de uma modernidade pós-colonial não haverá melhor sabedoria do que daqueles “*who have seen the nightmare of racism and oppression in the banal daylight of the everyday*” (Bhabha, 1994, p.365). Representam, como sublinha Bhabha, uma ideia de ação e de agência mais complexa do que o niilismo, do desespero, por um lado, ou a utopia do progresso, por outro. Falam da realidade da sobrevivência e da negociação que constitui o momento de resistência, a sua dor e a sua salvação, mas raramente é falada nos heroísmos ou nos horrores da história.

Defendi igualmente aqui que, se assumirmos que, por um lado, como refere Anderson, a Nação é hoje e no futuro próximo indiscutivelmente a organização institucional política global de

eleição, e, por outro, que o Estado tem, para já, mais do que nunca um papel central no desenvolvimento e no bem-estar económico e social, então o estudo da pós-colonialidade e do legado colonial terá sempre de ser o estudo da Nação pós-colonial. Nesse sentido, torna-se também evidente que será cada vez mais pertinente abordar as fragilidades do Estado deixadas pelo legado colonial, em especial aquelas que foram por desígnio aproveitadas pelas elites que lhe sucederam. Este legado, vimos, abarcou de forma mais ou menos intensiva praticamente todos os aspetos da sociedade, desde a estrutura da economia à administração Estatal, central, local e “tradicional”; e desde a relação entre as “novas” elites governativas de poder, aos aspetos mais mundanos do quotidiano social. Apesar da importância que podemos dar ao Estado-nação, fica, no entanto, por questionar até que ponto a nação permite transcender o racismo, também naqueles Estados-nação nascidos dos processos de libertação, depois de desmentidas as utopias nacionalistas através das elites, cujo papel, como vimos, Fanon começava já a antever (Sanches, 2011, p.37).

Introduzi o conceito de *unknown unknowns* no quadro dos estudos pós-coloniais, por entender que o legado colonial e os seus condicionalismos ao desenvolvimento se podem encontrar também nos mais pequenos detalhes. Se as limitações do exercício que me levou a estes dois fenómenos são evidentes, os exemplos que referi, muitos através de fontes secundárias, são não menos reais e relevantes. Assim, não obstante as limitações assinaladas, espero que sirva como guia ou pistas para uma investigação futura que os procure aprofundar.

Creio, pois, que nunca é demais sublinhar a importância de se estudar estes e outros eventuais *unknown unknowns* que se venham a mostrar pertinentes, mesmo que, no fim de contas, não exista qualquer correlação entre uma coisa e a outra. Este método, especialmente se levado a cabo por terceiros, acabará seguramente muitas vezes em becos sem saída e, acredito, ferindo suscetibilidades pelo caminho. Ninguém gosta ou quer que lhe digam que as fundações da sua identidade foram manipuladas por terceiros (apesar de, todas o serem), e muito menos que lhe são prejudiciais. Mas, como referi acima, a comunicação aberta é talvez a única forma eficaz de diminuir a área desconhecida e, portanto, de comunicar eficazmente a longo prazo. Resta-me apenas deixar a nota para o futuro, para que possa existir um estudo mais aprofundando seja dos já *known knowns* ou outros *unknown unknowns*. Manter vivo o diálogo sobre o tema será fundamental para não caímos em ideias dogmáticas e pouco fundamentadas sobre os problemas da atualidade, especialmente quando se trata de realidades tão complexas como a dos países pós-coloniais, tão frequentemente simplificadas.

Mas, antes de passarmos à conclusão, creio que, em primeiro lugar, será importante conectar alguns dos aspetos mais importantes referidos ao longo das últimas páginas e, com isso, aproveitar

para tentar responder da melhor forma possível às duas perguntas de partida referidas no início desta tese.

Em primeiro lugar, espero que por esta altura a importância dos estudos pós-coloniais para o estudo proposto se tenha tornado evidente.

As perspetivas pós-coloniais não só são a representação do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das "minorias" dentro das divisões geopolíticas do Oriente e Ocidente, Norte e Sul (Bhabha, 1994) – ou seja, não são eurocêntricas –, como também nos ajudam a tornar cada vez mais conscientes da amplitude dos impactos da construção da cultura e da invenção da tradição.

De facto, vimos também que a perspetiva pós-colonial se afasta das tradições da sociologia do subdesenvolvimento ou teoria da "dependência" e, como modo de análise, tenta rever as normas nacionalistas ou "nativas" que estabelecem a relação do “Terceiro” e do “Primeiro Mundo”, indo além da estrutura de relação binária e de oposição. Aliás, este método de análise ganha ainda mais força quando vemos que além de nos ajudar a resistir à tentação de formas binárias de explicação social, nos oferece perspetivas holísticas, insistindo num reconhecimento da existência de fronteiras culturais e políticas mais complexas e híbridas de influência bidirecional.

Vimos ao início que a identidade é geralmente concebida tanto como afiliação (no sentido psicológico individual) como como atribuição (no sentido psicológico social). Contudo, Hammack (2010) observou que pouca ou nenhuma atenção foi dada à forma como os processos de desenvolvimento da identidade se desenrolam no contexto político. Foi isto, de certa forma, o que tentei fazer quando introduzi a ideia do triângulo nação, identidade e desenvolvimento.

Sugerimos que a formação da identidade é uma parte importante do projeto nacionalista. Por seu turno, a violência e a opressão sistémicas têm em si mesmas um grande impacto nesta matéria. E a violência, conforme vimos também, foi parte importante da história colonial. Mas a violência não foi só e apenas física e à medida que os Impérios caminhavam no terceiro período de colonização, a fragmentação das identidades tornou-se lentamente um tópico importante: assimilação e mestiçagem entraram no léxico comum.

Franz Fanon chamou ao resultado destas práticas a "descerebralização" da mente africana. Ele observa que as populações africanas foram feitas para se verem como outras, alienadas da sua própria cultura, língua, terra. Young (2003) compreende que, em “*The Wretched of the Earth*” (1963), a tarefa que Fanon se propõe é a conquista do respeito próprio através da violência revolucionária anticolonial, onde a violência para o nativo colonizado é uma forma de tradução do eu, a recuperação da sua agência.

A ambiguidade deste estatuto, embora fosse uma realidade para apenas uma pequena percentagem da população, quando levada ao limite, teve um enorme efeito no pensamento nacionalista nas colónias e, consequentemente nos movimentos revolucionários. Podemos então dizer que a busca por uma identidade que permitisse transcender a ambiguidade do assimilado, desempenhou um papel importante enquanto catalisador dos movimentos independentistas coloniais.

Mas, por mais importante que esta fragmentação tenha sido no incentivo à busca de uma identidade nacional, uma vez alcançada a independência, essa mesma ambiguidade parecia permanecer e os seus impactos negativos tornaram-se e continuam evidentes.

Assim, penso que, quer se tratasse da violência extrema e do trauma do colonialismo e da escravatura, ou de fragmentação intencional da identidade através da divisão ativa e administrativa da identidade pessoal e social, as respostas sociais e emocionais postas em prática pelas pessoas, foram tão transversais e de tal intensidade que foram transmitidas através de gerações, chegando até hoje numa forma híbrida, mutada e muitas vezes dissimulada, mas não menos prejudicial.

A questão que fica então pendente será interrogar como as categorias sociais e mentais herdadas do colonialismo influenciam a "subjetividade", entendida aqui tanto como sentido de autoconsciência como de subjetividade através do controlo e da dependência, e como isso tem impacto no crescimento individual e social.

Após os últimos cinco capítulos, creio que se começa a configurar a imagem do vasto puzzle que é o legado do colonialismo. A combinação daqueles *known knowns* estruturais que conhecemos e os *unknown unknowns* que vamos desvendando. Um trabalho em constante evolução e improvável de ter uma conclusão clara. Recordando novamente palavras de Boaventura Sousa Santos (2014), “é tão difícil imaginar o fim do colonialismo com um colonialismo sem fim.”

Este entendimento abre, de certo modo, a porta uma possível resposta à primeira pergunta: “O que conhecemos do legado colonial (e o que não conhecemos) e quais as suas ramificações no século XXI?”. Tentei demonstrar ao longo das últimas páginas que o desenvolvimento do nacionalismo e, por seu turno, da identidade pós-colonial, é o resultado de um contacto entre o colonizador e o colonizado nas suas mais variadas dinâmicas, sociais, políticas, culturais, etc. Ou seja, uma identidade híbrida que não resulta nem na adoção total da modernidade ocidental, nem num regresso às origens tradicionais da sociedade pré-colonial. É algo no meio e em permanente mudança - simultaneamente moderna e tradicional. Uma quimera pensada e por vezes imposta por um pequeno grupo urbano, muitas vezes no exílio, composto tanto pela pequena burguesia e *intelligentsia* mestiça ocidentalizada, como elites tradicionais alinhadas ou não com o Império.

Esta terá servido, numa primeira instância, para diferenciar a nova nação do antigo Império, fomentando um sentimento de união nacionalista; e, numa segunda, já noutros moldes, para trazer segurança e ordem social por um lado, e recompensar as novas lideranças que haviam feito a revolução, por outro. Este segundo fator, como vimos, terá tido um impacto particularmente relevante na direção e no desenvolvimento político-económico e, consequentemente, social, humano e identitário.

E quanto ao legado pós-colonial e o impacto para o desenvolvimento?

Vimos que aspetos como a industrialização, o “*timing*” e a herança administrativa e económica colonial foram fatores determinantes para o escasso desenvolvimento dos Estados pós-coloniais. Além disso, analisámos a forma como as tentativas por parte de potências económicas e financeiras estrangeiras, tais como o Banco Mundial e o FMI, de impor um sistema capitalista mais moderno e globalizado centrado no Estado a partir do exterior, teve, na generalidade, resultados negativos. Contudo, importa sublinhar que, como Robert C. Young observou, “*always blaming the World Bank and the WTO makes things a bit too easy. At least some of the poverty, or at least suffering, of the people of the non-western world is also the direct result of actions by their own government*” (Young, 2003, p.149). É, aliás, nesta lógica que Amartya Sen argumenta que a fome não é tanto causada pela falta de disponibilidade de alimentos, mas pelo que ele chama as relações de direito. A fome moderna é, em grande parte, provocada pelo homem (Ibidem).

Notámos que embora as redes de patronato do colonialismo fossem frequentemente construídas na base das complexas relações de clientelismo e dependência que existiam em muitas sociedades pré-coloniais, elas moldaram-se às necessidades dos impérios coloniais e persistiram no período pós-colonial. No contexto atual de uma economia política baseada no dinheiro e nos mercados, as relações tornaram-se cada vez mais centradas no acesso a benefícios materiais a curto prazo em vez do estabelecimento de laços de apoio mútuo a longo prazo.

Com o tempo, estas “*politics of the belly*” minaram a confiança entre a sociedade civil e o Estado com um impacto proporcionalmente negativo ao fortalecimento do Estado pós-colonial e na construção da Nação.

Concluimos, portanto, que, não obstante todas as limitações assinalas, ao escolher reproduzir as estruturas do Estado colonial e ao alargar as redes de patronato que existiam, os Estados pós-coloniais, especialmente em África, foram incapazes de resolver as contradições herdadas da economia política colonial.

Em vez das formas políticas e económicas da modernidade, o padrão das relações Estado-sociedade, os sistemas de clientelismo, as comunidades e identidades étnicas que se desenvolveram ao longo do século passado produzem o círculo vicioso em que processos internos

de etnicidade moral, insistem em negar às comunidades locais uma maior responsabilidade social, contrastam com um domínio externo de tribalismo político competitivo definido por relações puramente materialistas e oportunistas com o Estado através do controlo do clientelismo.

Nesse sentido, entendemos que situação de fragilidade das instituições do Estado, por um lado, e da sociedade civil, por outro, ter-se-á tornado, no meu entender, ainda mais preocupante após fenómenos como a pandemia da COVID-19 onde o papel do Estado centralizado e a confiança nas instituições deste por parte da população, foram aspetos centrais na resposta à crise sanitária. Mais, à medida que assistimos a um crescente descrédito do pensamento neoliberal do *Washington Consensus* e na incapacidade deste de dar a resposta para o desenvolvimento nos países mais pobres (Stiglitz, 2004), torna-se evidente que o papel do Estado na economia não será assim tão obsoleto quanto se pensava.

Finalmente, permitam-me acabar numa nota mais positiva. Se de facto são transversais à maioria dos países pós-coloniais as dificuldades na implementação do Estado moderno ou de uma economia capitalista, o mesmo acredito poderá não ser tão evidente no que diz respeito à Nação, ou seja, aquele processo de conflito em grande parte inconsciente e contraditório de negociação e compromisso entre diversos grupos que referimos ao início. Trata-se daquele sentimento que transcende fronteiras e une para lá da aldeia. Nesse sentido, acredito que países como Angola têm vindo no sentido de criar esse sentimento, e apesar de serem um país jovem no quadro internacional e de terem sofrido de décadas de uma brutal guerra-civil, hoje a “angolanidade” é tão real quanto a portugalidade e é particularmente sentida por quem se encontra longe de casa.

Conclusão

“Our ancestors made the world what it is. We can decide what the world will become”

Yuval Harari (2022)

Ao longo dos últimos capítulos tentei, em pequena medida, rever o conhecido: a bibliografia, os relatos, as leis que constituem o legado colonial. Depois, tentei introduzir o “desconhecido”, através do que creio serem duas possíveis linhas de investigação - das muitas que suspeito ainda existirem. Não sendo necessariamente desconhecidas, são por vezes deixadas de fora e assumidas como algo que pertence apenas ao passado, sem lugar na reflexão sobre o presente, nem na construção do futuro. Como espero ter conseguido demonstrar, isso não é o caso.

Tentei assentar esta tese no que penso serem questões fortes e disruptivas. Se dei ou não respostas fortes, outros dirão. Contudo, ressalvo que o objetivo nunca foi tanto encontrar respostas concretas, mas, por um lado, tentar abrir caminho no estudo que relaciona os estudos da nação, identidades e desenvolvimento através da ótica dos estudos pós-coloniais e, por outro, mostrar que o debate em torno destes temas não se encontra frio nem esquecido no Ocidente.

Não se trata aqui de revisionismos nem de tentativas de justificar o passado. Não se trata tampouco de reparações ou absolvições. Tal como Manuela Ribeiro Sanches, estou ciente de que o mal e o bem não são categorias fáceis de determinar e que a ética não será a melhor conselheira quando analisamos o passado (Sanches org, 2011). Por isso, não se trata de analisar o passado à luz da moral de hoje, ou até mesmo da moral da altura. Isso, diria, cabe aos campos da história e da ética. Trata-se de reconhecer que aquilo que aconteceu no passado, pode, e muitas vezes tem, sérias repercussões, algumas delas negativas, no presente e no desenvolvimento do futuro. Condicionalismos que urgem ser identificados e, se necessário, ultrapassados. O primeiro passo passa por identificá-las e, para isso, tanto perspectivas de introspeção da primeira pessoa como de observação por parte de terceiros, imparciais, serão fundamentais para este esforço.

Com efeito, o argumento que aqui tenho vindo a tentar expor e que vai ao encontro das conclusões de Homi K. Bhabha (1994), vai no sentido de que aquilo que é hoje a sociedade moderna pós-colonial é o resultado de um processo de hibridização, onde fatores como o legado institucional e administrativo, os processos de assimilação e a organização da sociedade colonial, tiveram um papel central. Ou seja, o nacionalismo e a identidade moderna pós-colonial, são hoje,

portanto, o resultado de um processo de hibridização institucional e mental e de posterior reinvenção com base no que foi o legado do colonialismo.

Contudo, importa assinalar que, conforme argumentou Young (2003), um legado híbrido deste género diz algo muito importante sobre os problemas políticos contemporâneos e as contradições sociais pós-coloniais. Isso também quer dizer que dificilmente existirão soluções rápidas, e podem muito bem não existir quaisquer soluções imediatas. Tal como o próprio conceito lato de pós-colonialismo, este legado híbrido oferece desafios em vez de soluções. Em contrapartida, vimos que a identidade não é uma condição ou essência fixa, mas um processo histórico. Sabemos agora também que nenhuma sociedade africana foi ou é culturalmente homogênea e unívoca. E isto, deixa espaço para reflexões e espaço para que novos significados sejam pensados e institucionalizados pelos herdeiros do colonialismo, conforme assim o entenderem. Assim, paradoxalmente, a mesma ambiguidade que dificulta a análise e a formulação de soluções, é a mesma que abre a porta a esta possibilidade em primeiro lugar.

Finalmente, será impreterível não esquecer o papel do legado colonial nas mentalidades. Os impactos da violência física e psicológica do colonialismo estão hoje tão presentes no formato da sociedade pós-colonial como no dia da independência. Vimos que, nesta matéria, a violência física e psicológica, que faziam parte do dia-a-dia, não foram esquecidas por quem nunca as viveu. Vimos que as práticas de assimilação deram origem a uma ambiguidade identitária que persiste até aos dias hoje, agora aliada a uma notória diferença de classe. A persistência de uma profunda dicotomia urbano-rural acrescenta força a esta distinção entre cidadãos. Nesse sentido, resta-me apenas dizer que, qualquer estudo futuro sobre o tema terá sempre de ter em conta estes dois fatores: o legado material e o legado espiritual - ambos hoje um legado híbrido, fundado numa notória desigualdade estrutural.

Referências Bibliográficas

- 10-Point Reparation Plan. (s.d.). Obtido de CARICOM Reparations Commission: <https://caricomreparations.org/the-global-reparations-movement/>
- Agualusa, J. E. (2006). José Eduardo dos Santos e a Língua Portuguesa. *Público*.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. UK: Verso.
- Balandier, G. (1950). *A situação colonial: uma abordagem teórica*. PUF.
- Bayart, J.-F., & Bertrand, R. (2006). What colonial legacy are we speaking of? *Esprit*.
- Berman, B. J. (1998). Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism. *African Affairs*, pp. 305-341.
- Berman, B. J. (2013). Nationalism in Post-colonial Africa. Em J. Breuilly (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (1 ed., pp. 1074-1092). Oxford: Oxford University Press.
- Berman, B. J., & Lonsdale, J. M. (2013). Nationalism in Colonial and Postcolonial Africa. Em J. Breuilly (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (1 ed., pp. 925-935). Oxford: Oxford University Press.
- Berry, S. (1993). *No Condition is Permanent: The Social Dynamics of Agrarian Change in Sub-Saharan Africa*. The University of Wisconsin Press.
- Bhabha, H. K. (1990). Introduction: narrating the nation. Em H. K. Bhabha (Ed.), *Nation and Narration*. New York: Routledge Taylor & Francis.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. New York: Routledge Taylor & Francis .
- Boahen, A. A. (1985). Colonialism in Africa: its impact and significance. Em A. A. Boahen, *General History of Africa VII - Africa under Colonial Domination 1880-1935* (pp. 782-810). United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- Breuilly, J. (2013). Introduction: Concepts, Approaches, Theories. Em J. Breuilly (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (1 ed., pp. 57-74). Oxford: Oxford University Press.
- Burke, P. (2013). Nationalism and the Vernaculars, 1500-1800. Em J. Breuilly (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (1 ed., pp. 107-122). Oxford: Oxford University Press.
- Cabral, A. (1995). Liberdade nacional e cultura. Em M. d. Andrade, *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral: A Arma da Teoria, vol.1* (pp. 221-233). Lisboa: Comité Executivo da Luta do PAIGC e Seara Nova.
- Chatterjee, P. (1986). *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books.
- Chatterjee, P. (1993). *The Nation and its Fragments*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chibber, V. (2013). *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Verso.
- Comitini, C. (1980). *Amílcar Cabral - A Arma da Teoria*. Rio de Janeiro: Codecri.

- Cowell, J. M., & Decety, J. (31 de 8 de 2015). Precursors to morality in development as a complex interplay between neural, socioenvironmental, and behavioral facets. *PNAS* vol.112 nº41.
- Davis, M. (19 de 9 de 2017). *New Left*. Obtido de Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/New-Left>
- de Goede, M. (2017). *An Analysis of Mahmood Mamdani's Citizen and Subject Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. London: Macat International Ltd.
- Definition of heritage noun from the Oxford Advanced Learner's Dictionary*. (s.d.). Obtido de Oxford Learner's Dictionaries: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/heritage?q=heritage>
- Definition of legacy noun from the Oxford Advanced Learner's Dictionary*. (s.d.). Obtido de Oxford Learner's Dictionaries: https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/legacy_1?q=legacy
- Dias, E. C. (2010). Do Estado colonial ao Estado pós-colonial. *JANUS anuário de relações exteriores*. Obtido de janusonline.pt
- Díaz-Andreu, M. (2007). *A World History of Nineteenth-Century Archeology - Nationalism, Colonialism and the Past*. New York: Oxford University Press.
- Douglass, F. (1845). *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*.
- Eckert, A. (2013). Anti-Western Doctrines of Nationalism. Em J. Breuilly (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (1 ed., pp. 218-235). Oxford: Oxford University Press.
- Ehret, C. (2012). Africa in World History: The Long, Long View. Em J. H. Bentley (Ed.), *The Oxford Handbook of World History* (pp. 620-644). Oxford: Oxford University Press.
- Fanon, F. (1952 [1967]). *Black Skin, White Masks*. (R. Philcox, Trad.) New York: Grove Press.
- Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. (R. Philcox, Trad.) New York: Grove Press.
- Figueiredo, C. R., & Dias, F. (12 de 2012). Families: Influences in Children's Development and Behaviour, From Parents and Teachers' Point of View. *Psychology Research*, ISSN 2159-5542, Vol. 2, No. 12, pp. 693-705.
- Grundman, J. K. (s.d.). Does Parenting Style Predict Identity and Emotional Outcomes in Emerging Adulthood? *Gustavus Adolphus College*.
- Hammack, P. L. (2015). Theoretical Foundations of Identity. Em K. C. McLean, & M. Syed (Eds.), *The Oxford Handbook of Identity Development* (pp. 11-30). Oxford: Oxford University Press.
- Hoerder, D. (2012). Migrations. Em J. H. Bentley (Ed.), *The Oxford Handbook of World History* (pp. 371-395). Oxford: Oxford University Press.
- Hunter, T. W. (20 de 9 de 2019). *Enslaved Couples Faced Wrenching Separations, or Even Choosing Family Over Freedom*. Obtido de [history.com](http://www.history.com/news/african-american-slavery-marriage-family-separation): <https://www.history.com/news/african-american-slavery-marriage-family-separation>
- Hutchinson, J. (2013). Cultural Nationalism. Em J. Breuilly (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (1 ed., pp. 292-312). Oxford: Oxford University Press.

- James, C. (1963). *De Toussaint L'Ouverture a Fidel Castro*. Random House.
- Koestner, R. e. (1996). Identified and Introjected Forms of Political Internalization Extending Self-Determination Theory. *Journal of Personality and Social Psychology* Vol. 70. Nº5, pp. 1025-1036.
- Lewis, T. (23 de 8 de 2022). *Transatlantic slave trade*. Obtido de Encyclopedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/transatlantic-slave-trade>
- Lonsdale, J. M. (2013). Anti-Colonial Nationalism and Patriotism in Sub-Saharan Africa. Em J. Breuilly (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Nationalism* (pp. 948-968). Oxford: Oxford University Press.
- Macaulay, H. T. (s.d.). *Minute by the Hon'ble T. B. Macaulay, dated the 2nd February 1835*. Obtido de columbia.edu: http://www.columbia.edu/itc/mea/la/p/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html
- Mambrol, N. (2016). *Mimicry in Postcolonial Theory*. Obtido de Literary Theory and Criticism: <https://literariness.org/2016/04/10/mimicry-in-postcolonial-theory/>
- Mamdani, M. (1996). *Citizen and Subject - Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Morel, E. D. (1920). *The Black Man's Burden*. Manchester: The National Labour Press LTD.
- Morris, G. (1 de 7 de 2017). *Unspeakable cruelty: Former slaves tell their stories in Southern University online listings*. Obtido de The Advocate: https://www.theadvocate.com/baton_rouge/entertainment_life/article_996926ae-579c-11e7-9d36-13d23afca32d.html
- Morton, S. (2003). *Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge Taylor & Francis.
- Nascimento, W. S. (2013). *Gentes do Mato: Os "Novos Assimilados" em Luanda (1926-1961)* PG. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Rao, R. (2013). Postcolonialism. Em M. Freeden, L. T. Sargent, & M. Stears (Edits.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies* (pp. 324-344). Oxford: Oxford University Press.
- Renan, E. (1990). What is a nation? Em H. K. Bhabha (Ed.), *Nation and Narration* (pp. 8-22). Routledge Taylor & Francis.
- Said, E. W. (1978 {2003}). *Orientalism*. London, England: Penguin Books.
- Sanches, M. R. (2011). *Malhas que os Impérios Tecem: Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, Lda.
- Sium, A. (2010). *Revisiting the "Black Man's Burden": Eritreia and the Curse of the Nation-State*. University of Toronto.
- Sousa Santos, B. d. (2014). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. New York: Routledge Taylor & Francis.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 271-313.
- Stiglitz, J. E. (2004). *Globalização: A Grande Desilusão*. Terramar.

- The Johari Window Model*. (s.d.). Obtido em 15 de 9 de 2022, de communicationtheory.com:
<https://www.communicationtheory.org/the-johari-window-model/>
- Thomas, L. M. (2003). *Politics of the Womb: Women, reproduction and the State of Kenya*. London: University of California Press, Ltd.
- Vicente, M. J. (2021). *Os sobas e a construção de Angola nos séculos XVI e XVII*. Dissertação de Mestrado em História do Império Português: NOVA FCSH.
- Warraq, I. (2007). *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*. New York: Prometheus Books.
- Wheeler, D., & Péliissie, R. (2011). *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China.
- Woodyatt, A. (2022). *Kenya's UN ambassador slams Russia and compares Ukraine crisis to Africa's colonial past*. Obtido de CNN:
<https://edition.cnn.com/2022/02/23/europe/kenya-ukraine-russia-colonialism-intl/index.html>
- Young, R. J. (2003). *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Zein-Elabdin, E. (2011). Postcolonial theory and economics: orthodox vs heterodox. Em J. Pollard, C. McEwan, & A. Hughes (Edits.), *Postcolonial Economies* (pp. 37-62). London & New York: Zed Books.