

# 6

## Uma perspectiva cosmopolita sobre os estudos africanos: a lembrança e a marca de Aquino de Bragança<sup>1</sup>

---

**Maria Paula Meneses**

### **Introdução**

Moçambique conhece, ao longo dos últimos anos, um crescente interesse sobre as ciências sociais e humanas enquanto objecto de pesquisa. No seu conjunto, as análises produzidas assinalam a presença de uma análise crítica empenhada sobre as ciências sociais e as humanidades no país, conjugando problemas e desafios locais com estudos realizados noutras regiões do continente e do mundo. O estudo do papel desempenhado, neste contexto, pelo Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade Eduardo Mondlane é um repto importante ao esbatimento da memória da acção político-académica deste Centro.<sup>2</sup> Mas, mesmo as análises críticas são por vezes insuficientes para resgatar o papel do CEA na luta contra a persistência de uma leitura distorcida provocada pela hegemonia de uma produção académica que se desenvolve no Norte global, em torno do eixo Europa-América. É neste contexto que teve lugar, em 2009, o colóquio de homenagem a Aquino de Bragança, fundador do CEA.<sup>3</sup> Este colóquio constituiu um espaço intelectual de reflexão e de auto-análise sobre o sentido das pesquisas realizadas, para, a partir delas, se (re)pensarem os caminhos das ciências sociais e humanas numa perspectiva proactiva. Em paralelo, este colóquio, pelas temáticas epistémicas e metodológicas tratadas, reafirmou a centralidade do papel do Centro de Estudos Africanos no desenvolvimento e promoção de um debate intelectual sobre a complexa realidade de Moçambique, do continente e do mundo. Como vários dos académicos presentes ao colóquio debateram, universal na aparência, o saber científico (e as metodologias que lhe estão associadas)

produzido a partir da modernidade ocidental está presente na nossa forma de imaginar e interpretar o mundo. O espírito da racionalidade, em cuja origem reside um desejo de divulgação, gerou, no contacto com outros saberes e realidades, uma geopolítica do conhecimento complexa e densa, onde funcionam múltiplos centros de pesquisa, hierarquicamente organizados.

Após chamar a atenção para as dimensões institucionais da pesquisa e problematizar o activismo e a própria pesquisa, estabelecerei as conexões entre diferentes tipos de conhecimento/pesquisa e as possibilidades de transformação estrutural e revolucionária das sociedades, a partir, também, da minha experiência como parte deste processo. Numa segunda parte, o artigo chama a atenção para o salto qualitativo traduzido em acção que é necessário dar para que a pesquisa consiga transformar o mundo de uma maneira radical. Em última análise, é preciso que a qualidade do conhecimento produzido pela pesquisa seja avaliada em função do seu poder transformador — ou seja, da sua capacidade de transformar as relações injustas e desiguais existentes no mundo tal como ele é hoje, bem como de transformar radicalmente as estruturas geradoras da opressão, da desigualdade e da injustiça.

### **Cursos e percursos – diálogos com a moçambicanidade**

Uma das lutas libertadoras mais importantes do séc. XXI trava-se, sem dúvida, em torno do conhecimento. A hierarquização de saberes e sistemas económicos e políticos, assim como a predominância de culturas de raiz eurocêntrica é um dos eixos do colonialismo que perdura ainda para além da libertação política.<sup>4</sup> Insistir em quadros teóricos velhos, de raiz colonial, para perceber as realidades presentes no mundo não produz mudanças radicais no campo dos saberes. Em lugar de propormos novas ideias, de alargarmos os nossos horizontes, de nos movermos em direcção a outros saberes e experiências, fechamo-nos em torno de ideias velhas, que nos limitam a possibilidade de conhecer. O empobrecimento das ciências sociais e humanidades reside nesta carência de ideias, na erosão da criatividade e na ausência de um debate com outros saberes e experiências. Mais do que pobreza, o não conseguirmos dialogar para além do quadro monocultural forjado no bojo da relação colonial manufactura infertilidades, silêncios, amnésias, esquecimentos. E sobre pobreza infértil não é possível construir diálogos interculturais. Reflectindo a partir do meu próprio percurso académico, procurarei analisar as relações entre diferentes tipos de conhecimento e as suas potencialidades transformadoras, para recriar outras perspectivas sobre as sociedades, para gerar outros olhares e lugares de encontro. Desejar tornar uma dada situação, uma dada interpretação de um problema, numa meta-narrativa compromete o processo analítico, acarreta consigo o risco de transformar essa versão dos factos, essa interpretação parcial, em mais uma versão de uma determinada situação

excepcional em si mesma, mas que, por forma do reforço histórico, se transforma no lugar da razão, no tema central da história.

Nasci em Moçambique, e, até perto de ingressar na universidade, durante grande parte do meu processo escolar, a história, a geografia, a filosofia, a literatura que estudei faziam parte do considerado ‘cânone’ europeu. Sabia os rios da Europa, da América, e os três principais de África, mas de Moçambique pouco sabia; conhecia muitos dos reis de Portugal, das suas lutas com Espanha, mas não conseguia entender a ligação destes componentes com a realidade de Moçambique. A independência aconteceu quando estava a iniciar o ensino secundário; com ela vieram mudanças curriculares e a saída maciça dos professores portugueses. Combinados, estes factores alteraram profundamente as condições e conteúdos do ensino. Passei a ter muitos professores provenientes da chamada cooperação internacionalista. Mas o papel de Moçambique e de África continuava a ser o grande ausente das lutas, das propostas de mudança, dos grandes projectos revolucionários. As novas interpretações insistiam numa historiografia que localizava as causas dos eventos que aconteciam e afectavam o continente africano em espaços externos, negando, de novo, a capacidade de agência histórica aos africanos. Fora das salas de aula, o discurso político dominante ressaltava a força e a glória da revolução moçambicana, a importância da transição política que permitia a construção de uma nova sociedade a partir do referencial do ‘homem novo’ (Meneses 2009a). A difusão, a propagação, a promoção e o desenvolvimento de uma nova cultura assumiam uma forte centralidade na criação do ‘homem novo’, elemento de referência do processo revolucionário em Moçambique (Mondlane 1969; Machel 1978). Mas as referências deste ‘homem novo’, símbolo da nova sociedade que se procurava criar, assentavam num projecto de cidadania construído em torno do mito do guerrilheiro nacionalista, impondo, assim, uma mudança no processo, onde a possibilidade reflexiva e argumentadora não primavam por forte presença.

A situação conheceu mudanças quando, já no final da escola, me coube terminar o ensino secundário na então única universidade de Moçambique, a Universidade Eduardo Mondlane. Ai ocorreu o meu verdadeiro choque com outra realidade, quando descobri, especialmente com o apoio de Fernando Ganhão, Aquino de Bragança, e a geração que estes cientistas sociais ajudaram a formar, que era possível haver outras histórias, que a história estava no centro do debate político comprometido sobre a moçambicanidade, sobre o processo de construção de um Moçambique livre de opressão e exploração, liberto do colonialismo. Num projecto extremamente exigente, mas simultaneamente desafiante, este grupo de investigadores ajudou a nossa geração a trabalhar o campo da História de Moçambique, de África e do mundo, agora vista numa perspectiva mais cosmopolita e dialogante.

Eram anos turbulentos, de intensa actividade e debate intelectual. Para nós, que havíamos terminado a primeira etapa do ensino secundário, a chegada à universidade foi, em simultâneo, um deslumbramento e um pesadelo. Visitavam esta zona do campus inúmeros investigadores; cruzávamo-nos com académicos de várias partes do mundo cujo trabalho estava publicado e eram bastante conhecido. Afinal, os tais intelectuais existiam, eram de carne e osso e não heróis ou os fantasmas míticos que acenávamos nas nossas discussões de jovens estudantes. O projecto de Aquino de Bragança – e a tradição que ele e outros procuravam implantar na Universidade – representava a possibilidade de democratização do conhecimento. Conheciam-se as pessoas, a produção de conhecimento, os debates sobre os temas e os seus resultados ocorriam à nossa frente, sendo-nos dado participar desses momentos. As verdades inquestionáveis estilhaçavam-se. Deambulando por entre os tutores de uma retórica positivista do dogma marxista que apregoava a formação do ‘homem novo’, havia aqueles que nos desafiavam a ir mais longe, a desafiar as lógicas e os saberes estabelecidos. Com Aquino, aprendemos que era preciso ser mais audaz, ser-se ‘anti-anti-marxista’. O marxismo, para ser marxista, tinha de estar em permanente tensão, de ser problematizado em função das ‘nossas realidades’.

A tradição de combinar o pensamento marxista com as tradições africanas estava presente nas reflexões do movimento nacionalista. Como expressou Mondlane, numa entrevista realizada em 1968 em Argel,

[...] as condições de vida em Moçambique [colonial], o tipo de inimigo que enfrentamos, não nos permitem outra alternativa. É impossível criar um Moçambique capitalista. Seria ridículo para as pessoas lutarem para destruir a estrutura económica do inimigo e depois reconstruí-la para o inimigo [...]. Vamos construir um sistema socialista [...]. O treino político-militar inclui formação sobre o socialismo. (1982:121)

Bridget O’Laughlin escreveu, anos mais tarde (2002), que, longe de ser um projecto externo, imposto, a aposta socialista em Moçambique foi sendo forjada ao longo da luta nacionalista, procurando combinar uma análise política com a conjuntura económica: a consolidação da organização política do movimento (e, mais tarde, do partido) e a libertação da força de trabalho do jugo capitalista. E quando Mondlane se referia à necessidade de se analisarem outras experiências socialistas, referia-se não apenas aos exemplos da Europa oriental, mas também às experiências no continente asiático e em África.

Foi uma época de descoberta e de produção de novas convicções, repletas de ambiguidades e conflitos. De aprendizagem acelerada sobre os modos de produção, de discussões sobre as origens do nacionalismo e o problema das independências africanas.

Ao longo de inúmeros debates, duas questões epistémicas reapareciam: como compreender e representar os modos de pensar e as acções de sociedades e de culturas, quando diferentes da nossa? Como compreender outras culturas, a partir dos seus próprios termos, mas numa língua de raiz europeia? A possibilidade de interpretação e a tradução entre culturas eram um dos elementos marcantes. Para Aquino, o conhecimento concreto da realidade, teorizado em função das lutas mais globais, era a base do projecto de formação de jovens investigadores, competentes para produzirem uma teorização não dogmática das transformações em curso em Moçambique. A bibliografia era escassa e aprendíamos ouvindo os professores que frequentavam o Centro, e as aulas dos nossos professores que, também eles, procuravam novos caminhos.

A luta contra um mundo que continuava capitalista e colonial, quer nas suas formas de organização do trabalho, quer na representação, exigia uma análise conjunta e permanente do uso do poder, uma (re)definição dinâmica do inimigo desta luta libertadora (Bragança e Wallerstein 1978). A mudança de paradigma exigia que se pensasse o futuro a partir de África, de Moçambique, antecipando problemas e opções políticas e sociais. Era esse o desafio que se nos colocava, e que nos trazia imensos sobressaltos e dúvidas. Que estudar? Quais as opções mais correctas num contexto em que a escola era agora a base para o povo tomar o poder, a garantia da continuidade da luta pela libertação do conhecimento?

No seu conjunto, estes encontros com as histórias apoiaram a realização de uma análise sofisticada do continente e do mundo a partir dos problemas e da situação de Moçambique. Estes trabalhos abriram novas perspectivas, alargaram a minha imaginação e o meu empenho com a extensão do projecto libertador ao campo do direito de escrever a própria história. Este projecto exigia não apenas a construção da história social, cultural e política de Moçambique a partir da região, mas também a importância dos intelectuais africanos para o pensamento global.<sup>5</sup> O contacto com a história, a literatura, o pensamento político de Moçambique e de África, na sua diversidade, salvou-me de conhecer uma só versão da história.

A experiência que levei comigo para a ex-União Soviética, onde fui com outros estudar história, era que qualquer análise crítica das relações sociais de produção do saber constituía uma contribuição importante para o alargar da discussão sobre o sentido da relação e da situação colonial, assumindo que a diferença colonial é, de facto, reflexo de uma construção epistémica localizada pela desqualificação do saber dos outros. Em paralelo, e de forma extremamente útil – e não vou aqui falar sobre este assunto – este facto ajudou-nos, a nós que fomos para os países de Leste estudar história, a encolher os ombros e a aceitar a persistência, também ali, de uma versão oficial do atraso africano face ao progresso alcançado pelo segundo mundo.

Assumia-se que nós não conhecíamos as referências da civilização, que desconhecíamos o que era uma casa de banho, como funcionava uma cozinha, etc. Com isso percebemos que, pré-existente à nossa chegada à Rússia, existia uma imagem sobre nós, uma representação condescendente feita de um misto de pena bem-intencionada e de desconhecimento. Nas conversas com as colegas com quem partilhava o quarto fui vendo que elas, apesar de sinceras, conheciam uma só história sobre África, sobre a catástrofe que era o continente. Nesta história não cabia a possibilidade de os africanos serem iguais aos russos, de estes nos sentirem como iguais.

Quer na ex-União Soviética, quer, mais tarde, nos Estados Unidos, onde fui fazer o meu doutoramento, as pessoas continuaram a indagar-me com frequência sobre se eu vinha de um país chamado África, sendo eu sempre obrigada a recorrer a uma geografia de proximidade para lhes explicar que conhecia razoavelmente bem Moçambique, a África do Sul, Quênia, Tanzânia, e era tudo. Que nunca havia estado até então em Angola, na Nigéria, no Senegal ou no Chade. Mas isso não parecia importar. Quando participava em conferências, ou se era preciso discutir algo que envolvesse o continente, eu aparecia como ‘a africana’. Esta era a minha identidade, que não era muito fácil pelo peso da representação que a imagem encerrava em si.

Mas isto não é novidade. Ainda hoje ouço expressões que colocam ao mesmo nível África, Índia, França e México. Nos encontros em que participo ainda me perguntam se eu falo africano, qual a música africana mais em moda, ou qual o prato de comida africana que eu mais gosto de cozinhar.

Se não tivesse nascido em Moçambique, se não tivesse tido a possibilidade de conhecer o meu país e aprendido a ver o mundo em diálogo com esta realidade, provavelmente eu também acreditaria que África é um continente de lindíssimas paisagens, animais selvagens, e de pessoas incompreensíveis e imprevisíveis, permanentemente envolvidas em guerras sem sentido, morrendo de SIDA, de fome, incapazes de se entenderem e de falar sobre si.

Esta imagem de África resulta da construção da imagem da Europa como centro do mundo, processo esse que começou a desenhar-se a partir do século XVI.<sup>6</sup>

África, sobretudo a região a sul do Sahara, transformou-se num lugar das trevas, do desconhecimento, da ausência de razão, por contraste com o mundo da razão, território ocupado pela civilização. A ideia de África enquanto *tabula rasa* instalou-se como consensual em grande parte do pensamento europeu, símbolo de um imenso território habitado por “pagãos selvagens e bárbaros”, ocupando um escalão muito anterior da “grande cadeia evolutiva” (Lovejoy 1936), desprovidos de referências civilizadoras (Meneses 2009b).

É o conceito de civilização que autoriza a distinção entre o humano e o outro – um humano em potência, que se poderia transformar em ser humano completo se lhe fosse dada uma formação adequada (Condorcet 2001 [1849]). A noção da humanidade como composta de uma série progressiva de estádios, onde os vários povos não ocidentais ocupavam os níveis inferiores, constituía, nos séculos XVIII-XIX, a estrutura de base que produziu a invenção do africano enquanto lugar de inferioridade, e que levou à imposição da ideia de progresso científico como imperativo para atingir o estádio supremo do desenvolvimento – a civilização – predicado da Europa.

A identificação da alteridade com o africano, enquanto espaço vazio, desprovido de conhecimentos e pronto a ser preenchido pelo saber e cultura do Ocidente, foi o contraponto da exigência colonial de transportar a civilização e a sabedoria para povos vivendo supostamente nas trevas da ignorância. A segmentação básica da sociedade colonial entre ‘civilizados’ e ‘selvagens/indígenas’, conferiu consistência a todo o sistema colonial, transformando os autóctones em objectos naturais sobre quemurgia agir para os ‘introduzir’ na história.

A emergência do actual sistema económico – o capitalismo – foi possível não apenas através da expansão e de conquistas, mas também graças a uma extraordinária mobilização de recursos intelectuais de produção de conhecimentos associados à invenção e novas aplicações técnicas. Como consequência, a paisagem plural dos saberes existentes no mundo foi gradualmente obscurecida com a ascensão de um saber a quem seria outorgado o carácter de supremacia e unicidade – a ciência moderna. E a ciência moderna era, também ela, a única aposta académica naquele país que se afirmava como a ‘pátria do socialismo real.’

Os meus colegas só conheciam um lado da história de África, uma versão tradicionalista de África eternamente pendurada atrás, ou fora da história. Mas a África que eu aprendera a compreender tinha operários, fábricas, sindicatos; conhecia debates sobre movimentos nacionalistas, sobre a transformação destes em partidos políticos. Tinha a ideia de uma forte presença da luta das mulheres pela transformação da sociedade. Não eram só tribos, pobres e guerra. Eram também homens e mulheres engajados nas mudanças sociais em curso, nos projectos políticos do continente.

### **História, Histórias; tempos e espaços**

A história é poder. É a possibilidade de falar e definir o que somos e porque o somos, em diálogo. E o poder reside na habilidade de contar não apenas uma história, mas de tornar essa história em verdade definitiva. Em História.

Como refere Amina Mama (2010), as nossas vidas, o modo como desempenhamos o nosso trabalho, são marcados pelos processos identitários que atravessamos – enquanto mulheres e homens, homossexuais e heterossexuais,

africanos e europeus, religiosos ou não – bem como pelas combinações destas e outras facetas que nos tornam o que somos. E estas identidades impõem-nos exigências éticas. As nossas opções no presente apresentam as marcas da nossa ligação a colectivos e histórias precisas. Tenho de reconhecer que o grande avanço intelectual do continente teve como referência, até meados dos anos 70-80, figuras predominantemente masculinas, nomeadamente Aquino e Ganhão. Mas até nisso o CEA primou pela diferença, ao possuir, entre o seu corpo de investigadores, importantes académicas activistas como é o caso, entre outros, de Ruth First (Borges Coelho 2007; Harlow 2010). E esta luta continua. Nos dias de hoje as mulheres continuam a estar seriamente sub-representadas na maioria das instituições, e, ao nível do corpo docente, constituem apenas uma percentagem menor, concentrando-se a sua presença sobretudo nos escalões mais baixos e em lugares administrativos. Por isso, a importância da nossa presença nos debates internacionais, quer como exemplo do crescimento académico do continente, quer como forma de luta e de afirmação contra o recrudescimento dos valores patriarcais, expresso em vários contextos, por exemplo no retorno de códigos e regulamentos estritos em relação ao vestuário, assim como no policiamento de todos os aspectos do comportamento social. E esta luta é também uma luta partilhada com mulheres e homens de outros lugares no mundo.

São várias as interpretações e as realidades que observamos e analisamos. Não é possível ter uma só história de África ou da Europa. Há muitas histórias e muitas interpretações.

Apesar das independências africanas e do fim da guerra fria, é uma perspectiva colonial que continua a dominar as políticas do Norte global em relação ao continente africano. Uma leitura detalhada deste relacionamento revela que, de facto, as políticas imperiais no essencial foram apenas reformuladas, mantendo-se, na essência, a concepção hegemónica do Norte sobre o Sul. As questões da dívida, da migração, dos Estados frágeis, da pobreza no mundo, do racismo institucional e epistémico como marcas analíticas do continente africano são alguns dos momentos que chamam a nossa atenção para a persistência da colonização e da raça, dois conceitos intimamente ligados. Por outro lado, sob o lema da luta pela emancipação e pela autonomia, as lideranças políticas nacionalistas e pós-independentes aceitaram, na sua maioria, as categorias básicas a que o discurso ocidental então recorria para o seu relato da história universal. A seu tempo, foram substituindo o conceito de civilização pelo de progresso, mas poucos foram os esforços feitos no sentido de produzir uma reflexão filosófica sobre a condição africana. Face à persistência das teleologias herdadas da situação colonial, a diferença radicalizou-se. Nas décadas que se seguiram às primeiras independências africanas, a necessidade de justificar a legitimidade do direito à auto-determinação, à soberania e o direito ao poder, passaram pela mobilização quer do sentimento de vitimização, de um corpo punido, quer de um essencialismo estratégico, como

forma de lidar com a diferença. Em qualquer das situações, a ideia da raça e a radicalização da diferença persistiram (Nkrumah 1961; Mondlane 1969; Cabral 1979).

A (re)conquista do poder de narrar a própria história – e, portanto, de construir uma imagem própria, uma identidade própria – tem de passar por um diálogo crítico sobre as raízes das representações contemporâneas, questionando as geografias e semânticas associadas a conceitos como nação, tribo, raça, etnia, etc. África – e as categorias que lhe estão associadas como momento de diferença e anterioridade – existe unicamente na base do texto que constrói estas categorias como uma ficção sobre a alteridade (Mbembe 2001:186).<sup>7</sup>

O pós-colonial, enquanto espaço-problema, assinala a persistência de narrativas e concepções originadas no passado, e que se mantêm no presente de forma imutável. Conceptualmente, o pós-colonial não é sinónimo do final do colonialismo, sob a forma do término de regimes formais ou de conjuntos de instituições; pelo contrário, ele aponta para um empenho crítico com as consequências actuais – intelectuais e sociais – de séculos de ‘expansões’ ocidentais no mundo colonizado, contestando a naturalização e a despolitização do mundo.

Visto desta perspectiva, o pós-colonial procura analisar as limitações, incompletudes e ausências do processo de ‘descolonização’, ao mesmo tempo que aponta possibilidades de resistência e de superação da relação colonial a partir de leituras que dão primazia a histórias situadas, produzidas por olhares cruzados. Esta versão do pós-colonial contrasta com propostas que insistem em identificar o ‘pós’ do pós-colonialismo com uma ruptura radical com a situação colonial, reproduzindo a ideia de linearidade do processo histórico. A cegueira face à insistência numa única versão da história leva a que, frequentemente, se confundam propostas epistémicas com sequências temporais. Retoma-se, de novo, a sucessão evolutiva dos estádios sociais: sociedades pré-colónias, coloniais e pós-colónias, cerrados num horizonte analítico onde o pós-colonial se mantém refém do tempo linear, da ideia de desenvolvimento e de progresso.

Se certos sectores académicos insistem numa narrativa que descreve os africanos como vítimas da colonização ou dos processos nacionalistas pós-independentes, não é verdade que não haja espaço para as iniciativas africanas que procuram confrontar esta história com outras histórias. Hoje em dia é cada vez mais patente que aqueles que decidem agir e actuar em prol de outras histórias, que procuram questionar e alargar o seu horizonte de pesquisa, precisam de cruzar fronteiras disciplinares e geográficas. Questionar o colonial implica o levantar de inúmeras questões, quer nos espaços metropolitanos imperiais, quer nos vários contextos colonizados.

Esta tradição intelectual de que hoje somos herdeiros, e que nos foi transmitida por Aquino e muitos outros, é uma tradição crítica assente numa ética de liberdade,

que procura ser social e politicamente responsável, desafiando as lógicas de aparente neutralidade a que as ciências sociais, em nome dos protocolos académicos, deveriam estar vinculadas. Profundo conhecedor da causa libertadora nacionalista, Aquino de Bragança, investigando o processo de transição para a independência, criou um quadro analítico objectivo associado à ideia de ‘situação’ do sujeito. O estudo em que tal é feito (Bragança 1986) caracteriza-se pela opção por um realismo robusto e uma objectividade forte, ciente que o autor estava da necessidade de identificar com precisão as condições em que o conhecimento era produzido, e a avaliação deste pelas suas consequências observadas ou esperadas. Questionando o conceito de ‘descolonização’, contribui para a renovação do horizonte crítico sobre a questão da transferência de poderes no término da relação colonial. Analisando, em contraste “a posição da Frelimo que se baseava numa análise sistemática [...] sobre as lutas e transferências do poder como as que se verificaram no Vietname e na Argélia”, e a proposta portuguesa de Spínola, que “implicava a imposição de uma ordem neo-colonial no futuro de Moçambique independente”, Aquino de Bragança legitima a opção da Frelimo “em evitar qualquer tipo de ambiguidades sobre a questão da transferência de poderes”, ao defender que “a descolonização era uma necessária condição prévia à democratização, e não o contrário” (1986:8).

As questões éticas deste e doutros projectos de pesquisa opunham-se à confusão entre objectividade e neutralidade. O que Aquino, Ganhão e outros nos exigiam era uma postura crítica, enquanto intelectuais, sobre a construção e o uso das várias histórias que constituíam Moçambique, especialmente o tema da história de libertação. Na sua essência, estas figuras apelavam à continuação da luta pela libertação de Moçambique e do continente, alargando esta libertação à descolonização do conhecimento, apelando a uma identificação crítica com os movimentos de democratização. Esta opção exigiu um questionamento mais amplo e profundo e uma participação mais alargada e informada no debate sobre as condições da independência. A aliança entre os objectivos do MFA<sup>8</sup> - acabar com “injustas e insustentáveis guerras, na chamada África Portuguesa” - e da Frelimo - a independência sem ambiguidades -, abriu caminho para “uma independência sem descolonização e sem a imposição de um regime neo-colonial” (Bragança 1986:9-10).

O alargamento do campo epistémico sobre a ontologia dos processos libertadores trouxe consigo a necessidade de ampliar o campo da história para lá de qualquer fim ou ausência da história.

No caso moçambicano, analisar as especificidades das longas durações da história exige alargar o campo analítico. A tensão entre o projecto nacional, de base territorial moderna, mapeado, legislado e historicizado pela mão colonial e as sucessivas (re)construções das várias identidades presentes num território geocultural identificável como o do Moçambique dos nossos dias, traduziu-se

numa co-habitação que nunca foi pacífica (ainda que como tal interpretada pelo poder) e tão-pouco dialogante. Esta realidade manifesta-se nas sucessivas reconfigurações das identidades (ideológicas, étnicas, raciais, religiosas) em tensão, que foram gerando outros pressupostos e outros conceitos definidores de outros lugares geoculturais também nomeados como Moçambique, senhores de outros arquivos culturais, linguísticos e religiosos.

A expressão mais visível de uma narrativa de oposição à versão criada pelos colonizadores foi a grande narrativa da luta nacionalista anti-colonial, centrada na denúncia do colonialismo e dos seus vícios (discriminação, subalternização, ocultação de saberes, etc.) e na elaboração de um projecto nacional de futuro. No cerne da história nacional, instalou-se a memória da luta de libertação nacional, narrativa que procurava assegurar o futuro enquanto se esquivava a qualquer visita aos passados. Esta narrativa foi produzida a partir de um projecto histórico de raiz eurocêntrica. Mas é desta narrativa que surgiu de forma objectiva e directiva a ideia de Moçambique para os moçambicanos e moçambicanas, daquilo que veio a designar-se de moçambicanidade.

A construção desta história assentou numa politização exacerbada do processo de construção da memória política nacional, a partir de uma análise política que acentuava a dicotomização de espaços entre, de um lado, as ‘zonas libertadas’, as zonas onde o ‘homem novo se construía’ e, por outro, o território colonial, encarado como um espaço negativo de heranças do passado que era preciso extirpar, mesmo que este segundo fosse um território onde até então havia vivido a esmagadora maioria dos moçambicanos. São estas, também, as heranças históricas.

Mas, como situar a ideia de nação veiculada pela luta anti-colonial, face a outras narrativas também presentes como a etnicidade, raça, religiões, ou género? Em que lugar se situavam estas perante a ‘nova’ hegemonia discursiva ligada a um projecto nacional?

Antes da independência, mas sobretudo após a independência, o projecto político de Moçambique e o projecto político da Frelimo pareciam coincidir, sendo a ‘literatura de combate’ um dos seus principais instrumentos instigadores da luta pela nação. Esta luta assentava na ‘recuperação’, com laivos de invenção, de um passado único capaz de fazer emergir os ‘moçambicanos’ unidos, sem fractura e sem diferença, em nome da luta contra um inimigo comum – a colonização. Este apelo à igualdade provocou, de forma dramática, o apagamento das diferenças que formavam o tecido social do país, gerando profundas contradições, sinónimo de continuidades com mecanismos imperiais que continuam a impor a sua acção (Meneses e Ribeiro 2008).

Com a independência, o projecto unitário nacionalista foi desafiado por outras narrativas que questionavam o seu valor como representativo da nação

moçambicana, enquanto, em paralelo, se verificava cada vez mais que a história da luta e do seu movimento não eram coincidentes com a emergência do Estado moçambicano. Na essência, outras narrativas foram surgindo, indagando a validade de uma historiografia de sentido único, com os seus heróis e mitos nacionais mais elaborados e ficcionados do que orgânicos.<sup>9</sup>

A ‘poesia de combate’, fundada na pessoa do combatente nacionalista, era concebida como a antevisão do referencial intelectual do novo Moçambique (Mendonça 1988), onde apenas muito parcial e subalternamente se encastoava o intelectual cidadão. A construção de propostas políticas alternativas à situação colonial articulava, em simultâneo, a denúncia do império e a procura de uma visibilização do ‘novo sujeito’<sup>10</sup> revolucionário moçambicano, identificado com o povo, cuja pureza era filtrada pelo nacionalismo moderno que a Frelimo distinguia. É no contexto desta visão essencialista nacionalista que acontece, em 1977, o julgamento de vários ex-presos políticos nacionalistas – incluindo os poetas José Craveirinha e Rui Nogar, e ainda o pintor Malangatana Valente (Laban 1998) – por contrariarem a visão monopolizadora da Frelimo sobre o sentido nacionalista.<sup>11</sup>

Ou seja, num primeiro momento, a reinterpretação da história, o seu resgate dos silêncios ou leituras impostas pela história colonial, estava imbuída da pureza revolucionária, revelando-se inquestionável porque construída a partir dos testemunhos dos dirigentes da Frelimo, heróis vivos da luta de libertação. Não necessitava de uma historiografia mediadora, evitando-se questionar fontes e leituras, que introduziriam necessariamente turbulências a esta leitura (Borges Coelho 2005).

Assim, o espaço e o tempo da libertação passaram a fazer parte de uma ‘história feita’, passível mais de divulgação do que de questionamento e interpretação. Como consolação académica, a situação colonial emergiu como o espaço de pesquisa por excelência, momento de questionamento em prol de uma nova história, a partir de memórias outrora silenciadas (Borges Coelho 2005).

No editorial dos *Estudos Moçambicanos*, publicado já após a morte de Aquino de Bragança, é exaltada a sua postura intelectual e política. Aquino, que sempre procurou manter uma “atitude criadora, inquieta, curiosa e aberta”, defendia que “a tarefa central do intelectual revolucionário era formular perguntas justas” (CEA 1987:3). Compreender a história presente de Moçambique passava também por problematizar a reescrita da história no presente. Cabe aqui relembra um importante artigo escrito a quatro mãos por Aquino de Bragança e Jacques Depelchin, igualmente em 1986. Nesse trabalho, os autores convidavam a história, enquanto disciplina académica, a desempenhar o papel que lhe cabia no processo de edificação da memória política nacional, problematizando a relação ambígua entre a história de libertação e a história da Frelimo. O surgimento deste artigo tem de ser compreendido no espaço geopolítico em que foi produzido. Todavia,

os recentes trabalhos de cariz biográfico ou autobiográfico publicados em Moçambique, duas décadas volvidas após o desaparecimento de Aquino,<sup>12</sup> só vêm reforçar o seu argumento e a pertinência do debate sobre a natureza da opção socialista da Frelimo e a transformação do movimento em partido político, a partir das experiências acumuladas nas zonas libertadas e no país 'real' (Bragança e Depelchin 1986:45-46). Os autores terminavam o artigo sugerindo que “na própria história da Frelimo, nas suas próprias fontes, existem bases para produzir uma história problematizada, uma história que sirva de reflexão e de estudo sobre a situação actual” (1986:49).

Mas a opção tem sido lembrar e falar das razões que levaram à necessidade da luta de libertação, mais que da luta em si. Neste sentido, o conjunto das histórias – nacionalistas, coloniais, no país, na região e no mundo – revelam-se cruciais para compreender este momento de ruptura.

Com os anos 90, e com a abertura à democracia e ao multipartidarismo, surgiram outras narrativas, outros momentos de questionamento, emergiram outros espaços de violência que estavam até então ocultos. Era preciso (re)construir a moçambicanidade, mas este novo projecto político tinha agora que integrar estas outras memórias, menos passíveis de instrumentalização política. Todavia, não se conheceram grandes desafios por meio de novas interpretações e novas versões. Uma leitura política da complexa situação moçambicana revela uma característica peculiar do processo político de Moçambique: ou seja, a presença de um 'multipartidarismo de partido único' (Meneses e Ribeiro 2008). Esta situação tem o seu quê de particular. Acontece que não se pode reivindicar a luta armada de libertação nacional como o único elemento fundador da unicidade moçambicana. Ocorreram outros conflitos, outros processos políticos.

Procurar compreender as políticas culturais nacionalistas em Moçambique, especialmente as formas como o passado tem sido representado, passa por uma análise detalhada das dinâmicas da relação complexa entre a historiografia académica emergente e as formas 'populares', colectivas, de lembrar a história e os processos políticos e lutas de poder que esta encerra. Na senda da proposta de Fabian (1983:78), importa investigar o interface entre “os níveis de reflexão, as artes da memória, e a forma das representações” nas tradições académicas e populares.

A memorialização política do passado promovida através de políticas estatais é uma estratégia poderosa de afirmação e legitimação do Estado moçambicano.<sup>13</sup> Em simultâneo, no país e no continente, as lembranças e memorializações constituem importantes espaços de debate onde se confrontam várias forças sociais e políticas. A(s) memória(s) e as suas expressões simbólicas (tangíveis ou não) reflectem os debates políticos pelo poder, assim como as críticas ao próprio poder. Que aspectos do passado são lembrados ou esquecidos, e quem (e como) intervêm nestes processos, reflectem agendas e decisões do presente.

### **O CEA – um desafio pós-colonial por um outro conhecimento de África**

A aposta do Centro de Estudos Africanos centrou-se, ao longo dos anos, na criação de um campo interdisciplinar, cruzando as humanidades e as ciências sociais. Do ponto de vista ideológico, o CEA sempre se empenhou com as tendências libertárias e solidárias, com a constituição de um espaço amplo de debates sobre o presente e o futuro do continente no mundo. Ao longo dos mais de trinta anos do CEA, vários momentos e tendências conheceram maior ou menor evidência, combinando, no seu conjunto, uma aposta contínua com a economia política da produção de conhecimento, por uma epistemologia refinada e cosmopolita que reflectisse as especificidades do país e da região no mundo.<sup>14</sup> A importância deste repto, na raiz da constituição do CEA, revela-se fulcral. Vivemos num mundo crescentemente globalizado, e este desafio tem permitido, como acentua Paul Zeleza, “transcender a tendência míope que insiste em envolver os países em desenvolvimento e desenvolvidos – em África e no resto do mundo – em excepcionalismos mistificatórios” (Zeleza 2009:113). A impossibilidade de um conhecimento ‘real’ e completo sobre África a partir das ‘bibliotecas coloniais’, colocava as ciências sociais e as humanidades no epicentro da luta contra o espectro da irrelevância de África (Martin & West 1995).

A realidade do colonialismo, como refere o filósofo Serequeberhan, persiste na violenta super-imposição da historicidade do Norte global sobre a história africana (1994:111). Com a emergência dos movimentos nacionalistas, já no século XX, reacenderam-se os debates em torno do carácter e da função da ciência, onde as controvérsias sobre o papel das ciências sociais e das humanidades eram centrais. Para os líderes dos movimentos de libertação, a luta contra o colonialismo era uma luta cultural pelo reconhecimento dos valores culturais de todos os povos. Em Moçambique, de entre os princípios nacionalistas defendidos por Eduardo Mondlane, a liberdade e a igualdade tinham de ser aplicados no acesso e partilha do universo de conhecimentos.

A criação do CEA permitiu a realização de um dos sonhos nacionalistas: a promoção do desenvolvimento e a descolonização do saber. Este desafio, a que Aquino de Bragança se propôs também com a criação do CEA, encontrou eco no lado atlântico de África nas iniciativas de Mário Pinto de Andrade. A obra destes dois intelectuais assinala um percurso comum<sup>15</sup> – e “uma perspectiva cosmopolita e pouca inclinação para as armas” (Lopes 2005:3) – uma opção pela luta na frente política.

A leitura da independência como um processo dinâmico que passava, também, pela libertação do poder de contar a própria história, encontrou a sua expressão na publicação *Não vamos esquecer*, do CEA. No editorial do primeiro número, editado em 1983, afirmava-se:

“Não bastava pôr fim ao sistema colonial português. Era preciso fazê-lo partindo de uma teoria e de uma prática que não imitasse fosse no que fosse os métodos e modelos do inimigo. A experiência das independências dos anos 60 tinha demonstrado que só um dos símbolos tinha sido decapitado (neste caso o branco) e que a única solução consistia em atacar as raízes do sistema. [...] A luta contra o sistema colonial tinha necessariamente de passar por uma ruptura a todos os níveis: concepção da história, concepção das relações sociais, económicas e políticas.” (CEA 1983:4)

No número quatro do *Não Vamos Esquecer*, editado em 1987, já após a morte de Aquino de Bragança, este tema voltou a afirmar-se:

“A historiografia do continente, nos últimos vinte anos, prova que o contexto teórico e ideológico dominante, o mesmo será dizer, a história afrocentrista contra a história eurocentrista: isto é, iniciativa africana contra iniciativa europeia, colaboração africana contra resistência africana, o africano moderno contra o africano tradicional, abordagens do tipo balanço (p. ex. escravatura, colonialismo), etc., não apresentou rupturas radicais em relação ao contexto prevalecente durante a dominação colonial. Registaram-se apenas reacções à negação da história africana. Estas reacções não levaram à elaboração de um contexto possuindo os seus próprios instrumentos de pesquisa e capaz de libertar a história africana da sua dependência e subjugação.” (CEA 1987:7)

A construção de um projecto social alternativo, de transformação da situação de Moçambique, competia não apenas aos cientistas sociais, mas também aos produtores directos dessa realidade, requerendo uma responsabilização constante para com o processo de produção de conhecimento para a libertação (CEA 1987:8).

O aparecimento de uma nova geração de cientistas sociais – parte dos quais formados no exterior<sup>16</sup> – funcionando num centro internacional como era o CEA, foi a base para a produção de um conhecimento social fundamentado e comprometido com Moçambique e com o mundo. Como os excertos acima apresentados sugerem, na década que se seguiu à independência, o desafio de construir uma nova nação assentava na produção de um novo conhecimento. A opção pela história e pelas ciências sociais explica-se por se tratar de áreas temáticas que serviam de base à criação da nova identidade em emergência, a moçambicanidade. Esta pesquisa ocorreu num contexto de mudanças políticas radicais; todavia, apesar da pressão de um partido-Estado que procurava controlar o curso dos trabalhos, o ambiente académico universitário permitiu que as pesquisas realizadas estabelecessem diálogos com várias orientações teóricas, mantendo em perspectiva a necessidade de um engajamento permanente com o projecto de libertação, na perspectiva dos oprimidos e explorados do país.<sup>17</sup>

Com a independência, os intelectuais foram confrontados com a crescente vulnerabilidade da sua posição. Tendo assumido a defesa das propostas

nacionalistas, tornou-se difícil exercer uma posição objectiva e de não neutralidade numa altura em que o Estado exigia o alinhamento com os interesses nacionais e com as políticas de desenvolvimento. A liberdade de crítica e o direito à liberdade de expressão seriam remetidos por muitos para segundo plano, por a liberdade política se dever subordinar ao cumprimento das exigências de direitos sociais e económicos, como o direito à saúde, à educação, etc.

Este dilema, que continua a atemorizar muitos intelectuais africanos (Ake 1993; Mamdani & Diouf 1994), foi também usado por muitos governos repressivos contra os académicos, especialmente quando a sociedade civil se mostrou hostil a algumas das posições tomadas por estes. Esta situação é reflexo da enorme ambiguidade que define a tarefa dos académicos no continente, referente à relação entre a liberdade académica e a responsabilidade social.

Ao longo dos anos, debates sobre o papel do Estado nos projectos de desenvolvimento, sobre a edificação da nação, sobre os processos identitários, sobre os conflitos regionais e a guerra civil que Moçambique conheceu, sobre o papel da sociedade civil na transição para a democracia, sobre o neo-liberalismo, entre outros, têm dominado o campo académico. Em sociedades periféricas, como a moçambicana, a presença onnipresente do Estado tende a confundir o saber político e a saber científico, através de um complexo processo que produz um discurso político totalizante através de uma hipervalorização do saber do poder, associado a uma quase rejeição do poder do saber. Uma leitura política do trajecto histórico do CEA e da própria Universidade Eduardo Mondlane mostra como é importante questionar os limites institucionais da produção de conhecimento, indagando sobre a importância de uma aposta que procurava esbater os limites entre a investigação académica e a realidade social para a transformação social.

Diálogos entre várias realidades históricas, entre experiências presentes e as suas memórias, permitem apontar continuidades e discontinuidades de poder nas marcas herdadas das relações coloniais. As situações pós-coloniais têm-se desenvolvido no mundo de forma distinta. A experiência pós-colonial dos países latino-americanos não é idêntica à dos países africanos. Mas é esta diferença em termos de experiência colonial que permite a constituição de um Sul global, onde a condição pós-colonial se impõe cada vez mais na análise e caracterização das condições políticas específicas (debates em torno do conceito de cidadania, Estado, identidade, etnicidade, etc.).

As tendências dominantes têm vindo a exacerbar quer a leitura do local – do que pode resultar numa tendência marcadamente nativista – quer uma exaltação do universal, que pode perder de vista a ancoragem no local. Aliadas, ambas as perspectivas são importantes – ser-se moçambicano, africano, cidadão cosmopolita – cada um destes adjetivos encerra um espaço e abre caminho a

outro mais amplo. Em breves palavras, isto significa voltar atrás em busca do futuro, pois para confrontar a história é necessário apreciá-la e teorizá-la a partir de novas perspectivas, transformado o passado num passado presente.

Na senda desta proposta, o mundo não é visto como uma ameaça, mas sim como uma rede de afinidades. O ponto fulcral é imaginar e escolher o que torna alguém moçambicano, africano.

A forma de estar e pensar o mundo ajuda a esclarecer a nossa posição social, a nossa opção epistémica. Sendo moçambicana e africana, a minha identidade como pan-africanista é uma arma de libertação, porque o pan-africanismo não é um fim em si mesmo, mas uma teoria ao serviço da unidade africana. E esta unidade também não significa o projecto final, pois a unificação não garantiu a libertação da opressão e da exploração. A unificação de África e a teoria pan-africanista transformam-se, assim, em instrumentos que subvertem as relações entre opressor e oprimido, entre explorador e explorado. Têm de ser instrumentos ao serviço da humanidade; de outra forma, tornam-se parte do problema.

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

Todas estas histórias e experiências fazem aquilo que eu sou e a maneira como olho e analiso o mundo. A minha experiência é composta de muitas outras experiências de pessoas com quem interagi e de situações que vivi.

A experiência socialista de Moçambique está atravessada de inúmeros problemas, e o medo e o sentimento de ausência de democracia que se foi instalando são problemáticas que exigem uma análise séria. Mas insistir apenas nos lados maus significa empobrecer a experiência, a história, que se torna plana e linear, previsível. É uma forma de esquecer outras histórias, situações que se abandonam. E, assim, a história fica incompleta. O problema com uma história só, com uma versão só, é o risco de criar estereótipos, de produzir e reproduzir mitos. Os mitos e estereótipos são apenas uma parte da história. É inegável que África tem muitos problemas: os conflitos no Sudão e no Congo, o facto de o

desemprego ser enorme, tal como o fluxo para as cidades e o desespero dentro destas, a questão da repressão no Zimbabwe, entre muitos outros. Mas há também outras histórias, que não são sobre catástrofes ou guerras, e que são também muito importantes. Formada pela escola do CEA, aprendi que não se pode falar sobre as sociedades sem procurarmos analisar os vários ângulos e versões de um dado problema. A consequência de se produzir e reproduzir uma só história tem um grave resultado. Rouba-nos a possibilidade de sermos vistos como iguais; retira-nos a nossa dignidade humana e enfatiza a diferença como lugar de atraso.

Para nós, moçambicanos e moçambicanas, intelectuais, estudantes, artistas, projectar a imaginação moral para além do espaço local da tribo/etnia, além-fronteiras, reflecte outras formas de pertença que, embora assentes no imaginário local, reflectem uma visão do mundo que inclui formas de se ser, em simultâneo, tradicional e moderno. No crescente número de artigos científicos produzidos, ou nas práticas quotidianas, assiste-se à criação de novas categorias discursivas onde o político – os problemas económicos e sociais, políticos e culturais – estão na mesa de discussão. Mas não é um momento de excepção. STOP

Aparentemente temas tão distintos – a liberalização política e económica, a descentralização política e administrativa, o receio do desaparecimento de culturas e os discursos nativistas – surgem em distintos contextos do Sul global, chamando a atenção para os desafios globais de pertença. A nova ordem global neo-liberal pouco tem de uma ordem de cidadãos cosmopolitas circulando em fluxos globais; pelo contrário, é uma ordem de violência e de esforços que excluem quem ‘não pertence’. Esta violência não pode ser o aspecto principal da nossa tentativa de compreender. A brutalidade, a violência, são o resultado de situações políticas por resolver, em qualquer lugar. São, como Ungulani ba ka Khosa lhes chama, ‘orgias de loucos’. Os americanos fazem-no Iraque; o exército português fez o mesmo em Moçambique, em Angola e na Guiné. O exército sul-africano também, assim como os grupos armados Hutus no Ruanda. Como muitos têm referido, uma das primeiras vítimas da violência é a procura da verdade. A procura de uma perspectiva analítica comprometida com o continente implica a intervenção ética da tradição intelectual africana, prioritariamente progressista na sua orientação. Não se trata de uma tradição definida por estudos académicos convencionais, que procuram (re)afirmar a ‘verdade’ universal. Pelo contrário, é uma tradição crítica assente na ética de liberdade. Este tipo de investigação é parte integrante da luta pela libertação e responde, não a instituições, regimes, interesses de género, classe, étnicos particulares, mas às imaginações, aspirações e interesses das pessoas comuns, sendo politicamente responsável. Sendo assim, é guiada por princípios éticos que requerem que cada académico se identifique com, e tenha a sua análise assente na ampla paisagem gerada pelos movimentos de libertação e de democratização do continente.

Nos nossos dias, como desde há vários séculos, a diferença colonial insiste em representar o mundo colonial como um espaço de diferença subalterno. A luta pela libertação da história em África (e de outras regiões do mundo) exige uma dupla articulação: a provincialização da Europa e a produção de histórias alternativas em todo o mundo.

A História importa, as histórias são todas elas importantes. A construção da história mostra que esta pode servir para construir o outro como indígena subalterno, sem conhecimentos, destinado a ser salvo pela força dos princípios iluministas e humanistas da república; a história pode revelar-se extremamente malvada. Mas as histórias também servem para nos dar poder, para nos humanizar. A história pode destruir a dignidade de um povo, mas também pode servir para reparar essa dignidade quebrada, como as lições de Aquino nos apontam.

O pós-colonialismo cresce e brota de velhos elementos procurando capturar um momento impar na história, uma configuração de experiências e de conhecimentos, esperanças e sonhos irrompendo de uma parte do mundo até agora silenciosa e incompreendida, o Sul global. O presente pós-colonial faz-nos, a nós moçambicanos, contemporâneos deste mundo actual; ao mesmo tempo é um ponto de interrogação, um ponto de vantagem diferente, uma nova perspectiva analítica que permita visitar o passado e o futuro. O desafio pós-colonial aposta na possibilidade de construção de uma sociedade política e de uma estrutura política capazes de dar aos cidadãos uma visão coerente do seu passado e não uma visão limitada. É a partir deste ponto de vantagem diferente, repleto de conhecimentos e experiências, que é possível decifrar as pistas da transição para outros mundos novos.

Ocultar ou aniquilar a diversidade implica sempre o retorno da exclusão. Se aceitarmos que reconhecer significa lembrar o outro, as relações entre o 'eu' e o 'outro' transformam-se num espaço de luta pela democratização do conhecimento que os múltiplos grupos em contacto possuem. Este é um dos desafios que a grande maioria das sociedades africanas ainda não conseguiu resolver. Ouvir histórias silenciadas, recuperar memórias que não podemos esquecer é perseguir os projectos de Aquino de Bragança, contribuindo para alargar o campo analítico das ciências sociais e das humanidades.

## Notas

1. Trabalho apresentado à conferência internacional em honra de Aquino de Bragança, Maputo, CEA, 2009. Agradeço à Teresa Cruz e Silva, à Amélia Souto e à Isabel Casimiro o convite. A todos os que nela participaram, e que contribuíram para o diálogo estimulante que procurei incorporar, o meu obrigada.
2. Veja-se Fernandes 2003; Borges Coelho 2007; Bussotti 2008 e Harlow 2010.
3. E director do Centro até à sua morte.

4. Convém referir que, no contexto africano, e mais especificamente na região onde Moçambique se situa, o colonialismo conheceu vários matizes. Nestes contextos, para além do colonialismo como processo político-ideológico, ocorreram também processos de colonização que se traduziram na presença de colonos europeus. Pode dizer-se que Angola, Moçambique e Zimbábwe (ex-Rodésia do Sul) foram colónias de povoamento; nos restantes países africanos as características do colonialismo foram distintas.
5. Sobre este tema, no contexto africano, veja-se, por exemplo, as reflexões de Mkandawire 2005; Thiong'o 2005; Hountondj 2010 e Mama 2010.
6. Veja-se Goody 2006, Santos 2010, ou Dussel 2010, entre muitos outros.
7. Em sociedades extremamente heterogéneas, como é o caso da maior parte dos países africanos, a realização da identidade étnica implica sempre a alteridade. Todos os grupos presentes num dado território são parte de uma sociedade plural, e apenas situações de privilégio de um dado grupo provocam o desequilíbrio das relações e os conflitos. As situações identitárias contêm, em permanência, momentos de fusões e de fissões étnicas. Assim, as fronteiras étnicas são fenómenos periféricos no paradigma identitário, o que se torna particularmente visível quando se privilegiam as continuidades e inclusões das situações de diferença e ruptura. É sobre este pano de fundo que os actuais debates sobre pertenças primordiais devem ser analisados, num cruzamento entre novas condições políticas e económicas e as heranças identitárias forjadas na violência do encontro colonial. A resistência à homogeneização, à dissolução identitária, atribuindo sentidos específicos a realidades experimentadas a cada passo é um veículo de afirmação do direito à diferença.
8. Movimento das Forças Armadas, que levou a cabo o golpe de Estado de 25 de Abril de 1974 em Portugal, abolindo o regime colonial-fascista.
9. Sobre este tema veja-se, por exemplo, Laban 1998; Manghezi 2001; Ncomo 2003; Mateus e Mateus 2010.
10. Embora o projecto da construção do 'homem novo' fosse pouco condescendente com as memórias do passado, e com a diversidade do presente, esta diversidade insistiu na sua presença, encontrando formas outras de protesto e de afirmação: a arte, a música, a literatura, etc.
11. Estes antigos presos políticos conheceram um duro processo de marginalização política após a independência, tendo sido acusados de traição e, também eles, submetidos a um processo de reeducação (Laban 1998; Mateus e Mateus 2010).
12. Veja-se, a título de exemplo, Martins 2001; Ncomo 2003; Veloso 2007; Mboa 2009; Moiane 2009; Vieira 2010; Mateus e Mateus 2010.
13. Veja-se a este propósito a museificação de inúmeros espaços associados à luta de libertação nacional, processo que tem conhecido um forte impulso nos últimos anos.
14. Pelo CEA passaram investigadores da África do Sul, França, Inglaterra, Estados Unidos, Portugal, dos Países Escandinavos, de Itália, do ex-Zaire, Zimbábwe e Brasil, entre outros.

15. Este percurso incluiu a participação na CONCP (Confederação das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas), assim como em inúmeras acções relacionadas com a teorização das condições das lutas nacionalistas, debatendo as condições da transição para a independência (Rocha 2009; Bragança 2009; Vieira 2010). Em paralelo, a sua acção foi fundamental no estabelecimento de uma rede de contactos entre vários movimentos e organizações progressistas no mundo.
16. É de referir a importância, nas décadas de 70-80, da formação de uma nova geração de cientistas no estrangeiro, graças a bolsas oferecidas. Tal como para o caso dos outros países africanos que tinham alcançado a independência de Portugal, a maioria destas bolsas proveio de países socialistas, caracterizados por uma abordagem ortodoxa e dogmática em relação às ciências sociais e humanidades.
17. Várias são as leituras sobre o papel de Aquino de Bragança quanto à definição das problemáticas académicas pesquisadas no CEA. Para Christian Geffray, que então trabalhava em Moçambique, Aquino de Bragança havia sido promovido à categoria de herói na fileira do Bureau Político, por o seu trabalho académico fornecer a base científica aos discursos de poder da Frelimo (1988: 85).
18. Posteriormente seria publicado em inglês com o título *The African Liberation Reader*.

## Referências

- Ake, Claude, 1993, 'Academic freedom and material base', in M. Diouf; M. Mamdani, orgs., *Academic freedom in Africa*, Dakar: CODESRIA, pp. 17-25.
- Borges Coelho, João Paulo, 2007, *Memória dos Dias Moçambicanos de Ruth First*. Trabalho apresentado ao Colóquio 'Moçambique no Contexto da África Austral e os Desafios do Presente: Repensando as Ciências Sociais', Maputo, CEA. Mimeo.
- Borges Coelho, João Paulo, 2005, "Política e Memória: Fontes arquivísticas e história contemporânea de Moçambique. Problemas e algumas perspectivas", IV Seminário Internacional de Arquivos de Tradição Ibérica, Lisboa, Torre do Tombo, 24-28 de Outubro de 2005.
- Bragança, Aquino de, 1986, 'Independência sem descolonização: a transferência do poder em Moçambique, 1974-1975', *Estudos Moçambicanos*, Nos. 5/6, pp. 7-28.
- Bragança, Aquino de e Depelchin, Jacques, 1986, 'Da idealização da Frelimo à compreensão da história de Moçambique', *Estudos Moçambicanos*, Nos. 5/6, pp. 29-52.
- Bragança, Aquino de e Wallerstein, Immanuel, orgs., 1978, *Quem é o inimigo?*, Lisboa: Iniciativas Editoriais, 3 volumes.<sup>18</sup>
- Bragança, Sílvia, 2009, **Aquino de Bragança: batalhas ganhas, sonhos a continuar**, Maputo: Ndjira.
- Bussotti, Luca, 2008, *Saber, cidadania e dependência: estudos sobre a sociedade moçambicana contemporânea*, Torino: L'Harmattan Italia.
- Cabral, Amílcar, 1979, *Unity and struggle: speeches and writings of Amílcar Cabral*, New York: Monthly Review Press.

- CEA, 1983, 'Editorial', *Não Vamos Esquecer*, Maputo,, No. 1, pp. 3-5.
- CEA, 1987, 'Para uma história da Luta de Libertação de Moçambique', *Não Vamos Esquecer*, Maputo, No. 4, pp. 6-12.
- Condorcet, 2001 [1849], *Réflexions sur l'Esclavage des Nègres*, Paris: Fayard.
- Dussel, Enrique D., 2010, 'Meditações Anti-cartesianas sobre a Origem do Anti-discurso Filosófico da Modernidade', in B. S. Santos e M. P. Meneses, orgs., *Epistemologias do Sul*, S. Paulo: Cortez Editora, pp. 341-395.
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and the Other: how anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press.
- Fernandes, Carlos Manuel Dias, 2003, *Saber, poder e ideologia na produção científica do CEA (1975-1984)*. Tese de Licenciatura em Sociologia, Unidade de Formação em Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane.
- Geffray, Christian, 1988, 'Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985). Du bon usage d'une méconnaissance scientifique', *Politique Africaine*, No. 29, pp. 71-85.
- Goody, Jack, 2006, *The Theft of History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harlow, Barbara, 2010, *Looked Class, Talked Red: Ruth First, an intellectual biography*, London: Pluto Press.
- Hountondji, Paulin, 2010, 'Conhecimento de África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos', in B. S. Santos e M. P. Meneses, orgs., *Epistemologias do Sul*. S. Paulo: Cortez Editora, pp. 131-144.
- Laban, Michel, 1998, *Moçambique – Encontro com Escritores*, Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 3 Volumes.
- Lopes, Carlos, 2005, 'Forward', *Africa Review of Book*, December, 2-4.
- Lovejoy, A. O., 1936, *The Great Chain of Being: a study of the history of an idea*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Machel, Samora M., 1978, 'A revolução é irreversível', *Revista Tempo*, No. 390, 26 de Março, Caderno Especial, pp. 31-37.
- Mama, Amina, 2010, 'Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa académica e liberdade', in B. S. Santos; M. P. Meneses, orgs., *Epistemologias do Sul*, S. Paulo: Cortez Editora, pp. 603-637.
- Mamdani, Mahmood and Diouf, Mamadou, orgs., 1994, *Academic freedom in Africa*, Dakar: CODESRIA.
- Manghezi, Nadja, 2001, *O meu coração está nas mãos de um negro: uma história da vida de Janet Mondlane*, Maputo: Imprensa da Universidade Eduardo Mondlane.
- Martin, William and West, Michael, 1995, 'The Decline of the Africanists' Africa and the Rise of New Africas', *Issue: A Journal of Opinion*, Vol. 23, No. 1, pp. 24-26.
- Martins, Hélder, 2001, *Porque Sakerani? Memórias dum médico de uma guerrilha esquecida*, Maputo: Terceiro Milénio

- Mateus, Dalila Cabrita e Mateus, Álvaro, 2010, *Nacionalistas de Moçambique: da luta armada à independência*, Lisboa: Texto Editora.
- Mbembe, Achille, 2001, 'Ways of seeing: beyond the new nativism—introduction', *African Studies Review*, Vol. 44, No. 2, pp. 1-14.
- Mboa, Matias, 2009, *Memórias da luta clandestina*, Maputo: Marimbique.
- Mendonça, Fátima, 1988, *Literatura moçambicana: a história e as escritas*, Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.
- Meneses, Maria Paula, 2009a, *Reconfigurações identitárias e a fractura colonial: a encruzilhada de histórias esquecimentos e memórias*, Trabalho apresentado ao Colóquio "Memórias de África", 8 e 9 de Maio, Portimão, Instituto de Cultura Ibero-Atlântica.
- Meneses, Maria Paula, 2009b, *Feitiçaria e Modernidade em Moçambique: questionando saberes, direitos e políticas*, Relatório final do Projecto POCI/AFR/58354, Coimbra, CES.
- Meneses, Maria Paula and Ribeiro, Margarida Calafate, 2008, 'Cartografias Literárias Incertas', in M. C. Ribiro and M. P. Meneses, orgs., *Moçambique: das palavras escritas*, Porto: Afrontamento, pp. 9-17.
- Meneses, Maria Paula and Santos, Boaventura de Sousa, 2008, *The Rise of a Micro Dual State: the case of Angoche (Mozambique)*, Paper presented at the CODESRIA Yaounde Conference, December.
- Mkandawire, Thandika, 2005, 'African Intellectuals and Nationalism' in Mkandawire, T., org., *African Intellectuals: rethinking politics, language, gender and development*, London: Zed Books / CODESRIA, pp. 11-53.
- Moiane, José P., 2009, *Memórias de um guerrilheiro*, Maputo: King Ngungunhane Institute.
- Mondlane, Eduardo, 1969, *Struggle for Mozambique*, London: Harmondsworth.
- Mondlane, Eduardo, 1982, "The Evolution of Frelimo", an unpublished interview with Aquino de Bragança, Algiers, 1968", in A. Bragança and I. Wallerstein, orgs., *The African Liberation Reader: Documents of the National Liberation Movements*, Vol. 2, London: Zed Press, pp. 120-122.
- Mota Lopes, J., 1986, 'Editorial', *Estudos Moçambicanos*, Nos. 5/6, pp. 3-5.
- Ncomo, Barnabé Lucas, 2003, *Uria Simango: um Homem, uma Causa*, Maputo: Edições Novafrica.
- Nkrumah, Kwame, 1961, *I Speak of Freedom*, London: Heinemann.
- O'Laughlin, Bridget, 2002, 'Contingent Identity and Socialist Democracy in the Port of Maputo', *ORPAS - Institute of Social Studies*, Working Paper 372.
- Rocha, Edmundo, 2009, *Angola: contribuição ao estudo da génese do nacionalismo moderno angolano (período de 1950 a 1964)*, Lisboa: Dinalivro.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2010, 'Um Ocidente não-Ocidentalista? A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal', in B. S. Santos and M. P. Meneses, orgs., *Epistemologias do Sul*, S. Paulo; Cortez Editora, pp. 519-562.

Santos, Boaventura de Sousa and Meneses, Maria Paula, 2010, 'Introdução', in B. S. Santos and M. P. Meneses, orgs., *Epistemologias do Sul*, S. Paulo: Cortez Editora, pp. 15-27.

Serequeberhan, T., 1994, *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse*, New York: Routledge.

Thiong'o, Ngũgi Wa, 2005, 'Europhone or African Memory: the challenge of the pan-African intellectual in the era of globalization', in Mkandawire, T., org., *African Intellectuals: rethinking politics, language, gender and development*, London: Zed Books / CODESRIA, pp. 155-164.

Veloso, Jacinto, 2007, *Memórias em Voo Rasante*, Maputo: JVC.

Vieira, Sérgio, 2010, *Participei, por isso testemunho*, Maputo: Ndjira.

Zezeza, Paul, 2009, 'African Studies and Universities since independence: the challenges of epistemic and institutional decolonization', *Transition*, No. 10, pp. 110-135.