COMO FAZER CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS EM ÁFRICA

Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas

(Textos do Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança)

Teresa Cruz e Silva
João Paulo Borges Coelho
Amélia Neves de Souto (Orgs.)

CLACSO

Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África

Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África

Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas

(Textos do Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança)

Teresa Cruz e Silva
João Paulo Borges Coelho
Amélia Neves de Souto

CODESRIA

Conselho para o
Desenvolvimento da Pesquisa
em Ciências Socias em África
DAKAR

CLACSO

© CODESRIA 2012

Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Socias em África
Avenue Cheikh Anta Diop Angle Canal IV, BP 3304, Dakar, 18524 Sénégal
Site web: www.codesria.org
Todos os direitos reservados

First published by Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA)
Avenue Cheikh Anta Diop X Canal IV, BP 3304, CP 18524, Dakar, Sénégal
Website: www.codesria.org

Coordenação Gráfica de Ibrahima Fofana
Composição : Daouda Thiam
Impressão : Imprimerie Graphi plus, Dakar, Sénégal
Distribuição em qualquer parte por CODESRIA

ISBN: 978-2-86978-505-2

O Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA), é uma organização independente, cujos objectivos principais são: a facilitação da pesquisa, a promoção de publicações baseadas em pesquisas e a criação de fóruns múltiplos em torno de trocas de ideias e informação entre investigadores africanos. Luta contra a fragmentação da pesquisa através da criação de uma rede de pesquisa temática que transcende as fronteiras regionais e linguísticas.

O CODESRIA tem uma publicação trimestral, a *África Desenvolvimento,* a mais antiga revista africana especializada em ciências sociais; a *Afrika Zamani,* uma revista especializada em História; a *Revista Africana de Sociologia*; a *Revista Africana de Assuntos Internacionais (AJIA)*; a *Identidade, Cultura e Política: Um Diálogo Afro-Asiático*; a *Revista do Ensino Superior em África*; e a *Revista Africana de Livros*. Os resultados de pesquisas e outras actividades da instituição são disseminados através de 'Working Papers', 'Série de Monografias', 'Série de Livros do CODESRIA' e através do *Boletim do CODESRIA*.

O CODESRIA gostaria de agradecer a Agência Sueca para o Desenvolvimento e Cooperação Internacional (SIDA/SAREC), ao Centro Internacional para o Desenvolvimento da Pesquisa (IDRC), a Fundação Ford, a Fundação Mac Arthur, a Corporação Carnegie, ao Ministério Norueguês dos Negócios Estrangeiros, ao Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), ao Ministério Holandês dos Negócios Estrangeiros, a Fundação Rockefeller, FINIDA, NORAD, CIDA, IIEP, OCDE, IFS, OXFAM America, ao UNICEF e ao Governo Senegalês, pelo apoio concedido na realização do seu programa de pesquisa, formação e publicação.

Índice

Agradecimentos ix
Autores e Organizadores xi

Prefácio xvii
Anna Maria Gentili

1. Introdução 1
Teresa Cruz e Silva, João Paulo Borges Coelho & Amélia Neves de Souto

2. Evocação: a personalidade de Aquino de Bragança 7
Luís Filipe Pereira

3. Aquino de Bragança: criador de futuros, mestre de heterodoxias, pioneiro das epistemologias do Sul 13
Boaventura de Sousa Santos

4. Aquino de Bragança, estudos africanos e interdisciplinaridade 63
Elísio Macamo

5. Aquino de Bragança e as reflexões e respostas sobre a produção do conhecimento e as ciências sociais em África: Moçambique, lições aprendidas, lições esquecidas? 75
Teresa Cruz e Silva

6. Uma perspectiva cosmopolita sobre os estudos africanos: a lembrança e a marca de Aquino de Bragança 85
Maria Paula Meneses

7. Actualidade, urgência e colectivo na emergência de um novo campo do saber em Moçambique: o caso do CEA (1976-1986) 109
Carlos Fernandes

8. Da possibilidade das ciências sociais em África 125
Carlos Cardoso

9. A Universidade e a sua função como instituição social 145
Aurélio Rocha

10. A investigação em ciências sociais *par le bas*: por uma construção autónoma, endógena e horizontal do conhecimento 157
Cláudio Furtado

11. A construção de São Tomé e Príncipe: achegas sobre a (eventual) valia do conhecimento histórico 171
Augusto Nascimento

12. Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e género na academia 195
Jimi Adesina

13. Mulher, Pesquisa, Acção e Mudança 211
Isabel Maria Casimiro

14. Percepções e práticas da cidadania no Moçambique urbano: serviços públicos, Estado e utentes entre comunicação e alienação 227
Luca Bussotti

15. Hibridismo ou estratégias narrativas? Modelos de herói na ficção narrativa de Ngugi wa T'hiongo, Alex La Guma e João Paulo Borges Coelho 239
Fátima Mendonça

16. Do empréstimo à bantucização do Português em Ungulani Ba Ka Khosa 247
Nataniel Ngomane

17. A escrita literária e as linguagens na ficção moçambicana 261
Aurélio Cuna

18. Síntese do Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança: Como fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas 266
Cristiano Matsinhe

Agradecimentos

O colóquio em homenagem a Aquino de Bragança, realizado pelo Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo, em Setembro de 2009, foi uma experiência rica em contribuições científicas. Os nossos agradecimentos vão em primeiro lugar para todos os colaboradores que apresentaram comunicações (algumas das quais não foram aqui incluídas, pela impossibilidade que os seus autores tiveram de elaborar um texto final), e a todos os participantes, sem os quais o encontro não teria feito sentido. Aos autores desta compilação de textos vão também os nossos profundos agradecimentos. À direcção do CEA por ter acolhido esta iniciativa da realização de um colóquio para prestigiar o primeiro director da instituição e mentor da geração dos intelectuais do pós-independência, à Isabel Casimiro com quem partilhámos a organização deste colóquio, e ao CODESRIA e IPAD – Instituto para Cooperação Portuguesa, que nos deram o apoio financeiro para a organização deste evento, prestamos os nossos sinceros agradecimentos.

Autores e Organizadores

Jimi Adesina: Professor de Sociologia na Universidade de Western Cape, na África do Sul, doutorou-se em Sociologia na Grã-Bretanha. Os seus interesses de pesquisa centram-se nas áreas da economia política para o desenvolvimento de África, teoria social, a herança intelectual africana e política social. Publicou extensivamente em revistas internacionais e editoras de renome, sendo de destacar, entre as suas obras: *African Development Challenges in the New Millennium* (2006); *Sociology, Endogeneity and the Challenge of Transformation* (2006); *Social Policy in Sub-Saharan Africa* (2007); 'African Sociology', entry in *International Encyclopedia of the Social S*ciences 2nd Edition (2008); *Archie Mafeje and the Pursuit of Endogeny* (2008).

Luca Bussotti: Professor e Director Adjunto para a Investigação e Extensão na Escola de Comunicação e Artes da Universidade Eduardo Mondlane. É doutorado em Sociologia do Desenvolvimento pela Universidade de Pisa (Itália). Tem vários artigos e livros publicados. É autor de vários artigos e livros sobre as políticas e os efeitos do desenvolvimento na Itália e em África, nomeadamente de língua portuguesa, publicados na Europa, Brasil e Moçambique.

Carlos Cardoso: Director do Departamento de Pesquisa do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais (CODESRIA) é doutorado em Filosofia, pela Universidade Friedrich-Shiller na Alemanha. Foi Director do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa da Guiné-Bissau. Autor e co-autor de vários livros e artigos, versando temas relacionados com a Guiné-Bissau, África e com as disciplinas de História, Sociologia Política e Antropologia Social.

Isabel Casimiro: Professora e pesquisadora no Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo e Presidente do Cruzeiro do Sul – Instituto de Investigação para o Desenvolvimento José Negrão. Doutorada em Sociologia pela Universidade de Coimbra em Portugal, os seus interesses de pesquisa centram-se em estudos sobre mulher e género. Entre as suas publicações destacam-se: *Paz na terra, guerra em casa: Feminismo e organizações de Mulheres em Moçambique* (2004), e *African Women's Movements. Changing Political Landscapes*, organizado por Aili Mari Tripp, em conjunto com Joy Kwesiga e Alice Mungwa (2009). É membro do CESAB – Centro de Estudos Sociais Aquino de Bragança.

João Paulo Borges Coelho: Escritor e historiador moçambicano doutorado pela Universidade de Bradford, é professor de História Contemporânea na Universidade Eduardo Mondlane. Os seus trabalhos actuais de pesquisa incluem a construção política e os conflitos e segurança na África Austral e no Oceano Índico, os movimentos e ordenamento populacional no território, e as questões que relacionam a História, o poder e a memória. Tem publicado um livro e vários artigos académicos sobre estes temas, destacando: "Public Safety Dimensions of Security Cooperation in Southern Africa Development Community", in Foprisa, *Proceedings of the 2006 Foprisa Annual Conference*. Gaborone, 2007; "Estado, Comunidades e Calamidades Naturais no Moçambique Rural", in Boaventura de Sousa Santos e Teresa Cruz e Silva (org): *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*, Maputo: CIJ, 2004; "Tropas Negras na Guerra Colonial: O Caso de Moçambique", in José Ramón Trujillo (ed), *África hacia al siglo XXI. Actas del II Congresso de Estudos Africanos en el Mundo Iberico.* Madrid: SIAL Ediciónes, 2001.Os seus trabalhos literários incluem a publicação de vários romances, dois volumes de estórias e uma novela. É membro do Centro de Estudos Sociais Aquino de Bragança – CESAB.

Aurélio Cuna: Docente de literatura na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo, foi colaborador do jornal *Meia Noite*, e membro de várias comissões de júri e concursos literários em Moçambique. Os seus interesses de pesquisa centram-se na área da literatura moçambicana.

Carlos Dias Fernandes: Mestre em Estudos Étnicos e Africanos, é doutorando na mesma área pela Universidade Federal da Bahia, no Brasil.

Cláudio Furtado: Professor Associado no Departamento de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), tendo sido Pro-Reitor de Pós-graduação e Investigação e Coordenador de Mestrado em Ciências Sociais na Uni-CV. É doutor em Sociologia pela Universidade de S. Paulo, Brasil. Os seus interesses actuais de investigação têm-se centrado à volta da questão fundiária, os novos movimentos religiosos, migrações e género, pobreza e desigualdades sociais e violência urbana. Tem escrito extensivamente sobre questões fundiárias, classe política em Cabo Verde pós-independência, pobreza e desigualdades sociais. De entre as suas muitas publicações, incluem-se: *Génese e Reprodução da Classe Dirigente em Cabo Verde*, Praia: ICLD, 1998; *A Transformação das Estruturas Agrárias numa Sociedade de Mudança – Santiago, Cabo Verde*. Praia-Santiago: ICL, 1993.

Elísio Macamo: Professor de Estudos Africanos e director do Centro de Estudos Africanos na Universidade de Basileia na Suíça. Doutorou-se em Sociologia e Antropologia Social na Universidade de Bayreuth (Alemanha), onde também fez a sua agregação em Sociologia Geral. Tem publicações em revistas científicas em Moçambique e em outros países e é autor de vários livros.

Cristiano Matsinhe: Doutorado em Ciências Humanas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É director adjunto do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, e docente na mesma Universidade. Desenvolve pesquisas na área da Saúde Pública e HIV /SIDA, Cultura e Sexualidade, Construção de Identidades, Estados Nacionais, e Cultura e Personalidade. Tem várias publicações nas áreas dos seus interesses de pesquisa, das quais destacamos: *Dynamics of the Mozambican Response to HIV/AIDS*; 'Mozambican National Response to HIV and AIDS In Search for the "Multisectoral Approach". In: *International Global Dialogue, IDG*, Johannesburg;*Tábula Rasa Dinâmica da Resposta Nacional ao SIDA*. Maputo: Texto Editora.

Fátima Mendonça: Professora do Departamento de Linguística e Literatura da Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo, aposentada depois de 2004. Desde 2007 é investigadora integrada do CLEPUL (Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa). Os seus interesses de investigação situam-se no campo da História Literária de Moçambique, da qual resultaram várias publicações.

Maria Paula Meneses: Investigadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, é doutorada em antropologia pela Universidade de Rutgers (EUA). De entre os temas de investigação sobre os quais trabalha actualmente destacam-se: os processos identitários, as fracturas coloniais e a questão pós-colonial, as relações entre o Estado e as 'autoridades tradicionais' no contexto africano, e o papel da história oficial, da história patriótica e da memória nos debates identitários contemporâneos, incidindo especialmente sobre o espaço geopolítico africano. Tem vários artigos e livros publicados, destacando-se, em 2010, *Epistemologias do Sul* (editado conjuntamente com Boaventura de Sousa Santos na Cortez Editora, Brasil). O seu trabalho está publicado em revistas, livros e relatórios em diversos países, incluindo Moçambique, Espanha, Portugal, Senegal, Estados Unidos, Inglaterra, Alemanha, Colômbia, entre outros.

Augusto Nascimento: Investigador auxiliar do Instituto de Investigação Científica Tropical, de Lisboa. É doutorado em Sociologia pela Universidade Nova de Lisboa. Tem como principais áreas de interesse a história recente e a actualidade de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe. Tem vários artigos em revistas nacionais e internacionais, e livros publicados versando particularmente São Tomé e Príncipe e Cabo Verde, destacando-se: *Atlas da Lusofonia*. São Tomé e Príncipe (2008); *Histórias da Ilha do Príncipe* (2010) e, em co-autoria, *Ilha de Moçambique* (2009).

Nataniel Ngomane: Professor de Literatura Comparada na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo, e director da Escola de Comunicação e Artes (ECA), na mesma Universidade. É Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo, área de Estudos Comparados de Literaturas

de Língua Portuguesa. Os seus interesses de pesquisa centram-se na narrativa moçambicana contemporânea e na chamada nova narrativa latino-americana. Com participação em vários eventos científicos nacionais e internacionais, tem textos publicados em várias revistas e livros nacionais e internacionais.

Luís Filipe Pereira: Pedagogo e Historiador, é Professor da Universidade Eduardo Mondlane. É pesquisador, membro fundador e da direcção do Cruzeiro do Sul – Instituto de Investigação para o Desenvolvimento José Negrão. Nos últimos anos, os seus trabalhos de investigação debruçaram-se, entre outras temáticas, sobre o mercado urbano e rural de terras, problemas de desenvolvimento e sobre o património cultural da Ilha de Moçambique. Entre as inúmeras actividades realizadas, participou na elaboração da Agenda 20/25, é membro do Conselho Nacional do Património Cultural, e do Conselho Nacional do Mar. Das suas inúmeras publicações, destacamos a *Análise da Situação Educativa em Moçambique*, onde é autor e organizador, publicada pela OSISA, nas línguas portuguesa e inglesa.

Aurélio Rocha: Professor da Faculdade de Letras e Ciências Sociais na Universidade Eduardo Mondlane em Maputo, é Mestre em Economia e Sociologia Histórica pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Os seus interesses de pesquisa situam-se na História e Sociologia Histórica. Tem várias publicações em livro (autoria e co-autoria) e em revistas científicas moçambicanas e estrangeiras.

Boaventura de Sousa Santos: Doutorado em Sociologia do Direito, é Professor Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e director do Centro de Estudos Sociais da mesma universidade. Distinguished Legal Scholar da Universidade de Madison nos Estados Unidos da América, e Global Legal Scholar da Universidade de Warwick, na Grã-Bretanha. Sousa Santos é também consultor para a área de justiça de alguns governos. Coordenador científico de vários projectos de pesquisa, tem uma lista extensa de publicações em vários países, entre as quais poderemos destacar: *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade; Conhecimento Prudente para uma vida decente; A crítica da razão indolente*; em co-autoria com João Carlos Trindade*: Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique;* em co-autoria com Maria Paula Meneses*: Epistemologias do Sul.*

Teresa Cruz e Silva: Professora e pesquisadora do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo, é doutorada em Ciências Sociais pela Universidade de Bradford (Grã-Bretanha). Os seus interesses de pesquisa na área de história social centram-se em redor de questões sobre movimentos nacionalistas em Moçambique e na África Austral; papel social da religião e mulher e género. Publicou em várias revistas científicas nacionais e internacionais. Entre os seus trabalhos em autoria e co-autoria podemos destacar: Com Boaventura

Sousa Santos (2004) *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*; com Manuel Araújo e Carlos Cardoso (2005) *Lusofonia em África: história, democracia e integração africana*; com Conceição Osório (2008) *Buscando sentidos: Género e Sexualidade entre jovens estudantes do ensino secundário, Moçambique,* e em 2009,*Género e Governação Local: Estudo de caso na província de Manica, distritos de Tambara e Machaze.* É membro do CESAB – Centro de Estudos Sociais Aquino de Bragança.

Amélia Neves de Souto: Doutorada em História Institucional e Política Contemporânea (séculos XIX e XX) pela Universidade Nova de Lisboa (Portugal), é Professora na Universidade Eduardo Mondlane, e pesquisadora do Centro de Estudos Africanos da mesma universidade. As suas áreas de interesse científico são: História contemporânea de Moçambique (Séc.XX até à actualidade); História colonial (política, institucional e militar), sobretudo da última fase do período colonial (1960-1974); Integração regional na zona Austral de África, e História, memória e identidades. Entre as inúmeras publicações destacam-se: *Caetano e o «ocaso» do império: Administração e Guerra Colonial em Moçambique durante o marcelismo (1968-1974); Samora Machel: Bibliografia (1970-1986);* 'Il Mozambico nel periodo della decolonizzazione portoghese: quale decolonizzazione?'. In : L. Apa ; M. Zamponi (a cura di). *Il colore rosso dei jacaranda. A 30 anni dalle indipendenze delle ex colonie portoghesi.* Repubblica di San Marino: Aiep Editore, 2005.

Prefácio

Anna Maria Gentili

Nas suas aulas – e até, mais frequentemente, nas conversas informais – Aquino oferecia-nos com prodigalidade ideias, motivos de inspiração, anedotas esclarecedoras sobre problemas e acontecimentos históricos e políticos, fazendo-o com a autoridade de quem fala sobre assuntos que conhece bem, não só por os ter estudado, mas sobretudo por os ter vivido. Ele praticava com naturalidade a melhor forma de cortesia, que é a sincera curiosidade humana em relação aos outros, especialmente aos jovens, e por causa disso, foi um grande professor e um jornalista sem igual. Muitos de nós beneficiámos desta sua generosidade, às vezes sem mesmo o notar.

Aquino não tolerava boatos nem boateiros, e a sua discrição acerca do que se discutia nos círculos do poder era total. Aquino gostava de falar, mas nunca sobre si. Preferia conhecer o ponto de vista dos interlocutores, instando-os com perguntas insinuantes. Não se contentando com as aparências, esquadrinhava o âmago dos factos e exortava todos, especialmente os jovens, a serem inquietos, a interrogarem-se, a formularem perguntas sempre mais ousadas, a controlarem minuciosamente as fontes. Quem teve o privilégio de o acompanhar na pesquisa de campo pode ser testemunha disso: em 1982, juntamente com Yussuf Adam, Colin Darch, Jacques Depelchin e Valdemir Zamparoni, no Planalto de Mueda, todos nós, que nos tínhamos por veteranos na pesquisa com as fontes orais, cedo nos apercebemos que as suas perguntas eram as que despertavam as respostas mais estimulantes nos nossos interlocutores. Por outro lado, as suas aulas eram apaixonantes, capazes não só de esclarecer, mas também de nos fazer participar nos acontecimentos e contextos por meio de um processo dialéctico que não deixava de lado nenhum aspecto do assunto examinado. Ele acreditava que as perguntas são mais importantes do que as respostas, e as suas eram sempre mais cultas, esclarecidas e empáticas do que as nossas.

Ainda hoje, muitos anos decorridos desde a sua trágica morte, sentimos (eu, sem dúvida, sinto) a sua falta. Muitas vezes tento imaginar como ele comentaria as mudanças ocorridas em Moçambique no contexto das convulsões que

caracterizam a aceleração da globalização, e como, e onde, teria ele reconhecido progressos e retrocessos, desvendado os 'interesses' envolvidos ou apontado as alternativas possíveis. Aquino estava convencido de que cada problema tinha mais soluções que a solução óbvia ou mais privilegiada, de acordo com as relações de força prevalecentes na burocracia partidária e estatal, e que o seu e nosso dever de intelectuais era de estudar e apontar esses possíveis caminhos alternativos com base na recolha e análise dos dados, factos e opiniões sólidas, e, por isso, valia a pena incentivar a pesquisa em conjunto com a formação, tendo sempre como guia e finalidade a emancipação e a libertação das capacidades de desenvolvimento autónomo dos indivíduos e das classes mais vulneráveis.

Aquino nunca deixou de crer firmemente no primado da política. A sua vida foi preenchida pelo combate à discriminação colonial e pelo esforço para impedir que a luta de libertação nacional moçambicana ficasse contida dentro dos limites de um compromisso neo-colonial. Contra o colonialismo, as 'manobras' neo-colonialistas e as estratégias para destruir a soberania conquistada com tanto esforço, Aquino asseverava ser preciso operar por meio de um trabalho científico infatigável de observação e análise das coisas, para se conquistar a liberdade e a emancipação sem perder nunca a esperança e a certeza de consegui-las. Possuía um pragmatismo destituído de timidez, mas que tinha sempre presente o sentido dos limites, daquilo que era possível num determinado momento histórico. Sabia indagar os sentidos e os contextos por nós utilizados no conceito do conhecimento. Tratando-se de um cientista por formação, o conhecimento era por ele entendido como opinião acompanhada da razão.

Considere-se a sua posição sobre o Acordo de Nkomati, expressa em artigos e palestras: sem triunfalismo algum, especificava a este respeito os passos que considerava essenciais para se poder fazer ouvir a voz de Moçambique num contexto internacional em rápida transformação, com o objectivo de se poder chegar a uma solução negociada que evitasse a derrota militar e, especialmente, a derrota política, e que acabasse com um conflito que era devastador para a população, e permitisse consolidar e relançar o que de positivo se havia conquistado, reinstalando a capacidade de contribuição para a derrota do regime de *apartheid*. Ele sabia que o caminho seria longo e que não existiam soluções imediatas, nem militares nem negociais. Quando o avião que levava Samora Machel e muitos dos seus ministros e conselheiros, entre os quais o próprio Aquino, foi abatido em Mbuzini, ele estava empenhado em colaborar para reatar os fios da negociação, sempre na perspectiva de acabar com a guerra. Na última vez em que o vi, em Harare, em Setembro de 1986, durante o Congresso dos Países Não-Alinhados, Aquino integrava a delegação moçambicana. Connosco estava Lisa Foa, uma amiga italiana, que Aquino considerava inteligente jornalista, observadora inquieta, participante em várias experiências de denúncia de formas

de opressão, e com a qual gostava imensamente de discutir.[2] Naquela altura, recorrendo como habitualmente a uma argumentação complexa, sem deixar de ser discreto, fez-nos entender que o momento era particularmente perigoso, e que, justamente, a retomada das negociações políticas estava a desencadear reacções cruzadas por parte daqueles que eram resolutamente hostis a qualquer solução política.

Aquino não tolerava os clichés, nem os dogmáticos acostumados à *langue de bois*, e, ainda que homem cultíssimo, não cedia a fazer história por analogia. Discutia a importância histórica das revoluções e das lutas de libertação do passado e do presente para a emancipação dos povos, salientando as suas contradições e condenando sem hesitação as derivas totalitárias. Insistia em sublinhar o carácter específico de cada luta política e/ou armada anti-colonial: 'a análise revolucionária não se compadece com o apego a fórmulas feitas'. Não acreditava num marxismo tornado 'credo' ou 'sistema', nem certamente num *reductium ad unum* dos factos históricos. O pensamento único não era traço marcante seu, e por isso aconteceu-lhe muitas vezes ser firme opositor de exaltadores de auto-proclamadas versões da ortodoxia marxista-leninista, tal como hoje aconteceria em relação a quem, da mesma forma acrítica, aderiu ao fundamentalismo liberal.

Ser historiador (e cientista social) é tarefa perigosa dos que acabam por oscilar entre ser considerados antagonistas ou, pelo contrário, instrumentos do poder. Aquino estava firmamente convencido de que a luta de libertação produzira em Moçambique elementos novos e não-comparáveis com os anteriores, e fundamentava nisso a sua convicção de que era possível e necessário contribuir, por meio da pesquisa e da formação, para os traduzir numa nova ordem estatal, política e ética.

As origens do Centro de Estudos Africanos

Numa entrevista de Christiane Messiant a Mário de Andrade, em 1982, este último reconhecia no amigo Aquino, 'um personagem importante do nosso caminho', salientando a abertura, a enorme cultura política e o facto de ele ser 'um animal político dotado de grande curiosidade intelectual'. Ele foi o primeiro deste grupo de intelectuais militantes pela causa da libertação das colónias portuguesas a regressar a África, especificamente a Marrocos, como professor e conselheiro do governo do Istiqlal e do sindicato. Amigo e conselheiro de Ben Barka, teve um papel central na preparação da conferência de 1961. Na altura do seu regresso a África, que antecedeu o importante ano de 1960, ano das independências africanas, Aquino já havia passado por muitas experiências e continentes, desde Goa até Lisboa e Paris, esta última, nos anos 50, verdadeira capital do mundo intelectual africano francófono, e encarava criticamente o processo de descolonização que conduziu às independências *octroyées*.

Entre 1945 e 1962 não houve ano em que a França não estivesse envolvida em guerras coloniais – desde a derrota da Indochina até à Argélia, passando pelas revoltas na África sub-sahariana, afogadas em sangue – em favor de compromissos neo-coloniais. Dos 17 paises que se tornaram independentes em 1960, 14 eram ex-colónias francesas, e o termo neo-colonialismo foi inventado naquela altura para definir a continuidade da dependência em relação aos interesses franceses. Tornou-se célebre a piada do recentemente falecido presidente do Gabão, Omar Bongo: 'A França sem a África é um carro sem carburante, e a África sem a França é um carro sem motorista'. O coração das trevas desta aliança, que foi definida como *Françafrique* por Felix Houphouet-Boigny, foi a cumplicidade e o apoio activo que a França republicana, pátria do universalismo dos direitos humanos, deu à repressão e ao martírio dos líderes que contra ela se prefilavam: em Madagascar, entre 1947 e 1948, um governo francês chefiado por um primeiro-ministro socialista foi responsável pela repressão duma insurreição que provocou mais de cem mil mortos. Nos Camarões, o presidente Ahidjo, homem escolhido pelos franceses em lugar de André-Marie Mbida, extreminou todas as oposições; os chefes rebeldes da Union des Populations du Cameroun foram eliminados com brutalidade, Rum Nyobé foi trucidado em 1958 e Félix Moumié envenenado em Geneva com *barbouze*. A independência da Guiné-Conacri em 1958, contra a vontade da França, provocara já o ostracismo e sanções pesadas contra este país. Quem mostrou intenções de querer operar uma viragem em direcção a uma política de maior autonomia, como Sylvanus Olimpio no Togo, foi vítima de eliminação política e fisica *manu militari*.

Em Paris, Aquino participava da atmosfera estimulante que florescia em torno da *Présence Africaine*, aderia à denúncia radical da hipocrisia das potências coloniais europeias nos *Discours sur le colonialisme* de Aimé Césaire, e compartilhava a reivindicação da historicidade dos mundos africanos. Desde essa altura que o francês vai constituir a sua língua de eleição. Para além dos limites do mundo e da intelectualidade de língua portuguesa e francesa, com o regresso a África, e com a sua actividade de jornalista, Aquino estabeleceu relações de amizade e solidariedade com figuras importantes do mundo anglófono e não só, nomeadamente com o Gana, independente desde 1957 sob a liderança do carismático Kwame Nkrumah, porta-voz de um nacionalismo pan-africano moderno, radical, representando a emergência de homens oriundos de camadas intelectuais urbanizadas, convencidos de que para conquistar a liberdade e a soberania plena tinha de se desmantelar a estrutura fundamental dos estados coloniais representada por sistemas administrativos de governo que visavam a promoção de uma independência balcanizada. Após a independência, já em 1958, e a fim de revalidar o papel de liderança, Nkrumah havia promovido a 'All Africa People's Conference', que adoptou o slogan 'Hands off Africa! Africa must be free'. Nela participaram 28 delegações africanas, entre as quais se destacavam

líderes que desempenhavam mais decisivamente uma oposição crítica ao colonialismo, tais como Patrice Lumumba, Julius Nyerere, Namdi Azikwe, Ahmed Ben Bella e Kenneth Kaunda. Naqueles anos, Accra tornou-se a capital do sonho e da esperança em relação a uma verdadeira emancipação. Em Janeiro, sempre na capital do Gana, foi pronunciado pela primeira vez o famoso discurso sobre os 'Winds of change' de Harold MacMillan, primeiro-ministro inglês de um governo conservador, pressionado pelo Labour Party no interior e pelos movimentos nacionalistas africanos, e enfraquecido internacionalmente pelas revelações sobre as atrocidades cometidas durante a repressão dos Mau-Mau no Kenya. A convicção de que, para além de realista, era sem dúvida mais conveniente para os interesses britânicos acelerar a descolonização, foi confirmada em Fevereiro em Cape Town, no parlamento do regime do *apartheid*, que reagiu com uma recusa total e com a decisão de proclamar a república e de dar força à guerra total contra qualquer contestação possível ou movimento político de emancipação. Aquino viveu de perto todos estes acontecimentos e seguiu também de perto as vicissitudes da primeira independência do Congo-Kinshasa. O assassinato de Patrice Lumumba, cuja denúncia dos crimes da colonização belga e reivindicação do direito a uma independência que significasse o reconhecimento pleno de dignidade e igualdade para a população congolesa foram interpretadas como um desafio destinado a arredar os desígnios de uma independência apenas aparente, constituiu uma advertência trágica a toda a África. Contra ele e os seus ministros mais fiéis foi organizada uma caluniosa campanha de imprensa, prelúdio do desenvolvimento de cumplicidades entre os serviços secretos americanos, belgas e franceses – preocupados com a possibilidade de que o contágio nacionalista influenciasse o contíguo Congo-Brazzaville, cofre-forte do petróleo – activando redes e financiamentos de ingentes interesses económicos que se alastraram desde as alianças entre multinacionais estrangeiras até aos poderes locais.

No curso da sua vida, desde Goa, Lisboa e Paris, até Marrocos e Argélia – e em contacto com as redes de reflexão e activismo político engajadas no apoio à emancipação do que então se chamava o terceiro mundo, assim como no seu trabalho de jornalista militante, que o fizera ganhar a confiança de todos os principais protagonistas das lutas políticas de libertação, desde Nkrumah a Nyerere – Aquino desempenhou um papel de primeira ordem com a sua riquíssima análise dos acontecimentos e das conjunturas específicas locais, entrelaçadas com as dinâmicas regionais e globais. Dos seus escritos jornalísticos emerge a centralidade da política como luta pelo controle e pela transformação do Estado, a atenção constante às motivações e redes de interesse económicas, e a importância de um método interdisciplinar.[3]

Ao longo da década de 60, as grandes esperanças suscitadas pelas independências africanas começaram a desvanecer-se. Seguiram-se os golpes

militares e derivas autoritárias, favorecidas pela conclusão da fase de expansão económica mundial e pelo endurecimento da guerra fria. A fragilidade das estruturas dos Estados pós-coloniais, as heranças negativas, as assimetrias herdadas da dominação colonial, contribuíram para tornar evidentes as características das crises africanas, manifestações do inelutável espraiar de uma série de contradições enraizadas na história de dominação colonial e, sobretudo, nas formas ambíguas da descolonização que favoreciam o estabelecimento e a consolidação das prioridades da guerra fria, que permaneceram como estratégia principal de incorporação do continente, seja como for mantendo sempre, em certa medida, esses Estados numa posição de dependência em relação a uma ou outra potência mundial.

Em 1960, Amilcar Cabral, que em todos os seus escritos sublinhou a importância do conhecimento, da pesquisa e da formação, incitava os companheiros da luta a voltar a África. As lutas de libertação na Guiné-Bissau e na África Austral, ou seja no contexto de uma região dominada pelo regime sul-africano do *apartheid*, representaram o relançamento do projecto de emancipação, de 'uma independência sem qualquer ambiguidade, uma independência sem descolonização e sem a imposição de um regime neocolonial'.[4]

Centro de Estudos Africanos: pesquisa para a formação

O Centro de Estudos Africanos em Maputo é pensado e organizado neste contexto político e de conhecimento, e tira a inspiração também da organização de programas académicos centrados nas ciências sociais activados desde a década de 60 em várias universidades africanas, de Dakar a Dar Es Salaam. As perspectivas metodológicas e teóricas por meio das quais se analisavam as realidades africanas já tinham sido postas em questão, desafiadas pela crítica que evidenciava as suas bases conceptuais ainda enraizadas nas ideologias do colonialismo. Para os intelectuais africanos, o desafio principal consistia em reconhecer simultaneamente a especificidade dos processos de evolução histórica e dos interesses que orientavam as metrópoles, e a reivindicação da historicidade das sociedades africanas, assim como o direito à plena emancipação.

O modelo de formação intimamente ligado à pesquisa, que vai caracterizar o Centro de Estudos Africanos, não pode ser percebido na sua essência se não for reconhecida previamente a sua pertença, e mais tarde a sua contribuição, ao vasto movimento internacional africano e pan-africano, votado a redefinir radicalmente o ensino da história e das ciências sociais como instrumento de resgate e de soberania. Justamente pela sua experiência política e profissional cosmopolita, Aquino concebia o Centro de Estudos Africanos como um centro não só de reflexão epistemológica – onde o nosso saber, mas também o de outrém, fosse continuamente posto em questão – mas também de formação,

sem modelos pré-estabelecidos e buscando inspiração em experiências mais avançadas cujo horizonte era, decisiva e explicitamente, o de contribuir para uma transformação social emancipatória.

O projecto do Centro partia de um conjunto de valores essenciais elaborados e enraizados na luta de libertação: proteger e tornar real a liberdade tão duramente conquistada, crer firmemente na igualdade, apoiar com os recursos da pesquisa e da formação a vontade e a capacidade de acção da liderança e do governo de Moçambique. Por isso, a pesquisa de campo se tornou essencial, não só para recolher dados reais que, analisados, permitiam conceber e melhorar as políticas administrativas, económicas e distributivas, mas também para tomar conhecimento concreto das condições e percepções dos problemas das populações. Ainda que mais não proporcionasse, a pesquisa começou a quebrar a retórica ideológica com que se falava dos problemas, e a pôr em destaque que se a liderança política e os intelectuais empenhados e solidários pareciam saber perfeitamente o que deveria nascer das cinzas do Estado colonial, a maioria deles ignorava de facto o que era o Estado colonial. Por isso, o Curso de Desenvolvimento do CEA fundou-se na recolha e na análise dos dados sobre a estrutura e a dinâmica da mudança numa situação concreta, a moçambicana, com as suas caracteristicas locais, nacionais e de contexto regional, identificando as suas tendências específicas, contraditórias e, por vezes, antagónicas, que a ideologia não reconhecia ou até demonizava, com o fim de elaborar e discutir prioridades e possíveis soluções.

O Curso contribuiu imensamente para a formação dos quadros: por causa da situação colonial, muitos dos estudantes tinham uma instrução formal de baixo nível, mas desempenhavam papéis de responsabilidade em vários sectores públicos. O método de ensino, sem descurar as aulas de formação básica dadas por professores de grande experiência e capacidade, fundava-se em determinar cuidadosamente a relevância de um problema e na maneira de apontar soluções idóneas para cada contexto. Foram muitos os desafios que surgiram, no âmbito da organização de métodos de ensino destinados a estudantes com diferentes níveis de formação, visando que se pusessem a par e adquirissem confiança, forma de os encorajar a participar e a colocar questões. Ao contrário de os intimidar ou utilizar como mão-de-obra de baixo custo, pretendia-se envolvê-los na teorização, na organização e na condução e redacção dos trabalhos de pesquisa.

Foi Aquino quem escolheu Ruth First como directora de pesquisa. Duas personalidades diferentes, mas unidas por uma sólida e antiga amizade, e por admiração e respeito recíprocos. Em Ruth, Aquino admirava a inteligência brilhante, a capacidade de síntese, a honestidade absoluta, a dedição à causa de Moçambique, e também a sua elegância. Longe de ser uma marxista dogmática,

Ruth compartilhava com Aquino a crítica ao totalitarismo das revoluções soviética e chinesa, mas também não tolerava o egocentrismo da esquerda dos intelectuais de salão. Nunca ouvi Aquino criticar Ruth em público; quanto a Ruth, devotava a Aquino grande devoção e admiração. Os dois não toleravam a retórica, mantinham mentes livres que compartilhavam o mesmo horizonte político. Eram, claro, muito diferentes no carácter e no estilo: Aquino exercia a arte de intervir e criticar (mesmo duramente) utilizando luvas de pelica, enquanto ela achava indigesta a diplomacia, tinha uma maneira de argumentar directa, por vezes mesmo áspera e impaciente, e isto criava incompreensões que depois a faziam sentir-se vulnerável. Os dois, antes de o serem com os outros, eram exigentes consigo próprios, não aceitavam um trabalho mal feito. Não só Ruth, mas também Aquino, raramente ficavam satisfeitos com os textos redigidos e quase sempre era preciso reescrevê-los várias vezes. Em certas ocasiões, Aquino mostrava-se abertamente irritado, e não se socorria da sua requintada veia diplomática: em particular quando lia traduções de textos em português que achava desprovidas de fineza conceptual.

Quem deduziu, a partir de uma observação superficial do ambiente de trabalho, que Aquino e Ruth tinham conflitos importantes, sem dúvida não percebeu aquilo que os tornava fundamentalmente solidários, para além das diferenças caracteriais: o facto de desde jovens terem sido, como Aquino dizia, *compagnons de route*, e de estarem ambos empenhados em contribuir para o trabalho de instituições que queriam produzir mudança. Os dois, e da mesma forma todos os que optaram por trabalhar no Centro, achavam que isso não significava a subordinação a um desígnio superior nem aquiesciência cega à ideologia no poder, mas antes, e constantemente, colocar-se a pergunta de como contribuir melhor para o progresso da luta emancipatória, e interrogar-se permanentemente sobre como melhorar a maneira de trabalhar, de fazer pesquisa, de ensinar. Em 1977, Ruth escrevia de Maputo, a Gavin Williams: 'there are gaps in our strategies; we can only hope to close them in practice; that means being where policies are made and influenced; it also requires a practical understanding of the problem so we can offer alternatives when policies don't work out'.[5]

Em nenhum momento as decisões sobre as mudanças no Curso de Desenvolvimento, ou nas opções de pesquisa, foram tomadas ou impostas por Ruth. Aquino foi sempre o 'comandante-em-chefe' e o indispensável negociador e garante de uma pesquisa livre de condicionamentos.

O Centro, onde afluíam pesquisadores de muitas partes da África e do mundo, era um espaço poliglota de especialistas em disciplinas e tendências intelectuais diversas, mas politicamente empenhados. Ao contrário do que alguns pretendem fazer crer, nunca foi transformado num espaço de pensamento único. Foi antes, como diria Aquino, um espaço onde espíritos inquietos enfrentavam as suas diversidades, ainda que solidários na finalidade de contribuir para remover ou

ultrapassar as limitações impostas pela subordinação colonial, e para apoiar o crescimento de uma capacidade de desenvolvimento autónoma. O Centro não era um 'mundo à parte' no contexto académico e de Moçambique; antes contribuiu para transformar esse contexto e torná-lo conhecido através daqueles que ali foram formados e que, em seguida, tiveram a oportunidade de se integrar com sucesso em outros ambientes culturais, muitas vezes elaborando mesmo, neste percurso, posições críticas a respeito daquela fase por que passaram.

O Centro caracterizava-se pela simbiose entre pesquisa e formação no Curso de Desenvolvimento, cuja organização era em cada ano renovada. A mim nunca mais me aconteceu viver uma experiência de pesquisa tão significativa e sem dúvida que aprendi mais do que aquilo que fui capaz de contribuir. No Centro investiu-se em novas abordagem metodológicas, experimentou-se um novo género de formação, desenvolveram-se categorias analíticas e argumentações teóricas para interpretar condições históricas concretas de trabalho e produção em Moçambique, no contexto regional. Investigou-se sobre os aspectos problemáticos da questão rodesiana e sobre o significativo impacto do factor migratório sobre as sociedades de proveniência dos migrantes. Aprendeu-se a dar valor à prática da reciprocidade, à responsabilidade para com as pessoas que participavam no trabalho de pesquisa, incorporando estudantes, camponeses, migrantes, trabalhadores, mulheres e jovens no processo de teorização, levando a que as pessoas não fossem reduzidas a meras informadoras sobre dados e factos, mas antes levadas a sério ao nível conceptual.

O apelo de Carlos Cardoso acerca da necessária integração entre a dimensão do conhecimento e as dimensões ética e política, e o de Elísio Macamo que incita a aprofundar o pensamento de Aquino, de produção de um saber fundado na experiência, mas atento à história, põem-nos face à responsabilidade de perceber, sem nos deixarmos desencorajar pelas derrotas e pelos pessimismos, a essência daquela metodologia de ensino. Aquino acreditava no progresso – não com uma fé cega, mas com uma convicção reforçada pela história e pela experiência da prática como prévia à teoria, e sobretudo acreditava que cada um tinha de se empenhar em realizar esse progresso sem desfalecimentos, mesmo quando a mudança – como aconteceu muitas vezes no passado e certamente vai continuar a acontecer no futuro – se manifesta em retrocessos, revelando divergências profundas entre o projecto e a realidade. Este ensino chama-nos a reflectir, investigar e discutir os significados concretos do desenvolvimento hoje em África, tendo como horizonte a sorte das classes mais desfavorecidas e vulneráveis, qualquer que seja a natureza do sistema mundial que condicionou e continua a condicionar o terreno das escolhas e das opções possíveis; reflectir, investigar e discutir também os resultados do processo de democratização na progressiva extensão dos direitos e da participação, à qual, contudo, parece

corresponder o languescer da dialéctica política; e finalmente, discutir como e quanto as reformas económicas e sociais abrem direitos de acesso concreto a uma cidadania igualitária, para perceber a configuração das forças sociais, no acto reintegrando a complexidade no lugar onde a simplificação de um modelo único parece guiar e justificar qualquer acção.

Notas

1. Pambazuka News 2008-04-19, Edição 1: http://pambazuka.org/pt/category, features 47521.
2. Lisa lembra Aquino como 'um intelectual com grande preparação e experiência política'.In: Lisa Foa, *È andata così*, Sellerio editor, Palermo, 2004.
3. Um trabalho ainda por fazer consiste na releitura dos seus numerosíssimos e consistentes artigos surgidos desde finais dos anos 60 na *Africasia*, *Afrique-Asie*, *L'économiste du tiers monde*, e noutras revistas, muitas vezes traduzidos em várias línguas. Além disso, Aquino tinha um arquivo de entrevistas com protagonistas das independências africanas, nunca completamente publicadas em que trabalhava pouco antes da sua morte. Como diz o seu amigo Luís Filipe Pereira, nunca mais foi encontrado esse arquivo.
4. Aquino de Bragança, 'Independência sem Descolonização: a Tranferência do Poder em Moçambique 1974-1975, Notas sobre os seus antecedentes'. In: *Estudos Moçambicanos*, 5/6, 1986, p. 9.
5. G. Williams, 'Ruth first is dead', *New Society*, August 1982.

1

Introdução

Teresa Cruz e Silva, João Paulo Borges Coelho
& Amélia Neves de Souto

As crises de pensamento decorrentes das grandes mudanças verificadas no mundo durante a última metade do século XX e início deste século levaram as Ciências Sociais e Humanidades a acelerar a sua reconceptualização num esforço tendente a clarificar e redefinir o seu papel na sociedade. Hoje, mais do que nunca, se debate sobre a finalidade das Ciências Sociais. Questionamo-nos sobre o seu contributo para a formulação e resolução dos problemas contemporâneos, incluindo de que forma elas podem ajudar a uma maior eficácia na tomada de decisões políticas e administrativas. Questionamo-nos, inclusivamente, sobre o futuro das próprias Ciências Sociais e Humanidades, futuro esse que depende em grande medida da pertinência das visões do mundo que nos proporcionam.

A procura de respostas para estes questionamentos não pode estar dissociada da discussão em torno da problemática referente à produção e apropriação do conhecimento. A cultura científica é actualmente encarada como uma dimensão fundamental das sociedades contemporâneas, na medida em que interfere com todos os domínios da vida social. Ela representa o vector decisivo da modernização e do desenvolvimento.

Numa altura em que tanto se discutem as relações Norte-Sul e Sul-Sul, as questões pós-coloniais e o seu papel na vida actual, questões essas que se aplicam igualmente à produção e apropriação do conhecimento científico, interrogamo-nos se é possível produzir formas alternativas de conhecimento, a partir do continente africano, que possam contribuir para uma perspectiva epistemológica crítica capaz de desafiar os paradigmas hegemónicos, quer eurocêntricos, quer afrocêntricos. É igualmente relevante discutir até que ponto a formulação/reformulação de questões de carácter teórico-metodológico a partir de África poderá, de algum modo, contribuir para uma descolonização das relações de

poder na produção de conhecimento, num meio em que os constrangimentos colocados ao exercício da cidadania ganham particular significado na crescente restrição das liberdades académicas.

Na tentativa de melhor interrogar o futuro, e procurando ao mesmo tempo respostas para o papel das Ciências Sociais e Humanas na solução dos problemas que o mundo contemporâneo nos coloca, o Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane reuniu em Maputo, de 23 a 24 de Setembro de 2009, um grupo de pesquisadores em redor de um tema central para debate: *Como fazer Ciências Sociais e Humanas em África: questões epistemologias, metodológicas, teóricas e políticas*. O colóquio foi também uma ocasião privilegiada para homenagear Aquino de Bragança, primeiro Director do CEA, falecido em 1986 no acidente aéreo que vitimou igualmente Samora Machel, primeiro Presidente moçambicano. Cientista social inquieto, que lembrava constantemente a necessidade do questionamento da produção científica e de descolonização do pensamento africano, Aquino de Bragança tinha como grande paixão política e intelectual, como referiu Jacques Depelchin, a procura de respostas singulares para os desafios não só do momento, mas também do futuro.

O debate que decorreu em Maputo reuniu académicos provenientes de instituições do continente africano (Moçambique, África do Sul, Zimbabwe, Cabo-Verde e Senegal) e de alguns países Europeus (Portugal e Suíça). As discussões centraram-se em redor de três eixos temáticos: i) Desafios epistemológicos, metodológicos e políticos na produção de conhecimento em Ciências Sociais e Humanas; ii) Relevância do pensamento de Aquino de Bragança na reflexão sobre os desafios contemporâneos das Ciências Sociais, e iii) Papel da reflexão crítica em Ciências Sociais na afirmação de 'identidade(s) africana(s)' na produção de conhecimento.

A obra aqui apresentada, numa edição que resulta de uma parceria CEA/CODESRIA, reúne a maior parte das contribuições para o colóquio, revistas pelos respectivos autores. *Como fazer ciências sociais e humanas em África: questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas (Textos do Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança)* tem, assim, o formato de 'actas' de um colóquio onde o pretexto da evocação de uma personalidade marcante e do seu legado criou espaço para um cruzamento de ideias sobre o caminho percorrido e o futuro das Ciências Sociais e Humanas no continente africano. Com comunicações centradas nas experiências de países africanos, com destaque para os falantes da Língua Portuguesa, o cosmopolitismo que marcou a vida de Bragança levou os autores desta compilação de textos a trazerem para debate problemas de relações internacionais que envolvem, para além de África, a Europa e a América. As ideias e contribuições que compõem esta obra mostram-nos também a importância do casamento entre as Ciências Sociais e as Humanidades.

O cruzamento de ideias espelhado nesta obra reflecte também as rupturas e continuidades que marcam pelo menos três gerações de académicos africanos das universidades nacionais após as independências. Em alguns casos é possível ler pontos convergentes, mas também contraditórios ou nem sempre concordantes, entre os diversos autores. As suas opiniões abrem, entretanto, novos caminhos para a pesquisa. Afinal de contas, é desta luta de contrários e da procura de convergências que se constroem ideias e projectos, é este o caminho do pensamento científico.

Luís Filipe Pereira começa com uma evocação, falando-nos da *Personalidade de Aquino de Bragança* e dos caminhos por ele percorridos desde o momento em que sai da Índia, aos 23 anos de idade, até Moçambique, um percurso que o levou a outros continentes e ao contacto com políticos, historiadores, e sociólogos, e o transformou finalmente num cidadão africano com 'várias pátrias'.

Boaventura de Sousa Santos abre o debate com o texto da conferência inaugural: *Aquino de Bragança: criador de futuros, mestre de heterodoxias, pioneiro das epistemologias do Sul*. Começando pelos 'laços e teias' que envolveram as actividades diplomáticas de Aquino de Bragança em vários quadrantes do mundo – socorrendo-se para isso, sobretudo, de documentação depositada no Centro de Documentação 25 de Abril em Portugal – e passando pela convicção anti-colonialista que marcou a luta de Bragança, Sousa Santos aborda o contexto da produção científica no Moçambique independente e no Portugal do pós-25 de Abril de 1974 numa perspectiva comparada e centrada em questões de carácter epistemológico.

Elísio Macamo, com *Aquino de Bragança, estudos africanos e interdisciplinaridade*, parte do 'marxismo de Aquino de Bragança' para fazer uma reflexão sobre os estudos africanos e sobre a produção do conhecimento científico em África.

Teresa Cruz e Silva, com *Aquino de Bragança e as reflexões e respostas sobre a produção de conhecimento e as ciências sociais em África: Moçambique, lições aprendidas, lições esquecidas?*, parte igualmente do legado de Aquino de Bragança, e da 'escola' gerada no Centro de Estudos Africanos, para discutir o papel das universidades e da produção do conhecimento.

Maria Paula Meneses, com *Uma perspectiva cosmopolita sobre os estudos africanos: a lembrança e a marca de Aquino de Bragança,* traz uma reflexão que espelha os percursos de uma geração que viveu os impactos das primeiras mudanças na construção de uma universidade do pós-independência, reflectindo também sobre o conhecimento em África e o poder da História.

Carlos Fernandes, com *Actualidade, urgência e colectivo na emergência de um novo campo de saber em Moçambique: o caso do CEA (1976-1986)*, tenta resgatar a história e o papel do CEA, trazendo uma interpretação sobre as origens e desenvolvimento desta instituição em que, segundo a sua perspectiva, a obra *A Questão Rodesiana* constitui ponto fulcral para a emergência de um novo campo de pesquisa nas Ciências Sociais.

Carlos Cardoso, ao tratar *Da possibilidade das ciências sociais em África*, discute questões epistemológicas contemporâneas das Ciências Sociais e dos Estudos Africanos, voltando o olhar para as condições de produção científica no continente. Cardoso mergulha na história das instituições de ensino superior em África e sua evolução para tratar também da necessidade de rupturas na agenda das Ciências Sociais praticadas em África.

Aurélio Rocha, com *A Universidade e a sua função como instituição social*, traz para discussão o papel social do ensino superior no contexto das mudanças económicas, políticas e sociais contemporâneas. Tomando em linha de conta a situação global do estado do ensino, o trabalho de Rocha é enriquecido pela sua avaliação do percurso da Universidade e dos desafios a que ela tem de fazer face em Moçambique. As suas reflexões abrem caminhos para soluções alternativas e para o papel que cabe neste processo aos cientistas sociais.

Cláudio Furtado, com *A investigação em ciências sociais par le bas: por uma construção autónoma, endógena e horizontal do conhecimento*, discute a produção científica a partir de Cabo Verde, centrando-se na produção que emerge após a independência. O contexto histórico das Ilhas levam Furtado a discutir uma produção científica que, nas suas palavras, foi e continua sendo 'essencialmente diasporizada'. As reflexões do autor chamam a atenção para os profundos desafios que a prática científica deve enfrentar e, ao mesmo tempo que nos coloca questionamentos apresenta-nos também as novas perspectivas analíticas que começam a emergir nos estudos cabo-verdianos.

Augusto Nascimento oferece-nos uma das raras oportunidades de discutir questões relativas a S.Tomé, com *A construção de São Tomé e Príncipe: achegas sobre a (eventual) valia do conhecimento histórico.* Profundo conhecedor da história daquele país, Nascimento traz para discussão algumas hipóteses 'sobre as relações das incidências do saber social e, mais especificamente, do saber histórico, com as vicissitudes da evolução política do arquipélago'. Partindo da 'politização do saber histórico', percorre as diferentes fases político-económicas por que o país tem passado e trata do desconhecimento da história recente e do silenciamento das memórias, questionando-se se é possível construir um país ignorando essas mesmas memórias e trazendo para discussão, entre outras propostas, a necessidade de um espaço aberto de debate e de produção de saber.

Jimi Adesina, com *Práticas da sociologia africana: lições de endogeneidade e de género na academia,* traz-nos uma reflexão sobre as discussões actuais relativas ao estado das Ciências Sociais em África e o enfoque que os debates realizados nas últimas cinco décadas têm dado à questão da 'dependência intelectual' do continente. Procurando situar-se fora do já habitual campo de acusações e pessimismos que caracterizam muitas destas análises, Adesina defende como alternativa a necessidade de uma produção científica de significância epistémica, a partir de dentro. Para ilustrar tal possibilidade, o autor traz para a sua análise trabalhos de autoras

como Ifi Amadiume, Oyeronke Oyewumi e Nkiru Nzegwu, e seus contributos teóricos para as teorias de género, discutindo a partir dos seus estudos a questão da matrifocalidade na luta pela igualdade de género.

Isabel Maria Casimiro, com *Mulher, Pesquisa, Acção e Mudança,* à semelhança de Paula Meneses, embora num contexto geracional diferente, recorre ao seu percurso intelectual para debater a história do desenvolvimento dos estudos feministas em Moçambique feitos a partir do Centro de Estudos Africanos, sublinhando, para isso, o papel de Aquino de Bragança no impulso dado à necessidade de compreender o papel das mulheres no processo histórico. O seu trabalho reforça ainda a importância da contribuição das teorias feministas para a análise do desenvolvimento do continente africano, que a autora particulariza com a análise das sociedades matrilineares.

Luca Bussoti, com *Percepções e práticas da cidadania no Moçambique urbano: serviços públicos, Estado e utentes entre comunicação e alienação*, apresenta um estudo 'micro-sociológico' centrado nos serviços de Migração em Maputo, que constitui um bom exemplo da importância concreta que a prática dos cientistas sociais pode ter no contexto dos problemas actuais de Moçambique.

As contribuições encerram com uma série de três textos virados para a literatura contemporânea africana e moçambicana: Fátima Mendonça, com uma leitura comparada das narrativas de Ngungi wa T´hiongo, Alex la Guma e João Paulo Borges Coelho, interroga-se se estamos em presença de hibridismos ou estratégias narrativas; Nataniel Ngomane, com *Do empréstimo à bantucização do Português em Ungulani Ba Ka Khosa,* discute a operacionalização do conceito de 'empréstimo' e a sua utilidade para a crítica literária; e, encerrando este painel de discussão, Aurélio Cuna analisa *A escrita literária e as linguagens na ficção moçambicana,* reflectindo 'em torno da linguagem olhada do ponto de vista da dialéctica leitura/escrita literárias'.

A obra fecha com uma síntese da autoria de Cristiano Matsinhe que, além de elencar as comunicações apresentadas no colóquio, procura também transmitir o espírito do debate.

Melhor do que o brevíssimo resumo que aqui apresentamos, a leitura destes textos permitirá ao leitor verificar como cada um dos autores respondeu à proposta da comissão organizadora da conferência, que se baseou na necessidade de reflectir sobre questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas envolvidas na produção do conhecimento em ciências sociais e humanas em África.

2

Evocação: a personalidade de Aquino de Bragança

Luís Filipe Pereira

Espírito inquieto, erudito, afável, didáctico, atraente, mas sempre controverso, Aquino de Bragança foi um intelectual com quem muitos de nós tivemos a oportunidade de privar e aprender.

Aquino foi um intelectual dotado de grande cultura política e filosófica. Cultura política no sentido do conhecimento da história política, das teorias, das instituições políticas, das relações internas e internacionais, e das formas de fazer política. Dotado de uma notável perspicácia e intuição política, tinha uma habilidade muito própria de investigar, recolher informação, analisá-la e levá-la a um estado de reflexão mais profundo sobre o exercício do poder, a ética política e o bem colectivo.

Internacionalista convicto, tinha subjacente uma visão global de uma sociedade justa e equilibrada onde deveriam estar prioritariamente defendidos os interesses dos colonizados, dos trabalhadores, das classes desfavorecidas.

A sua cultura exprime-se na obra que deixou, na colaboração regular que manteve nas revistas *Revolution Africaine*, *Afrique-Asie*, *L'Economist du Tiers Monde*, nos livros escritos com Immanuel Wallenstein (Bragança e Wallerstein 1978), na comparticipação em textos publicados quando Director do CEA e, ainda, nos mais diversos níveis de intervenção política.

Desde a participação na fundação da Confederação das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas (CONCP) até à negociação da independência com a parte portuguesa, aos acordos de Lusaka e à negociação do Acordo de Nkomati com os líderes do *apartheid* da África do Sul, jogou sempre um papel determinante. Depois da independência, no contexto do cerco movido ao país, a sua experiência influiu grandemente na abertura ao mundo ocidental.[1]

Aquino sai da Índia com apenas 23 anos de idade, mas com o carácter já definido. Passa por Moçambique e Portugal e fixa-se em França. Alguns anos mais tarde decide mudar-se para Marrocos, e depois para a Argélia, onde se localizava a sede da CONCP. Na minha perspectiva, a cultura indiana de espiritualidade, tolerância, justiça e capacidade de negociação, marcaram definitivamente a personalidade de Aquino. Segundo Mário de Andrade, seu companheiro de luta, ele era um admirador de Ghandi e do pacifismo desde a juventude, e esteve mesmo nos seus projectos escrever um ensaio sobre a figura e pensamento daquela personalidade.[2]

Espírito inquieto e anti-conservador, dotado de grande integridade e inteligência, não se resigna à dominação colonial e procura juntar-se a outros companheiros com quem pudesse partilhar as suas ideias. Paris, cidade onde fervilhavam os ideais da liberdade e onde se instalavam na altura os movimentos de libertação dos países colonizados da África e da Ásia, foi a sua opção.

O contacto com grandes actores políticos em França como Roger Garaudy, historiadores e sociólogos como Pierre George, Henry Lefebvre, Castro Soromenho, pensadores e filósofos como Frantz Fanon e Jean-Paul Sartre, e as leituras atentas de Hegel, Marx, Russel, Mao e muitos outros, e a sua vivência e actividade profissional de jornalista, enriquecem o pensamento de Aquino e fazem dele um pensador eclético.

A participação activa nas lutas de libertação desenvolveu a sua análise da prática política e consolidou a sua personalidade. Aquino procurava compreender, em cada momento, as estratégias ditadas pelo colonialismo e os interesses por detrás dos *complots* organizados contra as independências dos povos africanos. Sempre que podia, transmitia a informação que tinha e alimentava o debate teórico junto dos dirigentes das ex-colónias portuguesas, de quem se tornou amigo e, algumas vezes, conselheiro indispensável.[3]

Pelas suas convicções, Aquino não se deixou nunca escravizar pela glória ou pela fortuna, vivia a vida com desprendimento, afectividade, paixão, simplicidade e modéstia. Detestava a solidão, e talvez, por isso, cultivava a amizade. Gostava da discussão acalorada e da controvérsia, que alimentava com um certo humor. Tinha sede de aprendizagem e actualização, e hábitos arreigados de leitura.

Relativamente à aquisição de novos conhecimentos, Aquino ensinava que era preciso pôr em dúvida, duvidar primeiro, duvidar sempre. A sua atitude não era a do cepticismo absoluto que põe em causa todo o conhecimento e contra o qual nenhum argumento lógico tem valor. Tratava-se fundamentalmente de uma posição cartesiana de pôr em dúvida para tornar claro e evidente o pensamento por via da crítica e da reflexão. O importante era não aceitar a certeza absoluta, nem as aparências da verdade, sem um exame crítico e rigoroso que permitisse entender e acreditar. Isto traduzia, de certa maneira, a necessidade da superação

do saber espontâneo ou do saber vulgar, passando a um outro plano do conhecimento, o conhecimento reflexivo, que exige paciente aprendizagem, explicação racional, saber obtido com propósito firme e claramente definido sobre o que se pretende atingir, saber metódico, mesmo que não organizado. Nesta perspectiva, ele destacava a importância de problematizar o saber e, ainda com o seu cariz filosófico, a necessidade de compreender o mundo em que vivia para melhor actuar sobre ele e o tornar mais justo e humano.

No debate de ideias, rejeitava sempre o pragmatismo de tudo fazer sem pensar, sem analisar criticamente e reflectir de novo sobre a acção realizada.

No que se refere ao espírito investigativo, Aquino procurava sempre reunir o maior número de dados, cruzar informação e explicar a realidade social e política do país. Importa referir que ele não conseguia ser um homem de uma só pátria. Como disse uma vez Manuel Alegre, era um homem de mil pátrias.

Utilizava fontes escritas, mas valorizava sobretudo as fontes orais. Num tom provocador, dizia-me algumas vezes: "Essa História que vocês fazem com recurso ao arquivo e às fontes escritas não chega para aprofundar e atingir a verdade histórica."

Considerava que as conversas e opiniões transmitidas pelos Presidentes e decisores políticos tinham mais importância. Essas sim, eram indispensáveis para entender melhor os processos históricos, as razões das mudanças, que alteravam muitas vezes o rumo dos acontecimentos e, por isso, o rumo da História. Contava – como ele dizia muitas vezes, *off the record* – como pensavam de maneira diferente e tinham opções contraditórias os Presidentes na África Austral, que todavia apareciam publicamente como tendo opiniões políticas consensuais.

Uma das suas grandes qualidades era a capacidade de comunicar na relação pessoal. Sabia 'fazer os corredores' nas reuniões e conferências internacionais. Nos contactos políticos, jogava a seu favor a sua credibilidade, simpatia, a indisciplina e a distância do aparelho partidário, a empatia para encontrar soluções que respeitassem os interesses de todas as partes. O Presidente Samora chamava-lhe afectivamente 'o submarino', porque descia fundo na sua análise.

Aquino teve um papel determinante como facilitador nas negociações com Portugal em 1974. Sendo na altura um mensageiro do presidente Samora, acabou por tornar-se também um homem de confiança do alto-comissário Vitor Crespo, que o convidou a instalar-se no Palácio do Governo.[4]

Em cada contacto, a sua abertura, a sua sedução o seu fascínio permitiam-lhe entrar no mundo do outro, criar uma verdadeira empatia, fazer dele um amigo. Era o mediador que a todos interessava e em quem todos podiam confiar. Dizia: "Os conflitos acabam sempre pela negociação." Esta visão custou-lhe alguns dissabores, sobretudo com o caso da UNITA, em Angola.

Era preciso, segundo ele, identificar quem tinha capacidade de tomar decisões. Numa visão dialéctica, dizia, com humor, que não se podia rotular as pessoas de reaccionário ou revolucionário porque todos tinham dentro de si os seus contrários. Ou seja, um pouco de reaccionário e um pouco de revolucionário.

Por gentileza da Sílvia de Bragança, obtive alguns manuscritos originais que gostava de mostrar para vermos o tipo de notas que ele recolhia e comentava. Infelizmente, o seu arquivo principal, um conjunto de pastas organizadas, desapareceu logo após a sua morte.

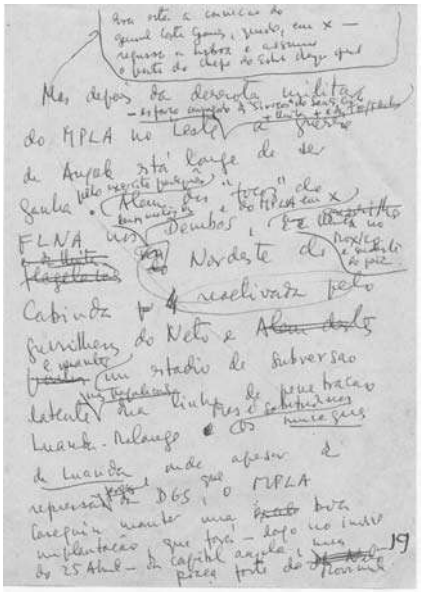
Notas

1. Intervenção de Graça Machel na homenagem a Aquino de Bragança em 15 de Junho de 2006, no CEA.
2. Depoimento de Mário de Andrade in Bragança 2009:94.
3. Depoimento de Marcelino dos Santos in Bragança 2009:112.
4. Depoimento de Vítor Crespo in Bragança 2009:283.

Referências

Bragança, Aquino de; Wallerstein, Immanuel, 1978, *Quem é o Inimigo?*, Lisboa: Iniciativas Editoriais (3 volumes).

Bragança, Sílvia, 2009, *Aquino de Bragança, batalhas ganhas, sonhos a continuar*, Maputo: Ndjira.



Manuscritos de Aquino de Bragança

de 19 a 71

[Pezarat]
53 anos (1986)

- Responsável das forças especiais Katanguesas + Zambianas
(2 vezes em Angola | 1ª 66/68
2ª 1973
- destacado à Angola em 1973, após o notório Congresso dos Antigos combatentes
(Voluntário na guerra que não chegou ~~para~~ a haver em Goa
- 5 comissões em África (medalhas)
(sempre operacional como ele costuma dizer)
- coordenou no dia 25 Ab. o MFA / Angola
- entrou no Conselho da Rev. em 12 de ~~Maio~~ Março 75 (?)

- MFA (Angola)

371 capitão Nogueira Albuquerque Zona militar leste

tenente coronel	Pezarat Correia
Major	Moura Dias
"	Emídio da Silva
Comandante	Gaspar Borges
1º tenente	Nunes da Cruz
Comandante	Correia Jesuíno

Brigadeiro Ernesto Ferreira Macedo (último governador Moxico)
Soares Carneiro / Sec. geral Governo Luanda

45

UNITA: Movimento de Libertação cujos êxitos não tem paralelo na história

fracasso das conversações em Cabo Verde. Também no Norte da Namíbia se intensificaram as acções de guerrilha levadas a cabo pela SWAPO, entre as quais se conta um ataque de morteiros a um hospital de Oshakati. Pretória retoma, por sua parte, a ofensiva contra a SWAPO.

É certo que a África do Sul nega desde há muitos anos, qualquer espécie de auxílio dado à UNITA. Porém dificilmente se compreende como é que Jonas Savimbi sem maciça ajuda militar poderia alcançar o seu retumbante triunfo que o levou de guerrilheiro isolado e sem significado, metido no meio do mato, a chefe de um movimento de libertação africano cujos êxitos não têm paralelo na história da era pós-colonial.

DER SPIEGEL: Ventos de mudança na Austral in Diário de Notícias (16.8.84

3

Aquino de Bragança: criador de futuros, mestre de heterodoxias, pioneiro das epistemologias do Sul[1]

Boaventura de Sousa Santos

O fazedor de laços e teias

Começo com algumas citações sobre laços e teias.[2] Cláudio Torres é um conhecido arqueólogo português e participou activamente na oposição à ditadura salazarista que durante quarenta e oito anos dominou Portugal. No início dos anos sessenta do século passado fugiu clandestinamente do país, depois de passar sete meses na PIDE.[3] Ao chegar a Rabat, em Marrocos, sem grandes contactos, pretende o endereço do conhecido oposicionista português Manuel Sertório.[4] Como obtê-lo? Em 19 de Novembro de 1961 escreve a Manuel Sertório:

> Sou filho do Dr. Flausino Torres, colaborador do *Seara Nova*. Fugi de Portugal junto com cinco amigos e minha mulher num pequeno barco com destino a Marrocos, onde agora temos autorização de permanência. O motivo imediato da nossa fuga foi a recusa em fazer parte das forças coloniais; eu e outro amigo seríamos chamados em 2 de Julho, os outros rapazes que vieram poderiam ser também incorporados pouco depois, e assim saímos em 24 de Junho do Porto e chegamos a Tânger em 10 de Julho. Aqui em Marrocos, dois separaram-se de nós por divergências ideológicas; foi um casal que agora há dias entrou na aventura do Galvão[5], e que, como deve já saber, foi expulso daqui. Nós os cinco que continuamos juntos estivemos já todos nas prisões da Pide, uns 3 meses, outros um ano e eu saí agora em Janeiro último depois de 7 meses. O Aquino de Bragança deu-nos a sua direcção e viemos imediatamente ter consigo, principalmente para dizermos que também queremos trabalhar, fazer qualquer coisa que sirva à nossa finalidade comum. Desde o princípio que tentamos desenvolver a possibilidade de criar aqui um grupo político activo. Neste momento, depois de resolvido mais ou menos o nosso

> primeiro problema de sobrevivência, temos essa possibilidade. Assim, o nosso primeiro passo é a comunicação com todos os núcleos e organizações honestas de portugueses no exílio, para trocar pontos de vista e principalmente pedir ajuda da sua experiência de luta.
>
> Nós temos absoluta confiança em si, Manuel Sertório, e queríamos que nos ajudasse não só nestes primeiros contactos com os portugueses aí no Brasil ou noutros países mas também nos enviasse o maior número possível de propaganda para ser distribuída aqui entre as centenas muito grandes de emigrados.
>
> Além disto, gostaríamos muito de manter uma certa assiduidade de correspondência consigo com vista a uma ajuda extraordinária de esclarecimento e informação que nos poderá prestar.
>
> Queria que recebesse um grande abraço amigo de todos nós que esperamos ansiosamente a sua resposta.
>
> Cláudio Torres
>
> PS: Queria acrescentar que também escrevemos para a Shakuntala Miranda em Londres.
>
> A nossa direcção aqui: Cláudio Torres, 15 avenue de la Victoire, ap. nº 9, Rabat. Maroc.[6]

Como vemos, Aquino de Bragança, na altura em Marrocos, representante do movimento de libertação de Goa, foi quem permitiu o contacto entre dois oposicionistas portugueses, Cláudio Torres e Manuel Sertório.

Em 23 de Julho de 1963, Manuel Sertório escreve, já de São Paulo, a Aquino de Bragança sobre Miguel Urbano Rodrigues (irmão do conhecido escritor português Urbano Tavares Rodrigues), um conhecido oposicionista, membro do partido comunista. Diz assim:

> Meu caro Aquino, não esqueci as nossas tão úteis conversas em Bombaim e Londres. Aqui no Brasil, tenho acompanhado, com os outros companheiros, a evolução do problema colonial e as manifestações visíveis das organizações nacionalistas, especialmente do secretariado da CONCP,[7] que reputo da mais incontestável representatividade. Sei que o problema português é também objecto do vosso exame atento e disso temos tido nós algumas provas. Espero que, pelas últimas manifestações populares em Portugal, se vá tornando evidente que apenas Salazar e os seus funcionários e oficiais fascistas se opõem hoje ao livre exercício do direito à autodeterminação dos povos das colónias portuguesas. Especialmente na emigração são raríssimos aqueles que, como o capitão Galvão, pretendem contrariar o exercício daquele direito pelo qual, afinal, também nós, portugueses, de certo modo lutamos. Através dos necessários contactos, ultimamente estabelecidos, entre dirigentes portugueses emigrados e do interior, parece de toda a utilidade a deslocação de um certo número de elementos para um pais africano, com o General Humberto Delgado[8] à frente. De fixação dos dirigentes representativos e credenciados num país em que as nossas organizações e as vossas pudessem facilmente contactar e relativamente próximo de Portugal muitas coisas se poderiam esperar. Ora, o General Humberto

> Delgado estaria disposto a deslocar-se para Marrocos e pelo menos, eu logo de início, o acompanharia. Esta seria, assim, digamos, a viagem inaugural...
>
> Sucede que o próprio General me relatou a correspondência já trocada com Rabat nesse sentido, mas que caiu em ponto morto. E é com a anuência do General que resolvi dirigir-lhe, a si, esta carta pedindo que nos informe das possibilidades reais e actuais de uma tal deslocação. Claro que, na sua resposta, agradecerei toda a espécie de notícias que possa transmitir. Incluso, remeto-lhe um documento. Com as minhas saudações para o Marcelino dos Santos, envia-lhe um cordial abraço o seu amigo.[9]

Nessa época, Marrocos era, pela sua proximidade com Portugal, uma base de operações privilegiada para os oposicionistas à ditadura salazarista.[10] Mas não era fácil criá-la e, perante as dificuldades, é a Aquino de Bragança que os democratas portugueses recorrem e os detalhes que dão dos seus planos políticos revelam que tinham nele uma grande confiança e o consideravam um companheiro de luta.[11]

Alguns anos mais tarde, em Novembro de 1967, Manuel Sertório, já em Argel, escreve à mão o seguinte bilhetinho dirigido a Aquino de Bragança:

> Aqui lhe envio um exemplar do currículo do Miguel Rodrigues, na sequência da nossa conversa de há dias. Ele aceitará um vencimento que permita viver a uma família de cinco pessoas (a mulher dele é muito doente e não pode trabalhar). Quer vir jantar um dia destes a minha casa para conversarmos à vontade. Contamos consigo para a solução do problema do Miguel Rodrigues. Saudações amigas do Manuel Sertório.[12]

Quase dez anos mais tarde e num contexto político totalmente diferente, os laços e as teias tecidas na década anterior continuam fortes. Tais laços e teias envolvem solidariedades pessoais e políticas, relações de amizade e de compromisso político sem que se saiba bem onde terminam umas e começam outras. É que Aquino de Bragança é simultaneamente um político integral e um humanista incondicional. Em Maio de 1976, Aquino de Bragança escreve um bilhete a Piteira Santos,[13] da Frente Patriótica de Libertação, que foi seu amigo em Marrocos, e depois na Argélia:

> Meu velho Piteira, aproveito o excelente portador, meu amigo Mário Trindade, para te mandar este lacónico bilhete. O Mário Trindade é bom conhecedor desta complexa e apaixonante experiência. Julgo que uma conversa informal com ele será muito útil para ti. O Mário Trindade é arquitecto de profissão, de nacionalidade moçambicana e partidário, como eu, duma rápida "normalização" das relações luso-moçambicanas. Estou bem e feliz. Um abraço, Aquino. O Mário Trindade te dará nossas notícias. Saudações fraternas. Aquino.[14]

Pouco tempo depois, volta a escrever a Piteira Santos a convidá-lo para o III Congresso da FRELIMO (1977):

Meu Caro Piteira

- Peço informar-me pela volta do correio se aceitas um convite pessoal – como Director do Jornal DR[15] – para cobrir o III Congresso da FRELIMO que terá lugar na 1ª semana de Fevereiro.
- O professor Pereira Sousa esteve cá recentemente e teve uma longa e útil conversa com o nosso Vice-Presidente.[16] Não se esqueceu ele de dizer quão estimulante tem sido para a esquerda portuguesa "as tuas lúcidas editoriais no DL (O Marcelino – disse-lhes – que tu eras um amigo de velha data).
- Deves ter lido a mensagem muito calorosa enviada pelo nosso Presidente ao Chefe do Estado Português condenando os últimos atentados bombistas em Lisboa[17] – é um bom sinal de "degelo"… as relações Portugal – Moçambique podem vir a normalizar-se muito rapidamente…
- "Não temos nenhum contencioso com Portugal[...]" dizia-me Samora quando lhe fiz o relatório da minha viagem a Lisboa.
- Para o III Congresso da FRELIMO foram convidados o PS do Mário Soares e o PC do Cunhal. Espero que o Soares aceitará o convite, pois poderão constatar *sur place* que Moçambique de Samora Machel não é uma "Bulgária" soviétisada, quero dizer um estado "cliente" de Moscovo…
- Mariana e os filhos apreciavam o bacalhau e o "couscous". Merci pour Estela![18]

Saudações fraternais,

Aquino de Bragança[19]

Apesar de totalmente dedicado à construção do novo Moçambique, Aquino de Bragança segue de perto a situação política portuguesa e, tal como no passado, procura criar pontes entre portugueses e moçambicanos, e entre ideários políticos diferentes. A sua vocação para limar arestas, procurar consensos, evitar dogmatismos, ampliar alianças vem de muito longe. É um génio único capaz de humanizar a política no processo em que politiza a humanidade. Referindo-se a vivências de muitos anos antes, José Cardoso Pires, outro conhecido escritor português, também ele exilado em Paris no final dos anos 50, lembra, assim, os seus tempos de exílio em entrevista à revista *Almanaque* (1991):

- Você teve de sair do País um pouco abruptamente...
- Sim, houve um período em que eu tive de me exilar do País no começo duma vaga de prisões de intelectuais. Retirei-me do "Almanaque" e de tudo o mais numa fuga mais ou menos discreta... Londres primeiro, Paris depois e, finalmente, o Brasil. Em Paris fui encontrar Castro Soromenho

> que já lá estava refugiado havia um mês. Era um homem muito frágil fisicamente mas duma coragem admirável, o Soromenho. Vivíamos no mesmo hotel barato da Rue des Écoles, acho que conto isso em *E Agora José?*, e tivemos dias difíceis, franceses difíceis, ligações difíceis, guerra da Argélia, Salan, Jeune Nation, toda essa merda. Os nossos companheiros de então eram o Aquino de Bragança, o Mário Pinto de Andrade e o Marcelino dos Santos que é hoje vice-presidente da República de Moçambique, qualquer deles, mergulhado até ao pescoço na independência africana.[20] Aliás como o próprio Soromenho, que veio a morrer na maior miséria em São Paulo, amparado por Casais Monteiro e Jorge de Sena.

Para finalizar, um outro traço da personalidade e da trajectória política de Aquino de Bragança pode ler-se num livro muito polémico sobre "as misérias do exílio", de Patrícia McGowan Pinheiro. A propósito dos oposicionistas portugueses em Rabat e em Argel, ela refere esta relação com o Aquino logo no início da década de 1960:

> Aquino apreciava o facto de Piteira Santos ser um comunista dissidente [...]. Tivemos um contacto diário com o Aquino. Arranjámos apartamento no mesmo prédio, onde igualmente habitava o Amílcar Cabral e a família, sendo frequentes os serões até altas horas. Aquino era um companheiro sedutor, inteligente e culto, à maneira parisiense. Tinha uma enorme admiração por Amílcar Cabral e Mário Pinto Andrade… […] Para ele a chave da independência passava por um entendimento com os portugueses e não parecia ter muita confiança no êxito de qualquer luta armada. 'Eu sou capaz de negociar com o próprio Salazar,' dizia muitas vezes, algo vaidosamente (Pinheiro 1998: 35).

Anti-colonialismo e anti-fascismo

Aquino de Bragança foi o intelectual orgânico das ligações entre os diferentes movimentos de libertação nacionalistas e entre estes e a oposição democrática ao colonial-fascismo salazarista. Construiu o seu papel com base numa análise teórica não muito explicitamente detalhada, mas muito intensamente vivida das especificidades do colonialismo português e da relação – única no contexto do colonialismo europeu – entre o nacionalismo, o anti-colonialismo e o anti-fascismo. Logo em 1963, pergunta-se em texto publicado na *Révolution Africaine*: "dentro do contexto português como pôr a questão do anti-fascismo e do anti-colonialismo?"[21] Era nessa altura uma questão muito complexa para a qual não havia respostas inequívocas. É conhecida a ambiguidade de Marx sobre o colonialismo, e a internacional comunista (a Terceira Internacional) tinha dado prioridade durante várias décadas à luta contra o fascismo. A luta contra o colonialismo seria para depois.[22] Esta ambiguidade a respeito da luta anti-colonial

reflectia-se nas forças de oposição ao fascismo português e Aquino estava muito atento a elas. Escreve em *Révolution Africaine*, a 15 de Junho de 1963:

> A Frente Patriótica de Libertação Nacional é constituída por elementos cujo anti-colonialismo está longe de ser consequente. Por outro lado uma fracção importante da classe operária vive da indústria transformadora[23] cujas matérias-primas vêm das colónias (Bragança 1963:7).[24]

E a seguir cita o Movimento de Acção Revolucionária (MAR), onde militavam Manuel Sertório e António Lopes Cardoso, como sendo o movimento que mais consequentemente articulava o anti-fascismo com o anti-colonialismo:[25]

> Estas questões mostram a importância de um programa mínimo apresentando as opções possíveis para um Portugal sem Salazar. O texto que apresentamos do Movimento de Acção Revolucionária de Libertação Nacional esforça-se por clarificar algumas hipóteses de trabalho que merecem reflexão (Bragança 1963:7).

Esta articulação entre a luta anti-fascista e a luta nacionalista, em que Aquino tanto investia, tinha, obviamente, duas faces. Implicava, por um lado, que Aquino observasse de perto as opções dos anti-fascistas portugueses e, por outro, que estes comentassem igualmente de perto as suas análises dos movimentos de libertação. Em 4 de Março de 1973, em carta expedida de Argel e dirigida a Germano Filipe, Manuel Sertório comenta o longo artigo que Aquino de Bragança acabava de publicar em *Afrique Asie*[26] sobre o assassinato de Amílcar Cabral de quem era muito amigo:[27]

> Depois de publicado o artigo, tive aqui dois encontros com o Aquino, a quem disse com franqueza ter ficado com a impressão de numerosas lacunas e até de algumas contradições se encontrarem no artigo. Isso espevitou-o a ter-me feito outras revelações. As desinteligências eram muito grandes no PAIGC,[28] muitos comandantes do interior estavam contra a direcção, a prisão do partido em Conakry estava cheia, o Amílcar estava ao corrente do que se tramava e previra mesmo o seu assassínio mas, diz o Aquino, considerava que "não podia prender toda a gente"... A reportagem publicada na "Africasia", para o leitor atento, já dá muita matéria para congeminações: repare que o objectivo inicial é a prisão e não a morte de Amílcar, que os chefes dos conjurados se apresentam ao Sékou Touré,[29] que este tem uma resposta evasiva e os deixa partir livremente e só toma uma atitude depois de ouvir os embaixadores de Cuba e da Argélia (países em que Amílcar era pessoalmente muito bem cotado). Repare ainda que o Aristides foi transportado numa barcaça cheia de armas: não se dirigiria ela para uma zona libertada e não para Bissau? Por outro lado, os conjurados poderiam ser tão estúpidos que tivessem acreditado numa promessa de independência para a Guiné sem Cabo Verde feita pelos portugueses (que portugueses?) E seriam todos traidores, depois de muitos deles terem passado anos na guerrilha? E, prisioneiros políticos que são do Sékou, poderiam contar com a cumplicidade deste?! Enfim, pergunto eu: não se teria tratado de uma rebelião contra uma directoria demasiado autoritária, em que o culto

> do chefe era perfeitamente claro, e ao mesmo tempo demasiado "ideológica" (pró-soviética)?[30]

Na entrevista que concedeu a Augusto de Carvalho do jornal *Expresso,* a 10 de Maio de 1975, podemos ver as melhores formulações de Aquino de Bragança a respeito da vinculação recíproca entre anti-fascismo e anti-colonialismo:[31]

> Era preciso pôr uma pedra sobre o colonialismo e começar uma nova vida, novas relações entre os dois países sem laços neo-coloniais. Assenta-se em que o MFA[32] e a Frelimo eram os autênticos e legítimos representantes dos dois povos […] É que Spínola tinha um projecto e o MFA tinha outro, aliás eram, segundo nós pensávamos, as únicas entidades que tinham projectos pós coloniais embora todo o mundo fosse contra a colonização. O projecto de Spínola era a reconstituição de uma comunidade luso-africana e o MFA pretendia liquidar o Império, reconhecendo como seus legítimos representantes desses povos os homens que tinham afirmado e formado a sua personalidade política na luta contra o ocupante (1975:19-20).

E logo depois em Uppsala afirma de maneira lapidar: "Não há bons nem maus colonialistas, o inimigo a abater é o sistema colonial-fascista e não o povo português, vítima também ele da opressão fascista" (Bragança 1981: 43-50).

As especificidades do colonialismo português, sobretudo do seu período final, não deixariam de se reflectir nos processos políticos que determinaram o fim do colonialismo e nos que imediatamente se lhe seguiram. Aquino viu isto melhor que ninguém. No início do processo de transição para a independência, Aquino chama a atenção para a novidade política que está a ocorrer e alerta para o perigo de ela ser desvalorizada no caso de ser analisada à luz da tradição teórica e doutrinal que então dominava o pensamento crítico e a prática de emancipação. Diz ele: "Em termos de descolonização o que se passa em Moçambique é totalmente novo. Não está nos livros. Não vão buscar os livros. Não vão buscar as receitas. Isto é novo" (Bragança 1974:17).

Quando alguém lhe pergunta como é que um movimento revolucionário tão de esquerda aceitava estar a participar num governo de transição, a conviver com o antigo colonizador nos mesmos gabinetes[33], ele responde:

> Não. O que se passa é novo. E deve-se a dois grandes protagonistas: do nosso lado o Samora,[34] do lado dos portugueses o Melo Antunes (Bragança 1974: 18).[35]

A questão colonial ocuparia sempre o pensamento de Aquino, tendo-lhe dedicado uma atenção especial ao teorizar a transição para a independência em Moçambique. Caracterizando a opção da FRELIMO "em evitar qualquer tipo de ambiguidades sobre a questão da transferência de poderes", como o traço marcante deste processo, onde "a descolonização era uma necessária condição prévia à democratização, e não o contrário" (1986: 8), Aquino marcava esta opção como

a condição base para "uma independência sem descolonização e sem a imposição de um regime neo-colonial" (1986: 10).

Para Aquino, como para muitos intelectuais da sua geração,

> […] a opção nacionalista não foi, verdadeiramente, uma questão de escolha; foi, antes, algo de estruturalmente programado, um gesto de ruptura dialéctica e oposição às realidades, interesses e valores do Estado-nação colonial, de cujos intelectuais, provindos da escola colonial, se esperava precisamente que contribuíssem para a sua própria eternização no poder. (Ki-Zerbo 2005: 81).

Combinando uma perspectiva nacionalista comprometida com a libertação do continente com os princípios éticos da filosofia pan-africanista, Aquino, tal como Touré, Nkrumah, Nyerere e, antes deles, Du Bois e Pademore, envolveu-se na causa da libertação africana. Como refere, Amina Mama (2010: 603-637), não surpreende que muitos dirigentes políticos nacionalistas tenham provindo da comunidade intelectual radical.

Esta tradição intelectual radical não se compaginava com as noções de imparcialidade ou neutralidade científica, nem com a organização disciplinar do conhecimento então introduzida nas novas universidades. E foi este o desafio que Aquino trouxe para o Moçambique independente, onde, desde a década de 1960, funcionava uma universidade moldada pela lógica colonial.

Aquino de Bragança representa melhor que ninguém, os paralelismos e as vinculações recíprocas entre os que em Portugal lutavam pela democracia e os que nas colónias lutavam contra o colonialismo português. Mas tais paralelismos e vinculações tiveram outros desdobramentos muito para além da acção política. Aquino de Bragança teve um papel destacado em um deles, talvez surpreendente para muitos: a tarefa da construção das ciências sociais para servir as sociedades libertadas. O paralelismo é obviamente entre o Moçambique libertado da dominação colonial e o Portugal libertado da dominação fascista.

Internacionalismo anti-colonialista

Muito do que já foi dito atrás dá testemunho da concepção profundamente internacionalista da política em Aquino de Bragança. Cruzavam-se nele múltiplas raízes e múltiplas diásporas que o convocavam a posições polifacetadas e complexas, e a visões e estratégias de conjunto. Nas palavras dos seus amigos, Aquino de Bragança é recordado como um homem que tinha muitos mundos dentro de si. Esta mundivisão cosmopolita provinha não só do seu carácter ávido e inquiridor, mas também de um percurso de vida no qual sucessivamente foi cultivando os contactos e as vivências que fariam dele um interlocutor e um intérprete privilegiado nos processos em que esteve envolvido ao longo de uma vida intensamente vivida.

Sentiu pela primeira vez na pele a discriminação racial aos 24 anos, durante uma estadia em Lourenço Marques, para onde decidira emigrar após ter terminado o seu curso de Física. Segundo Fernando Vaz[36], "pelos estudos que realizara, o Aquino tinha condições para ter um lugar na alfândega. Mas o Aquino não entra, é escorraçado da alfândega por ser indiano, ali só entravam brancos" (Bragança 2009:91). Daqui seguiria para Grenoble, com uma breve passagem por Lisboa. A sucessão de lugares por que vai passar, e de contextos que vai viver, conformará o seu internacionalismo. Como já referi, em Grenoble, Aquino de Bragança conhece Marcelino dos Santos e integra-se rapidamente nos meios intelectuais onde despontavam as ideias de libertação dos países colonizados. Os debates quotidianos incluíam o trabalho de Franz Fanon, mais explicitamente a sua obra *Peau Noire, Masque Blanc*. Aquino era contrário às posições radicais de Fanon, embora dentro de um quadro de negritude.[37] Catalizador de debates, Aquino promove uma dinâmica de confronto de ideias entre os camaradas das colónias portuguesas em Grenoble.

Em 1954, na senda dos seus amigos e companheiros Edmundo Rocha e Marcelino dos Santos, muda-se para Paris onde se inscreve no Instituto de Ciências Políticas. A sua frequência, somada à da Université Nouvelle,[38] permitiu a Aquino adquirir uma sólida formação política. O seu espírito aberto e a capacidade inata de estabelecer relações pessoais facilitam a sua integração no fervilhante meio intelectual francês da época. Desta época datam a sua especial relação com Mário de Andrade e a sua amizade com personalidades como o poeta cubano Nicolás Guillén, o escritor Castro Soromenho, e com intelectuais franceses como Henry Lefébvre e Jean-Paul Sartre, entre muitos outros. Leitor ávido e dotado de uma insaciável curiosidade intelectual, Aquino de Bragança devorava livros procurando adquirir conhecimentos capazes de lhe fornecerem os instrumentos analíticos necessários para uma análise profunda e exacta da realidade circundante. Mantêm-se atento ao fluir dos acontecimentos no mundo através da leitura de toda a espécie de jornais. Os amigos da época recordam a forma como gastava todo o seu dinheiro em livros e jornais, ficando incapacitado de adquirir alimentos e outros bens primários. Participa activamente na agitação e no debate dos ideais de libertação do colonialismo e a sua clarividência torna clara a necessidade de conhecer em profundidade as obras dos escritores que propunham uma nova política económica e social para os países colonizados. Os debates incidiam nesta fase sobre as grandes questões da negritude tendo como pano de fundo obras como *Nations nègres et culture*, de Cheikh Anta Diop. Simultaneamente discutiam-se as teses de Senghor, que propunha uma independência ligada ao colonizador (França), e os trabalhos de Aimé Césaire.

Em 1957, num clima geral de levantamento e crescente adesão à causa da libertação africana, o internacionalismo de Aquino assume uma vertente mais institucional ao participar na criação do primeiro movimento de articulação entre as diferentes colónias portuguesas, o Movimento Anti-Colonialista (MAC), na companhia

de Amílcar Cabral, Mário de Andrade, Viriato da Cruz, Guilherme do Espírito Santo e Marcelino dos Santos, entre outros. O manifesto do movimento afirma:

> Nos anos 50, os nacionalistas das colónias portuguesas – estudantes, trabalhadores e outros patriotas – tinham compreendido que, no interesse do desenvolvimento da luta anti-colonialista, era necessário criar e reforçar a unidade de acção dos movimentos de libertação que combatiam a dominação estrangeira. […] O MAC é uma organização política clandestina, de luta anti-colonialista, de que fazem parte nativos de Cabo-Verde, Guiné, Angola, S. Tomé e Príncipe e Moçambique. […] O MAC está aberto a todas as organizações de massas e partidos políticos dos países africanos sob dominação de Portugal e que lutam pela liquidação do colonialismo português. A acção fundamental do MAC consiste em suscitar, desenvolver e coordenar a unidade dos Africanos na luta contra o colonialismo português […] A oposição portuguesa que luta pela libertação do povo português do regime fascista, pode, numa aliança eficaz com os nossos movimentos de libertação nacional, para formarem uma frente unida contra o fascismo e o colonialismo, dar uma prova concreta de que defendem os interesses fundamentais do povo português e de que, na verdade, respeitam os direitos fundamentais do homem… (Manifesto MAC).

Este movimento acabaria por desaparecer, dando origem a diversas organizações de carácter nacional, mas a natureza internacionalista da luta anti-colonial estava já definitivamente inscrita no ideário político de Aquino e assumia duas vertentes que viriam a alimentar ao longo de toda a sua vida: por um lado, as cruciais articulações entre os diferentes movimentos de libertação; por outro lado, a solidariedade da opinião pública mundial progressista.

Em 1957, Aquino deixa Paris a caminho de Marrocos, que havia conquistado a sua independência em 1956 e cujo rei, Mohamed V, acolhia de braços abertos todos os revolucionários que pretendiam lutar pela libertação dos seus povos. Aquino exerce funções de secretário pessoal de Sidhi Ben Barka, dirigente nacionalista marroquino e companheiro das lutas anti-colonialistas em Paris e, simultaneamente, lecciona numa escola secundária em Setat.

Em 1961, participa activamente na realização em Casablanca da primeira reunião da CONCP (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas), na qualidade de seu secretário. A CONCP representaria um papel importante no fim da sujeição de Goa ao colonialismo português, quando no decorrer do Seminário sobre os problemas das colónias portuguesas, em Outubro de 1961, insinuou junto de Nehru a necessidade e urgência desta acção.

Como já referimos anteriormente, Aquino de Bragança havia participado na primeira conferência da CONCP integrado no Partido de Goa, mas o fim do colonialismo português na Índia em finais de 1961 acentua o seu comprometimento com África. Assim, em 1962, na sequência da independência da Argélia, resolve transferir-se para este país. As divergências entre Marrocos e a Argélia, derivadas de questões fronteiriças, levaram Marrocos a distanciar-se da

sua ajuda à CONCP, acusando os nacionalistas das colónias portuguesas de terem optado pela posição argelina. Apesar do eixo do pólo revolucionário se ter deslocado para Argel, uma parte do secretariado do CONCP permaneceria em Rabat.

Em Argel, florescem plenamente as posturas internacionalistas de Aquino, quer como jornalista e analista quer como activista. Em 1969, junta-se à equipa da revista *Afrique Asie,* tornando-se no comentador de todos os assuntos relacionados com a África de língua portuguesa. Torna-se o porta-voz e o difusor por excelência da acção político-militar que se desenvolvia nos vários países envolvidos neste processo. A ele se devem em boa parte a internacionalização da luta pela emancipação das colónias portuguesas, e a sua aceitação pela opinião pública mundial.

Paralelamente, num plano mais pessoal, Aquino permanece igual a si mesmo, desenvolvendo contactos e tornando-se num confidente e conselheiro indispensável dos principais dirigentes dos movimentos de libertação. As suas posições moderadas, a tendência para a conciliação e a capacidade de analisar os problemas de diversos pontos de vista granjearam a confiança dos diferentes líderes, tecendo os fios de uma rede de contactos e cumplicidades difíceis de deslindar, mas sem dúvida importantes na condução dos processos de libertação nacionalista anti-colonial. Confidente e companheiro de nomes como Amílcar Cabral, Eduardo Mondlane, Aristides Pereira e Mário de Andrade, Mandela, Nyerere, Sekou Touré, N'Krumah, Senghor, Joaquim Pinto de Andrade e Manuel Alegre entre outros, Aquino funcionava de certo modo como uma plataforma de chegada e partida de ideias e projectos.

Ciência e seu contexto: a criação do Centro de Estudos Africanos (Maputo) e do Centro de Estudos Sociais (Coimbra)

O Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane foi criado em 1976 por iniciativa de Aquino de Bragança, e o Centro de Estudos Sociais foi criado em 1978 por um grupo de cientistas sociais em que participei activamente. Proponho-me referir brevemente os paralelismos e as diferenças no processo de criação das duas instituições. Não me vou deter nos detalhes dos primeiros tempos dos dois centros, porque não sei o suficiente sobre o CEA e porque talvez saiba demais sobre o CES. Situando-me no campo vasto dos estudos sociais da ciência, da sociologia do conhecimento científico e da epistemologia, limito-me a lançar algumas pistas de investigação sobre os contextos em que surgiram as duas instituições e as respostas criativas que lhes deram. À primeira vista pouco haveria para relacionar ou comparar, dado o abismo político e conceptual entre a condição do colonizador e a condição do colonizado. Mas a verdade é que, tal como Aquino advertia, tudo é mais complexo quando se trata do colonialismo português e dos países que dele se libertaram.

Ao contrário do que aconteceu com outras potências coloniais e outros colonialismos, as independências das colónias portuguesas ocorreram no bojo de profundas transformações políticas no centro do império. A independência do Brasil em 1822[39] ocorreu no seguimento da Revolução Liberal de 1820[40] e as independências das colónias africanas e de Timor[41] ocorreram no seguimento do golpe de estado do 25 de Abril de 1974[42] que pôs fim a quarenta e oito anos de ditadura e abriu caminho para a independência de territórios que há séculos viviam sob o jugo colonial de Portugal. Ou seja, os processos de descolonização[43] foram decisivamente influenciados por profundas transformações no interior da potência colonial. No que respeita ao processo de descolonização de Moçambique, a turbulência própria da criação de um país novo sobre as ruínas do colonialismo ocorreu em paralelo com a turbulência da reconstrução da democracia num Portugal privado dela durante quase meio século pelo obscurantismo ditatorial de Salazar.

As duas situações são muito distintas, mas têm em comum o facto de os dois países viverem em simultâneo momentos de grande intensidade conflitual e transformadora e enfrentarem tarefas que, pela sua magnitude, são próprias de processos de fundação ou de refundação nacional. Restrinjo-me neste texto às tarefas que decorrem da exigência de construir o auto-conhecimento da sociedade, um conhecimento que lhe permita saber quem é e para onde vai, por que meios e com que recursos.

No caso de Moçambique estava tudo ou quase tudo por fazer. O carácter semi-periférico do colonialismo português revelara-se numa forma específica de obscurantismo que atingia não só as populações colonizadas como também os próprios colonizadores.[44] O baixo nível educacional dos colonos e dos funcionários do Estado colonial e a incapacidade para formar elites locais escolarizadas foi uma característica endémica do império português.[45] O pouco conhecimento científico existente sobre a realidade moçambicana estava em grande medida vinculado às necessidades da administração colonial e, apesar de algum dele poder ser resgatado para as tarefas de construção do novo país, eram enormes as lacunas. Por sua vez, os dirigentes e intelectuais orgânicos do movimento de libertação nacional careciam igualmente de um conhecimento detalhado do país já que muitos deles tinham sido forçados a um exílio de muitos anos. Nestas condições, a tarefa de construir um conhecimento científico-social capaz de des-pensar o saber colonial e de contribuir activamente para a refundação do país era simultaneamente muito urgente e muito exigente.

Por sua vez, no caso de Portugal, os quarenta e oito anos de fascismo tinham impedido o país de acompanhar o grande desenvolvimento das ciências sociais ao longo do século XX e, sobretudo, depois da segunda guerra mundial. A sociologia era considerada perigosa pelo ditador, porque nela via o gérmen da subversão e mesmo do socialismo, enquanto a antropologia, dedicada ao estudo

do outro, "selvagem" ou "primitivo", era incentivada na medida em que podia ser útil à dominação colonial.[46] Alguns dos estudos de sociologia que se fizeram neste período eram quase clandestinos e tinham de recorrer a estratégias de dissimulação linguística e conceptual para não incorrer no veto do censor. Quase todos os que se quiseram formar em ciências sociais tiveram que rumar ao estrangeiro e as suas investigações centraram-se muitas vezes nas realidades de outros países.[47]

Por estas razões, apesar das muitas diferenças entre os dois países, tanto Moçambique como Portugal enfrentavam em meados da década de setenta o mesmo problema: o problema do conhecimento científico-social. Assim, faz sentido comparar o modo como os dois países procuraram resolver esse problema. As necessidades eram distintas e os projectos de país muito diferentes tal como os contextos geopolíticos em que seriam desenvolvidos, mas tinham em comum a carência de conhecimento científico-social adequado aos objectivos definidos e às tarefas julgadas necessárias para os levar a cabo. E mais uma vez é Aquino de Bragança quem melhor detecta essa carência comum. Em 1980, durante uma estadia no Fernand Braudel Center (Universidade de Nova Iorque-Binghamton) fala da necessidade de desenvolver as ciências sociais em Moçambique e do mesmo passo comenta: "É extremamente difícil estudar Moçambique porque não há dados e por causa do obscurantismo português. Por exemplo, não há até hoje Sociologia em Portugal" (Beittel 1980: 5).[48]

Vejamos em separado cada uma das situações e as respostas que lhe foram dadas. Uma das características pouco conhecidas dos movimentos de libertação do colonialismo português foi o facto de viverem o problema da falta de conhecimento dos seus países mais intensamente que os movimentos que se opuseram a outros colonialismos europeus. Era, por um lado, o resultado do défice científico do colonizador – a incapacidade de produzir em grande escala conhecimento sobre as colónias que, apesar de colonialista, pudesse ser expurgado e resgatado para as tarefas de libertação, como sucedera com o colonialismo britânico e francês – e, por outro lado, resultava igualmente das condições de prolongada luta armada a que os movimentos tinham sido forçados a recorrer dada a intransigência da potencial colonial para negociar uma solução pacífica do conflito (Mondlane 1995). Este problema de conhecimento era tanto mais intenso quanto mais aguda era a consciência dos líderes dos movimentos de que o colonialismo português tinha grandes especificidades em relação aos outros colonialismos europeus e de que, portanto, as soluções encontradas para resolver o problema colonial e pós-colonial noutros contextos não eram directamente aplicáveis às colónias portuguesas. Tanto Amílcar Cabral como Mário Pinto de Andrade – dois companheiros e amigos predilectos de Aquino – viviam os problemas do conhecimento de modo particularmente intenso. Em 1961, Amílcar Cabral afirma:

> A crise da revolução africana, longe de ser uma crise de crescimento, é principalmente uma crise de conhecimento… Em muitos casos, a prática da luta dos movimentos de libertação e as perspectivas para o futuro não são somente desprovidas de base teórica, mas também descoladas da realidade concreta do meio (Cabral 1976:191).[49]

Nesta afirmação, Amílcar levanta duas questões fundamentais, aliás relacionadas: a inadequação dos quadros teóricos que comandam a análise da realidade e a acção política e a falta de conhecimento empírico decorrente não só da inadequação teórica como também da falta de estudos de terreno. No que respeita ao conhecimento empírico, Amílcar Cabral estava tanto mais consciente da sua falta quanto sabia que a sua experiência pessoal era um caso raro: o ter conhecido todos os cantos da Guiné-Bissau fazendo os censos agrícolas, na qualidade de engenheiro agrónomo ao serviço do estado colonial e as fascinantes revelações sobre uma realidade até então totalmente desconhecida para ele que tal oportunidade lhe possibilitou.

Este tema está igualmente bem presente em Eduardo Mondlane. Como bom sociólogo, deplora que o colonialismo português esteja apostado na ignorância, afirmando que os portugueses

> […] têm dificultado qualquer tentativa de realizar investigações sérias nas regiões africanas sob o seu controlo, quer sobre assuntos como estudos sociais, economia e antropologia, ou até mesmo nas áreas aparentemente neutras como as ciências naturais. O resultado é uma escassez de informação sobre essas regiões e principalmente sobre Moçambique, onde os próprios portugueses realizaram menos trabalho do que em Angola. (1995: 24)

Por sua vez, Mário Pinto de Andrade, outro líder importante e uma referência intelectual e política da maior importância para Aquino, vivia com igual intensidade a necessidade de construir análises teóricas adequadas inequivocamente distintas das destilações ideológicas que abundavam. Dessa vivência nasceu, no início dos anos de 1950, o Centro de Estudos Africanos[50] que Mário Pinto de Andrade criou em colaboração com Francisco José Tenreiro, Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Alda do Espírito Santo e Noémia de Sousa para funcionar na Casa da África Portuguesa[51].[52] Mário Pinto de Andrade é autor de um livro notável e muito pouco conhecido sobre *As origens do nacionalismo africano*[53] em que salienta a necessidade de adaptar criativamente o marxismo à singularidade africana e de conhecer sem dogmatismos a realidade dos países que era urgente libertar e transformar. Num documento apresentado ao II Congresso da CONCP realizado em Dar es Salaam de 3 a 8 de Outubro de 1965, Mário Pinto de Andrade explicita com grande lucidez o seu pensamento ao chamar a atenção para a especificidade da estrutura de classes que estava a emergir do colonialismo português, e, com isso, para a necessária revisão das teorias dominantes que a especificidade do colonialismo português impunha[54]. [55]

Estes posicionamentos têm paralelos surpreendentes com os que os cientistas sociais portugueses assumiram quando, a partir de 1974, se confrontaram com a necessidade de desenvolver teorias, quadros analíticos e metodologias que fossem adequadas para analisar a sociedade portuguesa. Tendo sido formados em países centrais do sistema mundial, onde as teorias dominantes tinham sido desenvolvidas, quer em função das realidades dos países centrais (o Primeiro Mundo), quer em função das realidades dos países periféricos (o Terceiro Mundo), verificavam com perplexidade que tais teorias deixavam na sombra, ignoravam ou desvalorizavam aspectos da sociedade portuguesa que lhes pareciam importantes. Para os que, como eu, seguiam a teoria do sistema mundial foi-se tornando claro que tal inadequação teórica se devia ao facto de Portugal ser uma sociedade semi-periférica, ou seja, não pertencer nem ao primeiro mundo nem ao terceiro mundo. Este carácter semi-periférico tinha, aliás, permeado a presença de Portugal no mundo desde o século XVII e, por isso, as suas virtualidades analíticas serviam tanto para explicar o tecido social e político da sociedade metropolitana como para explicar o próprio tipo de colonialismo e de relacionamento transcontinental com outros povos.[56]

São estes os contextos teóricos em que são criados o Centro de Estudos Africanos em 1976 e o Centro de Estudos Sociais em 1978.[57] O que Aquino de Bragança diz em 1980 a respeito do CEA poderia ser dito a respeito do CES: "O nosso objectivo no Centro de Estudos Africanos é reivindicar o papel da ciência e do conhecimento na produção de políticas públicas" (Beittel 1980:6). Aliás, no que respeita às opções teóricas concretas os paralelos ainda são mais surpreendentes. Por um lado, podemos afirmar que Amílcar Cabral, Mário Pinto de Andrade e Aquino de Bragança descobriram o carácter semi-periférico da sociedade portuguesa antes dos cientistas sociais portugueses. Em meados da década de 1960, ao analisar os processos de independência em curso em vários países africanos e ao verificar que as independências eram condicionadas por relações neo-coloniais (no plano político, económico e militar) que as potências coloniais centrais (sobretudo a Inglaterra e a França) tinham imposto aos novos países, Cabral, Andrade e Aquino concluem que, em última instância, Portugal recusa a hipótese de uma independência negociada porque não tem poder para impor relações neo-coloniais. Uma vez independentes, os novos países acabarão por cair na influência das grandes potências coloniais e Portugal ficará duplamente prejudicado: porque perde as colónias e porque não poderá beneficiar da concessão negociada de independência. Paradoxalmente, era a fraqueza de Portugal no seio do sistema mundial que comandava a violência com que enfrentava os movimentos de libertação.

Com enorme lucidez, Mondlane escreveu a este respeito

> O carácter do próprio governo português torna à partida improvável qualquer solução pacífica. Mesmo dentro de Portugal, o governo nunca promoveu nem o

> desenvolvimento económico sólido nem o bem-estar social, e goza de muito pouco respeito internacional. A posse das colónias ajudou a camuflar estes fracassos: as colónias contribuíram para a economia; aumentaram o prestígio de Portugal, particularmente no mundo das finanças, criaram o mito nacional do império, o que ajuda a desencorajar qualquer manifestação de descontentamento por parte de uma população fundamentalmente insatisfeita. O governo sabe que terá grandes prejuízos se perder as colónias. Por essa razão, não pode arriscar-se a liberalizar o seu controlo sobre elas: as colónias contribuem para a economia metropolitana porque a mão-de-obra é explorada e os recursos não são encaminhados para o desenvolvimento local; as colónias atenuam o desconcerto da população portuguesa porque a emigração oferece aos pobres e analfabetos posições privilegiadas (1995:102).

Mas os paralelos são ainda mais flagrantes se tivermos em conta que tanto o CEA como o CES encontraram na teoria do sistema mundial – desenvolvida por Immanuel Wallerstein a partir do Fernand Braudel Center – um ponto de partida adequado para elaborar quadros teóricos e analíticos sintonizados com as realidades dos dois países. É certo que nem no CES nem no CEA a teoria do sistema mundial foi unanimemente aceite. No caso do CES, a teoria do sistema mundial foi reelaborada para superar duas das suas limitações: o ser demasiado economicista, o que deixava pouco espaço para análises de factores políticos, sociais e culturais; o não dar atenção ao facto que os diferentes países semi-periféricos tinham histórias políticas muito distintas e estavam inseridos em contextos regionais também distintos que co-determinavam a sua posição no sistema mundial.[58] Portugal fora simultaneamente o centro de um vasto império colonial e, durante séculos, uma colónia informal do imperialismo hegemónico da Inglaterra. Por outro lado, o seu envolvimento histórico com a Europa - protagonizou, junto com a Espanha, o que mais tarde viemos a chamar a primeira modernidade, a modernidade ibérica do século XVI a meados do século XVII[59] – fazia pensar que a semi-periferia no contexto europeu seria distinta da semi-periferia no contexto africano, latino-americano ou asiático.[60]

No caso do CEA foi sobretudo Aquino de Bragança quem promoveu essa opção teórica e fê-lo em colaboração com o próprio Wallerstein que conhecia desde os anos sessenta[61] e com quem vinha colaborando em vários projectos científicos.[62] Ruth First, nas palavras de Wallerstein, "deu a benção" ao projecto de Aquino-Wallerstein mas preferiu manter-se à distância.[63] Ainda segundo Wallerstein, a teoria do sistema mundial seria demasiado heterodoxa para Ruth First que mantinha uma linha marxista mais convencional então dominante entre as forças comunistas do continente.[64] O projecto de investigação centrava-se na análise da África Austral e, sobretudo, no papel económico, geoestratégico e político da África do Sul enquanto país semi-periférico na região.[65]

Este projecto, que sofreu várias vicissitudes, proporcionou uma colaboração intensa entre o Fernand Braudel Center e o CEA,[66] dando origem a várias publicações.[67] Depois da morte de Aquino, passou a ser co-dirigido por Sérgio

Vieira. Ao longo do projecto, Aquino dá vários exemplos do carácter inclusivo, não dogmático, da sua abordagem política, da necessidade que sentia em procurar pontes e articulações entre os diferentes grupos políticos com o objectivo de fazer avançar as lutas principais e não dar ao inimigo a oportunidade para se aproveitar das divisões internas. Um desses exemplos ocorreu durante a preparação do livro sobre os movimentos de libertação em África organizado por Aquino e Wallerstein (1978). Conta Wallerstein que Aquino solicitou a Oliver Tambo, do ANC, um prefácio para o livro, solicitação que foi prontamente aceite. À última hora, porém, Oliver Tambo recusou escrever o prefácio e Aquino ficou com a suspeita que tal recusa fora exigida por Thabo Mbeki que não gostara da insistência de Aquino em incluir no livro outros movimentos de luta contra o *apartheid* para além do ANC.

Os paralelos entre as duas instituições não nos podem fazer esquecer as enormes diferenças que as separam. Os pontos em comum tinham de ser matizados pelos diferentes contextos geoestratégicos e sócio-políticos em que os dois centros iniciaram as suas actividades. No caso de Moçambique, estávamos perante um processo revolucionário de libertação nacional e de construção de uma sociedade socialista liderado pelo movimento de libertação nacional que conduzira com êxito o caminho da independência e soubera neutralizar os dissidentes (por que meios? continua a ser uma questão em aberto) e apresentar-se ao povo moçambicano e ao mundo como um movimento unido e único. No caso de Portugal, o Movimento dos Capitães, que em 25 de Abril de 1974 protagonizou a queda do regime fascista e precipitou o fim do colonialismo, não manteve durante muito tempo a sua unidade[68] dada a sua heterogeneidade interna e o modo como foi explorado pelas diferentes organizações e partidos políticos. A 11 de Março de 1975, o processo político-militar entra num período de forte radicalização que coloca na agenda política a construção da sociedade socialista e termina de vez com alguma ambiguidade que até então existira no que respeita ao processo de descolonização e das condições da transferência de poderes. Foram nacionalizadas as empresas dos grupos monopolistas, a banca e os seguros. Portugal entrou então numa crise revolucionária que caracterizei como dualidade de impotências.[69] Esta análise ecoava as análises feitas por Lenine e Trotsky sobre o período entre Fevereiro e Outubro de 1917. Com algumas nuances, ambos os líderes bolcheviques consideram que esse período representou uma dualidade de poderes: de um lado o poder do governo de Kerensky,[70] e do outro, o poder dos sovietes[71].[72] Inspirado nestas análises considerei que, ao contrário da Rússia de 1917, o Portugal de 1975 vivia uma dualidade de impotências já que o poder burguês e o poder operário se paralisavam reciprocamente, criando um vazio político de que o Estado era a melhor expressão. De um lado, a facção mais radicalizada do Movimento das Forças Armadas (MFA), articulada com o Partido Comunista Português, que contava com o apoio do operariado urbano e do

campesinato e trabalhadores rurais radicalizados; do outro, a facção mais moderada do MFA, onde pontificava o coronel Melo Antunes, que Aquino de Bragança tanto admirava, articulada com o Partido Socialista que contava com o apoio das classes médias assustadas com o caos político e a possibilidade de o país sair da ditadura fascista para entrar na ditadura comunista.[73] A crise revolucionária terminou em 25 de Novembro com a vitória da ala mais moderada do MFA, confirmada meses depois com as primeiras eleições, em 25 de Abril de 1976, de que sairia vencedor o Partido Socialista.

Entre o marxismo do lugar e o lugar do marxismo

Enquanto o CEA surge num momento alto do processo revolucionário, logo depois da independência, o CES surge dois anos depois de passada a crise revolucionária e iniciada a "normalização" democrática. Estamos, pois, perante dois contextos políticos muito distintos e isso vai-se reflectir nas orientações científicas seguidas pelos dois centros de investigação.

As diferenças estão bem patentes no primeiro número das revistas criadas pelos dois centros, os *Estudos Moçambicanos* (EM) (1980) do CEA e a *Revista Crítica de Ciências Sociais* (RCCS) (1978) do CES. O primeiro número de EM (1980) com um forte pendor histórico, tem vários artigos sobre o colonialismo português e sobre o trabalho migratório, enquanto o primeiro número da RCCS se centra nas condições de construção das ciências sociais em contexto português. A comparação entre o editorial de EM, de autoria de Ruth First, e o editorial da RCCS, que redigi, é reveladora dos diferentes contextos políticos e das diferentes orientações teóricas dos dois centros. É certo que partilham a mesma preocupação com trabalho interdisciplinar, mas concebem-no de modo diferente. Enquanto a RCCS entende a exigência do trabalho transdisciplinar como o produto do próprio avanço do conhecimento científico e da crescente complexidade dos fenómenos sociais, os EM assumem *"desde já como princípio a rejeição da divisão de trabalho na produção de conhecimento característico da burguesia, e o departamentalismo e carreirismo académico, bem como o isolamento profissional que aquela divisão de trabalho gera"*. Segundo Ruth First, os EM optam por uma análise materialista *"através do método da economia aplicada não só às condições específicas do Moçambique de hoje, como às de uma sociedade surgida das lutas do passado"*. Apesar de não perfilhar, explicitamente pelo menos, a teoria do sistema mundial, o modo como Ruth First caracteriza a economia portuguesa tem ecos desta teoria:

> Um capitalismo atrasado e débil que fez com que ela se situasse numa posição fraca e dependente no contexto da economia internacional, e a subordinou a capitalismos mais poderosos, não só no interior da economia metropolitana, como ainda nas colónias. Portanto, em Moçambique, o capital português não só não foi exclusivo, como também não foi dominante (First, 1980:5).

O editorial de Ruth First afirma uma total confiança epistemológica e teórica no marxismo, que entretanto, depois do III Congresso da FRELIMO em 1977, se transformará na doutrina oficial da libertação nacional, do novo estado e da nova sociedade em construção.

Por sua vez, o editorial da RCCS reflecte um contexto muito diferente, uma situação pós-revolucionária que avalia criticamente o período anterior, nomeadamente a instrumentalização da ciência social para fins político-partidários e a conversão do marxismo numa ideologia rígida e autoritária. Defende-se que a ciência seja um trabalho de "resistência contra a conversão da ciência em geral e das ciências sociais em particular, em instrumento de legitimação das desigualdades sociais e, portanto, do poder político que nestas se funda" (Santos 1978:3). E logo a seguir acrescenta:

> no pós 25 de Abril a 'procura' de ciências sociais em geral e de sociologia em especial foi simultaneamente explosiva e equivocada. Confundiu-se muitas vezes sociologia com socialismo, convertendo-se as ciências sociais em sistema heróico de conhecimentos de engenharia social ao serviço da sociedade nova; conferiu-se-lhe uma dimensão délfica capaz de revelar, tanto o sentido das mudanças sociais (superficialmente fundas) entretanto operadas, como o sentido da história parada (tão aberrante quanto falsa) do longo tempo fascista. […] Assistiu-se à utilização, de forma não mediada do complexo dos instrumentos analíticos para objectivos de propaganda, à redução da revolução da ciência à ciência da revolução, à confusão - tantas vezes inconsciente - entre revolução cultural e agressão ideológica e à degradação do marxismo até ao chão da doutrina dogmática (isto é, não problemática) e sectária (isto é, não pluralista) marginalizando e caricaturando outras correntes marxistas e a tradição científica social não marxista (Santos 1978:4-5).

O marxismo está, assim, bem presente nas opções teóricas que orientaram a criação dos dois centros, mas enquanto o CEA reflecte uma certa convicção triunfalista na capacidade de o marxismo produzir análises científicas ao serviço do processo revolucionário e capazes de neutralizar a ideologia burguesa que se lhe opõe, o CES, dando resposta a um contexto pós-revolucionário, centra-se na crítica à conversão do marxismo numa ideologia oficial autoritária e intolerante com o objectivo de resgatar o seu contributo para a construção de uma teoria crítica sintonizada com as necessidades de emancipação social no nosso tempo.

Debates teóricos e epistemológicos

A difícil teorização do novo ou do diferente

Há que salientar que a concepção do marxismo expressa no editorial de Ruth First e nos trabalhos de investigação que ela realizou[74] não era unanimemente aceite no CEA. Aquino de Bragança alerta frequentemente para o perigo de o marxismo se transformar numa ideologia oficial rígida e reducionista que perca de vista ou desvalorize a especificidade e a novidade do processo moçambicano

em curso.[75] A tensão entre um marxismo dogmático e um marxismo aberto, crítico e auto-crítico, vinha muito de trás. Aquino de Bragança conviveu muito de perto com três líderes de movimentos de libertação para quem o marxismo era um instrumento de análise e de luta, não um dogma ao qual a análise e a luta se tivessem de adaptar: Eduardo Mondlane, Mário Pinto de Andrade e Amílcar Cabral.[76] Já mencionei a preocupação de Amílcar Cabral em não deixar que a ideologia cegasse os que tinham responsabilidades políticas que só poderiam ser eficazmente cumpridas se assentes em quadros teóricos adequados e análises empíricas detalhadas. Considerava o marxismo uma boa ideologia desde que não fosse concebida como uma religião. Numa entrevista concedida após uma palestra no Central Hall em Londres, em 26 de Outubro de 1971, Cabral confessa que quando começou a luta de libertação sabia muito pouco a respeito das teorias de Marx ou de Lenine e que só mais tarde se deu conta da sua importância. Em todo o caso, a experiência destes "grandes teóricos" só seria de ter em conta na medida em que fosse útil para a "nossa luta". A clarividência de Amílcar Cabral a este respeito justifica uma longa citação:

> Mas a ideologia é importante na Guiné. Como já disse, não queremos que o nosso povo volte a ser explorado: o nosso desejo de desenvolver o nosso país com justiça social e com poder nas mãos do povo é a nossa base ideológica. Nunca mais queremos ver um grupo ou uma classe explorando e dominando o trabalho do nosso povo. É esta a nossa base. Se quiser chamar a isso marxismo, chame. A responsabilidade é sua. Um jornalista perguntou-me uma vez: 'Sr. Cabral, o senhor é marxista?' O marxismo é uma religião? Eu sou um combatente pela liberdade no meu país. Têm de me julgar por aquilo que faço na prática. Se decidirem que é marxismo, então digam a toda a gente que é marxismo. Se decidirem que não é marxismo, digam que não é. Mas os rótulos são um problema vosso; nós não gostamos desse tipo de rótulos. As pessoas aqui estão muito preocupadas com as perguntas: o senhor é marxista ou não é marxista? É marxista-leninista? Perguntem-me apenas se estamos a ter sucesso nesse campo. Estamos realmente a libertar o nosso povo, os seres humanos do nosso país, de todas as formas de opressão? Perguntem-me apenas isto e retirem as vossas conclusões (Cabral 1978a: 181-182).

O exame crítico a que Amílcar Cabral submete toda a tradição teórica ou ideológica recebida é exercido com uma consistência impressionante. Um dos exemplos mais notáveis é a reivindicação, reiterada em várias ocasiões, do valor autónomo da cultura na análise e na transformação das sociedades. Trata-se de uma refutação sistemática das concepções marxistas vulgares que reduziam a análise materialista ao reducionismo economicista. Num texto para uma reunião da UNESCO em Julho de 1972 em Paris, Amílcar Cabral afirma:

> A atitude e o comportamento de cada categoria ou de cada indivíduo face à luta e ao seu desenvolvimento são, certamente, ditados pelos seus interesses económicos mas também profundamente influenciados pela sua cultura. Pode-se mesmo afirmar

> que é a diferença dos níveis de cultura que explica os diferentes comportamentos dos indivíduos da mesma categoria social relativamente ao movimento de libertação (Cabral 1978b: 327-328).

E nesse mesmo texto faz duas outras análises reveladoras da mesma exigência de autonomia na reflexão sobre o seu tempo. Por um lado, Amílcar Cabral defende que o conhecimento produzido pelo imperialismo e para servir os interesses da dominação imperialista não deve ser ignorado *in toto* já que o imperialismo tinha necessidade de produzir um conhecimento mais ou menos adequado dos povos que dominava. E assim, "A busca de um tal conhecimento contribuiu para um enriquecimento geral das ciências humanas e sociais, apesar do seu carácter unilateral, subjectivo e muitas vezes injusto" (Cabral 1978b: 314). Por outro lado, insurge-se contra "o regresso à fonte" e o "renascimento cultural", por representar uma concepção errada da cultura do povo. Dá como exemplos a negritude e o pan-africanismo,[77] duas ideologias nascidas fora da África negra, e assentes na ideia de que os negros africanos são todos culturalmente idênticos.[78] E conclui:

> A cultura, portanto, não é nem poderia ser uma arma ou um método de mobilização de grupo contra o domínio estrangeiro. É bem mais do que isso. Com efeito, é na consciência concreta da realidade cultural que se fundam a escolha, a estruturação e o desenvolvimento dos métodos mais adequados à luta (Cabral, 1978b: 327).

Por sua vez, Aquino de Bragança aderia com entusiasmo ao pensamento de Samora Machel para quem o Marxismo devia começar a partir da realidade, a partir da história de Moçambique (AJOPE 1986: xi). Aquino apreciava muito esta independência de espírito e procurava tê-la nas suas análises, o que lhe valeu algumas incompreensões. Na apreciação que o *African Journal of Political Economy* dedica à obra de Aquino, o editor sublinha o horror de Aquino ao dogma como sendo uma parte indissociável da sua forma de pensar, o que o levava a gostar que o chamassem de "antianticomunista" (AJOPE, 1986: xi). Mais recentemente, num texto de reflexão sobre o perfil teórico e político de Aquino, Jacques Depelchin, que foi seu amigo e com quem escreveu alguns artigos, pergunta-se:

> Era, Aquino de Bragança, um marxista? Não no sentido ortodoxo da palavra, salientando repetidamente a sua rejeição do marxismo de cartilha. Como cientista, mas também como alguém que sempre procurava ir além dos modelos e hábitos de pensar, não podia aceitar a ideia de que a verdade parava na sabedoria duns teóricos só (Depelchin, 2008).

De forma ainda mais incisiva afirma o Almirante Vítor Crespo, que foi Alto-Comissário e Comandante das Forças Armadas em Moçambique no governo de transição, entre Setembro de 1974 e Junho de1975:

> Aquino de Bragança era um marxista de digestão bem-feita, como ele costumava dizer. Porque não era marxista nem comunista, nem sequer da Frelimo. Era amigo deles e eles confiavam nele. Sabiam que nunca nos diria nada que eles não quisessem

> ou que não concordassem, como também não lhes transmitiria nada diferente do que nós lhe disséssemos. E quando aqui esteve, percebeu todas as divergências que existiam entre o general Spínola e o MFA sobre a descolonização (Rafael 2004).[79]

A participação no *Mozambique Workshop* do Fernand Braudel Center, em 16 de Fevereiro de 1980, permitiu a Aquino de Bragança explicar o contexto em que nascera o CEA e dar conta de algumas das especificidades do processo de trabalho científico a realizar no Centro.[80] Adepto incondicional do debate aberto, Aquino salienta a riqueza da discussão interna sobre o rumo que há-de tomar a luta de libertação. Com enorme premonição e de algum modo tomando alguma distância em relação à linha ideológica definida no III Congresso da FRELIMO, Aquino afirma:

Penso que a liderança da FRELIMO tem que reavaliar a nova situação do mundo: a crise a ocidente e a oriente, no mundo capitalista e no mundo socialista. Este é o meu ponto de vista (Beittel 1980:4).[81]

Segundo ele, depois de vencer o inimigo externo, a FRELIMO tem agora pela frente a tarefa de derrotar o inimigo interno, a burguesia local em processo de se transformar em classe, apoiada no Estado colonial-capitalista que urgia destruir. Para isso é necessário conhecer melhor a sociedade moçambicana. Daí a importância que Samora Machel atribuíra à criação do CEA como parte do projecto mais amplo de fortalecer os estudos universitários em Moçambique e especificamente na Universidade Eduardo Mondlane. Diz Aquino, reflectindo um problema que também vivemos em Portugal:

> Quando mandamos os nossos jovens estudar no estrangeiro – tanto no Ocidente como no Leste – eles passam cinco ou seis anos fora completamente divorciados da sua própria sociedade. Regressam como estrangeiros no seu próprio país (Beittel 1980: 5).

Há, pois uma crise de conhecimento próprio que o CEA procura superar. Não será fácil, sobretudo devido às carências de pessoal científico. Aquino comenta com alguma ironia:

> Temos no Centro marxistas ocidentais, marxistas do Leste e a nossa própria produção de marxistas, tanto de fora como de dentro da FRELIMO, o que dá azo a muito debate… esperamos que haja debate e não intriga (1980: 6).

Salienta a importância dos investigadores da África do Sul[82] dado o objectivo de situar o conhecimento de Moçambique no contexto da África Austral e dá, como exemplos, dois estudos importantes, um sobre o Zimbabwe[83] e outro sobre o mineiro moçambicano.[84] Atribui particular significado a este último pela metodologia utilizada.

Ecoando um problema que também vivemos na mesma altura em Portugal, refere que o estudo sobre o mineiro moçambicano suscitara uma questão crucial:

"como fazer investigação sem investigadores?". E responde, com algum orgulho pela inovação moçambicana:

> Noutros países africanos, a prática tradicional seria contratar investigadores estrangeiros para fazer a investigação. Nós fizemos algo diferente e, não querendo ser modesto, corajoso. Produzimos investigadores pondo a fazer investigação pessoas que nunca a tinham feito. Algumas vieram do governo, outros do exército, e muitos estudantes… muitos deles oriundos das regiões em análise. Tinham pela primeira vez a oportunidade de falar das suas famílias… As suas energias constituíram uma contribuição fundamental para o estudo dos mineiros (Beittel 1980: 7).

Este fascínio pelo conhecimento empírico da realidade e a confiança de que nele estaria a chave do combate ao dogmatismo e ao sectarismo levaram Aquino a criar a Oficina de História para estudar a história das zonas libertadas pela luta de libertação antes da independência em que envolveu muitos estudantes.[85] Como salienta Jacques Depelchin num texto de homenagem a Aquino

> Estava definitivamente em desacordo com aqueles que consideravam que ser um militante significava ser uma "pessoa do partido", ou seja uma pessoa que devota e passivamente aceita tudo o que lhe mandem fazer. A sua prática coincidiu com a dos militantes da Frelimo que concebiam o partido como sendo fundamentalmente um produto de um povo lutando para fazer dele um instrumento contra a opressão e repressão. Aquino não podia aceitar trabalhar para um partido que pudesse tornar-se na personificação de princípios abstractos divorciados das realidades históricas (1987: 4).

As opções metodológicas de Aquino de Bragança continham orientações teóricas e epistemológicas que as condições do tempo não permitiram desenvolver plenamente. Elas estiveram também muito presentes na criação do CES. Vejamos algumas delas.

Objectividade e neutralidade

Na tradição dos líderes dos movimentos de libertação que tinha acompanhado desde os anos sessenta e que considerava estar bem presente em Samora Machel, Aquino de Bragança temia que o marxismo se transformasse num dogma e impedisse o movimento da sociedade em vez de o promover, como era sua vocação original. A relação entre o CEA, o partido e o Estado era complexa. Por um lado, havia uma identificação inequívoca com os objectivos políticos da luta de libertação representada pela FRELIMO. Por outro lado, existia o perigo de os investigadores perderem distância crítica e passarem a incorrer de forma sistemática em erros de compreensão e de avaliação que, em última instância, acabariam por prejudicar os objectivos da luta e a legitimidade da FRELIMO como partido político.

Tratava-se no fundo de saber se era possível distinguir entre objectividade – análises científicas com recurso aos métodos e técnicas das ciências sociais, partindo de hipóteses de trabalho para chegar a confirmações ou infirmações – e neutralidade – a pretensão da capacidade de o cientista social se despir totalmente de valores ou preferências normativas e ser socialmente irresponsável. De facto, a distinção entre objectividade e neutralidade é constitutiva da teoria crítica e é o que verdadeiramente a separa da teoria convencional. Se é verdade que para a teoria crítica o cientista social em caso algum se pode despir de referências normativas e por isso é melhor que as assuma explicitamente, não é menos verdade que a relação entre objectividade e neutralidade ou, se quisermos, entre conceitos fortes e fracos de objectividade, é um campo de tensões permanentes, sobretudo tendo em vista que não basta afirmar a presença de valores; é necessário também identificá-los e definir os termos dessa presença.

Diferentes contextos políticos ditam diferentes campos de tensão. Enquanto no CEA a tensão vivida ocorria entre a liberdade da distância crítica e a obediência à linha político-ideológica ditada pelo partido único, no CES a tensão decorria da necessidade de separar os métodos e técnicas de análise da sua raiz positivista e de articular o seu uso com a opção normativa da solidariedade com a luta dos oprimidos e excluídos por uma sociedade mais justa.

A tensão que caracterizou os primeiros anos de vida do CEA foi sobretudo vivida sob a forma de discussão a respeito de alguns conceitos-chave do marxismo[86] e mais, em geral, sobre o próprio processo científico em curso no CEA. As várias edições do Curso de Desenvolvimento dirigido por Ruth First – em que se pôs em prática o método de fazer investigação investigando salientado por Aquino de Bragança na sua visita ao Fernand Braudel Center (ver acima) – foi uma das práticas científicas do CEA que mais contribuiu para o que Aquino de Bragança e Bridget O'Laughlin mais tarde designaram como *"uma concepção própria e revolucionária do ensino universitário"* (1984: 161).[87] Para Ruth First o marxismo era a única ciência válida e os seus praticantes deviam ser capazes de a usar criativamente para analisar a realidade do seu país. Ela reconhecia a importância do treino especializado, mas preocupava-se sobretudo com a necessidade de a universidade revolucionária manter abertura, servir o partido e o Estado, e contribuir para a formação de quadros sem os separar dos seus locais de trabalho.

Estas experiências pedagógicas não eram aceites com unanimidade tanto pela sua prática como pelos seus pressupostos teóricos e políticos. De 9 a 13 de Agosto de 1982, realizou-se no CEA, em co-organização com a Comissão Nacional da UNESCO, um encontro de peritos sobre *"os problemas e as prioridades no treino em ciências sociais na África Austral"*. Segundo Wallerstein, que participou neste encontro, a reunião foi muito tumultuada e a delegada da UNESCO acabou por abandoná-la. Na base da controvérsia esteve a comunicação

de John Saul que no ano lectivo de 1981-82 tinha sido professor da escola do Partido e da Faculdade de Marxismo-Leninismo da Universidade Eduardo Mondlane. Na sua intervenção, Saul (1984: 173-196) faz uma crítica acerba do dogmatismo explícito ou implícito de muitas análises marxistas,[88] critica a falta de democraticidade no trabalho científico devido à incapacidade ou o medo de envolver as classes populares no processo de investigação, para além da recolha dos dados, na definição dos problemas, na formulação das hipóteses e na acção decorrente dos resultados, estigmatiza várias formas de marxismo que em nada ajudam à solução dos problemas do subdesenvolvimento (marxismo populista, marxismo terceiro-mundista, marxismo congelado – um termo retomado por Aquino – marxismo produtivista), afirma que o Marxismo "é tanto uma arte como uma ciência" (Saul 1985:190) e remata afirmando que o modelo de investigação dominante no CEA tende a reproduzir um modelo verticalista, *top-down*, mesmo se o topo é um topo revolucionário (Saul 1985: 191), não está imune à distância entre liderança e massas e à auto-censura do investigador.[89] Recomenda então uma maior democratização da investigação até para a tornar mais dialéctica e dá, como modelo a seguir, o Centro de Estudos de Técnicas Básicas de Aproveitamento de Recursos Naturais, criado pelo António Quadros. (TBARN). Pela informação de Wallerstein, a reacção de Ruth First foi explosiva.

Qual seria a posição de Aquino de Bragança neste diferendo? No texto que escreveu com Bridget O'Laughlin em homenagem a Ruth First, assassinada a mando do regime do *apartheid* da África do Sul, poucos meses depois do encontro acima referido, Aquino afirma o propósito de repensar o CEA: "Ruth deixou-nos um mandato de repensar e criticar o nosso trabalho: a organização do CEA, as principais linhas de investigação, os nossos métodos de ensino" (1984: 172).

A pista mais elucidativa para reconstruir a posição de Aquino de Bragança reside num artigo que escreveu anos depois em parceria com Jacques Depelchin. O artigo é significativamente intitulado "Da Idealização da FRELIMO à Compreensão da História de Moçambique" (Bragança e Depelchin 1986). Nele é feita uma análise crítica bastante veemente de dois livros de autores estrangeiros, companheiros da luta de libertação, sendo um deles, precisamente, John Saul (1985), e outro, Joseph Hanlon (1984). Começando por afirmar de forma lapidar que "na crónica de uma historiografia vitoriosa é muito raro encontrar relatos focando aspectos 'menos vitoriosos'" (1986: 33), ambos os autores são criticados por sofrerem da "problemática teleológica" ao aceitarem de modo acrítico a vitória da FRELIMO e não tentarem repensar a história da libertação desde 1962 em toda a sua complexidade. A problemática teleológica leva a que "a prova da vitória está na própria vitória, portanto, não há necessidade de colocar perguntas que ponham em dúvida esta questão" (1986:34). Por esta via cometem-se erros de compreensão ou erros de conhecimento. E acrescentam:

> Não pretendemos negar o mérito dos dois autores mas mostrar a importância de aprofundar a crítica, se queremos fortalecer as fileiras dos que combatem por uma transformação socialista de Moçambique… Procuram não cair numa mera justificação ideológica, mas ainda assim, a sua característica principal é a de não analisar a situação real tal como ela é, mas a de dar respostas a posições ideológicas antagónicas (1986:34).

E os autores lamentam-se:

> Salvo erro não existem até hoje textos que tentam analisar objectivamente o conteúdo, os limites e as contradições da vitória sem cair no reducionismo, quer em dar primazia a um facto, ou conjunto de factores, que simplificam e, portanto, distorcem um processo complexo (1986:34).

Em face disto, é de supor realisticamente que Aquino de Bragança talvez compreendesse bem as críticas de John Saul no encontro de peritos e até achasse que o próprio John Saul padecia dos mesmos erros que criticava na corrente dominante do CEA.[90]

Conhecimento científico e outros saberes rivais ou complementares

Um dos debates epistemológicos mais importantes das últimas décadas incide sobre as condições do conhecimento válido e põe em causa os processos de determinação das condições que converteram a ciência na única forma de conhecimento válido. Desse debate tem emergido posições que contestam tanto as epistemologias positivistas quanto as marxistas pelo monopólio do conhecimento válido que atribuem à ciência, ainda que entendida de modos muito distintos. O domínio avassalador da ciência moderna nos últimos duzentos anos enquanto saber-poder acabou por colonizar os procedimentos epistemológicos que conferiram à ciência o monopólio do conhecimento válido. Ao lado da ciência moderna sempre existiram e continuam a existir outros conhecimentos considerados válidos pelos grupos sociais que os produzem ou a eles recorrem para fins por eles considerados socialmente úteis. O facto de não serem considerados conhecimentos válidos pela epistemologia dominante não é um problema deles, mas sim da epistemologia dominante, um problema que só não é amplamente reconhecido devido aos interesses políticos económicos e sociais investidos no privilégio epistemológico concedido à ciência. Pelo contrário, o reconhecimento da pluralidade epistemológica do mundo permite identificar diferentes tipos de conhecimento, sendo a ciência moderna um deles. À coexistência de diferentes conhecimentos tenho chamado a ecologia dos saberes.[91]

No final da década de setenta este debate estava no início. Teve uma importância fundadora no caso do CES onde os debates epistemológicos estiveram sempre presentes e onde os conhecimentos não-científicos em domínios tão diferentes quanto a saúde, a agricultura, a educação ou a segurança social foram frequentemente discutidos enquanto conhecimentos alternativos ao conhecimento científico.

No caso do CEA tal não foi possível por duas razões principais. Por um lado, havia o peso da condenação política dos conhecimentos populares, tradicionais acusados pela FRELIMO de serem fonte de obscurantismo e crendice e de terem sido usados pelo colonizador para fortalecer o seu controlo sobre as populações.[92] Por outro lado, havia o peso de uma certa ortodoxia marxista que, apesar de frequentemente combatida ao nível do discurso, era imposta na prática e via no marxismo uma ciência superior a ser praticada sem desvios populistas ou românticos, como eram considerados todos os apelos aos conhecimentos populares ou tradicionais.[93] Assim, os conhecimentos não-científicos foram reduzidos à condição de matéria-prima para as análises científicas, sendo recolhidos através das inovações metodológicas e pedagógicas introduzidas pelo CEA que exigiam o envolvimento muito activo dos estudantes e formandos.

Neste domínio deve registar-se que, apesar de tudo, havia em Moçambique nesta época algum espaço para experimentação com diferentes formas de conhecimento e que se esse espaço, se não foi aproveitado pelo CEA, foi aproveitado por outras instituições criadas neste período de fervilhar político, social e cultural. Foi este o caso do Centro de Estudos de Técnicas Básicas de Aproveitamento de Recursos Naturais (TBARN), criado pelo António Quadros.[94] Como referi acima, John Saul refere-o como exemplo de uma forma mais avançada de democratização do conhecimento e de desenvolvimento. Em 1978, Samora Machel visitou o TBARN e elogiou a maneira exemplar como procurava resolver a contradição entre os que têm do desenvolvimento uma concepção excessivamente politizada e aqueles que o concebem como mera questão técnica. João Paulo Borges Coelho, que participou das actividades do TBARN descreve-as assim:

> Dirigidos intelectual e administrativamente pelo pintor e escritor António Quadros, líamos Rene Dumont e Leroi-Gourham, ao mesmo tempo que estudávamos formas de conservar os cereais, de construir bem e barato com materiais disponíveis, de utilizar a tracção animal, de aproveitar a força da água em pequenas represas e carneiros hidraúlicos, enfim, de projectar de forma talvez um pouco ingénua mas muito entusiástica as soluções materiais de uma sociedade nova, justa e horizontal, onde os homens viviam 'do lado da natureza' (Borges Coelho 2007).

As tensões entre o CEA e o TBARN eram fortes e decorriam tanto das diferentes opções epistemológicas e teóricas quanto das diferentes personalidades dos seus directores.[95] Demasiado avançado para o seu tempo, o TBARN teve uma vida curta e controversa, mas ficou como um marco de inovação epistemológica e de transformação social participativa. Neste domínio, o CES esteve mais próximo do TBARN do que do CEA.

Aquino de Bragança e as epistemologias do Sul

Ao longo deste texto salientei que as posições políticas, teóricas e epistemológicas de Aquino de Bragança convergiam para uma atitude de constante dialogar, de criar pontes e tecer laços, de buscar complementaridades, de se deixar surpreender pela realidade, de recusar dogmatismos teóricos ou políticos, enfim, de procurar entender o novo a partir de ideias novas.[96] Esta valorização da diversidade da experiência social e o desejo de a não desperdiçar combinados com a preocupação em mostrar que as realidades próprias dos países do Sul anti-imperial são ocultadas, desvalorizadas ou distorcidas quando analisadas por teorias desenvolvidas nos países do Norte imperial e mesmo do Norte não imperial (como é o caso do marxismo) configuram uma postura epistemológica próxima da que tenho designado por epistemologia do sul (Santos 2006a, 2006b, 2007 (org.), e Santos e Meneses 2009).

> Entendo por epistemologia do Sul a busca de conhecimentos e de critérios de validação do conhecimento que outorguem visibilidade e credibilidade às práticas cognitivas das classes, povos e grupos sociais que tem sido historicamente, explorados e oprimidos pelo colonialismo e capitalismo globais. O Sul é aqui entendido como metáfora do sofrimento humano sistematicamente causado pelo colonialismo e pelo capitalismo. É um Sul que também existe no Norte global geográfico, o chamado Terceiro Mundo interior dos países hegemónicos. Por sua vez, o Sul global geográfico contém em si mesmo, não só o sofrimento sistemático provocado pelo colonialismo e capitalismo globais, mas também as práticas locais de cumplicidade em relação a estes. Tais práticas constituem o Sul imperial. O Sul da epistemologia do Sul é o Sul anti-imperial (Santos 2009:12).

Quase sem se ter dado conta e muito menos sem ter transformado isso numa missão de vida, Aquino de Bragança contribuiu decisivamente para criar uma cultura científica e política aberta e de vocação intercultural, descentrada em relação ao eurocentrismo, reivindicando a legitimidade da perspectiva do Sul anti-imperial, atenta ao que designo por ecologia de saberes e dando prioridade às especificidades e inovações históricas, sociológicas, culturais e epistemológicas com que a realidade frequentemente nos surpreende quando a concebemos a partir dos pressupostos da epistemologia do sul.

Essa cultura inconformada e inconformista está hoje bem presente no meio universitário moçambicano. Sem querer cometer nenhuma injustiça e remetendo-me apenas às cientistas e aos cientistas sociais com quem tenho colaborado nos últimos quinze anos, escolho na vasta produção científica de cada um, apenas uma dimensão exemplar. O saudoso José Negrão (2008), ao reivindicar a especificidade da realidade moçambicana ante o rolo compressor das receitas do Banco Mundial e fazendo-a valer na Lei de Terras 19/97. Teresa Cruz e Silva, quando analisa o papel das igrejas na formação das elites moçambicanas e define o perfil político de Eduardo Mondlane (1998, 1999 e 2001). João Paulo Borges

Coelho (2003, 2009), quando submete a uma crítica implacável a nova literatura, subsidiária das epistemologias do Norte global, sobre as guerras civis, baseada em metodologias quantitativas e privilegiando a explicação económica. Maria Paula Meneses (2004, 2010a e 2010b), ao resgatar a dignidade epistemológica dos saberes não ocidentais tanto no domínio da medicina como no do direito. Isabel Casimiro (2004, 2008a, 2008b) quando analisa a vida das mulheres no norte de Moçambique sem se deixar cegar pelos feminismos eurocêntricos. António Francisco (2003, 2009 e Francisco *et al*, 2009), e a sua lucidíssima crítica dos pressupostos epistemológicos da teoria económica do dominante no Norte global. Elísio Macamo (2003, 2005a, 2005b), ao submeter a um escrutínio rigoroso o conceito de desenvolvimento e o modo como nele se vê e se oculta África. Francisco Noa (1997, 2003) e o seu olhar sobre a realidade moçambicana a partir da literatura e o modo como nela se exprimem o império e o colonialismo e as resistências contra eles. Severino Ngoenha (2004, 2008) e a sua crítica à tradição filosófica ocidental. E muitos outros poderia mencionar se o meu conhecimento da pujante comunidade científica moçambicana não fosse tão limitado.

Notas

1. Na preparação deste texto tive o apoio generoso e precioso de quatro colaboradoras e amigas de longa data: Maria Paula Meneses, minha colega no Centro de Estudos Sociais; Margarida Gomes, minha assistente de investigação; Natércia Coimbra, directora-bibliotecária do Centro de Documentação 25 de Abril; e Lassalete Simões, minha secretária. A todas, a expressão da minha gratidão.

2. Algumas delas podem ser lidas no Capítulo 6 do livro recentemente publicado por Sílvia Bragança (2009) *Batalhas ganhas, sonhos a continuar*. Os documentos que aqui são mencionados pertencem aos espólios de Manuel Sertório e Piteira Santos do fundo documental que se conserva no Centro de Documentação 25 de Abril da Universidade de Coimbra, em Portugal.

3. A Polícia de Vigilância e de Defesa do Estado (PVDE) foi criada em 1933, sucedendo a outras polícias existentes na Ditadura Militar. De cariz nacional, o seu principal objectivo era a defesa do regime. Em 1945 seria substituída pela Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE – Decreto-Lei n.º 35 046, de 22 de Outubro) que ficaria na dependência do Ministério do Interior. Cabia a este organismo de polícia proceder à instrução preparatória dos processos respeitantes a crimes contra a segurança do Estado (entre outros), sugerir a aplicação das medidas de segurança e a definição do regime de prisão preventiva e liberdade provisória dos arguidos. Eram conferidas à PIDE funções administrativas e funções de repressão e de prevenção criminal. Em 1954, e pelo Decreto-Lei n.º 39 749, de 9 de Agosto, a PIDE foi reorganizada. Foi então criado o quadro para "as ilhas adjacentes e o ultramar". Ficou estabelecido que a PIDE seria a única entidade responsável pela troca de informações com serviços estrangeiros. A PIDE exercia actividade em todo o território português no sentido de neutralizar a oposição ao

Estado Novo e evitar dissidências nas organizações civis e militares, justificando as suas actividades com o combate ao internacionalismo proletário e comunismo internacional. Durante a luta nacionalista que ocorreu no palco africano, a PIDE, até aí virtualmente ausente desses territórios, assumiu nos três teatros de operações a função de serviço de informações, colaborando com as forças militares no terreno. Pelo Decreto-Lei n.º 49 401, de 24 de Novembro de 1969, o Governo presidido por Marcello Caetano substituiu a PIDE pela Direcção-Geral de Segurança (DGS), que, por sua vez, foi extinta na sequência da Revolução do 25 de Abril de 1974, pelo Decreto-Lei n.º 171/74, de 25 de Abril.

4. Manuel Sertório foi durante muito tempo membro do partido comunista português. Já fora do partido comunista, formou juntamente com outros oposicionistas a Frente Patriótica de Libertação Nacional fazendo parte da Junta Revolucionária Portuguesa (órgão executivo da frente) de que também faziam parte Humberto Delgado (presidente), Álvaro Cunhal, Tito de Morais, Rui Cabeçadas e Piteira Santos.

5. Entre os finais de Janeiro e primeiros dias de Fevereiro de 1961, o assalto e desvio do Santa Maria, o maior e melhor paquete da Companhia Colonial de Navegação, com cerca de seiscentos passageiros de várias nacionalidades a bordo e trezentos e setenta tripulantes portugueses, consegue prender as atenções dos media internacionais e despertar a consciência da opiniaÞo puìblica do mundo para a falta de liberdade política em Portugal. Planeado e levado a cabo pelo capitaÞo Henrique GalvaÞo, um dissidente do Estado Novo, este acto inédito contribuiu para evidenciar o isolamento político internacional do regime de Oliveira Salazar, expondo as caracteriìsticas autoritaìrias e ditatoriais de um regime que ateì aiì, tinha sido, de forma mais ou menos complacente, apoiado pelos vaìrios governos democraìticos e aceite nalgumas das mais importantes organizações internacionais como membro de pleno direito (NATO, ONU, EFTA).

6. Espólio de Manuel Sertório, Correspondência, 3219, Centro de Documentação 25 de Abril, Universidade de Coimbra.

7. A Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas (CONCP) foi fundada em Abril de 1961, em Casablanca. Os cargos directivos foram ocupados por Mário Pinto de Andrade (Angola), Marcelino dos Santos (Moçambique), Amílcar Cabral, Aristides Pereira (Guiné Bissau e Cabo Verde) e pelo próprio Aquino de Bragança na qualidade de representante do Partido do Povo de Goa. Embora fosse essa a sua representatividade formal, Aquino de Bragança era de facto, como diz Wallerstein, o elo de ligação entre os líderes dos vários movimentos de libertação do colonialismo português (entrevista ao autor em 11 de Agosto de 2009). A sua solidariedade era concreta e envolvia riscos. A título de exemplo, foi Aquino quem transportou no seu carro para o porto de Casablanca armas destinadas ao PAIGC. Sobre os objectivos da CONCP, como espaço de articulação da luta nacionalista, veja-se Santos 1962; Andrade 1998, e Rocha 2009.

8. Humberto Delgado foi chefe da Missão Permanente de Portugal na NATO em Washington e candidato presidencial pela oposição em 1958. Afastado do serviço militar activo em 1959, pede, no mesmo ano, asilo político ao Brasil. Exilado político em Argel (1963) chefia a Junta Revolucionária Portuguesa, órgão directivo da FPLN. A 13 de Fevereiro de 1965 foi assassinado em Espanha por agentes da PIDE. Sobre este assunto, veja-se Rosa 2008.

9. Espólio de Manuel Sertório, Correspondência, 277, Centro de Documentação 25 de Abril, Universidade de Coimbra.
10. Nessa época, Marrocos acolhia também os representantes de várias associações e movimentos de libertação das colónias portuguesas. No caso de Marcelino dos Santos, de Moçambique, este havia travado relações de amizade com o herdeiro do trono então em França e essas relações foram providenciais para o apoio de Marrocos aos movimentos de libertação do colonialismo português, quando o príncipe assumiu o governo com o nome de Rei Hassan II. Marrocos viria a perder boa parte deste papel quando a Argélia se tornou independente em Julho de 1962. A dramática vitória do movimento argelino sobre o colonialismo francês passou a ser a grande referência para os movimentos democráticos e de libertação nacional e por isso os representantes destes rumaram para Argel (Rocha 2009; Bragança 2009).
11. Como se pode imaginar, a PIDE (ver nota 3) tinha Aquino de Bragança sob vigilância. Já em 1954, a polícia política solicita ao cônsul geral em Paris informações sobre Aquino "*Tenho a honra de solicitar a V. Exa se digne informar esta polícia se se encontra registado nesse Consulado-Geral um indivíduo chamado Aquino de Bragança, residente no Boulevard du Maroc, Boulevard Jourdan, 1 – Cité Universitaire – Paris XIV e, em caso afirmativo, qual o seu nome completo e restantes elementos de identificação, o que desde já muito agradeço. A Bem da Nação*".
12. Espólio de Manuel Sertório, Correspondência, 278, Centro de Documentação 25 de Abril, Universidade de Coimbra.
13. Piteira Santos foi político, historiador e professor universitário. Membro do Comité Central do PCP desde 1941, acabaria por ser expulso em 1950. Oposicionista activo, colaborou na tentativa de assalto ao quartel de Beja em 1961 vendo-se, por isso, obrigado a passar à clandestinidade e depois ao exílio político. Membro do MUNAF (Movimento de Unidade Nacional Antifascista), MUD (Movimento de Unidade Democrática), da RRS (Resistência Republicana Socialista) e da FPLN. O seu espólio encontra-se depositado no Centro de Documentação 25 de Abril.
14. Espólio de Piteira Santos, Correspondência, 327, Centro de Documentação 25 de Abril, Universidade de Coimbra.
15. Neste ponto deve ter existido um erro de dactilografia. O Jornal em causa – como se comprova nas linhas seguintes – era o *Diário de Lisboa*.
16. O vice-presidente da Frelimo era Marcelino dos Santos.
17. Refere-se à violência política que ocorreu em Portugal durante o chamado Verão Quente de 1975.
18. Maria Stella Biker Correia Ribeiro era a esposa de Piteira Santos e foi durante alguns anos locutora de uma das rádios da oposição democrática, a Voz da Liberdade, em Argel.
19. Espólio de Piteira Santos, Correspondência, 346, Centro de Documentação 25 de Abril, Universidade de Coimbra.
20. Marcelino dos Santos e Mário Pinto de Andrade foram amigos e companheiros de Aquino ao longo de muitos anos. Há aqui uma confusão entre o cargo de vice-presidente da Frelimo, que Marcelino ocupou até ao III Congresso, e a sua função de Estado, no

Moçambique independente, como ministro do Desenvolvimento e Planificação Económica (mais tarde Ministério do Plano).

21. Os democratas portugueses seguiam muito de perto o trabalho de Aquino de Bragança. Em carta de 24 de Fevereiro de 1963, expedida de Argel e dirigida a Manuel Sertório, Hélder Veiga Pires afirma: "Há cá um semanário *Révolution Africaine* onde o Aquino de Bragança trabalha de que só saíram ainda quatro números muito bem feitos sobre política africana e muito bem informado sobre os movimentos de libertação portugueses que julgo fundamental terem; a direcção é 7 Boulevard Laterriere, Alger. O segundo número é dedicado a Angola, não mando porque por enquanto estou muito baixo de dinheiro" (Espólio de Manuel Sertório, 2452, Centro de Documentação 25 de Abril).

22. Aliás, já em 1927 o Comintern tomara uma posição muito dura contra os movimentos de libertação nacional com a justificação de que eles poderiam atraiçoar a classe operária, uma posição que só veio a ser revista em 1935 (Prashad 2007: 38; Milhazes 2009: 21-28). Não concordando com a posição do Comintern face ao mundo colonial, vários partidos comunistas, existindo em contextos coloniais, como foi o caso da África do Sul, desafiaram as suas decisões. Por exemplo, o partido comunista sul-africano, em 1928, numa tomada de posição durante o 6º Congresso da Internacional Comunista, questionava o programa do Comintern, que identificava duas forças revolucionárias no mundo: o proletariado nos países centrais, e as 'massas' nas colónias. A falta de atenção prestada às massas coloniais levou o delegado do partido comunista sul-africano a desafiar esta tese, afirmando que os trabalhadores sul-africanos "não eram meras 'massas'", mas verdadeiros proletários, como os de qualquer outra parte do mundo, prontos a desafiar o sistema capitalista (S. P. Bunting, Statement presented at the Sixth Comintern Congress, 23 Jullho 1928, acedido a 2 de Julho de 2010 em http://www.sahistory.org.za/pages/library-resources/online%20books/allisondrew/volume1/document%2023.htm). Pela mesma razão, o partido comunista sul-africano interpretou a resolução do Comintern quanto à criação de uma república indígena na África do Sul como propondo uma revolução assente na restituição da terra aos sem terra e aos pobres, e na luta pela igualdade de todas as raças, num contexto onde os brancos eram uma minoria. (Resolution on 'The South African Question' adoptada pelo Comité Executivo do Comintern, em 1928, após o seu 6º Congresso, em http://www.marxists.org/history/international/comintern/sections/sacp/1928/comintern.htm, acedido a 2 de Julho de 2010). Estas tensões revelam o desconhecimento, por parte do Comintern, da situação colonial. A dificuldade em entrar em contacto com os movimentos e lideres nacionalistas africanos, levou o Comintern e as organizações que lhe estavam afiliadas a recorrer a Pan-africanistas afro-americanos, como W.W. B. Du Bois ou George Pandmore ou ainda a partidos comunistas europeus com contactos no espaço colonial, como era o caso de França e do Reino Unido ou da Bélgica, para divulgarem os ideias socialistas (Padmore, 1938a, 1938b). Como Thiam e Mulira revelam (1999: 800), a Terceira Internacional apelou ao Politburo do partido comunista francês, ainda em 1921, no sentido de apoiar a formação de um conselho colonial comunista com o objectivo de encorajar e apoiar a emergência de actividades anti-coloniais em África e noutros contextos.

23. Aquino de Bragança julga ser crucial integrar esta fracção da classe operária após a descolonização pois "doutro modo não haverá amanhã em Portugal senão uma paródia da democracia" (Bragança, 1963:7).

24. A ambivalência do operariado metropolitano e dos seus líderes a respeito da luta nacionalista anti-colonial fora identificada anos antes, em 1958, por Franz Fanon "No decurso das diferentes guerras de libertação nacional que nos últimos vinte anos se sucederam umas às outras, não raro se notou uma sugestão de hostilidade, e mesmo de ódio, na atitude do colonialista para com o colonizado. Esta pode ser explicada pela retirada do imperialismo e reconversão das estruturas sub-desenvolvidas específicas do estado colonial terem sido acompanhadas de imediato por uma crise económica que os trabalhadores na metrópole colonial foram os primeiros a sentir." (Fanon, 1967: 144-145).

25. No mesmo número de *Révolution Africaine* são publicados extractos do Boletim nº 2 do MAR, de Março de 1963, em que se afirma: "Esta guerra colonial é um episódio do grande processo mundial de democratização e de emancipação dos povos. Por consequência, os povos colonizados que lutam pela sua liberdade são os amigos e companheiros naturais dos democratas portugueses que lutam pela liberdade do seu próprio país" (Bragança, 1963:7). Por sua vez, um ano antes, o "Manifesto do Movimento de Acção Revolucionária (MAR) ao Povo de Portugal" afirmava: "Um perigo mortal ameaça hoje os grupos capitalistas representados pelo salazarismo: a emancipação dos povos das colónias" (MAR, 1962).

26. Ver Bragança, 1973: 12-18.

27. Foi Aquino de Bragança quem informou, a chorar, Immanuel Wallerstein, outro amigo de alguns anos: "Mataram o nosso Amílcar!" (entrevista de Immanuel Wallerstein ao autor, em 11 de Agosto de 2009).

28. PAIGC – Partido Africano para a Independência da Guiné e de Cabo Verde, até então liderado por Amílcar Cabral.

29. Então presidente da Guiné Conacri.

30. As cumplicidades no assassinato de Amílcar Cabral estão ainda hoje por esclarecer. Sobre este tema, veja-se Castanheira 1995; Marcum 1973; Ignatev 1975; Ferreira 1973.

31. Augusto de Carvalho apresenta Aquino de Bragança afirmando que *"é um dos homens que melhor conhece a problemática dos Movimentos de Libertação e melhor conhece a relação 25 de Abril -descolonização"* (Bragança, 1975:18).

32. O nascimento do Movimento dos Capitães, designação original, encontra-se ligado à publicação dos Decreto-Lei nºs 353, de 13 de Julho de 1973, e 409, de 20 de Agosto do mesmo ano, por meio dos quais se pretendia resolver o problema da falta de oficiais com que o Exército se debatia perante a continuação da Guerra Colonial. Apesar da suspensão dos diplomas, as reuniões entre militares continuaram e o movimento politizou-se. A recusa de Marcello Caetano em aceitar uma solução política para a guerra levou a que os oficiais de nível intermédio percebessem que o fim do conflito passava pelo derrube do regime do Estado Novo. O Movimento dos Capitães consolidou ligações e canais de divulgação de informação dentro dos quartéis (na metrópole e nas

colónias). Foi eleita uma Comissão Coordenadora, que passou a liderar todo o processo de contestação. Em Novembro de 1973, o Movimento explicita que, além das reivindicações corporativas, estavam em causa outros objectivos, como o fim da Guerra Colonial e o restabelecimento da democracia. Em Dezembro foi eleito um Secretariado Executivo constituído por Vasco Lourenço, Otelo Saraiva de Carvalho e Vítor Alves, e foram formadas as várias comissões que iniciaram o processo de preparação de um golpe militar. A 5 de Março de 1974, o Movimento dos Capitães passou a designar-se Movimento das Forças Armadas e foram aprovadas as suas bases programáticas, que constavam de um documento distribuído nos quartéis, *O Movimento, as Forças Armadas e a Nação*. O programa iria depois sintetizar-se em três palavras-lema: democratizar, descolonizar e desenvolver. A conspiração que derrubou o Estado Novo envolveu cerca de trezentos oficiais e desenvolveu-se em menos de um ano. O golpe foi marcado para a semana de 20 a 27 de Abril de 1974, acabando por ter lugar a 25 de Abril.

33. Ao governo de transição (empossado a 20 Setembro de 1974) cabia promover a transferência progressiva de poderes a todos os níveis e a preparação da independência de Moçambique. Chefiado por Joaquim Chissano, com o cargo de primeiro-ministro, incluía ministros nomeados pelo governo português e outros nomeados pela FRELIMO. O Estado português era representado por um Alto-Comissário, Vítor Crespo.

34. Samora Machel foi o segundo Presidente da FRELIMO e o fundador da Nação moçambicana. Samora educou-se como um "rebelde com causa" nacionalista, interessado em conhecer os acontecimentos mundiais, como por exemplo, a formação da República Popular da China, com Mao Tse-Tung, em 1949 e a independência do Gana em 1957. Mas foi o seu encontro com Eduardo Mondlane, de visita a Moçambique, em 1961, que, juntamente com a perseguição política de que estava a ser alvo, levou Samora a juntar-se aÌ FRELIMO, na Tanzânia. O assassinato de Mondlane, a 3 de Fevereiro de 1969, acabou por conduzir Samora à presidência da FRELIMO em Maio de 1970. Nos anos seguintes, Samora impulsionou a transformação do processo da luta de Libertação em "revolução democrática e popular", conseguindo organizar a guerrilha de forma não só a neutralizar a ofensiva militar portuguesa, mas também a organizar as Zonas Libertadas, que abrangiam 30% do território. Dirigiu uma grande ofensiva diplomática, em que granjeou apoios, não só dos tradicionais aliados socialistas, mas também do próprio Papa, que era um tradicional aliado de Portugal. A seguir ao golpe de estado militar de 25 de Abril de 1974, o então Ministro dos Negócios Estrangeiros português, Mário Soares, encabeçou uma delegação a Lusaka, em que propôs à FRELIMO um cessar-fogo e a realização de um referendo para decidir se os moçambicanos queriam ou não a independência. Samora recusou, afirmando que "A paz é inseparável da independência" e expandiu as operações militares, contando com a fraqueza do exército colonial. Em Julho, o cerco da base Omar e a consequente rendição do destacamento português levou Lisboa a mudar de atitude e, em 7 de Setembro de 1974, foram assinados os Acordos de Lusaka, que marcaram a etapa decisiva para a proclamação da Independência de Moçambique a 25 de Junho de 1975. Na sessão do Comité Central da FRELIMO de 1975 foi aprovada a Constituição da República Popular de Moçambique tendo sido decidido que Samora seria o Presidente da República. Samora morreu num

desastre de aviação a 19 de Outubro de 1986, o mesmo que vitimou Aquino de Bragança em condições até hoje não plenamente esclarecidas. Sobre este episódio trágico da história de Moçambique veja-se Cabrita 2005; Veloso 2007: 204-209; Milhazes 2010 e Vieira 2010: 486-491. Sobre o papel de Samora Machel na construção de Moçambique veja-se Christie 1988, 1989, e Munslow 1985.

35. Ernesto Melo Antunes participou activamente na preparação do 25 de Abril como co-autor e redactor principal do programa do MFA. Pertenceu à comissão coordenadora do MFA após o 25 de Abril de 1974. Por várias vezes foi ministro nos governos provisórios e nessa qualidade negociou a independência da Guiné-Bissau. Fez parte do Conselho dos Vinte, órgão do MFA antes do período constitucional, do Conselho da Revolução e do Conselho de Estado. Notabilizou-se ainda por ter participado activamente na elaboração do Programa de Acção Política e Económica e do *Documento dos Nove*, conhecido como documento Melo Antunes. Aquino caracteriza-o como sendo "o arquitecto da descolonização do lado português, agindo em nome do MFA" (Bragança 1975a:18). As convergências entre Aquino e Melo Antunes resultam claras na entrevista que Aquino lhe fez aquando de um encontro em Argel publicada em *Afrique-Asie* (Bragança 1975b:11).

36. Goês de nascimento e antigo Ministro da Saúde de Moçambique.

37. A propósito da posição dos movimentos de libertação sobre Fanon, veja-se a nota 76.

38. Tratava-se de uma universidade marxista destinada ao povo em que as aulas eram ministradas à noite.

39. A independência do Brasil foi proclamada a 7 de Setembro de 1822 na sequência da ordem dirigida ao infante D. Pedro para retornar à metrópole. Os acontecimentos que se seguiram à sua recusa acabariam por conduzir ao "Grito do Ipiranga" e à declaração de D. Pedro I como imperador do Brasil.

40. A revolução liberal ocorreu na sequência dos acontecimentos desencadeados pelas Invasões Francesas, nomeadamente a partida da família real para o Brasil que viria a deixar o país nas mãos dos militares ingleses que vieram auxiliar a derrotar a tropas napoleónicas. Apesar desta vitória, o rei e a corte permaneceram no Brasil e nos portugueses cresceu o sentimento de que o reino se tornara numa colónia brasileira sob influência britânica. Assim, às primeiras horas da manhã de 24 de Agosto de 1820, o exército revoltou-se e, de imediato, se efectuou uma reunião na Câmara Municipal, formando-se uma Junta Provisional do Governo Supremo do Reino. A Junta tinha como objectivos imediatos a tomada da regência do reino nas suas mãos e a convocação de Cortes que redigiriam a Constituição. As cortes, realizadas em Dezembro de 1820, solicitaram o regresso imediato de D. João VI. Em Janeiro de 1821 as Cortes elegeram um novo governo e uma nova regência, para governar até ao regresso do rei.

41. Timor proclamou a independência em 28 de Novembro de 1975, mas logo depois foi invadido e ocupado pela Indonésia com a conivência das grandes potências e a desarmante impotência de Portugal. A sua independência só seria restaurada em 20 de Maio de 2002. Sobre este tema veja-se Guedes e Mendes 2008; Feijó 2006; Jolliffe 1976; Lloyd-Jones e Pinto 2002.

42. Em vésperas do 25 de Abril de 1974, Portugal era um país anacrónico. Último império colonial do mundo ocidental, travava uma guerra em três frentes africanas e enfrentava sucessivas condenações nas Nações Unidas e a incomodidade dos seus tradicionais aliados. Será talvez difícil imaginar o que era viver neste Portugal, onde era rara a família que não tinha alguém a combater em África, o serviço militar durava quatro anos, a expressão pública de opiniões contra o regime e contra a guerra era severamente reprimida pelos aparelhos censório e policial, os partidos e movimentos políticos estavam proibidos, as prisões políticas, cheias, os líderes oposicionistas, exilados, os sindicatos, fortemente controlados, a greve, interdita, o despedimento, facilitado, a vida cultural, apertadamente vigiada. A opressão política, o atraso económico e cultural, a impossibilidade de ganhar a guerra contra os movimentos de libertação e a recusa do regime em reconhecer isso mesmo e em tirar daí conclusões levaram os jovens capitães do Movimento das Forças Armadas a derrubarem o regime na madrugada de 25 de Abril de 1974, abrindo o caminho para a construção de um Portugal democrático e o fim do colonialismo. A euforia revolucionária que então se viveu simbolizou a aspiração do povo português em viver em poucos meses várias décadas da história europeia e mundial de que se vira privado pelo regime ditatorial.

43. Historicamente, a "descolonização" significou a substituição do colonialismo pelo neocolonialismo. Nesse sentido podemos questionar se as transições políticas que conduziram à independência das colónias portuguesas constituíram processos de descolonização.

44. Os líderes dos movimentos de libertação do colonialismo português estavam bem conscientes das especificidades da dominação colonial decorrentes do facto de Portugal ser, no contexto europeu, um país relativamente subdesenvolvido. Agostinho Neto fala do "paleo-colonialismo português" numa conferência proferida na Universidade de Dar es Salaam a 7 de Fevereiro de 1974 (Neto 1982: 211). E análises semelhantes podem ser lidas em textos de outros dirigentes.

45. Os primeiros Estudos Gerais Universitários de Moçambique (EGUM) foram criados em 21 de Agosto de 1962, pelo decreto 44.530, em resposta às críticas dos movimentos nacionalistas das colónias portuguesas que acusavam a metrópole de nada fazer pelo desenvolvimento do povo das colónias. O decreto 43799, de Dezembro de 1968, cria a Universidade de Lourenço Marques. Ao tempo da independência, apenas entre 80 e 120 Moçambicanos tinham um curso universitário, a maioria deles brancos e mulatos.

46. Inscrevem-se neste contexto, por exemplo, os trabalhos da equipa coordenada por Jorge Dias que se dedicou a estudar os Macondes de Moçambique (1964/70), ou ainda os trabalhos de António Rita-Ferreira (1960, 1967/ 68), sobre a questão da mão-de-obra no sul de Moçambique.

47. Foi esse o meu caso com o doutoramento feito na Universidade de Yale e a dissertação baseada em trabalho de campo feito nas favelas do Rio de Janeiro.

48. Excerto de um discurso intitulado *"As lições positivas e negativas da revolução africana",* proferido por Amílcar Cabral na III Conferência dos Povos Africanos realizada no Cairo entre 25 e 31 de Março de 1961. Aquino de Bragança considerava esta afirmação como uma das mais lúcidas produzidas pelos movimentos de libertação e cita-a num livro publicado em português (Bragança 1976:6).

49. Segundo Mário Pinto de Andrade, o objectivo deste Centro seria produzir uma reflexão libertadora: "fazia-nos pensar nos nossos problemas e depois abria perspectivas políticas. Não era uma pura reflexão sobre as situações africanas do passado, mas mergulhava-nos directamente no real, o real em movimento" (Andrade 1997: 74).

50. Este centro inspirou (até no nome) Aquino de Bragança ao criar, em 1976, o Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane. Em entrevista a Diana Andringa, Mário Pinto de Andrade recorda que o CEA começou com um programa de palestras com o objectivo de consciencialização cultural e política de que participavam estudantes africanos - muitos deles viriam a ter grande notoriedade: Marcelino dos Santos, Agostinho Neto, Amílcar Cabral, Alda do Espírito Santo, Américo Boavida, Diógenes Boavida, etc. Reuniam-se na casa da família de Alda do Espírito Santo – que viria a ser um nome grande da cultura do espaço de língua oficial portuguesa. Até ao massacre dos santomenses que resistiam ao trabalho obrigatório, em Fevereiro de 1953, as actividades do Centro de Estudos Africanos passavam despercebidas à polícia política do fascismo. Diz Mário Pinto de Andrade "As actividades no 37 da rua Actor Vale tinham um ar de família. Primeiro porque se passavam numa família conhecida, a família Espírito Santo. E todos os pretos eram família, não é? E era ao domingo, ao domingo à tarde. Estava camuflado por reuniões de pretos em família" (disponível em http://caminhosdamemoria.wordpress.com/2009/09/04/da-%C2%ABlumpen-aristocracia%C2%BB-a-luta-pela-independencia-35/).

51. Mário Pinto de Andrade afirma na mesma entrevista a Diana Andringa: "Nessa altura havia pólos de congregação. O primeiro pólo para nós, estudantes, era a Casa dos Estudantes do Império, pelas facilidades de ordem social e recreativa que permitia. Mas, como africanos, organizámo-nos para lá da CEI. Começámos por ter conhecimento da Casa da África Portuguesa, dominada por um proto-nacionalista, Artur de Castro, e que estava na continuidade das várias associações que existiam em Lisboa, desde a Junta de Defesa dos Direitos de África, Liga Africana, Partido Nacional Africano, o Grémio dos Africanos… A Casa da África Portuguesa é uma organização que sucede ao Grémio dos Africanos, de 1929, é criada em 1944 e, em 49/50, pretendemos, alguns de nós, criar uma organização de reactivação, reorganizadora, da Casa de África. Não fomos bem sucedidos, porque a direcção era – para falar em termos actuais - reaccionária ou, pelo menos, conservadora e não estava disponível para aceder a uma presença e a uma infiltração de sangue novo. Sobretudo uma infiltração que, na interpretação de Artur de Castro, podia ser comunizante." Sobre o papel desempenhado pelo Centro de Estudos Africanos veja-se igualmente Andrade 1998 e Rocha 2009.

52. Andrade, 1998.

53. Ver Andrade, 1978: 138-146.

54. Com uma preocupação convergente, Mondlane afirma que "a fonte de unidade nacional é o sofrimento comum durante os últimos cinquenta anos sob o domínio português. O movimento nacionalista não surgiu numa comunidade estável, historicamente com uma unidade linguística, territorial, económica e cultural. Em Moçambique, foi a dominação colonial que deu origem à comunidade territorial e criou as bases para uma coerência psicológica, fundada na experiência da discriminação, exploração, trabalho forçado e outros aspectos da dominação colonial." (1995: 87). E adiante compara a

situação colonial vivida em Moçambique com a realidade de Portugal metropolitano, para concluir que "tendo o governo fascista eliminado a democracia no interior de Portugal, nunca poderá permitir maior liberdade aos povos das colónias, supostamente mais atrasados" (1995: 102).

55. Ver Santos 1993, 2002 e 2006a.

56. A direcção adjunta do CEA foi entregue a Ruth First. Segundo Wallerstein, Aquino de Bragança, um animal político integral, conhecia bem as suas limitações enquanto académico e, por isso, tomou a iniciativa de escolher para dirigir o CEA alguém com credenciais universitárias e, naturalmente, com opções políticas progressistas em sintonia com os objectivos de construção do novo Moçambique. A sua escolha recaiu em Ruth First, militante do Conselho Nacional Africano (ANC) da África do Sul, casada com Joe Slovo, líder do partido comunista da África do Sul (Harlow 2010). Ruth First era uma intelectual respeitada com numerosas publicações académicas internacionais. Para além de ser o "braço direito" de Aquino de Bragança no CEA, Ruth First era também vice-presidente do Tribunal dos Povos, tendo participado nos julgamentos sobre os crimes na Nicarágua somozista, na Eritreia e sobre a invasão indonésia de Timor-Leste. No caso do CES fui eu quem assumiu o cargo de director.

57. Mais tarde viríamos a identificar uma outra limitação da teoria do sistema mundial: o facto de ser eurocêntrica e de, consequentemente, se limitar a analisar o sistema mundial moderno sem ter em conta que outros sistemas mundiais tinham existido antes do europeu e que alguns continuaram a co-existir com ele, pelo menos até ao início do século XX.

58. Ver Santos, 2006a: 211-255.

59. Ver Santos 1993 e Santos (org.) 2001.

60. Conheceram-se em Casablanca e depois estiveram juntos em Argel e outras cidades do continente. A amizade estendeu-se às duas famílias. Foi Aquino quem apresentou Amílcar Cabral a Wallerstein. A colaboração científica intensificou-se quando o projecto coordenado por ambos se iniciou em 1975. O objectivo do projecto era investigar a posição da África Austral na economia-mundo no período 1975-2000. Aquino de Bragança organizou juntamente com Immanuel Wallerstein um valiosíssimo livro em três volumes sobre a anatomia do colonialismo, os movimentos de libertação e as estratégias de libertação. Foi publicado em português com o título *Quem É o Inimigo?*. Foi posteriormente publicado em inglês pela Zed Press, em 1982, com o título *The African Liberation Reader*.

61. A situação teve também aqui algum paralelismo com o CES. Neste caso, um dos investigadores-fundadores do CES, Carlos Fortuna, tinha feito a tese de doutoramento sob a orientação de Wallerstein e tinha, aliás, escolhido como tema de dissertação – no âmbito do Projecto entre o FBC e o CEA – a integração de Moçambique no sistema mundial através da cultura do algodão (ver Fortuna 1993). Por outro lado, eu tinha tido contacto com a obra de Wallerstein durante o meu doutoramento em Yale e pouco depois da revolução de 1974, o CES convidou-o para visitar Portugal, o que deu início a uma colaboração que dura até hoje.

62. Entrevista ao autor em 11 de Agosto de 2009.
63. Como referi atrás, Ruth First era militante do Partido comunista sul-africano e casada com o seu líder, Joe Slovo. O seu envolvimento na libertação do continente africano tornou-a um alvo privilegiado do regime do *apartheid* da África do Sul, que perpetrou o seu assassinato através de uma encomenda-bomba a 17 de Agosto de 1982, num dos gabinetes do CEA. Sobre o impacto do trabalho e da obra de Ruth First, veja-se Borges Coelho 2007; Harlow 2010 e Williams 1996.
64. Na altura, o CEA atraía investigadores que trabalhavam a temática de libertação do continente africano.
65. Ao tempo, o FBC editava uma *newsletter* policopiada em que se dava conta *pari passu* do desenvolvimento dos projectos na África Austral. Intitulava-se *Research Bulletin Southern África and the World-Economy (newsletter SAWE).*
66. Entre as publicações deste projecto sobressai *How Fast the Wind?* (1992). Devido à morte de Aquino de Bragança entretanto ocorrida, este livro foi organizado por Sérgio Vieira (que passou a co-dirigir o projecto depois da morte de Aquino), William Martin e Immanuel Wallerstein.
67. Unidade que provavelmente nunca existira a não ser quanto ao objectivo de derrubar o ditador e pôr fim à guerra colonial. Sobre a revolução dos cravos, ver Santos 1990 e 2004. Uma cronologia detalhada da revolução pode ler-se em Santos, Cruzeiro e Coimbra 1997.
68. Ver Santos 1990: 29-41.
69. Alexander Kerensky, após a Revolução de 1917, foi ministro da Justiça do governo provisório e ministro da Guerra. Como primeiro-ministro da jovem República Russa, prosseguiu a guerra contra a Alemanha, na qual o país sofreu a "ofensiva de verão", para descongestionar a frente ocidental, que resultou em grande derrota. Com a Revolução de Outubro e o assalto ao Palácio de Inverno por bolcheviques, emigrou para a Europa Ocidental vivendo nos Estados Unidos a partir de 1940.
70. Sobre esta questão, ver para o caso russo, Anweiler 1958; Ferro 1967; Trotsky 1967:253-258 e Lenine 1970:48-55.
71. Curiosamente também Aquino de Bragança recorre ao conceito de dualidade de poderes para analisar a divisão que houve no seio da FRELIMO entre 1964 e 1969. Tratava-se da divisão entre os "político-militares" e os "chairmen", ou entre revolucionários e reformistas/ conservadores e incidia, sobretudo, na definição da estratégia da guerrilha. Os político-militares eram Eduardo Mondlane e seus colaboradores, entre os quais Samora Machel enquanto os "chairmen" eram "os notáveis oriundos da sociedade tradicional' entre os quais, "o velho"" N'kavandame. Esta divisão estaria na origem do assassinato de Eduardo Mondlane (Bragança 1981:43-50). Sobre a tensão entre o nacionalismo anti-colonial e o socialismo, enquanto objectivos da luta de libertação, no interior da FRELIMO no período pré-independência ver Ncomo 2003; Pachinuapa 2009 e Vieira 2010. Sobre a figura de Eduardo Mondlane, ver os excelentes trabalhos de Teresa Cruz e Silva (1993, 1998, 1999 e 2001).

72. A mensagem acima citada de Aquino de Bragança para Piteira Santos convidando-o para o III Congresso da FRELIMO revela como Aquino de Bragança seguia de perto a evolução da situação política portuguesa, fundamentalmente com objectivo de se documentar sobre as melhores estratégias e os melhores contactos para os movimentos de libertação nas suas interacções com a ainda potência colonial no complexo período de transição.

73. Ver, por exemplo, *117 Days* (1965); *The Barrel of a Gun: Political Power in Africa and the Coup d'etat* (1970); *The South African Connection: Western Investment in Apartheid* (1972); *Libya: The Elusive Revolution* (1974); *The Mozambican Miner: Proletarian and Peasant* (1983). Sobre a trajectória política de Ruth First ver, por exemplo, Prashad 2007:157-159), e Harlow 2010.

74. Ao longo da sua vida, Aquino de Bragança é muito coerente no apelo à complexidade e à especificidade dos processos políticos em que participava. Podemos estar certos de que se ele tivesse vivido mais uns anos, não deixaria de ser um crítico impiedoso da ideologia neoliberal e do ajustamento estrutural que veio a desabar sobre Moçambique a partir do final da década de 1980.

75. Esta atitude levou os líderes dos movimentos de libertação das colónias portuguesas a tomarem alguma distância em relação a Franz Fanon, o grande intelectual e activista antilhano de filiação teórica freudo-marxista que, como médico psiquiatra em Argel, viveu de perto a violência do colonialismo francês na Argélia. Em 1956 demitiu-se do hospital em que trabalhava e juntou-se ao movimento de libertação da Argélia. Hoje um dos autores mais celebrados nos estudos pós-coloniais, Fanon não era um marxista ortodoxo, mas a sua apologia da violência como estratégia de resistência do colonizado e as suas opções políticas, desenvolvidas em função da sua experiência na Martinica e em França, levantavam muitas reservas aos líderes dos movimentos de libertação do colonialismo português e, aliás, a muitos outros intelectuais progressistas africanos. Por exemplo, o facto de privilegiar a UPA (União das Populações de Angola), entre as organizações de luta contra o colonialismo português em Angola, era motivo de questionamento. A UPA, mais tarde redenominada FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), era o movimento liderado por Holden Roberto. Para Fanon, a UPA simbolizava a luta do campesinato revolucionário. Aquino de Bragança refere-se com algum sarcasmo, à "canção para-científica do Frantz Fanon" (Bragança 1976:6). Sérgio Vieira, no seu livro de memórias, sumaria assim as principais críticas que então eram feitas a Fanon: "Na FEANF, Federação dos Estudantes da África Negra em França, discutimos os textos de Fanon em 1962 e 1963. Em algumas discussões participaram dirigentes e intelectuais africanos como Paul Vergès da Reunião, Aymé Césaire da Martinica, Cheik Anta Diop do Senegal, todos eles anti-colonialistas, antifascistas e dirigentes de forças progressistas e comunistas. De um modo geral havia unanimidade na rejeição das teses de Fanon. Entre as críticas principais, destacamos as seguintes: 1. Considerar a sociedade oprimida como um todo único em revolta contra o opressor estrangeiro; 2. Ignorar as contradições de classe no seio da sociedade indígena, quando fracções importantes das elites dirigentes se aliaram frequentemente com os invasores e ocupantes, por razões de consolidação do poder pessoal, ou da sua etnia, clã e família;

3. Subestimar a realidade de que, entre os filhos dos colonos surgiam os que se aliavam com a revolta e rejeitavam o opressor; 4. Considerar a violência em si como uma panaceia, método e solução dos problemas" (2010: 242-243).

76. "Donde o 'regresso às origens' que parece tanto mais imperioso quanto é grande o isolamento da pequena burguesia (ou das elites nativas) e quanto é agudo o seu sentimento ou complexo de frustração como é o caso das diásporas africanas implantadas nas metrópoles colonialistas ou racistas. Não é portanto por acaso que teorias ou 'movimentos' tais como o pan-africanismo e a negritude (duas expressões pertinentes – fundadas principalmente no postulado de identidade cultural de todos os africanos negros) foram concebidos fora da África negra" (Cabral 1978b: 318-319).

77. Esta posição negativa a respeito da negritude e do pan-africanismo era partilhada por alguns dirigentes dos movimentos de libertação do colonialismo português. Sobre a posição de Agostinho Neto, ver Neto 1982: 216.

78. Aquino de Bragança citava frequentemente e com aprovação entusiástica a ideia samoriana de "marxismo caseiro" mais feito da luta de libertação e das realidades empíricas do povo do que de leituras de manuais. Como Aquino gostava de sublinhar, "se há uma história marxista para ser escrita, ela deve ser feita a partir da base onde a história de facto aconteceu, e não a partir de teorias abstractas. De outra forma, podemos estudar qualquer coisa, incluindo a Patagónia" (AJOPE 1986: xi).

79. Ver a newsletter SAWE nº 2, Junho de 1980.

80. A defesa veemente do debate aberto era, nesta altura, menos a constatação de uma realidade, do que a reivindicação de algo que estava em risco de perder-se. O saudoso José Negrão comenta amargamente sobre o III Congresso da FRELIMO aberto sobre as alternativas económicas para o futuro do país "A confidencialidade passou a ser rotina de gestão, as estatísticas viraram assunto secreto e deixou de se fazer a contabilidade das decisões de natureza política" (Negrão, 2006).

81. Mas foi ele também que convidou um jovem estudante brasileiro, Valdemir Zamparoni, a investigar, para a dissertação de doutoramento sobre a história de Moçambique (Zamparoni, 2007).

82. Ver Centro de Estudos Africanos 1979.

83. Ver First 1977.

84. Ver o Boletim Informativo da Oficina de História do Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane de 1987 em que, sob a direcção de Sérgio Vieira, colaboram nomes como Alexandrino José, Emília Morais, Jacques Depelchin, João Paulo Borges Coelho, José Negrão, Isabel Casimiro, Matias Ntundu, Teresa Cruz e Silva, Yussuf Adam e Conceição Marques.

85. Por exemplo, sobre a natureza e o papel do proletariado e do campesinato, sobre as possibilidades e condições de alianças entre eles, sobre o semi-proletariado, etc. Para Aquino de Bragança, o campesinato moçambicano, ao contrário do operariado, era muito diversificado e só análises empíricas detalhadas poderiam dar conta dessa diversidade. Residia aqui também a sua outra obsessão: a ideia de que o que se passava

em Moçambique era novo, não estava nos livros e por isso resistiria a ser tratado segundo as receitas teórico-ideológicas vigentes.

86. O Curso de Desenvolvimento voltou a ser recentemente objecto de análise (Bussoti 2008; Harlow 2008).

87. O questionamento do marxismo e a necessidade de criatividade teórica para dar conta de realidades novas formulados por John Saul foram objecto de longos debates no CES por essa mesma altura. A minha síntese pessoal, que obviamente não compromete o CES, do que era válido no marxismo e do que devia ser revisto ou abandonado veio a ser publicado em Santos 1994: 25-46, num capítulo intitulado "Tudo o que é sólido se desfaz no ar: o marxismo também?".

88. Geffray faz uma análise muito perceptiva do ambiente de trabalho e das relações entre investigação e comando político que se viviam no CEA nos primeiros dez anos da sua existência (1988: 71-85).

89. A evolução do pensamento de John Saul sobre a FRELIMO e os processos políticos pós-independência é digna de nota. Veja-se um texto notável sobre "Repensar o Estado-Frelimo" (1993).

90. Ver, Santos, 2000; 2003 (org.) 2006; Santos, Meneses e Nunes, 2004 e Santos e Meneses, 2009.

91. Não se tomou em conta na altura que os saberes camponeses tradicionais tanto foram manipulados pelo colonialismo como foram fonte de resistência ao colonialismo e que após a libertação e apesar da demonização de que foram alvo, continuaram a ser uma fonte de compreensão da realidade e da ordem social. No domínio da justiça e da resolução de litígios ver por exemplo, Santos e Trindade, 2003 e no domínio da medicina tradicional Meneses, 2004.

92. Bridget O'Laughlin (2002), analisa o peso da "materialidade ideológica" na prática política dessa época, dando como exemplo o modo como, em 1980, a FRELIMO confrontou os trabalhadores portuários em luta pela reestruturação do trabalho e aumentos salariais.

93. António Quadros foi um notável intelectual, activista e artista. Português-moçambicano ou moçambicano-português, foi acima de tudo um internacionalista com um talento multifacetado como provam os vários heterónimos a que recorreu para dar expressão à sua intervenção em diferentes domínios. Assim nasceram João Pedro Gravato Dias e Mutimati Barnabé João (Forjaz, 2008). Regressou a Portugal esquecido pelas histórias oficiais. Tal como Aquino de Bragança, merece ser recordado.

94. Refere João Paulo Borges Coelho (2007) que Aquino de Bragança se referira ao TBARN como *"o projecto do louco"* enquanto António Quadros se referia ao CEA como *"aquela coisa do intriguista internacional"*.

95. Os cínicos dirão que nunca teve suficiente poder político para cair, na prática, em contradição com as suas posições. Eu direi que foram estas posições as grandes responsáveis por nunca ter tido poder político. Aliás, no final da sua vida, Aquino de Bragança sentia-se crescentemente marginalizado e aventou mesmo a hipótese de abandonar o país.

Referências

AJOPE, 1986, 'Tribute to Revolutionaries: Aquino de Braganca - An Appreciation', *African Journal of Political Economy*, 1 (1): pp. x-xii.

Andrade, Mário Pinto de, 1978, 'Hierarquia de privilégio na sociedade colonial portuguesa' *in* Aquino de Bragança; Immanuel Wallerstein (orgs.) *Quem é o inimigo?* Lisboa: Iniciativas Editoriais. Volume 1, pp. 138-146.

Andrade, Mário Pinto de, 1997, *Uma Entrevista*. Lisboa: Sá da Costa.

Andrade, Mário Pinto de, 1998, *Origens do nacionalismo Africano*. Lisboa: D. Quixote.

Andringa, Diana, 2009, *Da "lumpen-aristocracia" à luta pela independência*. (http://caminhosdamemoria.wordpress.com/2009/09/04/da-%c2%ablumpen-aristocracia%c2%bb-a-luta-pela-independencia-35). 10 de Agosto de 2010.

Anweiler, O., 1958, *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921*. Leiden: Brill.

Beittel, Mark, 1980, 'Report on Mozambique Workshop, Fernand Braudel Center; 16 Fevereiro', *Research Bulletin Southern Africa and the World Economy*, nº 2 (Junho). Nova Iorque: Fernand Braudel Center for the Studies of Economies, Historical Systems, and Civilizations, pp. 3-14.

Borges Coelho, João Paulo, 2003, 'Da Violência Colonial Ordenada à Ordem Pós-colonial Violenta: Sobre um Legado das Guerras Coloniais nas Ex-Colónias Portuguesas', *Lusotopie*, pp. 175-193.

Borges Coelho, João Paulo, 2007, *Memória dos dias moçambicanos de Ruth First*. Comunicação apresentada no Colóquio Moçambique no Contexto da África Austral e os Desafios do Presente: Repensando as Ciências Sociais. Maputo (mimeo).

Borges Coelho, João Paulo, 2009, *A 'Literatura Quantitativa' e a Interpretação do Conflito armado em Moçambique (1976-1992)*. Trabalho apresentado à Conferência Internacional 'Pobreza e Paz nos PALOP' realizada no Centro de Estudos Africanos do ISCTE-IUL, em Novembro de 2009.

Bragança, Aquino de, 1963, 'Le Portugal de Salazar', *Révolution Africaine*, 20, pp. 5-8.

Bragança, Aquino de, 1973, "Le complot contre Cabral", *Afrique-Asie*, 24, pp. 8-15.

Bragança, Aquino de, 1974, "Une Experience Unique dans l'histoire", *Afrique-Asie*, 71, pp.18-20.

Bragança, Aquino de, 1975a. Entrevista a Augusto de Carvalho. *Expresso*. 10 de Março.

Bragança, Aquino de, 1975b. "Melo Antunes a Aquino de Bragança", *Afrique Asie*, 79, pp. 11.

Bragança, Aquino de, 1976, *Amílcar Cabral*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.

Bragança, Aquino de; Wallerstein, Immanuel (orgs.), 1978, *Quem é o inimigo?* Lisboa: Iniciativas Editoriais, 3 volumes.

Bragança, Aquino de, 1981, 'O marxismo de Samora', *Análise*, 7, pp. 43-50.

Bragança, Aquino de; O'Laughlin, Bridget, 1984,'The work of Ruth First in the Centre of African Studies', *Review*, VII (2), pp.159-172.

Bragança, Aquino de; Depelchin, Jacques, 1986, 'Da idealização da FRELIMO à compreensão da história de Moçambique', *Estudos Moçambicanos,* 5/6, pp. 29-52.

Bragança, Silvia, 2009, *Aquino de Bragança. Batalhas ganhas, sonhos a continuar.* Maputo: Ndjira.

Bussotti, Luca, 2008, *Saber, cidadania e dependência: estudos sobre a sociedade moçambicana contemporânea.* Turim: L'Harmattan Italia.

Cabral, Amílcar, 1976, 'As lições positivas e negativas da revolução africana,' *in* Andrade, Mário (org.) *Obras escolhidas de Amílcar Cabral. A Arma e da Teoria. Unidade e Luta.* Lisboa: Seara Nova, pp. 189-220.

Cabral, Amílcar, 1978a, 'A importância do marxismo-leninismo' *in* Aquino de Bragança; Immanuel Wallerstein (orgs.) *Quem é o inimigo?* Lisboa: Iniciativas Editoriais. Volume 2, pp. 180-182.

Cabral, Amílcar, 1978b, 'O papel da cultura na luta pela independência' *in* Aquino de Bragança; Immanuel Wallerstein (orgs.) *Quem é o inimigo?* Lisboa: Iniciativas Editoriais. Volume 3, pp. 313-333.

Cabrita, João M., 2005, *A Morte de Samora Machel.* Maputo: Edições Novafrica.

Casimiro, Isabel Maria Cortesão, 2004, *Paz na Terra, Guerra em Casa. Feminismo e Organizações de Mulheres em Moçambique.* Maputo: Promédia.

Casimiro, Isabel Maria Cortesão, 2008a, *Cruzando lugares, percorrendo tempos: mudanças recentes nas relações de género em Angoche.* Dissertação de doutoramento em Sociologia apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Casimiro, Isabel Maria Cortesão, 2008b, "Mulheres de Mirrepe em defesa da sua dignidade", *in* Cunha, Teresa; Santos, Celina (org.) *Das raízes da participação.* Granja do Ulmeiro: AJP.

Castanheira, José Pedro, 1995, *Quem Mandou Matar Amílcar Cabral?* Lisboa: Relógio D'Agua Editores.

Centro de Estudos Africanos ,1979, *Zimbabwe: notes and reflections on the Rhodesian question.* Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.

Christie, Iain, 1988, *Machel of Mozambique.* Harare: Zimbabwe Publishing House.

Christie, Iain, 1989, *Samora Machel: a biography.* Londres: Zed Books.

Cruz e Silva, Teresa, 1993, 'Dois episódios da vida de Eduardo Mondlane, narrados por Pedro Demony', *Estudos Moçambicanos,* 13: 159-167.

Cruz e Silva, Teresa, 1998, 'The Influence of the Swiss Mission on Eduardo Mondlane (1930-1961)', *Journal of Religion in Africa*, 28 (2): pp.187-209.

Cruz e Silva, Teresa, 1999, 'A Missão Suíça em Moçambique e a formação da juventude: a experiência de Eduardo Mondlane (1930-1961)'. *Estudos Moçambicanos.* Maputo, 16, pp.67-104.

Cruz e Silva, Teresa, 2001, *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique. O caso da Missão Suíça.* Maputo: Promédia.

Depelchin, Jacques, 1987, 'Remembering Aquino de Bragança' *Research Bulletin Southern África and the World Economy. Tribute to Aquino de Bragança.* Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations, 6, pp. 2-8.

Depelchin, Jacques, 2008, 'Porquê falar do Aquino de Bragança?' *Pambazuka*. (http://pambazuka.org/pt/category/features/47521). 7 de Julho de 2010.

Dias, Jorge, 1964-1970, *Os Macondes de Moçambique*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

Ignatev, Oleg Konstantinovich, 1975, *Três Tiros da P.I.D.E.: Quem, Porquê e Como, Mataram Amílcar Cabral*. Lisboa: Prelo.

Fanon, Frantz, 1967, *Toward the African Revolution*. Nova Iorque: Grove Press.

Feijó, Rui Graça, 2006, *Timor. Paisagem Tropical com Gente Dentro*. Lisboa: Campo da Comunicação.

Ferreira, Eduardo De Sousa, 1973, 'Amílcar Cabral: Theory of Revolution and Background to His Assassination', *Ufahamu,* 3, pp. 49-68.

Ferro, Marc, 1967, *La révolution de 1917*. Paris: Aubier.

First, Ruth, 1965, *117 days: An account of Confinement and interrogation under South African Ninety-Day Detention Law*. Harmondsworth: Penguin.

First, Ruth, 1970, *The Barrel of a Gun: Political Power in Africa and the Coup d'état*. Londres: Allen Lane.

First, Ruth; Steele, Jonathan; Gurney, Christabel, 1972, *The South African Connection: Western Investment in Apartheid*. Londres: Temple Smith.

First, Ruth, 1974, *Libya: The Elusive Revolution*. Harmondsworth: Penguin.

First, Ruth, 1977, *The Mozambican Miner: A study of export labour*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.

First, Ruth, 1980, 'Editorial', *Estudos Moçambicanos*, 1, pp. 2-8.

First, Ruth, 1983, *Black Gold: The Mozambican Miner, Proletarian and Peasant*. Londres: Harvester.

Forjaz, José, 2008, 'Recordando António Quadros', *in* João, Mutimati Barnabé, *Eu, o Povo*. Lisboa: Biblioteca Editores Independentes.

Fortuna, Carlos, 1993, *O fio da meada: o algodão de Moçambique, Portugal e a economia-mundo, 1860-1960*. Porto: Afrontamento.

Francisco, António Alberto da Silva, 2003, "Reestruturação económica e desenvolvimento", *in* Santos, B.S.; Trindade, J. C. (orgs.), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, pp. 141-178.

Francisco, António Alberto da Silva, 2009, *Bazarconomia da Protecção Social em Moçambique na primeira década do séc. XXI: Venenos do passado, remédios do presente, futuro enfeitiçado?* Trabalho apresentado à IIª Conferência IESE "Dinâmicas da Pobreza e Padrões de Acumulação Económica em Moçambique", Maputo, Abril de 2009.

Francisco, António Alberto da Silva; Ali, Rosimina, 2009, *Como é que a Pobreza é Projectada e Percebida a Partir das Janelas Virtuais da Internet? Resultados de uma Pesquisa a 150 Websites.*

Trabalho apresentado à IIª Conferência IESE "Dinâmicas da Pobreza e Padrões de Acumulação Económica em Moçambique", Maputo, Abril de 2009.

Geffray, Cristian, 1988, 'Fragments d'un discours du povoir (1975-1985): du bon usage d'une mèconnaissance scientifique', *Politique Africaine*. Paris, 29, pp. 71-85.

Guedes, Armando Marques; Mendes, Nuno Canas (orgs.), 2008, *Ensaios sobre nacionalismos em Timor-Leste*. Lisboa: Instituto Diplomático.

Hanlon, Joseph, 1984, *Mozambique: revolution under fire*. Londres: Zed Books.

Harlow, Barbara, 2008, "A teleological problematic: Ruth First to/from Dar es Salaam and Maputo", paper apresentado na *12ª Assembleia Geral do CODESRIA*, Yaoundé, 7 a 12 de Dezembro de 2008.

Harlow, Barbara, 2010, *Looked Class, Talked Red: Ruth First, an intellectual biography*. Londres: Pluto Press.

Jolliffe, Jill, 1976, *East Timor. Nationalism and Colonialism*. St. Lucia: University of Queensland Press.

Ki-Zerbo, Joseph, 2005, "African Intellectuals, Rationalism and Pan-Africanism: a testimony", *in* Mkandawire, T. (org.) *African Intellectuals: rethinking language, gender and development*. Londres: Zed Books, pp. 78-93.

Lenin, V.I., 1970, *Selected Works in Three Volumes*, vol. 2. Moscovo: Progress Publishers.

Lloyd-Jones, Stewart; Pinto, António Costa (orgs.), 2002, *The Last Empire. Thirty years of Portuguese Decolonization*. Bristol: Intellect Books.

Macamo, Elísio 2003, 'Da disciplinarização de Moçambique: Ajustamento estrutural e as estratégias neo-liberais de risco', *Africana Studia*, 6: 231-255.

Macamo, Elísio, (org.) 2005a, *Negotiating Modernity – Africa's Ambivalent Experience*. Londres: Zed Books

Macamo, Elísio, 2005b, *Abecedário da nossa dependência*. Maputo: Ndjira.

Mama, Amina, 2010 "Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade", *in* Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, pp. 603-637.

Marcum, John A., 1973, 'Guinea Bissau: Amílcar Cabral, the Meaning of an Assassination', *Africa Report*, 18 (Março), pp. 21-23.

Meneses, Maria Paula, 2004, "'Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada': para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas", *in* Boaventura de Sousa Santos e Teresa Cruz e Silva (org.), *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: CFJJ, pp. 77-110.

Meneses, Maria Paula, 2010a, "Poderes, direitos e cidadania em Moçambique", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 87, 9-42.

Meneses, Maria Paula, 2010b, *Uma perspectiva cosmopolita sobre os estudos africanos: a lembrança e a marca de Aquino de Bragança*. Comunicação apresentada no Colóquio em Homenagem

a Aquino de Bragança, organizado pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, 23 e 24 de Setembro de 2009.

Milhazes, José, 2009, *Angola: O Princípio do Fim da União Soviética.* Oeiras: Vega.

Milhazes, José, 2010, *Samora Machel: Atentado ou Acidente?* Lisboa: Alêtheia.

Mondlane, Eduardo, 1995 [1969], *Lutar por Moçambique*. Maputo: Nosso Chão.

Munslow, Barry, 1985, *Samora Machel: an African Revolutionary*. Londres: Zed Books.

Ncomo, Barnabé Lucas, 2003, *Uria Simango: um Homem, uma Causa*. Maputo: Edições Novafrica.

Negrão, José, 2006, *Contribuições para a História de Moçambique. Samora e o desenvolvimento* (III). (http://www.canalmoz.com/default.jsp?file=ver_artigo&nivel= 0&id=&idRec=513). 7 de Julho de 2010.

Negrão, José, 2008, Repensando a terra e as modas do desenvolvimento rural. Maputo: Texto Editores.

Neto, Agostinho, 1982,'Who is the enemy? What is our objective?' *in* Bragança, Aquino de; Wallerstein, Immanuel (orgs.) *The African Liberation Reader*. Londres: Zed Press. Volume 3, pp. 210-219.

Ngoenha, Severino, 2004, *Os tempos da Filosofia. Filosofia e Democracia Moçambicana.* Maputo: Imprensa Universitária.

Ngoenha, Severino, 2008, 'Ubuntu: Novo modelo de justiça glocal?', in Fornet-Betancourt, R. (org.), *Las Culturas del Saber y su Encuentro en el Dialogo Norte-Sur.* Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 28, IKO – Verlag, pp. 95-105.

Nkrumah, Kwame, 1961, *I Speak of Freedom: A Statement of African Ideology.* Londres: William Heinemann Ltd.

Noa, Francisco, 1997, *Literatura Moçambicana: Memória e Conflito*. Maputo: Livraria Universitária.

Noa, Francisco, 2003, *Império, Mito e Miopia - Moçambique como invenção literária.* Lisboa: Caminho Editora.

O'Laughlin, Bridget, 2002, 'Contingent Identity and Socialist Democracy in the Port of Maputo', *ORPAS - Institute of Social Studies* - Working Paper, 372.

Pachinuapa, Domingos Raimundo, 2009, *II Congresso da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Memórias de Raimundo Domingos Pachinuapa.* Maputo: Minerva Central.

Pademore, George, 1938a, 'Fascism in the Colonies', *Controversy*, 2 (17).

Pademore, George, 1938b, 'Hands off the Colonies!', *New Leader*, 25 de Fevereiro.

Pinheiro, Patrícia McGowan, 1998, *Misérias do Exílio: os últimos meses de Humberto Delgado.* Lisboa: Contra Regra.

Pires, José Cardoso, 1991, 'Nas palavras do próprio', *Almanaque*. (http://www.citi.pt/cultura/literatura/romance/cardoso_pires/1959.html). 14 de Julho de 2010.

Prashad, Vijay, 2007,*The darker nations. A biography of the short lived third world.* Nova Deli: LeftWordBooks.

Rafael, A., 2004, 'Chamava-se Aquino, o discreto mediador', *Diário de Notícias*, 18 Abril.

Rita-Ferreira, António, 1960, 'Labour Emigration among the Moçambique Thonga - comments on a study by Marvin Harris', *Africa*, 30 (2): 141-152.

Rita-Ferreira, António, 1967/68, 'Os africanos de Lourenço Marques', *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, 9.

Rocha, Edmundo, 2009, *Angola: contribuição ao estudo da génese do nacionalismo angolano (período de 1950 a 1964)*. Lisboa: Dinalivro.

Rosa, Frederico Delgado, 2008, *Humberto Delgado: biografia do general sem medo*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

Santos, Boaventura de Sousa, 1978, "Editorial", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, pp. 3-7.

Santos, Boaventura de Sousa, 1990, *Estado e Sociedade em Portugal (1974-1988)*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa, 1993, *Portugal — Um Retrato Singular*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa, 1994, *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa; Cruzeiro, Maria Manuela; Coimbra, Maria Natércia, 1997, *O Pulsar da Revolução: Cronologia da Revolução de 25 de Abril (1973-1976)*. Centro de Documentação 25 de Abril da Universidade de Coimbra. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa, 2000, *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (org.), 2001, *Globalização: fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa, 2002, 'Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade', *in* Ramalho, Maria Irene e Ribeiro, António Sousa (org.), *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (org.), 2003, *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa; Trindade, João Carlos, 2003, *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (org.), 2004, *A fita do tempo da revolução. A noite que mudou Portugal*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado; Meneses, Maria Paula, 2004, 'Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo', in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa, 2006a, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa, 2006b, *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. Londres: Zed Books.

Santos, Boaventura de Sousa (org.), 2007, Another Knowledge is Possible.

Beyond Northern Epistemologies. Londres: Verso.

Santos, Boaventura de Sousa (org.), 2009, *Una Epistemologia del Sur. La reinvención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula, 2009a, Epistemologias do Sul. Coimbra: Edições Almedina.

Santos, Boaventura de Sousa, 2009b, Sociología Jurídica Crítica. Para un

nuevo sentido común en el derecho. Madrid: Editorial Trotta.

Santos, Marcelino dos, 1962, 'Déclaration de principe de la Conférence des Organisations nationalistes des colonies portugaises (CONCP) adressée au Comité spécial de l'ONU pour les territoires administrés par le Portugal', *Présence Africaine,* 4 2: pp. 214-217.

Saul, John, 1985, *A difficult road: The transition to socialism in Mozambique*. Nova Iorque: Montly Review Press.

Saul, John, 1993, 'Rethinking the FRELIMO State', *Socialist Register*, pp. 139-166.

Taylor, John G., 1991, *Indonesian Forgotten War*. Londres: Zed Books.

Thiam, Iba Der; Mulira, James, 1999, 'Africa and the socialist countries' in Mazrui, A.A.; Wondji, J. (org.), *UNESCO General History of Africa: Africa since 1935* (vol. VIII). S. Francisco: UNESCO / California University Press, pp. 798-828.

Trotsky, Leon, 1967, *L'histoire de la Révolution Russe*. Vol. 1: Fevereiro. Paris: Seuil.

Veloso, Jacinto, 2007, *Memórias em Voo Rasante*. Lisboa: Papa-Letras.

Vieira, Sérgio; Martin, William G.; Wallerstein, Immanuel (org.), 1992. *How fast the wind?* Trenton: Africa World Press.

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

Williams, Gavin, 1996, "Ruth First's contribution to African studies", *Journal of Contemporary African Studies*, 14 (2): 197-220.

Zamparoni, Valdemir, 2007, *De Escravo a Cozinheiro: Colonialismo e racismo em Moçambique*. Salvador: EDUFBA/CEAO.

4

Aquino de Bragança, estudos africanos e interdisciplinaridade

Elísio Macamo

Introdução

Não conheci pessoalmente Aquino de Bragança. Ou melhor, não tive o privilégio que muitos académicos moçambicanos ainda activos tiveram, de falar e privar com ele. Vi-o algumas vezes de longe (confesso que o seu bigode me metia medo) e sempre me fascinou a aura intelectual que parecia envolvê-lo. O ambiente político daquela altura não via com bons olhos pessoas tidas como intelectuais, mas com Aquino de Bragança o 'poder' parecia abrir uma excepção. Era tanto assim que quando Samora Machel, o primeiro Presidente da República, o apresentava publicamente, desaparecia o tom de desconfiança que acompanhava essa designação. E eu não percebia por que razão Aquino de Bragança era um intelectual diferente dos outros intelectuais. De longe, ele não fazia nada que parecesse assim tão excepcional. Até parecia que a função do verdadeiro intelectual consistia em estar por perto quando o Presidente da República precisasse de mostrar um exemplar real ao público.[1]

Quando comecei a interessar-me pelas ciências sociais tive de novo como guia, embora de forma indirecta, Aquino de Bragança, através do trabalho desenvolvido pelo Centro de Estudos Africanos. Cativou a minha atenção, sobretudo, o mundo bastante cosmopolita que lá se constituiu. Concluí, a partir da apreciação dos nomes e origens das pessoas que por lá passaram, que fazer ciências sociais tinha algo de intrinsicamente universal, sem saber, porém, em que consistia exactamente esse universalismo. Seria simplesmente a composição do pessoal? Seria, talvez, o recurso a instrumentos teóricos desenvolvidos noutros

contextos para iluminar os fenómenos locais? Ou seria, melhor ainda, o facto de o nosso mundo, isto é, o mundo moçambicano, se abrir à análise e, por essa via, se inscrever numa ordem conceptual trans-local?

Confesso que estas são perguntas que tenho vindo a fazer a mim mesmo já há vários anos. Confesso, também, que foi pelo exemplo – de novo indirecto – de Aquino de Bragança que comecei a imaginar possíveis respostas. O presente texto é, na verdade, sobre essas possíveis respostas. Com efeito, recordar Aquino de Bragança deve consistir em passar em revista a prática das ciências sociais em Moçambique e em África. É essa a questão central do empreendimento intelectual em África, isto é, da reconstrução dos mundos que são possíveis entre nós, hoje e agora. É claro que Aquino de Bragança tinha uma visão política das coisas da vida, uma visão que, malgrado o seu próprio espírito de irreverência intelectual, era própria, se não mesmo refém do seu tempo. Não era evidentemente dogmática como, aliás, bem demonstra a sua reacção – e de Jacques Depelchin – às críticas de John Saul ao encrustamento burocrático do projecto revolucionário da Frelimo. Mas a sua visão política, própria do seu tempo, partia do princípio de que o marxismo fornecia uma espécie de horizonte absoluto, como diria Frederick Jameson, a toda a interpretação e leitura. Não obstante esta convicção, Aquino de Bragança parecia ter uma atitude em relação ao objecto que não me parece ter sacrificado o local no altar de um universalismo totalitário.

Dois exemplos ilustram isto muito bem. Um foi o livro fundador das nossas ciências sociais, nomeadamente *O mineiro moçambicano*, embora confesse não saber exactamente qual o papel de Aquino de Bragança na sua elaboração. O livro foi próprio do seu tempo, mas tudo menos dogmático. E digo mais: se o poder na altura tivesse prestado mais atenção às suas conclusões, sobretudo no tocante ao grande problema de desemprego rural, talvez tivesse evitado algumas decisões que se revelaram mais tarde extremamente contraproducentes. O quadro de referência era evidentemente a economia política do capital mineiro, provavelmente uma vénia aos colegas sul-africanos que trabalhavam no Centro, mas o conteúdo era sensível à história local, embora não à história com banda militar mais tarde rotulada de 'história patriótica' por Terence Ranger.

O outro exemplo é o curso de ciências sociais que se esboçou e implementou na ex-UFICS. A sua visão global das ciências sociais, fruto provável da formação nos cursos de desenvolvimento do Centro de Estudos Africanos por parte dos que o conceberam, antecipou-se em vários anos aos critérios que mais tarde iriam presidir à concepção de cursos no quadro do processo de Bolonha, na Europa. Não sei se é a mão de Aquino de Bragança que se nota aqui, mas certamente que há a forte presença do espírito aberto e desinibido do Centro que ele dirigiu. Não sei muito bem o que o levou a assumir este tipo de atitude, mas acho que precisamos de entender essa atitude para começarmos a desenvolver critérios que nos permitam saber se já identificámos o tipo de ciências sociais

que queremos fazer em África, numa altura em que os sinais de o estarmos a fazer se tornam cada vez mais profusos. Para tal é necessário analisar de perto algumas linhas do pensamento de Aquino de Bragança. Julgo descortinar essas linhas naquilo que, no que vai seguir-se, chamarei de 'o marxismo de Aquino'.

O marxismo de Aquino

No oitavo volume da História Geral de África publicada pela UNESCO, Joseph Ki-Zerbo, Ali A. Mazrui, Christophe Wondji e A. Adu Boahen interrogam-se sobre aquilo que eles chamam de 'um quebra-cabeças histórico' na relação entre a natureza exacta da política colonial, por um lado, e as consequências ideológicas pós-coloniais, por outro. Vale a pena citar a inquietação por eles expressa:

> Praticamente nenhum país do continente africano anteriormente colonizado pelo Reino Unido se declarou um estado marxista-leninista. Por outro lado, praticamente todos os países anteriormente colonizados por Portugal passaram pelo menos por uma experiência de marxismo-leninismo ou chegaram ao ponto de adoptá-lo como ideologia oficial. Os países colonizados pela França encontram-se algures entre o paradigma anglófono (ausência de marxismo-leninismo) e o paradigma lusófono (abundância de marxismo-leninismo). [...] Até que ponto as diferentes políticas coloniais das três potências imperiais foram responsáveis pelas diferenças ideológicas pós-coloniais entre as suas antigas colónias? Por exemplo, terá sido uma maior opressão do regime colonial português responsável pela maior radicalização ideológica das suas vítimas? Alguns quebra-cabeças históricos em África não são de resposta fácil, mas uma repressão comparativa pode ser parte integrante do pano de fundo. (Ki-Zerbo *et al* 1993:496; todas as traduções são da minha responsabilidade).

O enigma que envolve a adopção do marxismo pela Frelimo e por outros movimentos de libertação nas colónias portuguesas não é novo, mesmo se em alguns casos seja posta em causa a legitimidade do tipo de marxismo praticado (ver, por exemplo, Cahen 1987, 1993:46-59). Uma leitura atenta dos escritos de Aquino de Bragança permite, contudo, encontrar uma resposta satisfatória para o quebra-cabeças. Além do mais, esta resposta tem o mérito de transcender a historiografia oficial da Frelimo, que consiste em opor as já famosas linhas revolucionária e reaccionária, uma solução severamente criticada por Aquino de Bragança que, juntamente com Jacques Depelchin, a apelidou de 'problemática teleológica'.

A 'problemática teleológica' consiste em assumir uma posição triunfalista em relação ao percurso histórico, não aceitando outra posição senão a de ver uma Frelimo eternamente vitoriosa ou, para citar directamente Aquino de Bragança, de partir do princípio de que '...a prova da vitória está na própria vitória...' (Bragança & Depelchin 1986:29-52). Num artigo publicado na revista *Afrique Asie*, com o título 'O Marxismo de Samora' (Bragança 1980a:xix-xxii), Aquino de Bragança traça um perfil histórico da Frelimo que tem o mérito de dar uma resposta a este quebra-cabeças histórico.

Em primeiro lugar, Aquino de Bragança insere Moçambique no contexto global de luta pela autodeterminação em África. As independências ocorridas em África nos finais da década de cinquenta, e durante toda a década de sessenta, trazem a lume a condição servil das colónias portuguesas, ao mesmo tempo que obrigam as vítimas desse sistema colonial a repensar a sua situação à luz da prova evidente da capacidade de autogovernação demonstrada pelos outros africanos. A necessidade de autodeterminação é trazida para a ordem do dia. Não obstante, partindo da realidade social existente, segundo Aquino de Bragança, a questão que se coloca é a "da escolha dos meios de libertação e do conteúdo a dar à futura independência" (Bragança 1980a:xix).

Em segundo lugar, desde os protestos cívicos do fim da década de cinquenta, brutalmente reprimidos pelo regime colonial português, até ao exílio e formação de movimentos nacionalistas, Aquino de Bragança vê altos e baixos no combate ao colonialismo português, mas mais importante para ele é descobrir nessas oscilações uma linha política que se define na prática e que "se vai aprofundar através de saltos qualitativos sucessivos até à eliminação dos 'novos exploradores' nascidos no seu seio, com vista a assumir inteiramente, em 1969, os interesses das massas deserdadas do país" (Bragança 1980a:xx).

A insistência de Aquino de Bragança na necessidade de fazer derivar a teoria da prática constitui um aspecto crucial dos seus esforços de sistematização da experiência da Frelimo. A referência feita neste momento tem como objectivo salientar o método que Aquino de Bragança emprega para retraçar a opção pelo marxismo. A ele não interessa fazer um historial daquilo a que chama de 'noite colonial' (Bragança 1980a:xx), mas fazer um levantamento das condições que conduziram à radicalização e à tomada de consciência da luta de classes. Essas condições teriam também permitido, defende ele, a emergência de um pensamento marxista em Moçambique.

A noção de 'noite colonial' é curiosa, na implicação que tem de considerar a colonização portuguesa como um episódio na história geral de Moçambique, uma história, porém, que se torna possível no momento da tomada de consciência, pelos moçambicanos, do seu destino. O pensamento de Aquino de Bragança é, neste ponto, muito próximo do de Amílcar Cabral, provavelmente o teórico mais consumado que a luta de libertação anticolonial nas colónias portuguesas produziu. Cabral definiu a luta de libertação como um 'acto cultural' (Cabral 1982:157-166), e o conteúdo deste acto esclarece melhor o que Aquino de Bragança tinha em mente.

Para Cabral, a colonização havia retirado as vítimas do curso da sua história, pelo que o acto de pegar em armas constituía em si um acto de afirmação cultural, isto é, a expressão da vitalidade da cultura africana demonstrada pelo desejo de regressar à sua própria história. Cabral formulou esta ideia no seu

debate com aqueles que postulavam a libertação de África como um simples retorno às raízes, como foi o caso do movimento da Negritude.

Contra esta ideia, de que o simples retorno às raízes constituiria a libertação de África, Cabral procurou demonstrar que tal regresso não era possível. O verdadeiro desafio, para os intelectuais africanos, consistia em libertarem-se da sua alienação cultural através de uma aproximação crítica à verdadeira cultura africana que, segundo o modelo de estrutura dual proposto por Mário de Andrade (Andrade 1982:76-82), não havia sido tocada pelo colonialismo. Principalmente no campo, onde a presença colonial não se havia feito sentir com tanta força, as tradições africanas continuavam intactas. A aproximação crítica consistia em reinterpretar estas tradições de acordo com os novos dados impostos pela colonização, e deles tirar ilações.

A 'noite colonial' de Aquino de Bragança oferecia, portanto, a possibilidade desta reinterpretação. Ela não remetia a um passado moçambicano mítico, mas antes tornava possível a ocupação, pelos nacionalistas, desse terreno histórico possibilitado pela colonização.[2] De forma resumida, a reinterpretação implicava a reinvenção de Moçambique como comunidade de destino.

Assim – e este é o terceiro ponto da análise de Aquino de Bragança – o marxismo da Frelimo, oficializado no III Congresso, em 1977, resultou desta referência constante à prática, e "...é sobretudo o fruto de uma estratégia definida com precisão no terreno, que conjuga a assimilação crítica dos clássicos modernos da guerra popular e o resumo das experiências de inspiração marxista dos 'países irmãos' (Guiné-Bissau e Angola)" (Bragança 1980a:xxii).

A característica do marxismo da Frelimo, aliás de Samora, aliás de Aquino, reside nesta referência prática. Aquino de Bragança cita Samora Machel, que enfatiza o facto de as zonas libertadas constituírem o único modelo, "o nosso laboratório científico" para esta "estratégia samoriana do Moçambique independente" (Bragança 1980a:xxii). É interessante notar que esta maneira pragmática de interpretar a opção marxista era tão característica de Aquino de Bragança que, numa entrevista a Robert Mugabe – que passou quatro anos do seu exílio em Moçambique, portanto tempo suficiente para sofrer as influências ideológicas da Frelimo e ser provavelmente contagiado pelo ardor de Aquino de Bragança – lhe perguntou que modelo lhe servia de orientação para o seu socialismo. Mugabe respondeu dizendo que "se for absolutamente necessário falar de modelos, diria que o Zimbabwe é o nosso modelo... ele deve inspirar-nos na construção duma sociedade nova!" (Bragança 1978).

O que importa realçar aqui não é tanto se esta opção pelo marxismo foi correcta ou não – uma interrogação que tem os seus méritos[3] – mas, antes, colocar a questão em termos daquilo que os agentes históricos acreditavam estar a fazer. A insistência de Aquino de Bragança na necessidade duma leitura

pragmática integra a resposta à pergunta da opção marxista da Frelimo e dos restantes movimentos de libertação nas colónias portuguesas.

Não é tanto a 'repressão comparativa' do regime colonial português que é responsável pela radicalização ideológica na África lusófona, mas sim a experiência de autodeterminação em África. Tendo tido que levar a cabo uma guerra de libertação mais prolongada do que nos outros países africanos, os nacionalistas das colónias portuguesas aprenderam do falhanço dos outros. Numa comunicação apresentada em 1985, em Harare, sobre o processo de descolonização em Moçambique, Aquino de Bragança, sem cerimónias, considerou os esforços de Spínola, que visavam uma descolonização de estilo clássico, como tratando-se de "...um plano com sabor gaulista, desenhado por um Bismarck português, historicamente atrasado dez anos, jogando com palavras para camuflar uma operação que visava manter a minoria branca numa posição hegemónica num futuro Estado, ligado directamente à metrópole, cujos interesses económicos poderiam deste modo ser garantidos" (Bragança 1985:7-28).

A opção pelo marxismo foi entendida, nas colónias portuguesas, como uma análise mais aprofundada da condição africana. O problema da colonização deixou de ser uma simples questão de ocupação europeia do continente africano para passar a ser o efeito de um sistema económico à escala internacional. Noutros termos, a colonização resultou da inclusão de África no quadro expansionista do sistema capitalista internacional. Deste facto eminentemente histórico resulta que a luta de libertação não podia ter como objectivo a simples expulsão do colonizador, como aliás foi o caso no resto de África. Ela tinha de ter como objectivo a transformação fundamental do sistema de exploração imposto pela colonização. Assim pensaram os nacionalistas, como aliás os escritos de Aquino de Bragança dão prova.

Daí a rejeição da Negritude por parte dos nacionalistas lusófonos. Daí, também, a rejeição das várias versões de socialismo – africano, comunitário, islâmico, etc. – praticadas na África pós-independente, em favor de uma análise que se via como sendo científica – o chamado 'socialismo científico'. O negro deixou de ser negro para ser um proletário, isto é, um agente social concebido de acordo com o sistema marxista de relações de produção. A luta do povo moçambicano pela autodeterminação deixou de ser um assunto particular dos moçambicanos para passar a ser uma acção concertada das forças progressistas do mundo, o chamado internacionalismo proletário. Esta é, portanto, a resposta de Aquino de Bragança ao enigma pós-colonial da África de língua oficial portuguesa.

Daí que a questão mais premente não seja, realmente, saber por que é que os países lusófonos se radicalizaram ideologicamente, mas sim notar que todos quantos tiveram de levar a cabo uma luta armada mais prolongada acabaram por se ver forçados a tirar as devidas ilações da experiência pós-colonial do resto da África. Vistas as coisas desta maneira, torna-se claro que o quebra-cabeças não se limitou

apenas às colónias portuguesas, mas abrangeu também os movimentos nacionalistas na África do Sul, no Zimbabwe, na Namíbia, no Saara Ocidental, etc., onde o prolongamento da luta permitiu a sua radicalização. Essa radicalização consistiu fundamentalmente numa interpretação marxista da condição africana.

Partindo deste pano de fundo ideológico, Aquino de Bragança procurou sistematizar a experiência da Frelimo que, como se pode ver, surge na realidade não como sujeito da história de Moçambique mas principalmente como instrumento dos esforços de Aquino de Bragança de historiar em termos marxistas a experiência moçambicana. De salientar, neste contexto, uma pergunta ubíqua característica de Aquino de Bragança, nomeadamente: 'Que tipo de socialismo?' Esta pergunta foi colocada a Eduardo Mondlane e a Robert Mugabe, para além de ter orientado teoricamente o ensaio sobre 'O Marxismo de Samora'.

O valor analítico atribuído por Aquino de Bragança a esta pergunta salta logo à vista quando se consideram as respostas. Idênticas, apesar dos vários anos que se encontram de permeio. Eduardo Mondlane respondeu, em 1968, da seguinte maneira: "...concordo que, em resultado da experiência dos dez dias do [segundo] Congresso, a Frelimo tem uma linha política muito mais clara do que anteriormente. [...] Há uma coalescência de pensamento que surgiu nos últimos anos que me possibilita dizer, e disso tenho a certeza, que a Frelimo é agora na realidade mais socialista, revolucionária e progressista do que jamais o foi, e tem a tendência cada vez maior de caminhar no sentido do socialismo do tipo marxista-leninista" (Mondlane 1982:121). Mais interessante ainda é o que Mondlane diz mais adiante, nomeadamente que a Frelimo se movimenta nesse sentido porque "as condições sob as quais a luta é empreendida o exigem!" (Mondlane 1982:122). Robert Mugabe, por sua vez, entrevistado em 1978, afirma ser adepto do 'socialismo científico' (Bragança 1978:158). Em 1980, numa outra entrevista, precisa que o socialismo "não é uma simples profissão de fé, um estado de espírito. Aí tendes o que aprendemos da prática samoriana" (Bragança 1980b).

Da relação entre o local e o universal na produção de conhecimento

O 'marxismo de Aquino', aqui apresentado de forma breve, revela a forma como Aquino de Bragança conciliou a sua visão política com a sua fascinação pelo local na sua relação com o universal. Este gesto é de extrema importância para a compreensão do que está envolvido na produção de conhecimento sobre África, sobretudo no quadro da categoria amorfa que dá pelo nome de 'estudos africanos'. Na verdade, só parece fazer sentido pensar as ciências sociais em África como um empreendimento interdisciplinar, uma vez que a fragmentação do nosso conhecimento sobre África – em função de disciplinas sistemáticas como a sociologia, antropologia, história, economia e ciência política – não parece ter conduzido a um melhor conhecimento sobre o nosso continente. E aqui

prefiro nem entrar nos detalhes do que significaria "um melhor conhecimento do nosso continente", embora, se me pressionassem, fosse recorrer aos mesmos critérios usados pela razão instrumental do pensamento dominante para articular esse conhecimento com melhores condições de vida, mais justiça social e maior dignidade individual. Na verdade, o desafio interdisciplinar vem justamente da necessidade que muitos de nós – que nos identificamos como académicos africanos – temos de questionar o sentido da própria noção de conhecimento, questionamento esse que, ao mesmo tempo, exprime aquilo que, e como, se deve questionar. Em certo sentido, portanto, o questionamento que está na base da necessidade interdisciplinar em África recebe impulsos da constatação de que a abordagem fragmentada não tem realmente produzido conhecimento, mas sim ignorância, em vários sentidos. Em primeiro lugar, ignorância no sentido daquilo a que Boaventura Sousa Santos chama de conhecimento-regulação, isto é, um conhecimento disciplinador que autoriza certas pessoas a falarem verdade, relegando desse modo para segundo plano outros saberes que escapam à lógica deste conhecimento. O trabalho feito por Paula Meneses sobre formas tradicionais de conhecimento documenta este facto muito bem. Ignorância, em segundo lugar, no sentido mais prático do conhecimento, nomeadamente se ele nos permite entender a natureza do mundo de modo a transformá-lo, seja em que sentido for. Aqui nem estou na décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach, muito menos em Tomás de Aquino, que acreditava na ideia de um livro da natureza susceptível de ser aberto e lido por todos nós de modo a sabermos fazer o que devíamos fazer.

É evidente que não é nesse sentido que a ignorância deve ser entendida. Antes pelo contrário, ela deve ser entendida como a apetência por um conhecimento sobre a África que insiste em descrever o que está mal e precisa de ser mudado. E aí a pergunta até se torna simples: por que razão, após tantas décadas de descrição daquilo que está mal, continuamos a descrever o que está mal? Por que razão o conhecimento que fomos adquirindo sobre o continente não conduziu ao tipo de coisas que nos permitiriam reestruturar o continente de modo a não mais falarmos sobre o que está mal? Que tipo de objecto, que tipo de África emerge no contexto desta epistemologia? Será o único objecto possível? Que fazer para recuperarmos outros mundos possíveis e dar-lhes visibilidade?

A resposta de Aquino de Bragança parece ter sido a de conceptualizar a história como um enredo no qual o intelectual tem a obrigação de resolver a tensão entre o objecto local e o quadro de referência universal. Sem dúvida, ele parece ter optado pela história do local, concentrando, porém, a sua atenção nas condições de possibilidade desse objecto como referência do acto de produzir conhecimento. Há, em minha opinião, muito mais por detrás dessa pergunta do que o simples prazer de vernacularizar o marxismo. A pergunta revela precisamente esta tensão entre o local e o universal que, em Aquino de Bragança, se constituía

como um impulso, não para a acção mas sim para o questionamento do conhecido. Epistemologicamente, portanto, há um momento de ruptura, nessa pergunta, que força as pessoas a aceitarem o convite para a reflexão contido na produção do conhecimento. O conhecimento, na visão de Aquino de Bragança, não era algo externo ao investigador e à espera de ser descoberto e descrito. O conhecimento estava no processo da sua própria produção, na difícil relação que o investigador devia nutrir entre a sua pessoa e o objecto, mas também entre as suas preferências e a independência intrínseca do objecto.

Não acho fortuito que o Centro de Estudos Africanos tenha sido baptizado de 'Centro de Estudos Africanos'. Não sei quem deu o nome a esta instituição, mas é evidente que quem o fez tinha muita sensibilidade para estas questões de cunho epistemológico. O Centro não se chamou 'Centro de Estudos para a Transformação Socialista do País', ou coisa parecida; chamou-se CEA. Porquê? Eu penso que Aquino de Bragança percebeu, mais do que qualquer outra pessoa envolvida na construção de Moçambique como Nação, que o conhecimento não era inocente, que ele era um instrumento de negociação dos termos da nossa inclusão na História. Reparem que esta negociação não tinha necessariamente como referência uma visão teleológica das coisas que iria, na convicção política da altura, desembocar numa sociedade socialista. A negociação era com a história real, daí a obsessão de Aquino de Bragança com a capacidade dos líderes de partir da sua própria história para entender a relevância do marxismo. A inclusão na História, porém, não se limitava nem a convidar os intelectuais a regressarem às suas raízes – como pareceu pensar Cabral que fosse o desafio – nem mesmo, antecipando Mudimbe, a sentir o odor do pai e lamentar a ordem do discurso que fazia de África um artefacto da vontade de poder do Ocidente. A inclusão era um acto emancipatório que consistia na combinação crítica dos vários saberes através dos quais apreendemos e constituímos o nosso mundo, tendo em atenção o movimento inexorável da História.

Em tempos tentei reflectir sobre os desafios que nos são colocados por uma sociologia das sociedades africanas. Fui mal entendido por alguns antropólogos que estavam na sala, com aquele reflexo típico de alguns deles de entrarem na defensiva sempre que um académico africano começa a falar do conhecimento sobre os africanos produzido no tempo colonial. É claro que me tenho divertido imenso com esse desconforto. Todavia, nessa reflexão não me interessava voltar a levantar esse problema, mas sim chamar a atenção para as várias formas de saber que tinham constituído as sociedades africanas. Eu falava de um saber tradicional profundamente abalado – mas resistindo estoicamente – por um saber colonial que mais tarde foi também desafiado por um saber que apelidei de 'africano'. Os antropólogos entenderam que eu estivesse a dizer que a antropologia 'estava feita' com o colonialismo, quando na realidade o que eu estava a dizer era que tinha havido, num momento muito particular do

desenvolvimento das ciências na Europa, uma economia política do conhecimento que tornava pertinente o tipo e a forma de produzir conhecimento que se impôs nessa disciplina. Portanto, eu não estava a dizer, talvez ao estilo de Talal Asad, por exemplo, ou de Gerard Leclerc, que a antropologia era uma ciência colonial. O que eu estava a dizer era que o conhecimento sobre a África se enquadrava numa história europeia que produzira os seus próprios impulsos, um dos quais era a necessidade de um tipo de conhecimento sobre África consistente com esses impulsos. A separação algo arbitrária entre a sociologia e a antropologia foi uma manifestação dessa necessidade (Macamo 2010).

Eu concluía, nessa reflexão, que só um saber africano era susceptível de fundamentar uma sociologia das sociedades africanas. Por saber africano entendia eu, de forma bastante restrita, a forma como o africano negociava a sua modernidade, recuperando, em certa medida, algo que outros intelectuais africanos, nomeadamente Kwame Anthony Appiah, Manthia Diawara, mas também Paulin Hountondji e Kwasi Wiredu, de uma outra geração, já vinham dizendo. E o que eles vinham dizendo é o que Aquino de Bragança de certa forma sugeria com aquela pergunta fatídica, isto é, a necessidade de produção de um conhecimento próprio fundado na própria experiência, mas atento à História.

Este parece-me ser o conhecimento interdisciplinar que nos vai permitir, num primeiro momento, saber o que não sabemos e por que não sabemos o que não sabemos. Penso que houve, no pensamento de Aquino de Bragança, uma teoria de conhecimento embrionária que devia ser mais estudada por todos quantos se interessam pela recuperação do nosso continente a partir do conhecimento. Essa teoria do conhecimento partia da tensão entre a trajectória histórica local e os quadros de referência externos para impôr o objecto como ponto de partida. Não me parece possível fazer este exercício sem começarmos por duvidar da utilidade do olhar fragmentado que as ciências sociais lançam ao objecto. Esse olhar fragmentado fragmenta o objecto, desarticula a História do lugar onde ela ocorre, da qualidade de relações sociais que a nutrem, das motivações que a movem. Enfim, precisamos de uma visão de conjunto que nos permita recuperar África como o todo que ela é ou devia ser.

Neste sentido, os estudos africanos não são exactamente uma nova disciplina, mas sim uma reacção aos desafios epistemológicos que nos são colocados pela História. Aquino de Bragança parece ter entendido isto muito bem.

Notas

1. Foi nesta altura que decidi que quando fosse grande também gostaria de ser intelectual, mas intelectual sem um bigode assustador.
2. De notar, neste aspecto, as afirmações de Mondlane no respeitante ao estatuto conceptual do termo Moçambique. Em sua opinião, Moçambique foi criado pela colonização portuguesa! (ver Mondlane 1995:87).

3. Um dos méritos da sociologia de Max Weber, mesmo se diametralmente oposta às preferências materialistas de Aquino de Bragança - para apontar uma ironia deste trabalho – é de previlegiar a compreensão das intenções e motivações por detrás de uma acção social sem tecer quaisquer juízos de valor sobre o conteúdo dessas crenças.

Referências

Andrade, M. de, 1982, 'Hierarchy of Privilege in Portuguese Colonial Society' in A. de Bragança e I. Wallerstein, eds., *The African Liberation Reader. Volume 1: The Anatomy of Colonialism*, Londres: Zed Books.

Bragança, A. de, 1985, 'Independência sem Descolonização: A Transferência do Poder em Moçambique 1974-1975, Notas sobre os seus antecedentes', *Estudos Moçambicanos*, Nos. 5/6.

Bragança, A. de, 1980a, 'Le marxisme de Samora', *Afrique Asie*, No. 217 (Julho).

Bragança, A. de, 1980b, 'Entretien – Robert Mugabe', *Afrique Asie*, No. 207 (Fevereiro).

Bragança, A. de, 1978, 'Robert Mugabe: Les trois quarts du Zimbabwe sont déjà liberées', *Afrique Asie*, No. 158 (Abril).

Bragança, A. de, e Depelchin, J., 1986, 'Da idealização da Frelimo à compreensão da história de Moçambique', *Estudos Moçambicanos*, Nos. 5/6.

Cabral, A, 1982. "Culture, Colonization, and National Liberation" in A. de Bragança e I. Wallerstein, eds., *The African Liberation Reader. Volume 1: The Anatomy of Colonialism*, Londres: Zed Books.

Cahen, M., 1993, 'Check on socialism in Mozambique – What check? What socialism?', *Review of African Political Economy*, No. 57.

Cahen, M., 1987, *Mozambique - La revolution implosée*, Paris: L'Harmattan.

Ki-zerbo, J., Mazrui, A. A.; Wondji, C. (em colaboração com A. A. Boahen), 1993, 'Nation-building and changing political values', in A. Mazrui, ed., *Unesco General History of Africa VIII – Africa since 1935*, Paris: Heinemann e University of California Press.

Macamo, E., 2010, 'Social Theory and Making Sense of Africa', in M. Diawara, B. Lategan e J. Rüsen, eds., *Historical Memory in Africa – Dealing with the Past, Reaching for the Future in an Intercultural Context*, Nova Iorque: Berghahn Books (no prelo).

Mondlane, E., 1995, *Lutar por Moçambique*, Maputo: Centro de Estudos Africanos.

Mondlane, E., 1982, 'The Evolution of FRELIMO', in A. de Bragança e I. Wallerstein, eds., *The African Liberation Reader. Volume 2: The National Liberation Movements*, Londres: Zed Books.

5

Aquino de Bragança e as reflexões e respostas sobre a produção do conhecimento e as ciências sociais em África: Moçambique, lições aprendidas, lições esquecidas?

Teresa Cruz e Silva

Introdução

Quem privou com Aquino de Bragança, como jornalista, académico ou amigo, certamente concordará comigo sobre o quão difícil é sumarizar as linhas do seu pensamento. Esta situação deve-se não só à riqueza do seu percurso de vida, mas também ao facto que, na grandeza da sua modéstia, Aquino nem sempre falava directamente da sua experiência e dos seus sábios conhecimentos sobre África, que fizeram de si um eminente e arguto diplomata sobre problemas contemporâneos do continente. No entanto, os diálogos com Aquino eram plenos de lições, constituindo-se como: i) episódios anedóticos que ele contava com prazer e bastante humor, e que, aparentando ser uma *petite histoire*, continham em si o inestimável e raro valor de relatos de acontecimentos históricos em primeira mão; ii) estórias dos itinerários políticos de líderes africanos, ou ainda iii) episódios dos seus encontros com eminentes figuras políticas de vários quadrantes do mundo, e também, iv) ensinamentos sobre a produção em ciências sociais, que permeavam constantemente os seus discursos. Apesar do seu estatuto de professor universitário, a sua melhor escola não decorria no espaço da sala de aulas ou na formalidade dos encontros de trabalho. Pelo contrário, era nos 'corredores', como ele mesmo assim denominava, à volta de um chá com leite confeccionado ao bom gosto indiano em sua casa, ou à volta de uma bebida, que mais se aprendia de Aquino.

Este texto toma como ponto de partida o legado dos ensinamentos de Aquino de Bragança sobre como construir uma nova visão do mundo a partir do continente africano e das experiências de Moçambique. Neste processo, pretendo apresentar alguns questionamentos sobre a construção das ciências sociais em Moçambique desde o período imediatamente a seguir à independência nacional até ao presente, os caminhos que se vislumbram e as barreiras que ainda é necessário quebrar para um efectivo avanço da produção científica. A minha base para esta discussão é necessariamente o ensino superior público e as experiências de pesquisa e ensino na Universidade Eduardo Mondlane, onde gostaria de destacar o Centro de Estudos Africanos e a escola de ciências sociais gerada a partir da experiência de trabalho deste Centro nos anos 70 e 80.

O Legado de Aquino de Bragança

Tendo feito os seus estudos superiores de Física em Goa, sua terra natal, Aquino de Bragança destaca-se no entanto como eminente jornalista, cientista social e diplomata, rompendo, assim, com as fronteiras disciplinares e demonstrando, pela sua prática de vida, que a produção científica, hoje mais do que nunca, deve necessariamente passar por uma abordagem transdisciplinar e multidisciplinar para poder responder aos desafios que as mudanças globais impõem ao continente africano.

Como professor e detentor de um incomensurável manancial de conhecimentos e abordagens metodológicas desafiantes, Aquino deixou uma marca indelével numa geração de estudantes e pesquisadores. Considero ser este um dos seus mais valiosos contributos para um *volte-face* na abordagem das ciências sociais e humanidades em Moçambique no período pós-independência, particularmente pelo impacto que teve na formação da primeira geração e parte da segunda geração de académicos moçambicanos.

Entre o período de transição para a independência e 1975, engendrou-se a criação do Centro de Estudos Africanos, que iniciou o seu funcionamento em Janeiro de 1976 tendo como principais mentores Aquino de Bragança, que veio a ser o seu director, e Fernando Ganhão, primeiro reitor da única universidade então existente no país, a Universidade de Lourenço Marques, hoje denominada Eduardo Mondlane, que acolheu este centro. Realizava-se, assim, o sonho de criação de um lugar de debate de ideias sobre o continente africano na sua relação com o mundo, cujas raízes mais remotas se podem situar em redor dos ideais que levaram os nacionalistas africanos das ex-colónias portuguesas a criarem em Lisboa, em 1951, o Centro de Estudos Africanos.[1] Neste processo, em que se enquadra a emergência de uma universidade nacional, não podemos esquecer o papel desempenhado por Samora Machel,[2] que criou o espaço necessário, disponibilizou recursos e deu credibilidade à direcção da universidade existente para que do nada se criasse uma instituição nacional.[3]

Se é verdade que o país herdara um legado de ciências sociais marcado por uma produção científica que havia sido direccionada para servir os interesses do regime colonial português, como o ilustram os *curricula* do ensino superior, a orientação das linhas de pesquisa e o conteúdo das publicações da época (Silva 2005:35-36), não é menos verdade que os programas de pesquisa e de formação introduzidos na Universidade Eduardo Mondlane, ao tentarem responder aos problemas nacionais, tiveram que fazer frente a novos desafios metodológicos e moldaram uma geração de intelectuais que, estabelecendo uma ruptura com os moldes de pesquisa vigentes, incutiram um novo impulso à produção científica e, consequentemente, aos programas e métodos de ensino no campo de ciências sociais e humanas. Neste processo, jogaram papel de destaque o Centro de Estudos Africanos e a Faculdade de Letras na Universidade Eduardo Mondlane, que, através de uma pesquisa virada para as realidades do país e no contexto da África Austral, e ao tentarem criar novas abordagens e buscar novas soluções, foram também pioneiras de novas epistemologias.

Na criação de uma universidade nacional e na orientação dada aos programas de ensino e às linhas de pesquisa a partir do período correspondente à transição para a independência (1974-1975), Moçambique não se diferenciou do resto do continente onde, nos períodos seguintes à proclamação das independências nacionais, a maior parte das universidades públicas se apresentavam direccionadas para responder aos programas de desenvolvimento dos governos nacionalistas do continente. Estamos, assim, perante uma universidade virada para a descolonização da produção do conhecimento e, consequentemente, para o desmantelamento de um pensamento hegemónico ocidental. Como no diz Zeleza, em oposição à visão europeia sobre África, que inventou uma história onde os africanos não tinham história, neste período a historiografia nacionalista parecia mais especificamente enamorada pela história política que cultural, sendo o seu argumento civilizacional contra a Europa e o colonialismo de carácter mais cultural. Zeleza realça ainda que os académicos africanos da época viviam sob uma forte influência analítica de inspiração afro-centrada (Zeleza 2007). Tratava-se, afinal, de um período de produção académica marcado por aquilo a que Tandika Mkandawire, referenciado por Zeleza, chamou as obrigações históricas do nacionalismo africano: descolonização, desenvolvimento, construção da nação, democracia e integração regional (Zeleza 2007).

Numa abordagem seminal que marca os primeiros passos da produção de conhecimento e o papel das ciências sociais em Moçambique, entre meados de 70 e inícios de 80, na 'Reunião de Peritos sobre Problemas e Prioridades na Formação em Ciências Sociais na África Austral', organizada pela UNESCO em 1982, na Universidade Eduardo Mondlane, Fernando Ganhão, então reitor da universidade, questionava, na sua comunicação inaugural, a propósito da economia

política regional: 'Existirá, neste processo, lugar para as ciências sociais? Como deve o cientista social situar-se no seu trabalho de investigação, no seu programa de ensino?' (Ganhão 1983:7)

Na mesma comunicação, Ganhão sublinhava:

> Nós, moçambicanos, acreditamos que a nossa tarefa, enquanto cientistas e investigadores, consiste em compreender as formas que nos permitam alterar as condições sociais. Esta necessidade de alteração não elimina, porém, a necessidade de estudar essas condições e analisá-las, debatê-las, pô-las em causa, e depois redefinir as nossas análises e interpretações (Ganhão 1983:7).

Vivia-se, nesse momento, a emergência das 'novas' ciências sociais moçambicanas, forjadas com a independência nacional. Tratava-se, ainda, de um período marcado por uma linha de desenvolvimento socialista. O ensino obrigatório de disciplinas de marxismo-leninismo no ensino superior desenvolvia-se numa luta entre o marxismo ortodoxo leccionado pelos professores da Europa do leste – com predomínio da República Democrática Alemã, e que os estudantes chamavam, por isso, de 'marxismo histérico e diabólico' quando se referiam ao materialismo histórico e dialéctico – e os esforços para introduzir um ensino mais aberto e mais ligado às realidades locais, que partiam de uma corrente de docentes moçambicanos. No contexto desta tensão, a criação de espaços de debate e o estímulo a uma problematização, como bem ilustram as palavras de Fernando Ganhão, são alguns sinais de que o ensino e a pesquisa abriam caminho para uma visão mais ampla do que deveriam ser as ciências sociais em Moçambique e o papel de um 'académico engajado', partindo das experiências nacionais e do continente. A abertura para o debate e para o questionamento foi também uma das características mais marcantes de Aquino de Bragança. Jacques Depelchin publicou recentemente um pequeno ensaio na revista electrónica *Pambazuka News*, onde caracteriza Aquino de Bragança de forma clara e brilhante. Nas suas palavras: "A grande paixão política e intelectual de Aquino de Bragança era sempre de procurar respostas singulares aos desafios, não só do momento mas também do futuro" (Depelchin 2008).

No mesmo artigo, Depelchin retrata-nos um Aquino que se afastava e renegava o marxismo ortodoxo das cartilhas, sendo também a favor de um conhecimento emancipatório (Depelchin 2008). Numa análise semelhante à de Depelchin, entre muitos outros textos que retratam Aquino e o seu marxismo não ortodoxo, O *African Journal of Political Economy* (1986), no seu tributo póstumo a Aquino de Bragança, faz referência ao incómodo causado por Bragança aos marxistas ortodoxos, nos seus escritos sobre o marxismo de Samora (tema que foi objecto de comentários em outros escritos). O autor do artigo refere ainda que Aquino e Samora partilhavam sem dúvida o mesmo sentido da história, já que agradava ao Presidente Samora referir que o marxismo devia partir da história e da realidade moçambicanas.

Como estudante de Aquino, e mais tarde como investigadora do Centro de Estudos Africanos, dos seus ensinamentos marcaram-me sobretudo a sua imensa preocupação: i) com o rigor da análise e a necessidade permanente de questionar e revisitar os caminhos já percorridos, já que não há verdades definitivas, ii) com a necessidade de desconstruir uma história dogmática, problematizando e contextualizando cada situação, iii) com o destemor de embarcar em novos desafios epistemológicos, e iv) com uma luta por um projecto educativo emancipatório. Aquino de Bragança defendia que o conhecimento científico devia assentar numa base sólida, mas insistia no uso da estratégia cartesiana, que consistia em levar a dúvida ao seu limite máximo para tentar descobrir um critério de certeza, possibilitando, assim, a reflexão.

As universidades do século XX-XXI e a produção do conhecimento científico

A imposição, a partir de meados da década de 80, de uma agenda neoliberal aos governos africanos, e a consequente reforma institucional, mataram as universidades do século XX associadas ao projecto de construção da nação, e impuseram a transformação da sua identidade. As universidades africanas passaram, desde então, a guiar-se pelas lógicas do mercado e a sua autonomia científico-pedagógica foi cerceada, colocando em risco as liberdades académicas e criando um novo tipo de dependências. Produzia-se deste modo o que, nas palavras de Boaventura de Sousa Santos, se classificaria como uma crise institucional e de legitimidade (Santos 2006, 2008). Em todo o continente, este é um período marcado por: i) cisão entre ensino e pesquisa; ii) aumento explosivo dos ingressos e massificação do ensino superior, sem que para isso tivesse havido um investimento em infra-estruturas adequadas, reforço financeiro e crescimento qualitativo e quantitativo do corpo docente; iii) problemas de qualidade e equidade provocados por um processo que tende a aprofundar cada vez mais as condições históricas de descriminação e negação dos direitos sociais, onde se inclui a educação.

Em Moçambique, com pequenas *nuances* que caracterizam um processo mais tardio de desenvolvimento do ensino superior, comparativamente com os países que ascenderam à independência na década de 60, o ensino superior seguiu caminhos semelhantes ao processo descrito para o resto do continente africano.

Se a emergência do ensino superior em Moçambique é marcada pela criação dos Estudos Gerais Universitários de Moçambique (EGUM) em 1962, e uma única universidade por alturas da independência nacional em 1975, hoje há universidades e escolas superiores públicas cobrindo todas as províncias do país e uma infinidade de escolas superiores privadas igualmente disseminadas por vários locais. No entanto, este crescimento não se traduz automaticamente numa democratização de acesso ao ensino superior, quer pela dificuldade que as instituições públicas têm de responder à demanda existente, quer ainda pelos

custos que um curso superior acarreta para um estudante, mesmo numa universidade pública. Reproduzem-se, assim, as mesmas condições acabadas de referir para o resto do continente, onde o aumento explosivo dos ingressos não é acompanhado de medidas apropriadas em infra-estruturas físicas, bibliotecas e recursos humanos (Silva 2008). Moçambique enferma ainda da desvantagem de ter um sistema de ensino superior ainda jovem. Assim, apesar do ensino superior público ter um corpo docente ainda em formação, estas instituições têm a agravante de ter dado início, por força da lei vigente, a uma fase de reforma dos seus docentes mais qualificados e experientes, sem que se tenham dado passos significativos para a passagem de testemunho destes para as subsequentes gerações de académicos, ou no sentido de um melhor aproveitamento das experiências e conhecimentos acumulados, já que aqueles se encontram na fase de maior produtividade intelectual.

Quando, no decorrer de uma entrevista a Joseph Ki-Zerbo, René Holenstein perguntou ao ilustre historiador africano se era possível aventar a hipótese do continente africano sair da marginalização, este respondeu simplesmente: 'Como dizem os africanos, não se pode fazer um penteado a alguém que esteja ausente, o que significa que ninguém pode substituir-se a si próprio' (Ki-Zerbo 2003:183, tradução livre). Este ditado certamente poderia ser utilizado para responder à pergunta sobre como sair da crise em que se encontra o ensino superior. Ou seja, os académicos africanos terão de procurar os caminhos para as saídas da crise, e neste processo não poderão ficar à espera que alguém tome o seu lugar. Assim sendo, e tomando de empréstimo as palavras de dois eminentes académicos, Boaventura Sousa Santos e Ali Swayerr, é importante referir que para sair da crise não basta que nos limitemos a 'liderar inércias' em vez de procurar soluções (Santos 2006:45), sendo que neste processo de reflexão é necessário não abdicar dos valores fundamentais que orientam a missão para a qual as universidades foram criadas (Swayerr 2004: 23).

A academia africana das primeiras duas gerações após a independência foi formada nos centros de saber da Europa e dos Estados Unidos da América. A terceira, a quarta e subsequentes gerações de académicos, pelo contrário, se por um lado beneficiaram do privilégio de terem sido formadas no continente, em universidades nacionais, por outro lado foram punidas pelos impactos das agendas neoliberais que transformaram a missão das universidades, tornando-as cada vez mais carentes de recursos básicos para o melhoramento e expansão de infra-estruturas físicas, aquisição de bibliografia e para a pesquisa (Mkandawire 1995), sendo esta última, por consequência, muitas vezes orientada pelos interesses das agendas das instituições multilaterais (Mamdani 2007). Com limitadas possibilidades de realizar trocas de experiências e partilhar conhecimentos dentro e fora do continente, estas gerações acabam por reflectir a faceta da universidade

do século XXI, que, mais do que produzir conhecimento, se limita a difundi-lo. O caso moçambicano não se distancia muito deste modelo (Silva 2008).

A maioria das nossas universidades em África é ainda inspirada nos modelos de ensino superior provenientes dos centros de saber do Ocidente, mesmo com os esforços que se têm realizado para uma alteração da situação, onde são marcantes os modelos de integração regional. No caso de Moçambique, e dadas as relações entre a África do Sul e a região, onde algumas das universidades sul-africanas lideram o *ranking* das melhores 100 universidades africanas, sendo ainda algumas delas referências mundiais de qualidade, o quadro existente sugere que o pólo central da integração regional será feito ao redor da África do Sul.

Paulin Hountondji, em várias observações sobre a produção do conhecimento que constituem um marco das suas análises, repete constantemente a necessidade de realizar um esforço para a 'descolonização' do pensamento africano e, portanto, da produção de conhecimento (Hountondji 1995). Do seu ponto de vista, é fundamental que haja uma revitalização das universidades e comunidades académicas no continente para que se possam alterar as relações de poder na produção do conhecimento. Sem uma academia forte, as ciências sociais no continente correm o risco de reforçar a ideia da visão do Outro, transformando-se em periferias (Hountondji 2008). Isso implica necessariamente um programa curricular que possa munir os estudantes de ferramentas de análise, um corpo docente preparado e engajado, bem como condições básicas de trabalho que possam permitir um ensino de qualidade e uma pesquisa independente com um maior investimento na formação pós-graduada.

Lições aprendidas, lições esquecidas?

No artigo de Bragança e Depelchin, 'Da Idealização da Frelimo à compreensão da História de Moçambique', publicado pela primeira vez em português, em 1986 (Bragança & Depelchin 1986),[4] os autores abordam a questão do conhecimento emancipatório e a consequente importância de devolver aos moçambicanos o conhecimento produzido no país, e sobre o país, de tal modo que estes possam participar no debate sobre questões fundamentais. No tratamento desta temática, Bragança e Depelchin abordam a problemática da disseminação dos resultados de pesquisa e sua publicação em língua inglesa, para se referirem ao quão difícil é, nestas circunstâncias, permitir que haja uma participação mais activa dos moçambicanos na discussão da produção intelectual de, e sobre, o seu próprio país. Na mesma linha, Hountondji (Hountondji 1995, 2008) critica a actividade científica em África, que ele classifica como 'extravertida', por ser virada para fora do continente. Usando um exemplo semelhante ao de Bragança e Depelchin (1986), o autor refere as publicações sobre África e, segundo as suas palavras, que a maioria dos autores africanos publica no estrangeiro, e para leitores estrangeiros, e quando publica no continente o resultado das suas

pesquisas continua a estar voltado para discussões horizontais entre académicos. Hountondji levanta também a problemática do conhecimento emancipatório quando faz referência à necessidade de um projecto que permita que a ciência – e, neste caso, as disciplinas de ciências sociais e humanas – possa contribuir não apenas para um conhecimento sobre África, mas também um conhecimento de si, que possa levar a uma transformação da situação, sendo necessário desenvolver uma tradição de conhecimento.

Retomando as palavras de Ki-Zerbo acima referidas para complementar a análise destes eminentes académicos africanos, convém sublinhar que ninguém nos pode substituir nesta missão que exige uma transformação para ultrapassar a crise em que as universidades africanas se encontram.

As ciências sociais em Moçambique beneficiaram dos ensinamentos de intelectuais engajados, como Amílcar Cabral, Mário de Andrade ou Aquino de Bragança. Nos modelos que moldaram as modernas universidades africanas do século XXI e, consequentemente, as moçambicanas, esqueceram-se as lições aprendidas, onde o empenhamento de um conhecimento científico engajado permitiu que do nada se procurassem soluções para resolver os problemas existentes. Se é verdade que necessitamos de reforçar e criar novas redes que nos permitam partilhar o conhecimento produzido a partir de África, e reforçar a cooperação Sul-Sul, não é menos importante que lutemos por uma real liberdade académica que nos permita um debate interno e aberto sobre formas de produção de conhecimento, devolvendo às nossas universidades o seu papel de centros de debate e de produção científica. Só assim poderemos contribuir para a produção de um conhecimento emancipatório que possa ser devolvido ao continente. Só assim, também, honraremos a memória daqueles que, como Aquino de Bragança, pereceram pelejando por um mundo mais livre e justo, onde a universidade assume realmente o papel de centro de produção de conhecimento, de debate de ideias e de geração de uma 'tradição de conhecimento' (Hountondji 2008).

Notas

1. Fora do âmbito da Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa, cria-se o Centro de Estudos Africanos, em Outubro de 1951.
2. Presidente da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), e primeiro presidente de Moçambique independente.
3. Em 1975, a única universidade nacional tinha apenas cinco docentes moçambicanos e um efectivo de 2400 estudantes. O número de estudantes reduziu-se ainda mais a partir de 1977, com a saída dos colonos portugueses, vindo apenas a estabilizar-se a partir de 1989, quando se registaram índices semelhantes aos de 1974/75 (Silva 2005:36).
4. Ver também a edição em inglês em Bragança, A., Depelchin,J., 1986, 'From the Idealization of Frelimo to the Understanding of the Recent History of Mozambique', *African Journal of Political Economy*. Vol.I, N.º 1, pp. 162-180.

Referências

African Journal of Political Economy, 1986, Vol I, No. 1.

Bragança, A., Depelchin, J., 1986, 'Da Idealização da Frelimo à Compreensão da História de Moçambique', *Estudos Moçambicanos*, Nos. 5/6.

Depelchin, J., 2008, 'Porquê Falar de Aquino de Bragança (AB)?', *Pambazuka News*, http://www.pambazuka.org/pt/category/feature/47521. 7 Setembro 2009.

Ganhão, Fernando, 1983, 'Problemas e prioridades na formação em ciências socias', *Estudos Moçambicanos,* 4pp.

Hountonji, P., 2008, 'Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos. Quão Africanos são os Chamados Estudos Africanos?', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, No.80

Hountonji, P., 1995, 'Producing Knowledge in Africa Today', The Second Bashorum M.K.Abiola Distinguished Lecture, *African Studies,* Vol.38, No. 3.

Ki-Zerbo, J., 2003, '*À Quand L'Afrique? Entretien avec René Holenstein'*, Paris: Éditions de L' Aube.

Mamdani, M., 2007, *Scholars in the Marketplace: the dilemmas of neo-liberal reform at Makerere University 1989-2005*, Dakar: CODESRIA.

Mkandawire, T., 1995, 'Three Generations of African Academics: A Note', *Transformation*, No. 28.

Santos, B.S., 2008, ' A Universidade no Século XXI: Para uma Reforma Democrática e Emancipatória da Universidade', in B. S. Santos e N. Almeida Filho, *A Universidade do século XXI: Para uma Universidade Nova*, Coimbra: Almedina.

Santos, B. S., 2006, 'The University in the 21st Century: Towards a Democratic and Emancipatory University Reform', *in* R. Rhoads e C. A. Torres, eds., *The University, State, and Market. The Political Economy of Globalization in the Americas*, Stanford: Stanford University Press.

Silva, T. C., 2008, 'O Público o Privado e o Papel Social das Universidades em África', Comunicação apresentada à 12.ª Assembleia Geral do CODESRIA, Conferência Claude Ake, Yaoundé, Dezembro.

Silva, T. C., 2005, 'Instituições de Ensino Superior e Investigação em Ciências Sociais', in T. C. Silva, M. G. M. Araújo, C. Cardoso, eds., *Lusofonia em África: História, Democracia e Integração Africana*, Dakar: CODESRIA, pp. 33-44.

Swayerr, A., 2004, 'Challenges Facing African Universities: selected issues', *African Studies Review,* Vol. 47, No. 1.

Zeleza, P., 2007, 'Keynote Address', Colloquium, Opening of the Centre for Africa Studies, University of the Free State, Bloemfontein, South Africa, November 5.

6

Uma perspectiva cosmopolita sobre os estudos africanos: a lembrança e a marca de Aquino de Bragança[1]

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.[2] 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-America. É neste contexto que teve lugar, em 2009, o colóquio de homenagem a Aquino de Bragança, fundador do CEA.[3] 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.[4] 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 reconstrui-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.[5] 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, Quénia, 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.[6]

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 quem urgia 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 radica-Uma perspectiva cosmopolita sobre os estudos africanoslização 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).[7]

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-colonias, coloniais e pós-coloniais, 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[8] - 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.[9]

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 citadino. 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'[10] 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.[11]

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 relembrar 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,[12] 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.[13] 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.[14] 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[15] – 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[16] – 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.[17]

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 omnipresente 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 descontinuidades 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 adjectivos 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 revisitar 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 Zimbabwe (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, Zimbabwe 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 Politico, 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.[18]

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, Amilcar, 1979, *Unity and struggle: speeches and writings of Amilcar 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 Sakrani? 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 douta 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, Ngugi 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: JVCI.

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

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

7

Actualidade, urgência e colectivo na emergência de um novo campo do saber em Moçambique: o caso do CEA (1976-1986)

Carlos Fernandes

Introdução

Este artigo pretende discutir a emergência de um novo campo de pesquisa no Moçambique pós-independente e, em particular, no Centro de Estudos Africanos (CEA), da Universidade Eduardo Mondlane, a partir de um Relatório de Investigação intitulado, *Zimbabwe - A Questão Rodesiana*, produzido colectivamente pelos investigadores do CEA em Outubro de 1976.

A análise será feita dentro de um contexto histórico específico: o período em que a Frelimo se transformou num partido marxista-leninista e tentou construir uma sociedade socialista em Moçambique (1977-1984). Foi com a assinatura dos Acordos de Nkomati, em 1984, que Moçambique começou o seu processo de reformas políticas e económicas. Encontrando-se sob uma enorme crise causada pela persistente guerra civil e por uma gestão económica deficiente, o governo moçambicano começava gradualmente a abandonar o seu ambicioso projecto de construção de uma sociedade socialista, adoptando (depois da sua adesão às instituições de Bretton Woods*)*, um programa de reformas orientadas para a economia de mercado.

Quando se fala da grande contribuição do CEA para o desenvolvimento da pesquisa em Ciências Sociais no Moçambique pós colonial, *A Questão Rodesiana* não é muito referenciada pelos pesquisadores ligados a esta instituição. Há uma tendência, entre estes investigadores, de privilegiarem a obra *O Mineiro Moçambicano*, assim como o Curso de Pós-graduação em Desenvolvimento, ambos sob direcção

de Ruth First, como o *ex libris* do Centro.[1] Embora estes dois projectos tenham sido basilares para o fortalecimento do campo da pesquisa em Ciências Sociais no pós-independência, este artigo defende, no entanto, que a pesquisa para *A Questão Rodesiana* mudou radicalmente a forma de se fazer investigação em Ciências Sociais em Moçambique.

A génese do ensino superior e pesquisa em Moçambique: Algumas observações

Não se pode falar da história da pesquisa em Ciências Sociais no Moçambique pós-independente sem olhar antes para o seu passado colonial, onde se estabeleceram as primeiras instituições de ensino de pesquisa. Com a descolonização, a Frelimo herda uma estrutura social e económica distorcida e extremamente subdesenvolvida. O poder colonial português não tinha capital suficiente para promover o desenvolvimento económico das suas colónias, daí por exemplo a dependência estrutural da força migrante moçambicana para as minas da África do Sul como um dos principais vectores do desenvolvimento económico de Moçambique. Por outro lado, as estruturas educacionais eram também demasiadamente fracas para responder às necessidades do desenvolvimento nos anos que se seguem à independência. No que concerne, por exemplo, ao ensino superior, vemos que tanto em Portugal como nas suas colónias este era bastante fraco e incipiente, tendo sido constituído nestas últimas apenas nos primeiros anos da descolonização africana.

A emergência do ensino superior em Moçambique data de 1962, quando os Estudos Gerais Universitários de Moçambicanos (EGUM) foram criados pelo governo colonial português quer em reposta às críticas dos movimentos nacionalistas das ex-colónias portuguesas, quer ainda como parte da nova postura de Portugal na sua relação com os territórios africanos sob seu domínio (Cruz e Silva 2005). Portugal pretendia, assim, mostrar aos moçambicanos e ao mundo em geral que se preocupava com o desenvolvimento da educação nas suas colónias. Uma estratégia que servia unicamente para legitimar e reproduzir a sua dominação colonial. Os EGUM foram, nos finais da década de 1960, transformados em Universidade de Lourenço Marques, na senda da política de privilegiar "a população colona que se radicara em Moçambique, e a uma pequeníssima elite de moçambicanos *assimilados* aí residentes" (Cruz e Silva 2005). Não é por acaso que, até à independência, só existiam 40 moçambicanos negros na Universidade (Buendia 1999: 268).

Por outro lado, não havia no currículo universitário, tanto em Moçambique como na "metrópole", cursos na área das Ciências Sociais e Humanas, ou disciplinas como Sociologia, Antropologia, Ciências Politicas, etc. Em Moçambique, os únicos cursos com alguma afinidade com as Ciências Sociais[2] que então se ofereciam eram Ciências Pedagógicas, Filosofia Românica, História

e Geografia, que conferiam o grau de Bacharelato, e os cursos de preparação de Provedores-adjuntos do 8º e 11º grupos" (Pacheleque *et al.* 1993).

Como afirmou Teresa Cruz e Silva[3],

> Não havia ensino de Ciências Sociais. Ciências sociais eram uma palavra, um conceito, ou um curso que no período colonial não era bom de ouvir. Só nos era permitido fazer o Bacharelato ou então éramos obrigados a ir a Portugal para terminar, pelo receio que eles tinham que qualquer curso de ciências sociais pudesse desempenhar. Direito era absolutamente proibido, Antropologia nem pensar, e então só havia o curso de História que era de Bacharelato.[4]

Tendo em conta os objectivos que se propunham, os cursos universitários estavam na sua maioria voltados para o ensino da cultura e valores portugueses. Mais do que proporcionar um espírito crítico e de debate entre os alunos, procuravam sustentar a visão do mundo do colonialismo português em Moçambique, onde Portugal aparecia como o único e legitimo poder colonial, capaz de "elevar os *indígenas* tidos como selvagens à condição de cidadãos" (Zamparoni 2007:54). Era, assim, um currículo que 'naturalizava' a supremacia de Portugal e a suposta inferioridade africana, contribuindo, deste modo, para a reprodução dos privilégios e da hegemonia da população colona branca.

Em termos de pesquisa em Ciências Sociais no país, havia uma única instituição: o Instituto de Investigação Cientifica de Moçambique (IICM), considerado a 'catedral' das ciências sociais coloniais,[5] pois que mais do que a universidade era neste Instituto que se realizava toda a pesquisa científica. Uma das características do ensino superior em Portugal era a clara separação entre o ensino e pesquisa. A universidade era vista como uma instituição meramente educacional, enquanto a pesquisa estava localizada fora da universidade e, neste caso particular, no IICM (Aasland 1984:19).

Este Instituto tinha sido fundado em 1955, e era controlado a partir de Lisboa pela Junta de Investigações do Ultramar. Segundo Pacheleque *et al.*, com a criação dos 'Estudos Gerais Universitários/Universidade de Lourenço Marques', o IICM colaborou com a universidade, mas sempre se manteve como instituição independente. Investigadores do IICM regiam cadeiras ou ministravam palestras para estudantes da Universidade, e estes e outro pessoal académico tinham acesso à biblioteca do IICM. Ainda segundo Pacheleque, o objectivo maior do Instituto era a investigação científica, tecnológica, económica e sociológica. O seu campo de pesquisa compreendia os ramos das ciências biológicas, ciências da terra e as ciências sociais, sendo que, na década de 1950, era o único organismo em Moçambique em cuja estrutura foi considerado o estudo das ciências sociais e humanas (Pacheleque *et al.* 1993).

O IICM efectuava pesquisa na área de Etno-História, Sociobiologia, Pré-história, Antropologia, Geografia Humana e Linguística. Contudo, eram poucos

os trabalhos que reflectiam um interesse contemporâneo sobre a realidade social e cultural moçambicana. Havia, no entanto, algumas excepções. Por exemplo, a investigadora moçambicana, doutorada em Direito, Maria Leonor Correia de Matos, traduziu para português, em 1957, 'Usos e costumes dos Bantu' do antropólogo suíço Henri Junod, e mais tarde escreveu sobre as chefaturas das zonas Chope. O antropólogo e administrador colonial Rita-Ferreira publicou um estudo sobre os africanos de Lourenço Marques. Houve também uma investigação levada a cabo pelo IICM sobre mulheres que comercializavam camarão, onde se argumentava que havia um pequeno sector africano onde era possível a acumulação. Nos finais de 1960, estes estudos começaram a ser publicados numa revista do Instituto chamada *Memórias do IICM*.

A par destes pequenos estudos sobre a realidade contemporânea moçambicana, o IICM limitava-se a fazer resenhas, revisões bibliográficas e traduções de obras de antropologia colonial. Segundo Pacheleque, o IICM (secção de Ciências Humanas) tinha somente 3 investigadores permanentes. Devido ao escasso número de investigadores pertencentes a esta instituição, estas pesquisas eram realizadas na sua maioria por colaboradores do Instituto e, muitas vezes, por pessoas que não tinham nenhuma formação na área de ciências sociais. Uma situação que espelhava o fraco desenvolvimento destas ciências em Portugal. Assim, a existência de colaboradores permitia superar alguns desses vazios e consentia ao IICM a possibilidade de ter investigadores disseminados por várias partes do país, aonde se achavam no exercício das suas profissões em outras instituições (Pacheleque *et al.* 1993). Estes colaboradores do IICM eram basicamente funcionários da administração colonial, missionários, exploradores, etnólogos, etc. Estavam assim *organicamente* ligados à administração colonial, mais preocupados em conhecer a realidade social moçambicana a fim de *bem administrar.*[6] Não havia ainda uma tradição vigorosa de pesquisa em ciências sociais, pois que disciplinas como História e Sociologia ainda não se tinham estabelecido no campo científico português, e muito menos o conhecimento profundo e imparcial sobre a realidade moçambicana. Como notou Jeanne Penvenne,

> A concepção colonial portuguesa de História Africana – ou melhor, o sentido distorcido da experiência histórica dado aos africanos pelos portugueses – tinha sido largamente relegada para a antropologia e para uma espécie de pseudo-sociobiologia.[7]

O IICM, nos anos subsequentes à independência nacional, e à medida que o CEA se ia fortalecendo, começou gradualmente a perder o seu espaço físico e intelectual, curiosamente sem nunca ter sido oficialmente extinto. Com a grande fuga dos portugueses na altura da independência, a maioria dos pesquisadores e pessoal administrativo abandona o instituto. Em 1976, o Instituto seria então

integrado, por decreto do então Ministério da Educação e Cultura, na estrutura administrativa universitária.[8] A revista de ciências sociais do IICM deixa de ser editada, uma vez que já não mais se realizava pesquisa nesta Instituição. O IICM acabou, assim, circunscrevendo a sua actividade à promoção de debates, palestras e cursos de História, organizados por outros órgãos da universidade como a Faculdade de História da Universidade Eduardo Mondlane (UEM).

O pós-Independência: Tentativa de criação de uma "universidade para o povo"

Moçambique testemunha, na altura da independência em 1975, o êxodo massivo de professores universitários portugueses bem como de estudantes. Nos primeiros anos da independência, entre 1975 e 1978, o número de estudantes reduziu de 2.433 para 740, enquanto o número de docentes moçambicanos esteve abaixo de 10 professores (Beverwijk 2005:102). Devido a esta falta de professores universitários, a universidade foi obrigada a 'improvisar', usando alunos-monitores que colaboravam na docência e investigação sob a orientação directa de um professor.

O Estado pós-colonial em Moçambique herda, assim, uma estrutura de ensino e pesquisa bastante frágil, eurocêntrica e sem espaço para o debate e questionamento critico. Como afirmou Aasland (1984:19),

> A separação entre a pesquisa e o ensino universitário parece ser uma característica da estrutura universitária portuguesa, uma estrutura concebida para servir um sistema político autoritário que não permite espaço para debate e questionamento. Um dos efeitos disso foi que ambos os professores e estudantes na universidade em Moçambique não estavam familiarizados com a prática de questionamento crítico e o teste empírico.

Em Janeiro de 1976 inicia-se o primeiro ano lectivo da única universidade existente na altura. Em Maio do mesmo ano deu-se a mudança do nome de Universidade de Lourenço Marques para Universidade Eduardo Mondlane, em homenagem ao primeiro presidente da Frelimo. Esta mudança marcava simbolicamente a tentativa do poder político de efectuar uma 'ruptura completa com o passado colonial' (Ganhão 1984) e do impor de uma nova concepção de ensino superior. Uma universidade popular ao serviço da sociedade moçambicana 'rumo ao socialismo'.

O ensino de Ciências Sociais, nestes primeiros anos de independência, não sofre grandes mudanças. Os cursos de Ciências Sociais e Humanas ministrados pela Faculdade de Letras mantiveram por um período relativamente longo a estrutura anterior do bacharelato, com a duração de 3 anos, não obstante terem-se iniciado transformações curriculares de forma a adequar os objectivos e conteúdos à realidade política, social e económica do país. Assim, para o caso

concreto do Curso de História foram introduzidas as cadeiras de 'História de Moçambique' e 'África'; o conteúdo temático do curso de Filologia Românica alterou os seus objectivos e passou a designar-se por Curso de Letras Modernas (Loforte e Mate 1993: 3).

Havia grande interesse político em transformar radicalmente a universidade e os seus conteúdos de ensino. A disciplina de História tinha agora um papel particularmente importante. Teria que ser, em primeira instância, uma história da opressão colonial nas suas várias formas, como também a história da resistência africana ao colonialismo. Enfim, uma história que pudesse reafirmar a experiência histórica do sujeito africano silenciado pela historiografia colonial, restaurando os valores culturais e a dignidade africana, e que também pudesse ajudar nas aspirações da Frelimo de construir a nação moçambicana.

Fernando Ganhão, primeiro Reitor após a independência, e membro sénior do partido Frelimo, numa entrevista em Janeiro de 1975 asseverava:

> Transformar a Universidade de Lourenço Marques, desde sempre ao serviço do poder colonial, numa instituição educativa ao serviço do poder popular exige orientação pela vanguarda organizada do povo – a Frelimo – e participação de todos os elementos na sua gestão segundo os princípios da democracia popular, e ainda a identificação de todos os universitários com a causa popular [...] A integração dos estudantes no processo revolucionário da eliminação das classes se fará com a mesma atitude com que vencemos a guerra. Vamos procurar vencer na paz, inspirados nessa experiência.[9]

Esta forma de conceber a missão da universidade, dos cientistas sociais e investigadores, fazia parte, parafraseando Michel Foucault,[10] do 'regime de verdade' que a Frelimo pretendia estabelecer na sociedade moçambicana. Aos quadros da nova universidade era solicitado que se armassem com a 'teoria da mudança social na nossa região' que permitisse alterar as condições sociais herdadas do colonialismo português bem como a sua dependência em relação ao sistema capitalista sul-africano. A teoria da mudança social proposta pelo poder entrava em conflito com a chamada 'teoria da ordem social', considerada como 'uma das teorias mais reaccionárias da ciência social burguesa' (Foucault, 1981). Para os dirigentes da Frelimo, a génese da teoria social não deveria estar exclusivamente ligada ao estudo de texto, à sala de aulas, mas também numa 'prática e nas lutas sociais'. A universidade, na óptica do poder, deveria estar voltada 'para a produção de intelectuais que estejam decididos a engajar-se no processo prático de transformação social. No caso de Moçambique, capazes de construir e consolidar, em aliança com outras classes e grupos, as bases duma sociedade socialista' (Ganhão 1984).

A realidade no terreno, nos primórdios da independência, mostrava outro cenário longe dos anseios da 'utopia frelimista': falta de quadros na universidade, exiguidade de pesquisadores, inexistência de trabalhos de pesquisa que abordassem

o Moçambique contemporâneo e os seus desafios para o desenvolvimento socialista. Tornava-se, assim, cada vez mais urgente, nesta fase 'revolucionária' que Moçambique vivia, desenvolver algo em torno das ciências sociais para colmatar o vazio deixado pela herança colonial portuguesa.

Havia, deste modo, uma grande pressão sobre os cientistas sociais para demonstrarem os benefícios sociais e económicos do seu trabalho científico. A pesquisa deveria estar ao serviço da transformação das condições sociais de Moçambique. Era, assim, privilegiado o paradigma das ciências sociais aplicadas, o que significava uma estreita ligação com os fazedores de políticas.

O nascimento do CEA

Estávamos também no período do êxodo de professores e investigadores portugueses, e consequente ameaça de paralisação da universidade. Segundo Fernando Ganhão,

> Não havia moçambicanos para os substituir. Fomos aos países socialistas para buscar pessoas para preencher o vazio. Como eu próprio vinha de um país socialista, a Polónia, onde estava a fazer o meu Doutoramento mas sabia também das limitações que eles tinham em Ciências Sociais, e também não queria reproduzir esses modelos aqui em Moçambique, decidi então virar-me para a Universidade de Dar Es Salaam, onde encontrei, no Centro de Pós-Graduação em Estudos de Desenvolvimento, alguns investigadores, dentre os quais Marc Wuyts, a quem desafiei para ir trabalhar connosco a fim de criar uma área de ensino em ciências sociais aqui na UEM.[11]

A ideia inicial do Reitor Fernando Ganhão não era propriamente criar um centro de pesquisa, mas sim de introduzir na nova universidade um curso de ciências sociais e disciplinas como Sociologia, Antropologia, Economia, etc. Acontece que esta ideia nunca se concretizou, e então o Reitor voltou-se para a necessidade de se criar algo em torno da pesquisa em História e assim aproveitar os poucos jovens estudantes moçambicanos finalistas do Bacharelato em História e que já vinham fazendo alguma investigação histórica (tanto como estudantes como também nos seus próprios trabalhos de fim de curso do bacharelato), e aproveitá-los para promover algo na área da pesquisa.

Segundo Ganhão,

> Falei com várias pessoas, convidei o Dr. Aquino de Bragança, que era jornalista do *Afrique-Asie* e contactei os meus estudantes do Bacharelato de História. Eu era professor de História. Então chamei alguns, dentre os quais o Luís de Brito, o Carlos Serra, a Teresa Cruz e Silva, a Isabel Casimiro e outros que agora não me lembro, portanto todo aquele grupo de estudantes, e foi nessa altura então que me lembrei de fazer uma homenagem àquele CEA de 1949 que foi criado em Lisboa por Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Marcelino dos Santos e outros que se encontravam exilados […]. Não teve uma vida longa esse centro em Portugal, mas a ideia era fazer-lhe uma homenagem aqui.[12]

Como se pode notar, o projecto da constituição de um centro de pesquisa em ciências sociais com enfoque nos estudos africanos não foi inteiramente premeditado. Esta ideia foi surgindo gradualmente à medida que o contexto local e internacional (tendo já no CEA pessoas como Aquino de Bragança e Ruth First), foram impondo essa necessidade histórica. A criação do CEA está, assim, ligada, de um lado, a um contexto mais global da revitalização das ciências sociais no mundo pós - colonial, onde se procurava dar um novo rumo ao ensino e à pesquisa, e onde elas eram chamadas a desempenhar o seu papel em prol da emancipação e justiça social, com grande enfoque na compreensão do mundo bipolar da Guerra Fria. Por outro lado, há que ter em conta o contexto mais local de revitalização da nova universidade sob liderança da Frelimo, que procurava, sob o impacto do grande êxodo de professores e estudantes, mudar radicalmente a face da universidade, salvaguardando alguma coisa em termos de pesquisa em ciências sociais. A disciplina de História teve aqui um papel central na reescrita da nova História de Moçambique, tendo como ponto de partida a experiência da luta de libertação nacional contra o domínio colonial português e a construção da nova nação moçambicana 'rumo ao socialismo'. Poderíamos ainda falar de um contexto regional onde se procurava criar um elo forte entre pesquisa e as lutas de libertação do ANC, do Zimbabwe e Namíbia em relação ao sistema capitalista do *apartheid* na África do Sul.

O Centro de Estudos Africanos (CEA) é formalmente criado em Janeiro de 1976 como um órgão da Universidade Eduardo Mondlane, tendo como director Aquino de Bragança, jornalista de renome internacional, académico, professor na UEM, e conselheiro pessoal do Presidente Samora Machel.

No primeiro ano de existência do CEA, a equipe de investigadores era constituída por uma geração de jovens historiadores moçambicanos recrutados no Bacharelato de História na Universidade de Lourenço Marques, nomeadamente Luís de Brito, Eulália de Brito, Miguel da Cruz, Ana Loforte, Salomão Nhantumbo, Amélia Muge, João Morais e Teresa Cruz e Silva. Estes dois últimos pertenciam, numa primeira fase, ao Departamento de Arqueologia. Logo a seguir chega mais um investigador, António Pacheco, e o Centro começa a dar os primeiros sinais de vida na pesquisa em ciências sociais. O CEA estava nesta altura exclusivamente ligado à pesquisa na História colonial de Moçambique, dividida em secções, cada uma representando um diferente período histórico. Os investigadores Luís de Brito, Eulália de Brito e António Pacheco, incluindo o próprio director do Centro, constituíam o grupo de pesquisa da África Austral, uma vez que Aquino de Bragança pôs logo a necessidade de se olhar Moçambique no seu contexto regional. Nogueira da Costa e Miguel da Cruz constituíram o grupo da história do século XIX, particularmente das companhias majestáticas; Ana Loforte, Salomão Nhantumbo e Amélia Muge constituíram o grupo de Antropologia, e os restantes estudantes/pesquisadores ficaram na Arqueologia.

Como podemos depreender, estas áreas de pesquisa do CEA estavam mais direccionadas para a pesquisa documental, havendo, portanto, muito pouca pesquisa de terreno. É preciso frisar que alguns destes primeiros investigadores, a título individual, fizeram pesquisa ligada aos seus projectos de fim de curso, incluindo-se nesses casos alguma pesquisa empírica.

Esta era, portanto, a estrutura inicial do Centro onde, curiosamente, no seu primeiro ano de funcionamento, todos os seus investigadores eram moçambicanos. Gradualmente foram então aparecendo investigadores estrangeiros, como Kurt Mandorin, Barry Munslow, Allen Isaacman e Basil Davidson, que faziam pesquisa sobre a história do novo Moçambique 'rumo ao socialismo'. Alguns destes investigadores tinham sido inicialmente recrutados para ensinar no curso de ciências sociais idealizado pelo Reitor Ganhão, acabando integrados no CEA como colaboradores.

Segundo Marc Wuyts, economista britânico e investigador sénior do CEA, esta foi uma fase importante e de grande valor instrutivo para os investigadores estrangeiros que vinham chegando, com conhecimento limitado sobre a História de Moçambique. Como afirmou Wuyts,

> Foi nesta altura que aprendi muito sobre Moçambique, indo aos seminários, apresentações de trabalhos dados por esses jovens pesquisadores e por vários outros pesquisadores (historiadores, arqueólogos, antropólogos) – dentre os quais, mas não somente, um número de pesquisadores franceses famosos – que trabalharam sobre Moçambique ou mais geralmente sobre África.[13]

A Questão Rodesiana – O contexto social da sua produção

O director do Centro, Aquino de Bragança, intelectual engajado nas lutas pela justiça social e emancipação dos povos oprimidos, considerado por muitos como o 'nómada da luta anti-colonialista',[14] pôs logo a questão da necessidade de o CEA estudar Moçambique no contexto da África Austral. Aquino de Bragança estava profundamente envolvido no processo de descolonização do Zimbabwe como conselheiro pessoal do Presidente Samora Machel, o que lhe permitiu envolver-se em múltiplas discussões com elementos da ZANU (PF)[15] de Robert Mugabe, que viria em Fevereiro de 1980 a ganhar as eleições no novo Zimbabwe independente.

O apoio de Moçambique à causa da independência do Zimbabwe remonta aos primeiros anos das lutas de libertação, nas décadas de 1960 e 1970, quando a Frelimo e a ZANU se constituíram em movimentos de insurgência contra o domínio colonial. Por outro lado, devido ao facto de estes dois países partilharem a mesma fronteira, ambos os governos coloniais da Rodésia e Moçambique haviam empreendido considerável energia na cooperação militar contra os respectivos movimentos de libertação.[16]

Em Março de 1976, Moçambique fecha as suas fronteiras com a Rodésia, cortando as relações comerciais e impondo sanções ao governo de minoria branca de Ian Smith. Esta atitude, segundo Young (1990) e Hall (1990), fez com que os rodesianos, como retaliação, acreditassem com mais vigor na necessidade urgente de criar um grupo insurgente em território moçambicano, tendo como objectivo principal a sabotagem, afectando deste modo as populações e a economia do país. Era, assim, formada, em 1976, a Resistência Nacional de Moçambique, Renamo (Hall 1990:39)[17].

Um ano depois da independência, em Fevereiro de 1976, iniciam-se os ataques ao território moçambicano, primeiramente nas províncias de Tete e Manica, no centro de Moçambique, e mais tarde em Gaza, no sul do país. Afirmava o jornal *Notícias*:

> Moçambique está em guerra contra o governo racista da colónia britânica da Rodésia do Sul. Em guerra contra os exploradores do povo irmão do Zimbabwe, em guerra contra os assassinos do nosso próprio povo.[18]

É assim que a Frelimo solicita ao director do Centro, Aquino de Bragança, que realizasse um estudo sobre a situação sócio-económica do Zimbabwe, para que o governo moçambicano pudesse ter um melhor entendimento do tipo de problemáticas, tensões e contradições que poderiam emergir no processo da negociação da independência daquele país. O CEA realiza, deste modo, em Outubro de 1976, o seu primeiro projecto colectivo:[19] '*Zimbabwe – A questão Rodesiana*'. Este empreendimento científico do CEA deixa de respeitar a antiga divisão orgânica do Centro em áreas temáticas da história colonial e junta todos os investigadores disponíveis numa mesma acção colectiva.

Foi ainda durante a preparação deste projecto de pesquisa colectiva que o economista Marc Wuyts, docente na Faculdade de Economia da UEM desde Julho de 1976, recebeu o convite de Aquino de Bragança para integrar a equipe de pesquisadores do CEA. Durante toda a estadia em Moçambique, de Julho de 1976 a Dezembro de 1983, Marc Wuyts continuou a trabalhar tanto no CEA como na Faculdade de Economia.[20]

O estudo, produzido pelo CEA em Outubro de 1976, pretendia servir de base à conferência de Genebra,[21] convocada pela potência colonizadora, a Grã-Bretanha, para esse mesmo ano, e que visava o estabelecimento de um governo de transição para a independência no Zimbabwe.

Segundo os próprios investigadores do CEA, este Relatório foi a primeira actividade e publicação colectiva do Centro desde a sua constituição. O projecto foi elaborado e investigado, e o relatório colectivamente escrito num curto período de três semanas (CEA 1978). Participaram nesta empreitada oito investigadores do CEA, nomeadamente Aquino de Bragança, Maria Eulália Brito, Luís de Brito, Kurt Mandorin, Barry Munslow, António Pacheco, David Wield e Marc Wuyts.

A Questão Rodesiana, utilizando a perspectiva de análise de classes marxista, procurava compreender o desenvolvimento das estruturas coloniais económicas da Rodésia com o objectivo de distinguir as diferentes classes sociais e facções de classe que emergiram da base colonial. Pretendia ainda identificar as prováveis posições de classe que as classes e facções de classe poderiam tomar naquela fase da luta no Zimbabwe (CEA 1978). Neste relatório, os investigadores do CEA examinam questões candentes para a fase de transição para a independência do Zimbabwe, nomeadamente a importância do investimento estrangeiro na Rodésia, a questão da terra, a dimensão, composição e carácter da classe operária, e inferências sobre o seu papel revolucionário na fase de transição para a independência. Trazem ainda alguns dados sobre a pequena burguesia africana e a população colona, tentando fornecer elementos para uma reflexão sobre a sua heterogeneidade e potencial para o Zimbabwe pós-independente.

A génese de uma nova forma de fazer pesquisa

Apesar de o Relatório Final saído desta pesquisa não ter sido um estudo em profundidade sobre o Zimbabwe, uma vez que o material bibliográfico empírico e disponível em Moçambique era bastante exíguo nesta área, e porque nenhum dos seus investigadores era especialista no Zimbabwe, esta pesquisa teve o condão de mudar radicalmente a dinâmica de pesquisa do Centro ao introduzir três inovações: 1) Uma abordagem do 'actual' (sem contudo deixar de levar em consideração as suas raízes históricas), em vez de incidir na história enquantotal; 2) uma mudança da pesquisa individual para a pesquisa colectiva; e 3) a introdução de um sentido de urgência na pesquisa, para responder a preocupações imediatas. Este último ponto também significava que o intervalo de tempo para se fazer pesquisa era limitado, e que os resultados tinham que se sujeitar a prazos muito claros.

Assim, com a emergência desta nova prática científica no CEA, a sua antiga divisão *epistémica* não fazia mais sentido. O CEA passou então a estar mais focalizado em questões apegadas aos desafios *actuais* da reconstrução nacional e da transformação das condições sociais. Enfim, um tipo de abordagem científica com um carácter mais actual e urgente. Deve, no entanto, salientar-se que esta ênfase no actual não anulou a preocupação do Centro de contextualizar sempre *historicamente* toda a sua pesquisa, trazendo à discussão o impacto da presença colonial no Moçambique contemporâneo.

É a partir desta fase que o CEA muda também a sua ênfase de uma pesquisa essencialmente individual, que muitas das vezes seguia critérios pessoais dos investigadores, ligados por exemplo aos seus projectos de fim do curso, para uma *pesquisa maioritariamente colectiva*, sem, contudo, anular de forma absoluta, a primeira.[22] O trabalho do CEA acabava, assim, por aparecer no colectivo.

A pesquisa colectiva reflectia desta forma um trabalho de convergência e de consenso sobre a interpretação dos factos. Mesmo aqueles estudos que apareciam assinados individualmente eram fruto de discussões e debate dentro do Centro.[23]

A escolha de métodos colectivos de trabalho estava intimamente relacionada com a visão de mundo marxista da Frelimo, do poder colectivo, do poder como 'grãos de areia que não se podem separar', em oposição ao que era considerado como 'individualismo burguês e elitista'. Como afirmava Samora Machel em 1976, num discurso por ocasião do Dia Mundial do Trabalhador, 'o saber e a ciência possuem uma dimensão eminentemente e intrinsecamente colectiva'.[24] No mesmo diapasão, o CEA assumia como principio 'a rejeição da divisão do trabalho na produção de conhecimento característico da burguesia, e do departamentalismo e carreirismo académico, bem como o isolamento profissional que aquela divisão de trabalho gera.' (CEA 1980:2)

O sentido de *urgência* no trabalho do CEA é também produto desse engajamento com a estratégia de desenvolvimento socialista em Moçambique, no contexto das lutas de libertação na África Austral. Era preciso analisar questões candentes da economia de Moçambique em 'transição para o socialismo', como também de Moçambique no contexto da África Austral, especialmente na sua relação com o regime racista sul-africano. Como afirmou Ganhão em 1982, na reunião organizada pela Unesco sobre problemas e prioridades na formação em Ciências Sociais na África Austral:

> Existe a necessidade urgente de investigar e controlar regularmente o sistema sul-africano, de estudar e prever os desenvolvimentos da sua economia, na medida em que estes afectam os restantes Estados da região. Devemos investigar as questões que, no âmbito da SADCC, têm de ser resolvidas para que as estratégias específicas de desenvolvimento das economias possam ter sucesso (Ganhão 1984:16).

No prefácio da segunda edição, o CEA enfatiza esta nova função social dos intelectuais que era de manter um sentido de urgência e de actualidade na pesquisa, ao afirmar que

> no Moçambique pós-colonial o facto de a obra ter sido preparada especificamente como um trabalho de base para a conferência constitucional de Genebra sobre o Zimbabwe, realizada em Outubro de 1976, realça a sua importância como documento politicamente orientado que tem como objectivos expor o problema fundamental e conduzir as mentalidades para a sua solução (CEA 1978:16).

Em suma, foram estas três inovações – actualidade da pesquisa, o colectivo e o sentido de urgência – que deram uma nova dinâmica à pesquisa científica do CEA, impulsionando, deste modo, a emergência de um novo campo de investigação no Moçambique independente. O CEA, sob batuta de Aquino de Bragança e de Ruth First, procurava desenvolver uma pesquisa aplicada e

politicamente orientada, mas sempre com uma visão crítica e 'des-dogmatizada' em relação ao marxismo-leninismo da Frelimo. Aquino de Bragança acreditava que 'a função do intelectual, mais do que trazer soluções era de questionar'.[25] Contudo, esta não era a questão central que o poder político procurava enfatizar. Segundo o Reitor Ganhão, a universidade era vista como 'uma estrutura organizada para produzir intelectuais que estivessem decididos a engajar-se no processo prático de transformação social' (Ganhão 1984: 16). Portanto, mais do que compreender e questionar, era preciso mudar as condições sociais de Moçambique em 'transição para o socialismo'.

É neste sentido, que se pode afirmar que a pesquisa do CEA procurou sempre estar em consonância com o que eram as estratégias de desenvolvimento social e económico da Frelimo e do Estado. Temas ligados à socialização do campo, desenvolvimento rural, organização das aldeias comunais, desemprego, etc, tornaram-se prioridades de pesquisa, uma vez que eram primeiramente prioridades políticas do Estado. Mas é preciso referir que estávamos em presença de um movimento dialéctico. Quer dizer, muitas das prioridades políticas só assim se tornariam depois de estudos empíricos levados a cabo pelo CEA, com vários dias de pesquisa de terreno nas comunidades, estudos esses que criticavam as políticas e sugeriam mudanças de estratégia por parte do Estado em relação às vias de desenvolvimento do país.

Conclusão

Apesar de *A Questão Rodesiana* não poder ser considerada como a melhor produção científica do CEA, nem preencher todos os requisitos de qualidade, uma vez que, como já foi mencionado, nenhum dos seus investigadores na altura ser especialista em assuntos ligados à realidade zimbabweana, tentámos mostrar que, mesmo assim, a *Questão Rodesiana* teve o condão de mudar radicalmente a dinâmica de pesquisa do Centro, e permitir a emergência de um novo campo da pesquisa no pós-independência, ao introduzir três inovações: (1) uma abordagem ao 'actual' (sem contudo deixar de levar em consideração as suas raízes históricas); (2) uma mudança da pesquisa individual para a pesquisa colectiva; e (3) a introdução de um sentido de urgência na pesquisa para responder a preocupações imediatas. Este último ponto também significava que o intervalo de tempo para se fazer pesquisa era limitado, e que os resultados da pesquisa tinham que se sujeitar a prazos muito claros. Nascia assim, a partir da pesquisa para *A Questão Rodesiana*, uma nova forma de se fazer pesquisa em Ciências Sociais no Moçambique independente, e que iria perdurar até ao fim da fase socialista de Moçambique, iniciada com a realização do Quarto Congresso da Frelimo em 1984.

Notas

1. Shula Marks, historiadora sul-africana, no seu tributo a Ruth First, por ocasião do assassinato desta em Maputo, e nas instalações do CEA, deu grande ênfase ao papel de Ruth First no Centro, deixando de lado questões, por exemplo, relacionadas com as ligações do Centro e a Frelimo/Estado e como essas relações tiveram impacto em todo o trabalho do CEA, tanto na selecção dos temas de pesquisa como também na escolha de métodos colectivos de trabalho como a característica principal do CEA (Marks 1983). Entre todos os investigadores do CEA daquela altura por mim entrevistados, somente Marc Wuyts enfatizou a grande contribuição da *Questão Rodesiana*. Os restantes investigadores apenas referiram a obra *O Mineiro Moçambicano*, o Curso de Desenvolvimento, além da Oficina de História, como os grandes contributos do CEA.
2. Se comparadas com outros cursos como Ciências Naturais, Agrárias, Medicina e Engenharias, as Ciências Sociais eram de fraca expressão em Moçambique na altura. Por exemplo, enquanto em 1969 o total da população estudantil das Ciências Sociais era de 267 estudantes, os das Ciências ditas "exactas" era de 1366 (Pacheleque *et al.* 1993).
3. Teresa Cruz e Silva, Investigadora do CEA desde a sua criação, era na altura da independência aluna finalista do Bacharelato em História na ex-Universidade de Lourenço Marques.
4. Entrevista com Teresa Cruz e Silva, Agosto de 2007.
5. Entrevista a João Paulo Borges Coelho, 2 de Agosto de 2007.
6. Para uma leitura sumária sobre alguns aspectos da Antropologia em Moçambique, ver Loforte e Mate 1993.
7. Penvenne 1985: 110, tradução minha.
8. Jornal *Noticias*, 6 de Dezembro de 1976.
9. Entrevista de Antonio Souto a Fernando Ganhão, Jornal *Noticias*, 16 de Janeiro de 1975, p.2.
10. Segundo Foucault, cada sociedade tem o seu regime de verdade, a sua 'política geral' de verdade: isto é, os tipos de discurso acolhidos e postos a funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. Foucault, 1981.
11. Entrevista com Fernando Ganhão, Julho de 2007.
12. Entrevista com Fernando Ganhão, Julho de 2007.
13. Entrevista com Marc Wuyts, Julho de 2009. Tradução minha.
14. Depoimento de Pietro Petrucci, jornalista italiano. Bragança 2009: 55.
15. Segundo Moore 1985, do final dos anos 1975 aos princípios de 1977, a luta de libertação no Zimbabwe foi liderada por um grupo de jovens comandantes de orientação marxista, comprometidos com a união do *Zimbabwe African National Union* (ZANU) e da *Zimbabwe African People´s Union* (ZAPU) e dos seus exércitos, e com o desejo de conquistar a

soberania nacional e derrotar o neo-colonialismo. Para uma leitura sobre a história dos movimentos de libertação do Zimbabwe ver Moore 1985; Henriques 1997.

16. Para uma discussão sobre as origens da RENAMO, ver Young 1990, Hall 1990.
17. Segundo esta autora, A Resistência Nacional Moçambicana ficou conhecida por vários acrónimos, nomeadamente, além de Renamo, cunhado em 1983, MNR (especialmente no Zimbabwe).
18. Editorial: "Estamos em guerra". Jornal *Notícias*, 4 de Julho de 1976.
19. Nem todos os investigadores do CEA, participaram neste Projeto. Dos nacionais, somente participaram nesta investigação o Grupo da África Austral, nomeadamente, Aquino de Bragança, Maria Eulália de Brito, Luís de Brito e António Pacheco.
20. Entrevista a Marc Wuyts, Julho de 2009.
21. Não chegou a cumprir a sua missão uma vez que na altura em que o Relatório fora finalizado já tinha decorrido a referida conferência.
22. Os investigadores do CEA não deixaram, claro, de publicar artigos e relatórios de pesquisa individuais. Estes eram publicados, por exemplo, nas Revistas do CEA, *Estudos Moçambicanos* e *Não Vamos Esquecer*. Foram também publicados relatórios de investigação com assinatura individual, como é o caso, por exemplo, do estudo de Wuyts (1979).
23. Nas entrevistas por mim realizadas aos pesquisadores do CEA, estes, na sua maioria, mencionaram esta *praxis* do Centro de sempre discutir colectivamente os trabalhos de pesquisa, desde a fase da concepção até à apresentação dos resultados. Por outro lado, em documentos por mim consultados, por exemplo, sobre o Curso de Pós-graduação em Desenvolvimento do CEA, vários deles, em actas e outros relatórios, mencionavam a participação colectiva, tanto dos professores e investigadores como dos alunos na análise crítica e avaliação dos projectos de pesquisa realizados pelo CEA. Este Curso de Desenvolvimento teve também uma importância extremamente grande para a definição do trabalho intelectual do Centro, bem como na inauguração desta nova forma de fazer pesquisa no Moçambique pós-independente. É um tema que tento abordar com mais profundidade na minha Tese de Doutoramento (ainda em curso).
24. Jornal *Noticias*, 3 de Maio de 1976.
25. Depoimento de José Luís Cabaço, no Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança, Maputo, 28-29 de Julho de 2009

Referências

Aasland, Tertit, 1984, "Research in Mozambique – A survey of the research sector in Mozambique with an introduction on Norwegian assistance to development research and to Mozambique", Oslo.

Beverwijk, Jasmin, 2005, "The Genesis of a System – Coallition Formation in the Mozambican Higher Education (1993-2003)", PhD Thesis.

Bragança, Sílvia, 2009, *Aquino de Bragança – Batalhas ganhas, sonhos a continuar*, Maputo: Ndjira.

Buendia, Miguel, 1999, *Educação Moçambicana – História de um Processo*, Maputo: Livraria Universitária.

CEA, 1978, *A Questão Rodesiana*, Lisboa: Iniciativas Editoriais.

CEA, 1980, "Editorial – Subdesenvolvimento e Trabalho Migratório", *Estudos Moçambicanos,* No. 1, pp. 2-8.

Cruz e Silva, 2005, "Instituições de Ensino Superior e Investigação em Ciências Sociais: A herança colonial, a construção de um sistema socialista e os desafios do século XXI. O caso de Moçambique", in Teresa Cruz e Silva, Manuel G. Mendes de Araújo e Carlos Cardoso, orgs., *Lusofonia em África – História, Democracia e Integração Africana,* Dakar: Codesria, pp. 33-44.

Foucault, Michel, 2009, *Microfísica do poder,* Rio de Janeiro: Graal.

Ganhão, Fernando, 1984, "Problemas e prioridades na formação em ciências Sociais", *Estudos Moçambicanos*, No. 4, pp. 5-17

Hall, Margaret, 1990, "The Mozambican National Resistance Movement (RENAMO): A Study in the Destruction of an African Country", *Africa: Journal of International African Institute*, Vol. 60, No. 1, pp. 39-68.

Henriques, Julian, 1997, "The Struggles of the Zimbabweans: Conflicts between the Nationalists and the Rhodesian Regime", *African Affairs*, Vol.76, No. 305, pp. 495-518.

Loforte, Ana; Mate, Alexandre, 1993, "As Ciências Sociais em Moçambique" (mimeo).

Marks, Shula, 1983, "Ruth First. A Tribute", *Journal of Southern African Studies,* Vol.10, No. 1, pp.123-128.

Moore, David, 1985, "Democracy, Violence and Identity in the Zimbabwean war of National Liberation: Reflections form the Realms of Dissent", *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 29, No. 3, pp. 375-402.

Pacheleque, Calisto, *et al.*, 1993, Formação e Investigação em Ciências Sociais – Seminário (4 e 5 de Março), pp.1-24.

Penvenne, Jeanne, 1985, "A Luta Continua! – Recent literature on Mozambique", in *International Journal of African Historical Studies*, 18 (1).

Wuyts, Marc, 1979, "Camponeses e economia rural em Moçambique", Maputo: CEA.

Young, Tom, 1990, ´The MNR/RENAMO: External and Internal dynamics`, *African Affairs*, Vol. 89, No. 357, pp. 491 – 509.

Zamparoni, Valdemir, 2007, "De Escravo a Cozinheiro – Colonialismo e Racismo em Moçambique", Salvador: EDUFBA/CEAO.

.

8

Da possibilidade das ciências sociais em África

Carlos Cardoso

Introdução

Nas duas últimas décadas não têm faltado vozes a reclamar um lugar para as ciências sociais e os Estudos Africanos no concerto das epistemologias contemporâneas. Tal reivindicação parte do pressuposto de que no contexto da globalização, sobretudo no do pós-Guerra Fria, enquanto no plano político-ideológico se tem tentado impor um pensamento único, o campo científico tem-se pautado por paradigmas ditados pelas ciências sociais ocidentais. Ao iniciar esta comunicação, a pergunta que nos podemos colocar é se uma tal asserção corresponde à verdade. Se sim, quais são as razões que explicam este estado de coisas? Será possível alterar o *status quo*? Se sim, em que condições se fará uma tal inversão? Resumindo: o que tem corrido mal na prática das ciências sociais no continente para que África, também neste domínio, continue a ocupar um lugar subalterno?

Nesta comunicação, parte-se do princípio de que algo vai mal nas ciências sociais em África, e que este mal tem razões históricas profundas que importa lembrar. Defendemos que, ao mesmo tempo que se reclama um lugar para as ciências sociais praticadas em África, devemos voltar os olhares para as condições de produção científica existentes no continente. A comunicação incidirá sobre esta segunda dimensão, tentando mostrar que uma coisa é reconhecer a indispensabilidade de uma epistemologia alternativa e outra é criar as condições da produção da mesma, sendo, por isso, a questão maior a de saber como produzir esta epistemologia. Tentaremos ressaltar que a produção de uma epistemologia alternativa só ganha sentido quando for capaz de se integrar numa 'episteme' socialmente reconhecida e consequentemente pertinente, que seja

portadora de um potencial de transformação social susceptível de se traduzir num projecto emancipador.

A contribuição tentará demonstrar que a violência tem sido um dos empecilhos à afirmação de uma epistemologia alternativa, violência que, no contexto colonial, se traduziu na repressão de todas as formas de conhecimento endógenas que não fossem informadas pelas matrizes coloniais, e que, por isso, foram relegadas para o 'universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis', constituindo-se assim num mundo transcendental às categorias do verdadeiro e do falso (Santos & Meneses 2009).

Enquanto as sociedades e as elites africanas se batem para desconstruir os paradigmas coloniais, têm sido as próprias estruturas e elites políticas pós-coloniais a desenvolverem um certo tipo de violência face às potencialidades de uma epistemologia alternativa, levando a que, em casos extremos, a violência política tenda a destruir as bases culturais e materiais da produção dessa epistemologia alternativa.

Outrossim, a comunicação tentará evidenciar o facto de que o reconhecimento da falta de condições de produção de uma epistemologia alternativa é uma condição *sine qua non* para o início da luta pela sua efectivação. A tese principal é a de que estamos longe de atingir o estádio de produção de um pensamento próprio, fundamento de uma epistemologia alternativa e libertadora, e um processo autónomo e auto-confiante de produção e de capitalização de conhecimentos que nos permita responder às nossas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas.

Precisa a África de uma ruptura epistemológica?

Afirmar que África precisa de uma ruptura epistemológica constitui hoje em dia um lugar-comum. Demonstrar que esta ruptura é necessária não constitui contudo tarefa fácil. Há pelo menos três décadas que renomados cientistas sociais africanos, e não só, têm insistido nesse ponto. Bates, Mudimbe & O'Barr (1993), Mazrui (1992) e Diagne (1992) compilaram artigos tratando da contribuição da investigação africana para as ciências sociais e humanas. Estes artigos demonstram como o estudo das sociedades africanas permitiu uma melhor compreensão de África, pondo em causa a epistemologia ocidental.

Há pelo menos duas razões que explicam a necessidade de uma ruptura epistemológica, razões que são próximas uma da outra, mas remetem para referenciais de natureza completamente diferentes. A primeira tem a ver com uma razão de ordem externa à evolução do saber científico, ligada à evolução da história na sua vertente fenomenológica. A outra é de ordem epistemológica e remete para a própria dinâmica do processo de conhecimento. Escusado será dizer que estes dois aspectos estão intimamente ligados.

Relativamente à primeira razão, basta referir que a sequência da conquista das independências políticas pelos novos Estados, a partir da Segunda Guerra Mundial e do surgimento do chamado Terceiro Mundo, não fazia mais sentido que estes continuassem ligados às ex-metrópoles do ponto de vista de definição das políticas culturais e científicas. Era preciso, nestas áreas, tirar as consequências de uma separação política. O investimento dos novos Estados africanos num sistema de ensino relativamente independente pode ser interpretado como um sinal dessa vontade. Com efeito, foi só depois da Segunda Guerra Mundial que os centros universitários de Kampala, Acra, Dacar e Ibadan foram criados, juntamente com novas instalações em Argel, Cairo e Cartum, sendo que estas foram as instituições de ensino superior mais notáveis criadas durante o período avançado do colonialismo. Assim sendo, seria correcto dizer que universidades modernas e centros de pesquisa avançada eram uma raridade durante a fase colonial na história africana. Foi só depois da derrota do colonialismo que o número de universidades aumentou de forma dramática, transformando, assim, a paisagem do ensino superior no continente. Não foram poucos os estudiosos que analisaram esta história do ensino superior africano e que concluíram que as universidades modernas são uma criação do período pós-colonial, um produto do projecto nacionalista de construção nacional e de desenvolvimento que dominou a agenda africana no período depois dos finais dos anos 1950.

Os cursos oferecidos pelas universidades abrangiam todos os campos da ciência, reflectindo as grandes ambições do desenvolvimento pós-colonial, que foram amplamente partilhadas e capitalizadas para a esfera social, e com base nas quais a população foi mobilizada para a independência. As universidades, fundadas e financiadas como instituições públicas, foram também aproveitadas para servir um objectivo público no projecto de desenvolvimento evolutivo no período pós independência. Um grupo central de universidades – como Maquerere, Dar-es-Salaam, Dakar, Fourah Bay, Ibadan, Legon, Cartum, Cairo, Argel, e Ahmadu Bello em Zaria – desempenharam papéis importantes a nível regional, servindo de *melting pot* do Pan-Africanismo e do internacionalismo, atraindo estudantes e estudiosos em todas as sub-regiões onde estavam localizadas, assim como da diáspora africana e do resto do mundo. O ideal que norteou a sua fundação foi o de serem centros internacionais de excelência fortemente enraizados nas aspirações à liberdade e ao progresso dos povos de África; os seus lemas foram invariavelmente estabelecidos para reflectirem esta ambição e as políticas de recrutamento do seu pessoal e dos estudantes, prosseguidas durante os primeiros anos; visavam equilibrar a abertura ao mundo com o fomento de uma academia local que foi trabalhada no seu interior para constituir uma comunidade e com os seus pares em outras partes do mundo (Codesria s/d).

No que diz respeito à segunda razão, importa começar por dizer que não se trata de inventar uma outra ciência para a África, mas de instituir uma outra

prática científica. Uma ruptura epistemológica não significa fechamento e autarcia estéreis do pensamento, mas reivindicação de um outro ponto de partida e por um outro sujeito que assume uma alternativa.

As ciências sociais, tal como foram concebidas no Ocidente e introduzidas em África, rejeitaram a interpretação da África enquanto continente civilizado, sobretudo a de um sujeito capaz de pensamento autónomo. A construção do conceito e sua aplicação no continente estavam impregnadas do discurso racial colonial de 'alteridade'. Nesta conceptualização, domínios como a arte, a música, a religião, a educação, a história, a filosofia, as línguas e as ideologias foram completamente excluídos porque não correspondiam à grelha antropológica ocidental. E tudo o que não correspondia a esta grelha era considerado bárbaro, selvagem, primitivo e, na melhor das hipóteses, tradicional. Este discurso serviu ao mesmo tempo para justificar a escravatura e o colonialismo. A pretensa superioridade técnica e científica da Europa de então serviu para justificar a dominação política e económica. Sob uma pretensa racionalidade económica, que, por sua vez, se baseava em critérios científicos, povos inteiros foram submetidos às mais cruéis formas de dominação (Santos & Meneses 2009).

Ao procurar os argumentos que podiam justificar a necessidade de uma ruptura epistemológica, fomos confrontados com parte das discussões havidas no seio da Escola de Frankfurt, que remetem para um debate idêntico àquele que nos ocupa presentemente, e que nos podem servir de inspiração no aprofundamento da análise. No seu interessante artigo sobre Técnica e Ciência como 'Ideologia', contendo um confronto com a tese desenvolvida por Herbert Marcuse, *a força libertadora da tecnologia*, Juergen Habermas chama a atenção para um debate entre Herbert Marcuse e Max Weber sobre a questão da racionalidade, em que o primeiro tentou demonstrar que o conceito formal da racionalidade, que Max Weber extraiu da acção racional do empresário capitalista e do trabalhador industrial e associou a critérios da ciência e da técnica, tem implicações determinadas com conteúdo próprio. Marcuse está convencido de que, naquilo que Max Weber chamou de 'racionalização', não se implanta a 'racionalidade' como tal, mas, em nome da racionalidade, uma forma determinada de dominação política oculta.

A conclusão a que chega Marcuse na sua crítica a Max Weber é que 'o conceito de razão técnica é talvez também em si mesmo ideologia. Não só a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre o homem e sobre a natureza)'. Marcuse está convencido de que determinados fins e interesses da dominação não são outorgados à técnica apenas 'posteriormente' e a partir de fora – inserem-se já na própria construção do aparelho técnico; a técnica é, em cada caso, um projecto histórico-social; nele se projecta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e com as coisas (Habermas 2006: 46/47).

É aqui que intervém Habermas para defender que o progresso técnico-científico submetido a controlo tornou-se o fundamento da legitimação que esta nova forma de legitimação perdeu, sem dúvida a velha forma de *ideologia*. Habermas acrescenta que a consciência tecnocrática é, por um lado, 'menos ideológica' do que todas as ideologias precedentes, pois não tem o poder opaco de uma ofuscação que apenas sugere falsamente a realização dos interesses. Por outro lado, a ideologia de fundo, um tanto vítrea, hoje dominante, que faz da ciência um feitiço, é mais irresistível e de maior alcance do que as ideologias de tipo antigo, já que com a dissimulação das questões não justifica o interesse parcial de dominação de uma *determinada classe* e reprime a necessidade parcial de emancipação por parte de *outra classe*, mas também afecta o interesse emancipador como tal do género humano. A situação descrita por Habermas não está longe do que os colonizadores tentaram fazer com os povos colonizados, isto é, escudar-se atrás da técnica para justificar as arbitrariedades e barbaridades de uma civilização supostamente mais avançada do que a dos povos africanos.

Habermas tem razão ao dizer que se o fenómeno a que Marcuse liga a sua análise de sociedade, a saber, *a peculiar fusão de técnica e dominação*, de racionalidade e opressão, não pudesse interpretar-se de outro modo a não ser supondo que no *a priori* material da ciência e da técnica se oculta um projecto de mundo determinado por interesses de classe e pela situação histórica, um "projecto", como diz Marcuse, então não poderia pensar-se uma emancipação sem uma revolução prévia da própria ciência e técnica. Marcuse está convencido de que a hierarquia racional funde-se com a social, e, nesta situação, uma mudança na direcção do progresso que conseguisse romper este vínculo fatal influenciaria também a própria estrutura da ciência – o projecto da ciência. Sem perder o seu carácter racional, as suas hipóteses desenvolver-se-iam num contexto experimental essencialmente diverso (no de um mundo libertado); a ciência chegaria, por conseguinte, a *conceitos* sobre a natureza *essencialmente distintos*, e estabeleceria *factos essencialmente diferentes*" (Habermas 2006:51). O autor fornece-nos um argumentário que podia inspirar uma agenda libertadora dos povos oprimidos pela 'civilização' colonial.

Enquanto os novos Estados se batiam pela libertação das sequelas do colonialismo, na África pós-colonial transitou-se do discurso civilizador para o discurso desenvolvimentista. As ciências sociais ocidentais passaram da missão de civilizar a África para a missão de desenvolver a África. As teorias de modernização, em voga na altura do pós-guerra, presumiam que desenvolvimento era o que o Ocidente tinha e faltava aos países ditos subdesenvolvidos, e que desenvolvimento era um processo histórico linear. Nesta perspectiva, o desenvolvimento é concebido como o processo de 'recuperação' (*rattrapage*) de África em relação ao Ocidente, um processo linear de transição das sociedades pré-históricas para as sociedades capitalistas modernas, e não como o aumento

sistemático da capacidade do homem de dominar (*maitriser*) o seu meio ambiente, de satisfazer as suas necessidades e de realizar o seu potencial. Para se tornar civilizada, a África devia seguir o modelo de desenvolvimento europeu. A ideia de progresso social é confundida com a de desenvolvimento.

Segundo os defensores desta nova colonização, a aplicação de uma estratégia correcta traria o mundo 'subdesenvolvido' ao estádio de desenvolvimento de que beneficiava o Ocidente. A tarefa das ciências sociais consistiria, assim, em ajudar a encontrar essa tal perspectiva correcta. A função das ciências sociais modernas – positivista, behaviorista, universalista – tal como foram inventadas no Ocidente, especialmente nos Estados Unidos, poderia ser transplantada para as lideranças político-intelectuais das novas nações. Francis X. Sutton captou bem esse embaraço quando escreve:

Confidence that the affairs of nations can be controlled and steered briskly toward better futures has been badly shaken. The positivistic faith that the human troubles and imperfections are mere "problems" that have solutions based on scientific inquiry and rational action has receded, and we now – in doubt and disquiet – ponder what we can and cannot do. The times challenge us to fresh inspections of the relations of action, inquiry, and ideology. (Sutton 1982:49-57).

A história encarregou-se de pôr em causa estas convicções. Ela foi ajudada nesta tarefa pelas questões que a própria pesquisa praticada no Terceiro Mundo começou a colocar: dependência da América Latina, autenticidade e indigenizacão da África e Ásia, e mais recentemente a exigência de umas ciências sociais 'home-grown' na China. A ciência social ocidental não só nos proporcionou uma representação errónea de África como se abstraiu das pesquisas praticadas em ciências sociais em África.

Por isso, após a conquista das independências, longe de ser independente, o pensamento intelectual e a produção de conhecimento em África evoluíram durante muito tempo dentro de um quadro emprestado e de dominação que colocou constrangimentos sérios ao avanço das próprias ciências sociais no continente.

Enquanto isso, e para usarmos a expressão de Bachelard, em África vivemos 'tempos novos', os tempos em que progressos científicos *rebentam* por toda a parte, fazendo necessariamente 'rebentar' a epistemologia tradicional (Bachelard 2006: 193). Tal como nos ensina Bachelard, no trabalho científico não só proliferam as dialécticas como se alargam os campos de contradição possíveis, e com elas a nossa época fica marcada por instantes privilegiados de descontinuidade.

Ao indagarmo-nos sobre a necessidade/possibilidade de uma ruptura epistemológica temos que nos colocar a pergunta se temos modelos socioculturais que podem ajudar a explicar as dinâmicas de processos entrelaçados de mudança pelas quais as nossas sociedades estão a passar. Será que dispomos de quadros teóricos adequados capazes de ligar as diferenças no tempo e grau destas mudanças

históricas em vários lugares do continente e capazes de acomodar racionalmente a variedade das diferentes culturas que resistem, de uma forma ou outra, ao impacto homogeneizador do sistema de comunicação, de transporte, de energia e de produção essencialmente produzidos no Ocidente?

Colocamos estas questões, partindo do princípio de que cada cultura, cada povo, são guiados por sua própria interpretação do último sentido da existência humana, e a tradução deste sentido em organização da sociedade. Cada povo é movido por aspirações próprias e pelas dinâmicas da sua própria configuração de forças sociais que, por sua vez, são influenciadas pelas condições históricas. Cada cultura tenta enfrentar, nos termos que lhe são próprios, com a ciência e a tecnologia que lhe são acessíveis, com a interdependência que lhe é imposta e com a identidade cultural que lhe é peculiar, os inúmeros desafios que a contemporaneidade lhe coloca.

Do que ficou dito acima decorre a necessidade de reinterpretar a África no quadro de uma epistemologia descolonizada, e a reorganização de instrumentos analíticos utilizados nas diferentes disciplinas das ciências sociais praticadas no continente.

Em que condições são praticadas as ciências sociais em África?

Sem negar a possibilidade de produção de conhecimento fora do espaço universitário e académico, as universidades são o lugar privilegiado de realização da investigação científica de uma forma geral, e das ciências sociais em particular. Através da produção de pessoal de alto nível, através da geração de conhecimentos pela pesquisa e através do fornecimento de serviços à comunidade, as universidades constituem instrumentos-chave para a promoção das ciências, da tecnologia e da cultura. Na maioria dos casos, é das condições oferecidas pelas instituições de ensino superior que depende em grande medida a produção de conhecimentos e das ciências sociais no continente. Daí a atenção particular que instituições como o CODESRIA têm dedicado à situação das universidades enquanto locais de acolhimento do labor sócio-científico.

Certamente que este não é o lugar apropriado para fazer o historial das universidades africanas. Contudo, importa sublinhar que muitas das universidades africanas nasceram ainda na época colonial enquanto "colégios de universidades", cuja função era formar um pessoal principalmente destinado ao sector público. Inevitavelmente, estes colégios estavam ligados às universidades na Europa, e tornaram-se, depois das independências, universidades cujas ligações com as universidades ultramarinas foram mantidas. Assim, elas tornaram-se um estereótipo das universidades europeias, uma ramificação de uma instituição ao serviço de uma sociedade ocidental que apresentava um quadro económico, social e cultural totalmente diferente do de África (CODESRIA s/d).

Os primeiros anos que se seguiram à independência foram marcados por um considerável investimento por parte das novas lideranças na educação de uma forma geral, e no ensino superior em particular. Como disse Issa Shivji, 'através da universidade afirmávamos o nosso direito a pensar, o fundamento do direito à autodeterminação' (Shivji 2005:3). As autoridades políticas tiveram uma abordagem um tanto ou quanto utilitarista da universidade, vendo-a em primeiro lugar como uma avenida para a produção em massa de recursos humanos de alto nível para a urgente tarefa de desenvolvimento nacional. Mas elas eram universidades que correspondiam aos sonhos dos africanos.

Porém, uma série de questões se nos levantam. Devem as universidades africanas continuar a ser concebidas numa perspectiva estritamente utilitarista? Não deverá a universidade continuar a ser um espaço de promoção de um pensamento crítico, laico, de exercício de liberdade académica e de autonomia institucional? Ou deve ela compor-se com a prática da religião, com interesses políticos?

Independentemente do tipo de resposta que queiramos dar a estas perguntas, importa realçar que a visão da universidade africana, tal como ela foi formulada pelos fundadores da Associação de Universidades Africanas, como uma universidade de (para o) desenvolvimento, precisa de ser re-examinada de forma a tomar em consideração a dinâmica do processo de desenvolvimento (Ndri 2006). Uma vez concebida como uma estrutura dinâmica, a universidade deve adaptar-se continuamente às condições locais e globais, de forma a poder perseguir a sua missão face à nova visão, com sensibilidade em relação às exigências de cada era.

Este espírito inovador é necessário quanto é sabido que, apesar do potencial e da realização da primeira geração de universidades, especialmente o pequeno grupo que teve um papel importante a nível regional, o seu exemplo não foi sustentado ao longo do tempo e nem reproduzido de forma ampla pelo continente durante o período que se seguiu aos finais dos anos 60. Pelo contrário, ao longo dos anos 70, os constrangimentos financeiros e a deterioração do clima político nacional verificados num número crescente de países africanos tiveram efeitos adversos nas universidades, e a consequência foi que elas gradualmente se fecharam em si próprias tornando-se quase provinciais, e até mesmo paroquianas. Esse paroquialismo intensificou-se na mesma linha, senão na mesma proporção, que a velocidade de enfraquecimento verificado no ambiente do ensino e da pesquisa, uma deterioração que incluiu o colapso do sistema de grupos de discussão e seminários, a erosão da base de financiamento da pesquisa, a decomposição de infra-estruturas físicas, o colapso de bibliotecas, a fuga de cérebros, a recessão na vida associativa, o comprometimento inevitável do sistema de revisão de pares, o aumento da violência nos "campus" universitários, o declínio do sentido de comunidade nas universidades, a queda nas taxas de

mobilidade intelectual e, mais recentemente, a massificação de admissões e proliferação de programas segundo uma lógica comercial.[1]

As universidades africanas são constituídas de muitos paradoxos. No que diz respeito, por exemplo, ao acesso, às normas da UNESCO, que normalmente resultam de um entendimento entre os Estados membros, exigem que a população estudantil corresponda a 10% da população. No entanto, no ano lectivo de 2008/2009, as universidades senegalesas fecharam as suas portas a 5.100 novos estudantes. Apesar de África ter registado a taxa de crescimento mais rápida em termos de crescimento da população estudantil (8,3%), o ratio do número de estudantes versus número de população continua a ser dos mais baixos no mundo. Em média, África vem muito atrás de todos os outros continentes em termos de número de estudantes inscritos no ensino superior. Por 100.000 habitantes, ele varia, em 1996, entre 1854 no Egipto e 40 em Moçambique, situando-se a média africana à volta de 500. Na Europa, ele varia entre 4454 em Espanha e 1087 na Albânia (UNESCO 2000). Em alguns países reputados por terem um ensino superior relativamente desenvolvido, como é o caso do Burkina Faso, esta taxa não ultrapassa os 2%.

Certas universidades carecem de pessoal docente para leccionar cursos criados pela própria instituição, mas estas mesmas instituições não conseguem recrutar mais docentes por falta de meios financeiros. Por exemplo, a Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar conta com um efectivo de 1.100 docentes para cerca de 60.000 estudantes, mas no ano lectivo de 2006-2007 a instituição não conseguiu assegurar como pessoal efectivo cerca de 5.000 doutorandos e jovens doutorados que leccionavam na instituição.

Um aspecto fundamental no desenvolvimento de qualquer universidade é a investigação científica. Constata-se que num bom número de universidades africanas a pesquisa é relegada para segundo plano. No segundo capítulo do seu livro sobre a epistemologia, Bachelard criticava uma situação de preguiça da Filosofia que espelha bem a actual situação das ciências e da investigação científica em geral, e das ciências sociais em particular. A pesquisa universitária continua a sofrer perante as urgências e uma concepção utilitarista da pesquisa. A esse propósito, Bachelard adverte que:

> o esforço do saber parece maculado pelo utilitarismo; os conceitos científicos, apesar de tão bem harmonizados, são considerados apenas com o valor de utensílios. O homem de ciências, de pensamento tão obstinado e tão ardente, de pensamento tão vivo, é apresentado como um homem abstracto. Cada vez mais, todos os valores do homem estudioso, do homem engenhoso, são desacreditados. A ciência está reduzida a uma pequena aventura, uma aventura nos países quiméricos da teoria, nos labirintos tenebrosos de experiencias factícias. Por um paradoxo inacreditável, a darmos ouvidos aos críticos da actividade científica, o estudo da natureza desviaria os sábios dos valores naturais, a organização racional das ideias prejudicaria a aquisição de novas ideias (Bachelard 2006:21).

Dados da Universidade Cheikh Anta Diop revelam que dos 1.100 docentes exercendo a sua actividade na instituição, apenas 22% publicam regularmente artigos científicos, apesar de a pesquisa constar das missões das seis faculdades, 117 laboratórios (60 na Faculdade de Medicina, 13 na Faculdade de Ciências, 9 no IFAN, 11 na Faculdade de Letras, etc.) e 13 grandes escolas de formação, 12 Institutos e centros de Pesquisa e 47 formações doutorais. Apenas 40% dos docentes investigadores publicam periodicamente e 35% deles não publica absolutamente nada. 75% das publicações são co-escritas com investigadores do Norte. 80% das publicações são feitas no exterior e 66% das aparições dizem respeito ao domínio da saúde. Os resultados destas pesquisas são pouco valorizados por falta de ligação entre a universidade e as empresas (*Wal Fadjiri* 29 de Junho de 2009, e *le Soleil* 8 de Agosto de 2009).

Embora variando de universidade para universidade, existe um grande desequilíbrio entre o investimento feito na investigação em ciências sociais e nas ciências naturais. Um estudo sobre 12 universidades africanas, concentradas sobretudo na África do Leste e Austral, revelou que cerca de 45% de todos os projectos de pesquisa nestas universidades eram feitos nos domínios de artes e ciências sociais, e que apenas 6% dos projectos estavam relacionadas com a engenharia (Mohammedbhai 1996:31). No entanto, sabe-se que os recursos disponibilizados para cada uma das áreas são desproporcionais, sendo os dedicados às ciências sociais geralmente muito mais limitados.

As condições da prática das ciências sociais em África são na maior parte dos casos muito precárias. Apesar de a sua prática exigir investimentos muito menos avultados do que as requeridas pelas ciências naturais, o seu adequado exercício não deixa de exigir determinadas condições, incluindo infra-estruturais. Ora, além das condições que caracterizam as universidades africanas e que foram referidas atrás, a prática das ciências sociais em África sofre de constrangimentos significativos que acabam por afectar o seu cabal desenvolvimento.

As faculdades de Letras e Ciências Humanas em muitas universidades são consideradas 'o lixo' da universidade. Na Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar a Faculdade de Letras absorve cerca de 50% do efectivo de estudantes matriculados (*Wal Fadjiri* 25 de Junho de 2009). Num contexto de escassez de infra-estruturas adequadas, elas são as primeiras a sofrer, implicando, entre outros efeitos, que as aulas decorram em condições extremamente precárias. A ausência ou carência de revistas científicas nas bibliotecas que se pretendem especializadas dificulta o acompanhamento dos debates e das 'descobertas' em certas disciplinas, ao mesmo tempo que torna quase impossível a participação dos investigadores africanos nestes debates. A falta de publicações científicas próprias torna a situação ainda mais dramática. O nível de pesquisa académica em África permanece fraco em parte devido à ausência de espaços de divulgação e disseminação dos resultados de pesquisa. Em 1995, a região era responsável por apenas 5.839

comunicações (*papers*) publicadas. O Sudeste asiático produzia 15.995 comunicações e a América Latina e as Caraíbas produziam 14.426 (Ndri 2006:10).

O acesso à Internet e a possibilidade de consultas em linha têm contribuído para minorar este mal, mas a uma escala ainda muito reduzida comparativamente às necessidades existentes. O apetrechamento das salas de estudo com material informático com acesso à Internet continua a ser um luxo ao qual muitas universidades não se podem permitir.

A proliferação de universidades privadas no continente não tem contribuído para melhorar a situação. Em muitos casos, pelo contrário, esta dinâmica contribuiu para agravá-la. Geralmente, as universidades privadas cuidam mais da transmissão de conhecimento do que da sua produção através de projectos de investigação. Consideradas outrora locais de excelência, as universidades correm o risco de se transformarem em meros locais de transmissão de conhecimentos. Embora as principais universidades africanas continuem a ser instituições de carácter público, não há dúvida de que o surgimento de instituições de ensino superior privadas, sejam elas religiosas ou laicas, mudaram a paisagem do sistema de ensino superior em África. Este desenvolvimento, que em si representa também uma resposta à crise no sistema de ensino superior público, tem suscitado um vivo debate sobre a função e a missão destas instituições, nomeadamente sobre a questão do acesso popular à formação universitária e do futuro do ensino superior enquanto bem público.

De igual interesse é a introdução, nos sistemas universitários público e privado, de uma forte e frequentemente ilimitada lógica comercial/de mercado, não só na prestação de alguns serviços mas, mais preocupante ainda, também na concepção de currículos e módulos de ensino. A produção de conhecimento enquanto tal está a ser cada vez mais negligenciada em favor de uma noção de universidade como centro de formação estritamente ligado às necessidades do mercado. O mais preocupante ainda é que isto acontece num período em que uma cultura de consultorias tende a sobrepor-se à cultura de pesquisa e de participação em actividades científicas locais, regionais e internacionais.

O debate sobre a relação entre o público e o privado no ensino superior foi magistralmente captado por Mahmood Mamdani no seu recente livro *Scholars in the Marketplace*. Nesta obra, Mamdani lembra-nos que mais do que opor antagonisticamente o público ao privado ou o Estado ao mercado, importa compreender a relação entre estes dois tipos de instituições de ensino superior que povoam o campo académico africano. Neste contexto, torna-se relevante procurar saber quem determina os termos desta relação, e quem define os objectivos. Segundo Mamdani, podemos identificar dois tipos diferentes de relação entre o público e o privado na organização do ensino superior. Na versão *soft* que ele qualifica de *privatização limitada*, as prioridades são fixadas pela esfera pública. Na versão *hard* desta relação, que ele qualifica de *comercialização*, é o mercado

que define as prioridades no funcionamento de uma universidade pública. Se a *privatização limitada* resume uma relação na qual o público (incluindo o Estado) lidera o privado (incluindo o mercado), a *comercialização* inverte os termos num arranjo em que o privado lidera o público. A diferença é esta: *privatização limitada* é a apropriação crítica do mercado para fins públicos, enquanto *comercialização* é a subversão das instituições públicas para fins privados (Mamdani 2007).

Ao debruçarmo-nos sobre as condições materiais e institucionais de produção de conhecimentos, não estamos a sugerir que as ciências sociais só são possíveis em contextos de excelentes condições infra-estruturais, mas sim chamar a atenção para a necessidade de se olhar para os obstáculos materiais, institucionais e políticos que dificultam ou impedem a ruptura epistemológica de se concretizar. Pensamos, aliás, que é possível produzir ciências sociais em condições materiais e institucionais difíceis ou até mesmo deploráveis. O que estamos a querer dizer é que, estruturalmente falando, para que as ciências sociais se possam desenvolver verdadeiramente e de uma forma sustentável, são necessárias certas condições, de entre as quais condições infra-estruturais, muitas vezes negligenciadas nos debates sobre os desafios que as ciências sociais enfrentam em África. Afora estas condições materiais, são necessárias condições institucionais sem as quais se torna difícil a concretização de qualquer projecto de produção de uma epistemologia alternativa. Como nos lembram certos autores, "os juízos epistemológicos sobre a ciência não podem ser feitos sem tomar em conta a institucionalidade que se constituiu com base nela" (Santos & Menezes, 2009:11), isto é, sem um vasto aparato institucional (universidades, centros de investigação, sistema de peritos). O mais importante ainda, lembram-nos estes autores, foi o facto de se ter feito abstracção desta dimensão institucional que fez com que o conhecimento científico tenha podido ocultar o contexto sociopolítico da sua produção subjacente à universalidade descontextualizada da sua pretensão de validade (Santos & Menezes, 2009).

A institucionalização de espaços científicos nacionais, regionais e, mesmo, à escala do continente, parece ser um desses aspectos essenciais. O apelo da terceira conferência bianual 'Knowledge management in Africa' (KMA), que teve lugar em Abril de 2009 em Dacar, no sentido da institucionalização deste tipo de espaço a nível regional, parece reflectir isso mesmo. Estes espaços podem contribuir para reforçar o pluralismo na prática das ciências sociais. A comunicação entre as várias ideologias e escolas de pensamento, com as suas diferentes perspectivas, é uma condição essencial do desenvolvimento das ciências sociais. Só ela permite promover o tão desejado diálogo inter-paradigmático. É também este tipo de diálogo que permite darmo-nos conta da necessidade de ligar a análise dos problemas às preocupações éticas do nosso tempo.

O ambiente sociopolítico susceptível de influenciar a prática das ciências sociais melhorou consideravelmente nas últimas três décadas. A liberdade de expressão

é hoje uma realidade palpável na maior parte dos países africanos. Em termos globais, as universidades gozam de uma relativa autonomia e a liberdade académica, apesar de ainda conhecer restrições pontuais, faz parte da realidade vivida na maior parte das instituições de ensino superior.

Contudo, apesar desta evolução globalmente positiva, continuam a colocar-se restrições sérias ao livre exercício do *metier* do cientista social. Para além das restrições financeiras impostas pela ausência de um engajamento consequente por parte do Estado, a prática das ciências sociais, sobretudo em certas disciplinas como a sociologia e a ciência política, e à qual fizemos alusão atrás, ainda é vista com alguma desconfiança, se não mesmo com menosprezo, pelo facto de ser capaz de questionar o poder instituído ou, segundo o julgamento deste, não contribuir para o desenvolvimento socioeconómico do pais. Não são raros os casos em que altos dirigentes de Estado se referem às ciências sociais em termos depreciativos, com o argumento de que elas constituem um luxo para países que se debatem com insuficiência de recursos financeiros, como é o caso de muitos países africanos ao Sul do Sahara.

A dificuldade do exercício do *metier* de cientista social assume proporções dramáticas em situações de instabilidade política crónica ou conflito armado. Situações destas não são raras no continente africano. Num tal contexto, o que verificamos é um bloqueio total da possibilidade de exercício, quer pela dificuldade de movimentação dentro do território onde tem lugar o conflito, quer pela total incapacidade de se escapar à perseguição do diálogo das armas. Escusado será dizer que em situações idênticas, o funcionamento das instituições torna-se uma miragem. Nestas circunstâncias, torna-se judicioso dizer que a violência exercida pelo colonialismo face às ciências sociais, que no contexto colonial se traduziu na repressão de todas as formas de conhecimento endógenas que não fossem informadas pelas matrizes coloniais, é substituída por um novo tipo de violência, desejada ou não, protagonizada pelas novas elites africanas no poder. A intencionalidade imanente a cada um destes tipos de violência pode fazer a diferença, mas o efeito perverso induzido permite no mínimo uma comparação entre eles.

Marks (2000) dá-nos quatro razões para ensinar as ciências sociais nas universidades sul-africanas, que podem ser generalizadas para o resto do continente não só no que toca ao ensino em si, mas igualmente no que diz respeito à própria prática das ciências sociais. A primeira é para refutar os mitos criados pela conceptualização ocidental da África; a segunda, para reinterpretar a história em África de uma maneira não-essencializante; a terceira, para estudar as ciências sociais de uma maneira que não oponha as ciências naturais às ciências sociais como se fossem diametralmente opostas; e a quarta, enfim, para nos darmos conta que o estudo da África desestabilizou os instrumentos conceptuais ocidentais e apelou à re-conceptualização da pesquisa, tanto africana como ocidental, no

domínio das ciências sociais. A estas quatro razões acrescentaríamos uma, que consiste na necessidade de fazer das ciências sociais um instrumento de transformação das sociedades africanas, sem as limitar a uma dimensão instrumental, mas fazendo delas parte integrante de um projecto emancipador, que para o ser precisa de se afirmar como uma epistemologia alternativa. Como foi referido na introdução, para que as ciências sociais se possam afirmar como uma epistemologia alternativa torna-se necessário que elas sejam não só socialmente relevantes, mas que joguem um papel revolucionário/transformador no que respeita às condições da sua própria produção.

O dramático, porém, é que muitas das iniciativas com vista à melhoria das condições de produção do conhecimento científico, condição *sine qua non* para a produção de uma epistemologia alternativa, continuam a estar ligadas ou são globalmente controladas pelo Norte. Um exemplo é a Iniciativa Think Thank (ITT) financiada pelo CRDI e pelas Fundações americanas William e Flora Hewlett e Bill e Melinda Gates. Outro exemplo é a Iniciativa África/EUA para o desenvolvimento do Ensino Superior em África, financiada pelo Departamento de Estado norte-americano, e que existe desde 2008. Fica, assim, a sensação de nos encontrarmos num beco sem saída. Será assim? Estará tudo perdido para as ciências sociais em África?

Quais são as condições de progresso das ciências sociais e de produção de uma epistemologia alternativa em África?

O afro-pessimismo tem alimentado muitas controvérsias sobre as possibilidades de desenvolvimento em África. Os defensores desta visão preferem realçar três males de que padece o continente, e que quanto a eles inviabilizam qualquer representação positiva do seu desenvolvimento futuro, nomeadamente as guerras, as epidemias e as crises de fome. Prisioneiros desta visão, os afro-pessimistas não auguram um futuro promissor para o continente. Neste contexto, a pergunta que se pode colocar é: estará tudo perdido em África quanto ao seu desenvolvimento social e económico de uma forma geral, e ao desenvolvimento das ciências sociais em particular?

Certamente que não. Pesquisas recentes demonstraram que África não é redutível a calamidades e a epidemias; que é necessário ter uma visão mais realista de África, um continente antes de mais nada plural e cheio de contrastes; que, por exemplo, o Botswana, o país mais atingido pelo SIDA, é ao mesmo tempo o país que tem a melhor gestão dos rendimentos provenientes dos diamantes, apresentando um forte crescimento e pouca desigualdade social (Hugon, 2006). E embora se possam constatar problemas estruturais graves em termos de condições de produção de conhecimento, isso não é o mesmo que dizer que tudo está perdido. Não obstante a persistência de condições difíceis, registaram-se progressos significativos em algumas áreas de produção, difusão e valorização

do saber. O ensino das ciências sociais conseguiu estabelecer-se mais ou menos nas faculdades e instituições do ensino superior, mesmo se as condições continuam a ser precárias em muitas destas instituições.

O tempo em que o ensino das ciências sociais era proibido em algumas instituições de ensino superior em África faz parte do passado. Hoje, começa a surgir um problema novo que é dos constrangimentos impostos às ciências sociais pelo sobredimensionamento de disciplinas como *marketing* em detrimento de disciplinas como filosofia, história e humanidades, julgadas demasiado estéreis do ponto de vista da ideologia neoliberal.

O número de associações profissionais, bem como de revistas dedicadas às ciências sociais, aumentou consideravelmente no continente, assim como o número de revistas especializadas em vários ramos do saber, quer em ciências sociais, quer em ciências naturais e médicas. No sentido de encorajar a inovação, África necessitaria de encorajar a constituição de redes de revistas publicadas no continente para disseminar conhecimento e os resultados de pesquisa, facilitar a aprendizagem política e o diálogo fundamentado, e encorajar investigadores emergentes a publicarem os seus trabalhos.

O mais importante é que algumas condições económicas dão a esperança de que a situação pode melhorar. Apesar de os meios de comunicação de massas transmitirem uma imagem catastrófica de África, estudos feitos por alguns economistas africanos (Mbaye 2009) apresentam o continente africano como "um novo El dorado". Segundo este autor, a África pode vir a ajudar o mundo no plano económico, dado que ele terá sempre necessidade de "foyers" de desenvolvimento para servir de "locomotivas" de crescimento às suas actividades económicas. Os países do BRIC (Brasil, Rússia, Índia, e mais particularmente a China) jogaram este papel nos últimos decénios. Mas os seus aparelhos produtivos, alimentados pelo uso significativo de energias poluentes, não se diferenciam em nada dos dos países ocidentais. Na nova divisão de trabalho que vai nascer da crise actual, é provável que, para limitar os prejuízos ambientais inerentes ao seu modelo de desenvolvimento, estes países venham a remodelar os seus aparelhos produtivos. A sua riqueza deverá provir cada vez mais das suas indústrias de serviços, de alta tecnologia e de produção de produtos de substituição das suas importações, e menos da exportação dos seus produtos manufacturados. Numa tal configuração, caberá a África transformar-se num potencial candidato para servir de "fábrica" e de motor da retoma mundial.

A edificação de África como novo motor económico pode fazer nascer milhões de empregos de que precisa o mundo nos próximos decénios, a fim de poder restaurar os seus equilíbrios. Estes objectivos podem constituir os fundamentos de uma nova parceria entre a União Africana, os Estados-membros e a comunidade internacional. O ambiente económico na região é favorável a esta revisão radical. As condições exigidas para uma industrialização florescente

e uma descolagem económica estão reunidas, a saber: um crescimento contínuo do PIB, baixo nível de endividamento, solvabilidade, taxas de lucro elevadas, segurança dos investimentos, mão-de-obra qualificada e abundância de fontes de energia renovável.

No que diz respeito, por exemplo, à mão-de-obra qualificada, segundo a Comissão Económica para África e a Organização Internacional das Migrações, 23.000 universitários e 50.000 quadros superiores e intermediários deixam anualmente o continente africano, enquanto 40.000 africanos titulares de um doutoramento vivem fora do continente. Dois terços dos estudantes ficam nos países de acolhimento após sua formação, por falta de perspectiva nos seus países de origem. Só o Senegal recenseou 1.500 universitários que ensinam em universidades pelo mundo inteiro, alguns em disciplinas de ponta como a Física Nuclear. Uma transformação radical nas condições de trabalho pode facilitar o regresso deste manancial de quadros qualificados ao continente. Várias organizações têm trabalhado nesse sentido, embora com sucessos limitados. Em 2008, a União Africana apresentou uma proposta ao secretariado da Conferência dos Ministros de Educação (COMEDAF), em Addis Abeba, para a criação de uma Universidade Pan-Africana (UPA), cuja ambição é restaurar a antiga glória das universidades do continente e instituir o modelo para uma pesquisa de excelência no continente. A universidade é vista pelos seus precursores como um meio para cortar com a dependência em relação às estratégias das agências internacionais que, segundo a proposta de base, "não partilham necessariamente a visão africana nem se preocupam em apoiar um genuíno renascimento africano". Embora o projecto esteja ainda numa fase de discussão, havendo por conseguinte uma série de questões quanto à sua viabilidade, execução e sustentabilidade, iniciativas como estas não só revelam uma consciência da necessidade de mudança como configuram tentativas com vista a fazer sair o ensino superior da situação crítica em que se encontra.[2] Outrossim, esta iniciativa revela que para que estas condições ou potencialidades se transformem em algo de efectivo será necessária uma revolução social, cultural e educacional. "If Africa is to join the global knowledge community as an equal partner, it must revolutionise its research, education and training systems", dizia Muchie (2010), especialista em inovação.

Cada vez mais os especialistas têm posto o acento tónico no trabalho em rede como forma de promover sinergias e economizar recursos, como estratégia alternativa a uma simples "bombagem" de recursos financeiros para instituições individuais. Segundo os mesmos especialistas, este procedimento melhoraria eventualmente o perfil de universidades singulares, mas contribuiria muito pouco para melhorar o sistema no seu todo. Em contrapartida, o trabalho em rede contribuiria para fazer circular conhecimento e encorajar a aprendizagem criativa entre investigadores e produtores de conhecimento. O acento tónico é posto na questão da qualidade, que deve passar por um sistema de acreditação comum

aos países africanos. Neste particular, as universidades dos países da África do Leste reavivaram a possibilidade de reconhecimento mútuo dos diplomas passados pelas universidades da região, abrindo, assim, caminho ao estabelecimento de um sistema universitário de acreditação válido para todos os países membros da União Africana. Em ambos os processos (trabalho em rede e acreditação), as universidades sul-africanas poderiam jogar um papel central devido ao elevado desempenho de muitas destas instituições, e devido ao facto de, cada vez mais, os estudantes em pós-graduação procurarem instituições de ensino superior sul-africanas para completarem a sua formação.

Algumas outras iniciativas dão conta que algo mais está a passar-se. Os membros da direcção do "Global Network for the Economics of Learning, Innovation and Competence Building Systems" (Globelics), por exemplo, estão a inspirar-se e a formar capacidades na área de pesquisa, convidando cientistas de outras regiões em desenvolvimento e renomados cientistas do Norte para interagir com os seus parceiros africanos. A "African Globelics Academy for Research, Innovation and Capability" (AGARIC) realizará a sua primeira escola doutoral em 2010. A Academia de Globelics concedeu bolsas para dez estudantes africanos a nível de doutoramento, permitindo-lhes a oportunidade de interagir com as mentes mais brilhantes do resto do mundo.

É notável o trabalho que o Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais (CODESRIA) tem feito no sentido de permitir o trabalho em rede entre investigadores africanos, e entre estes e os cientistas sociais do resto do mundo. Desde o início que o Conselho colocou o acento tónico na promoção da rede de conectividade intra-africana e na concepção de uma agenda autónoma de pesquisa avançada e de produção de conhecimentos. O CODESRIA transformou-se numa das mais importantes editoras de ciências sociais em África, produzindo dez jornais pan-africanos académicos com revisão de pares, uma média de trinta livros e vinte monografias por ano e um forte programa de publicações electrónicas geridas com base no princípio de livre acesso. O Conselho é, hoje em dia, a única editora académica africana que produz em inglês, francês, português e árabe. Para além das actividades de formação das capacidades dos jovens investigadores e consolidação das experiencias dos investigadores seniores, o CODESRIA tem vindo a funcionar como um fórum continental estruturado, onde, para além dos objectivos científicos, diferentes instituições podem partilhar experiências na construção da instituição e trabalhar juntos para se reforçarem mutuamente.

O conselho tem utilizado a sua própria experiência para apoiar outras instituições a fortalecerem-se, facilitando novas iniciativas estratégicas, promovendo parcerias inter-institucionais, contribuindo para o desenvolvimento das infra-estruturas institucionais necessárias a uma vida académica consequente. Nenhuma outra rede tem sido tão bem sucedida na mobilização de milhares de

pesquisadores de todas as partes de África nas últimas três décadas e meia. Muitas das intervenções do conselho no meio intelectual africano durante os últimos anos foram impulsionadas e moldadas por uma vontade de contribuir para o reforço do sistema de ensino superior africano, particularmente das universidades e centros de investigação avançada. Este objectivo de reforçar a base institucional da produção de conhecimento no continente é uma das características centrais e singulares da Carta constitutiva do conselho, e constitui uma missão que o destaca entre todas as outras redes criadas, desde a sua formação.

Num artigo publicado pelo CODESRIA, Claude Ake analisa algumas das condições necessárias para que haja progresso das ciências sociais em África (Ake s/d), destacando o facto que "o estudo dos factores que influenciam a qualidade das ciências sociais em África é mais premente que a compilação de um inventário" (Ake s/d). Ele defende, por exemplo, que um tal estudo podia debruçar-se sobre os programas das ciências sociais nas instituições de ensino superior em África.

Conclusão

Fazer ciências sociais em África não só é possível como necessário. Esta necessidade advém do facto de à sua dimensão cognitiva se associar uma dimensão ética e política. As políticas públicas precisam de ser elucidadas pelos resultados e contribuições do ramo das ciências que mais directa e imediatamente afectam a vida da sociedade, as ciências sociais e humanas. Uma das vocações das ciências sociais em África consiste, por isso, em contribuir para o desenvolvimento das sociedades africanas, desde logo através da elaboração de conceitos e teorias que sejam consentâneas com as realidades e os processos transformativos em curso no continente, requerendo, por consequência, um engajamento epistemológico.

Contudo, as ciências sociais não podem ser reduzidas à sua função utilitarista, cabendo-lhes igualmente uma função crítica e filosófica. A assunção desta função passa por uma desconstrução epistemológica que volte a sua atenção crítica para as epistemologias desenvolvidas no Norte e que aspiram a uma universalidade inquestionável. O que está no centro da desconstrução epistemológica é justamente o questionamento de uma epistemologia que assume como universal os parâmetros culturais, identitários, linguísticos e de poder desenvolvidos no Norte. Como dizia Claude Ake, o que está em causa, no que diz respeito à dependência da África em relação ao Ocidente, é menos uma questão de poder político ou económico e mais uma questão de paradigmas, e os cientistas sociais têm um papel central a desempenhar a este respeito. "Enquanto não lutarmos para um desenvolvimento endógeno da ciência e do conhecimento, não podemos emancipar-nos" adverte-nos Ake (1986). Além disso, segundo ele não se trata de

uma questão de paroquialismo ou de nacionalismo. O problema está no facto de, apesar de os princípios da ciência serem universais, os pontos de partida, a aplicação e os problemas particulares que ela é chamada a resolver dependerem das circunstâncias históricas da sociedade em que a ciência é produzida. Tomar o labor das ciências sociais a sério significa desenvolver uma prática que tome em consideração os seus contextos locais intelectuais, políticos e existenciais, enquanto se procura uma reputação global.

Fazer ciências sociais em África implica, porém, enfrentar uma série de constrangimentos, entre os quais se destacam os infra-estruturais e institucionais. Colocar a ruptura epistemológica na agenda das ciências sociais requer, por isso, um trabalho concomitante de melhoria de qualidade das ciências sociais praticadas no continente, e das condições da sua produção. Sendo a universidade o lugar privilegiado de produção de conhecimento, qualquer tarefa ligada a esta melhoria de qualidade deve passar pela remoção das barreiras que impedem o desenvolvimento da investigação científica, entre as quais se pode destacar, para além das condições infra-estruturais, a ausência da autonomia universitária e a falta de liberdade académica.

Notas

1. Para mais detalhes sobre a situação do ensino superior em África, ver o Plano Estratégico do CODESRIA (CODESRIA s/d), e também, N'dri (2006).
2. Alguns interrogam-se, por exemplo, sobre a relação que existirá entre a UPA e o African Institute of Science and Technology (AIST), um projecto nascido a partir da diáspora africana com o objectivo de criar uma instituição de elite com campus em toda a África. O primeiro deste campus foi aberto em Abuja, na Nigéria, e começou a funcionar em 2008. Outros defendem que a ideia de criar mais instituições pan-africanas, embora pareça boa, pode resultar em mais "elefantes brancos", sendo talvez preferível que os chefes de Estado renovem a sua confiança e financiem pelo menos uma grande universidade nos seus respectivos países, enquanto centros de excelência que, por sua vez, seriam chamados a estabelecer uma rede de centros produtores de conhecimento (http://www.scdev.net/en/suhharan-africa/opinions/africa-analysis-does-africa-need...).

Referências

Ake, C., s/d, "Sciences sociales et développement", Publication occasionnelle, CODESRIA, Dakar.

Ake, C., 1986, Editorial: raison d'être, in *African journal of Political Economy* 1 (1): I-IV.

Bachelard, G., 2006, *A epistemologia*, Edições 70: Lisboa.

Bates, R., Mudimbe, V., e O'Barr, J., 1993, *Africa and the Disciplines*, Chicago: University of Chicago Press.

CODESRIA, s/d, "Consolidação e Renovação na Pesquisa Social em África", Plano Estratégico para o Período 2007-2011, in www.codesria.org/IMG/pdf/strategic-_plan2007_2011_port.pdf.

Diagne, M., 1992, "Contribution à une critique du principe des paradigmes dominants", in Joseph Ki-Zerbo, dir, *La natte des autres. Pour un développent endogène en Afrique*, Paris: Karthala/CODESRIA.

Habermas, J., 2006, *Técnica e Ciência como Ideologia*, Lisboa: Edições 70.

Hugon, P., 2006, *Géopolitique de l'Afrique*, Paris: Éditions Armand Colin.

Mamdani, M., 2007, *Scholars in the Marketplace. The Dillemas of Neo-Liberal Reform at Makerere University, 1989-2005*, Dakar: CODESRIA.

Marks, S., 2000, "The Role of the Social Sciences in Higher Education in South Africa", seminar paper presented at the Graduate School for Social Sciences with Centre for African Studies, Cape Town: University of Cape Town.

Matshedisho, K. R., 2005, "Réinterpreter et recontruire l'Afrique: le défi de la recherche en sciences sociales", in *Sciences sociales et l'avenir de l'Afrique*, Dakar: CODESRIA.

Mazrui, Ali A., 1992, "Towards Diagnosing and Treating Cultural Dependency: the Case of the African University". *International Journal of Educational Development*, Vol. 12, N° 2.

Mbaye, S., 2009, "Áfrique au secours du développement?", *Pambazuka News*, Nº 110, 24 de Julho de 2009, in www.pambazuka.org/fr/category/features/57965.

Mohammedbhai, G.T., 1996, "Le role naissant des universités africaines dans le développement des sciences et de la technologie, Maurícia: Association des Universités Africaines.

Muchie, M., 2010, "African networks needed to improve higher education", *SciDev Net*, 17 de Março de 2010, in www.scidev.net/en/sub-suharan-africa/opinions/african-networks-needed-to-improve-higher-education.html.

N'dri, Assié-Lumumba, 2006, *Higher Education in Africa. Crises, Reforms and Transformation*, Dakar: CODESRIA.

Prewitt, K., 1984, "Social Science and the Thirld World: Constraints on the United States", in John Trent e Paul Lamy, eds, *Global Crisis and the Social Sciences: North American Perspectives*, Toronto: University of Ottawa Press/UNESCO.

Santos, B. de Sousa & Meneses, P., 2009, *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina/CES.

Sutton, X. F., 1982, "Rationality, Development, and Scholarship", *Items*, Vol. 36, no. 4, Dezembro de 1982, pp. 49-57.

UNESCO, 2000, "World Report: Building Knowledge Societies", Paris: Unesco. Shivji, I., 2005, 'Whiter University?' *CODESRIA Bulletin,* Nos 1&2, 2005, pp.3-4.

9

A Universidade e a sua função como instituição social

Aurélio Rocha

Uma universidade, seja pública ou privada, exerce uma função social, cultural e científica relevante. Como instituição social, a universidade é vista como a expressão determinada da estrutura e do modo de funcionamento da sociedade como um todo. Habituamo-nos a ver a universidade como uma instituição caracterizada pela presença de opiniões, atitudes e projectos divergentes, e muitas vezes em conflito, exprimindo, obviamente, as divisões e contradições da sociedade. Mas, exactamente por ser uma 'instituição social' diferenciada e definida pela sua autonomia intelectual, a universidade pode (deve) relacionar-se com a sociedade e com o Estado de maneira independente, até mesmo em conflito.

É, aliás, essa relação expressiva entre universidade e sociedade que explica que, desde o seu surgimento, seja considerada uma 'instituição social', isto é, uma instituição onde a *praxis* social assenta no reconhecimento público da sua legitimidade e das suas atribuições. É esse atributo, verdadeiro princípio de diferenciação que lhe confere autonomia perante outras instituições sociais. A universidade está, por assim dizer, estruturada por regras, normas e valores de reconhecimento e legitimidade a si inerentes. É por isso que a contradição entre igualdade e justiça social e a realidade social, caracterizada por desigualdades (sociais e políticas), leva muitas vezes a universidade a tomar posições nem sempre convergentes com os poderes constituídos. Essas posições são o reflexo da conflitualidade existente no interior da instituição universitária.

Os últimos anos têm sido caracterizados por profundas mudanças que têm levado a que a instituição universidade se vá tornando num serviço social não exclusivo do Estado, como acontece com a educação em geral. Com estas mudanças (ou reformas, como se lhes queira chamar), a universidade corre o

risco de se transformar numa qualquer 'organização' prestadora de serviços (que, obviamente também têm função social), correndo o risco de deixar de cumprir a sua função como 'instituição social', que, naturalmente, aspira à universalidade. A educação, e nomeadamente a educação universitária, deixou de ser concebida como um direito e como um serviço público, passando a ser um serviço e, mais do que isso, um serviço susceptível de ser privatizado e, como tal, alienado. Não é que se esteja contra a privatização da instituição universitária; o que se contesta é que nela se sobreponha a lógica mercantilista típica das organizações empresariais à lógica científico-pedagógica da formação do ser social, a verdadeira vocação da 'universidade instituição social'. Na realidade, com isto acaba por ser o próprio Estado a definir a universidade como 'organização social' e não já como 'instituição social'.

Esta tendência, acentuada nos últimos anos, de transformação da 'universidade instituição social' numa 'organização social' prestadora de serviços, exige, para uma melhor compreensão deste fenómeno, uma clarificação do significado e do alcance epistemológico dos conceitos em questão. Enquanto uma 'organização social' se regula por uma prática social determinada de acordo com princípios de eficácia, gestão, planificação, previsão, controle e êxito, a instituição tem a sociedade como 'sua referência normativa e valorativa', ou seja, ela assume-se inserida no contexto da divisão social. Para a organização empresarial, a sua eficácia e o seu sucesso dependem totalmente da sua particularidade, sendo ela própria sua referência, obviamente inserida num processo de competição com outras organizações que têm os mesmos objectivos particulares. Já a 'instituição social' procura e afirma a sua universalidade, cumprindo, desse modo, o objectivo primordial de responder às contradições impostas pelo contexto da conflitualidade social da sociedade. Para a 'organização social' empresa, trata-se simplesmente de alcançar o objectivo particular que a define, o lucro, não lhe competindo questionar essa existência ou a sua função e o seu lugar na sociedade. Para a 'instituição social universidade', pelo contrário, o seu objectivo primordial é cumprir ou exercer a sua função social e cultural.[1]

Nos últimos vinte anos, ou talvez desde o último quartel do século XX, um pouco por toda a parte, mas sobretudo nos Estados Unidos da América e em alguns países europeus e asiáticos, começou a dominar uma certa visão organizacional que criou o conceito de 'universidade operacional'. Este tipo de instituição universitária, muito ligada a grandes empresas e/ou grupos financeiros, rege-se, na generalidade, por contratos de gestão. A avaliação é feita por índices de produtividade e estruturada por estratégias e programas de eficácia organizacional. Este tipo de instituição, verdadeira organização empresarial, é normalmente caracterizado por programas de especialidade muito direccionada, redução do tempo de duração dos ciclos, sendo a avaliação quase só determinada pelo número de publicações, de colóquios e de congressos. Não é que isto seja

errado, mas o que é notório é o quase total alheamento das questões como o conhecimento e, sobretudo, a formação intelectual, limitando-se o ensino à transmissão rápida de conhecimentos. Além disso, a contratação de docentes faz-se por aliciamento a contratos 'flexíveis', sem levar em consideração se dominam ou não o campo de conhecimentos da sua área disciplinar e as relações entre ela e outras afins. Aqui, a docência é entendida como habilitação acelerada de 'graduados' (?) para entrarem rapidamente no mercado de trabalho, o que mostra claramente que o ensino deixou de respeitar aquilo que é a sua marca fundamental, a formação.

Na mesma linha e padrão organizacional, a investigação, nestas 'organizações', não remete para o conhecimento de algo concreto, mas para a posse de instrumentos que visam intervir (estratégia de intervenção) e controlar meios e instrumentos para se chegar a um objectivo delimitado. Neste conceito de 'universidade operacional', a ciência deixou de ser investigação teórica com aplicações práticas para se tornar em mais um componente do poder financeiro. A submissão da investigação às exigências do poder financeiro, e a determinação por este das formas de financiamento, levaram à transformação da 'universidade instituição social' numa 'organização social', entidade 'operacional'. Neste figurino, a instituição universitária deixou de ser o espaço de realização da actividade cognitiva, onde falta o tempo para a reflexão, a crítica e a verdadeira avaliação dos conhecimentos (Chauí 2003:7).

Sinais inquietantes como estes começam a tomar corpo entre nós, levando sectores significativos da comunidade universitária a questionar a irrelevância cada vez maior com que se olha a instituição universidade, sobretudo a universidade pública. Estes sinais são visíveis não apenas na redução progressiva dos apoios do Estado como, principalmente, na 'massificação' do ensino e consequente deterioração da formação, constituindo um elemento perturbador da ordem económica, traduzida na desmoralização crescente do trabalho universitário e no abandono dos seus agentes mais qualificados. Para alguns sectores, com aquilo a que se chama 'reforma curricular' em curso, corre-se o risco de não se ir ao fundo das mudanças que é necessário fazer no modelo universitário que marcou o quotidiano da nossa universidade nos últimos vinte anos. É esta também a opinião de prestigiados académicos moçambicanos, que vêm chamando a atenção para a confusão que se estabeleceu entre 'democratização' e 'massificação'. A democratização do ensino na universidade é um princípio fundamental e uma exigência da sociedade dos nossos tempos, de tolerância e de liberdade. A massificação contribui geralmente para a degradação do ensino e das infra-estruturas que lhe dão suporte (Mosca 2008; Chauí 2003; Matos 2008, 2009).

Uma das características marcantes da sociedade contemporânea, de fragmentação e globalização da produção económica, é a absorção do espaço (indiferenciação) e do tempo (reduzido ao presente, ao imediato). Essa

compressão não afecta apenas o tecido económico, produzindo efeitos também nas universidades que se traduzem hoje na tendência para a diminuição do tempo para o ensino e do tempo para a investigação e realização do trabalho científico na universidade. No plano da docência, as disciplinas deixam de transmitir aos estudantes o essencial para a sua formação: as suas próprias histórias, a formação cultural, o conhecimento dos clássicos, as questões que deram nascimento às disciplinas/ciências e as transformações que foram ocorrendo. Por outras palavras, a absorção do espaço-tempo está a conduzir ao abandono do vector fundamental do trabalho universitário, que é, inquestionavelmente, a formação. A demissão daquilo que é fundamental à formação universitária, traduzida na redução do espaço e do tempo dessa mesma formação, está a conduzir a instituição universitária para a insegurança do presente e para a incerteza do futuro. A seguir-se este rumo, dificilmente se poderá gerar conhecimento e acção inovadora, antes conduzindo à paralisia, à recusa da crítica, à insegurança e à incerteza, correndo-se o risco de hipotecar o futuro do ensino universitário (Chauí 2003:11).

Uma outra ideia que, no domínio da educação, marca a actualidade do discurso neo-liberal é a da 'educação permanente' ou 'contínua'. É comum ouvir afirmar-se que, num mundo globalizado e em transformação constante, a 'educação permanente' é uma estratégia pedagógica indispensável, pois somente com ela é possível a adaptação às mudanças incessantes, se alguém se quiser manter activo no mercado de trabalho. Este conceito de 'educação permanente' assim definido assenta, a meu ver erradamente, na ideia de que a educação não se confunde com os anos de estudo na escola; isto é, a educação já não é mais vista como 'preparação para a vida' para se tornar 'educação durante toda a vida'.

Creio, sinceramente, que essa ideia deve ser crítica e reflectidamente ponderada, pois dificilmente se pode chamar a isso de 'educação permanente'. Estabelecer esta confusão entre conceitos tão diferentes como 'educação' e 'reciclagem', é totalmente inaceitável. Na verdade, como se sabe, na actualidade, a mão-de-obra, incluindo a dita mais especializada, torna-se rapidamente obsoleta e ultrapassada, conduzindo ao desemprego estrutural. Assim, a reciclagem mais não é do que a aquisição de técnicas por meio de processos de habilitação e formação que visam basicamente alcançar as finalidades das empresas. É assim que muitas empresas/organizações possuem escolas ou centros de formação e reciclagem dos seus empregados, ou fazem acordos com outras empresas destinadas exclusivamente a esse tipo de actividade. Porém, reciclagem não é 'educação permanente' uma vez que 'educação' significa um movimento de transformação interna daquele que passa de um suposto saber básico ao saber propriamente dito. Sendo a educação uma acção inseparável da formação, ela é sempre permanente por essa mesma razão, e não por qualquer outra com o pretexto de que está a servir a finalidade do mercado de trabalho e das empresas.

As ciências sociais são, de entre todas as ciências, as que, pelo seu sentido crítico, de dúvida e de curiosidade que as impele para a procura de novas maneiras de buscar o conhecimento e procurar entendê-lo, melhor podem inverter esta tendência que pode levar a universidade à perda da sua expressão social e política, como verdadeira instituição social. Pela sua natureza francamente inovadora, pela vastidão das perspectivas subjacentes e pela própria novidade das propostas avançadas, qualquer reestruturação ou reforma curricular a efectuar nas ciências sociais exige que se dê atenção especial, de modo a detectar, em permanência, às dificuldades sempre possíveis nas tensões normais decorrentes, para estudo, análise e modificação dos agentes causais, com vista a ser atingido o tipo de ensino desejado. A par disso, as atenções devem dirigir-se também para novos problemas e novas questões que vão surgindo, uns e outras, "fundamentadas numa prática que pode vir a revelar-se fecunda". Deste modo se estruturará um ensino qual processo de intervenção planeada e sistemática, flexível às reformulações necessárias e objectivamente virado para a realidade social moçambicana.

O pior que pode acontecer à 'universidade instituição social' é ela perder a sua relação, melhor, a sua inter-relação com a sociedade, a realidade social envolvente. Mas é o que pode acontecer a uma universidade que se torne num instrumento reprodutor de sistemas inadequados, sem criatividade, de práticas pedagógicas discutíveis e de conteúdos rígidos e muitas vezes desajustados da realidade.

Estas são, quanto a mim, as principais ameaças à universidade, que podem vir a transformá-la, a breve prazo, de 'instituição social' numa 'organização social' que nada fica a dever a uma qualquer empresa do ramo económico. Justifica-se que se coloque já aqui uma questão muito concreta, relativamente à qual não tenho a pretensão de ter respostas absolutas. Pode-se dizer que a instituição universidade entrou em ruptura social? É comum aos nossos principais dirigentes políticos e universitários o apelo a que a juventude deva conhecer melhor a nossa realidade para sobre ela se poder agir correctamente. Na verdade, e a história recente do nosso país mostra-nos isso, sem conhecermos a nossa realidade é incerta ou desconexa a nossa acção, podendo conduzir a resultados contrários aos que desejamos.

Segundo um antropólogo cabo-verdiano, a propósito do ensino das ciências sociais no seu país, "ligar o ensino à vida e ao trabalho, elevar o nível cultural das populações, possibilitar a formação de quadros tecnicamente capazes e devotados à causa nacional", são requisitos imprescindíveis para a construção de uma sociedade melhor estruturada e confiante no futuro" (Lopes Filho 1986). No processo de transformações iniciado com a Independência, não se pode perder de vista que o nosso país tem ainda de atacar frontalmente um conjunto de aspectos sociais resultantes das mudanças impostas pelo desenvolvimento, nos quais as ciências sociais podem dar importante contributo para a realização das

grandes tarefas com que deparamos, nomeadamente em sectores como a saúde, a educação, a preservação cultural, a economia, as assimetrias regionais, os movimentos sociais, as doenças endémicas, o combate à pobreza, etc. São as ciências sociais que podem proporcionar aos estudantes um conjunto de atitudes e hábitos constitutivos de um apetrechamento motor e cultural de base susceptível de conduzir ao progresso social. Elas são decisivas desde que os seus agentes intervenham no estudo de situações concretas, tentando superar as dificuldades e pondo de parte o teorismo abstracto (Lopes Filho 1986).

A questão é que a vocação moderna das ciências sociais é a formação virada para a interdisciplinaridade ou até mesmo para a transdisciplinaridade. Logo se pode inferir que é a análise a partir das ciências sociais que se constitui como a ponte lançada entre o espaço e o tempo, entre o natural e o humano, entre a história do mundo, da vida e do homem, numa interdisciplinaridade geradora da reflexão que dilata o espírito e ajuda a formação do carácter. Para a prossecução desse objectivo, todos os estudos elaborados na perspectiva da interdisciplinaridade conduzirão a uma metódica compreensão do *homo moçambicanus* e do seu sistema de relações e de valores, em suma, da sua cultura. De igual modo, há que criar ferramentas teóricas, aplicá-las e confrontá-las no terreno, forma de estimular a ligação entre teoria e prática. A institucionalização e organização da pesquisa e do ensino deverá reflectir duas importantes orientações básicas – conhecer para analisar e conhecer para melhorar. Nesta óptica, a cooperação entre instituições será fundamental na defesa do património cultural da sociedade.

Fernando Ganhão, o primeiro reitor desta universidade, ele próprio um cientista social, afirmava que nós "moçambicanos, acreditamos que a nossa tarefa, enquanto cientistas e investigadores consiste em compreender as formas que nos permitam alterar as condições sociais". Ganhão, desafecto das ortodoxias, colocava questões que eram verdadeiras pistas de pesquisa que deviam ocupar e preocupar os cientistas sociais, independentemente dos rótulos que se lhes atribuam: como deve o cientista social situar-se no seu trabalho de investigação, no seu papel de formador? Qual o papel do antropólogo, do historiador e do sociólogo? (Ganhão 1983:5-17) De igual modo nos habituou a pensar e a reflectir outra insigne figura das nossas ainda incipientes ciências sociais: Aquino de Bragança, que hoje aqui se homenageia.

Para todos nós, marcados na luta pela dignidade de moçambicanos, a referência maior será porventura Eduardo Mondlane. Nele se concentrou o essencial da ciência social global, visto a sua formação ser uma amálgama de distintas ciências sociais, desde a antropologia, de que era 'mestre', à sociologia, à história e à geografia humana. O seu exemplo é notável pela sua formação e o cunho de transformação que imprimiu enquanto cientista social, pelo seu papel na luta como intelectual empenhado e também, mais uma vez recorrendo a

Fernando Ganhão que o conheceu bem, "pela sua experiência de concepção teórica a partir da prática".[2]

Aos cientistas sociais não deve incomodar o rótulo com que muitas vezes são mimados. O importante é não se desviarem minimamente dos objectivos a que se propõem: assumir a condição de cidadãos e de actores responsáveis. Isso mesmo nos transmite Elikia M´Bokolo, cientista social, historiador, intelectual comprometido com o seu país e o seu povo, apesar de se considerar um exilado vitalício, discípulo dos mestres da Escola dos *Annales*, ao afirmar que o "papel do historiador [cientista social] é contribuir para fazer avançar um país". As ciências sociais são, na verdade, um instrumento de conhecimento e de intervenção no processo sociocultural. No ensino, elas devem ter por objectivo o conhecimento da sociedade na sua dimensão global (social, cultural, política), procurando incutir e criar no espírito dos estudantes a capacidade de intervenção científica, a aquisição de conhecimentos, através de métodos funcionais, e a criatividade.

Nas condições actuais do ensino no nosso país, é preciso tempo para preparar os estudantes para uma educação superior e para ensinar com métodos científicos, para criar as bases para uma prática de investigação, em suma, para estudar a realidade social complexa e em mudança no nosso país. Para isso, o ensino das ciências sociais pode contribuir para encorajar o desenvolvimento de perspectivas multidisciplinares e transversais, para incentivar os jovens a adquirirem uma perspectiva menos tradicional da ciência, desenvolvendo uma ideia mais concreta das relações entre ciência, tecnologia e sociedade em geral, e a familiarizarem-se com os desafios que se colocam à escala regional ou planetária, com questões como o desequilíbrio Norte-Sul ou as relações Sul-Sul. O verdadeiro desafio reside na possibilidade de inserir a ciência nos seus contextos histórico, filosófico e cultural. Por esta via se pode restabelecer a tão desejada e sempre difícil articulação entre ciências sociais e ciências exactas e tecnológicas.

Tomando em conta a importância das mudanças necessárias a introduzir na universidade pela perspectiva da formação e da democratização, gostaria, em jeito de considerações finais, de assinalar algumas ideias que devem condicionar essas mudanças. Em primeiro lugar, numa perspectiva mais consentânea com a noção de 'universidade instituição social', especialmente a universidade pública, é necessário que o Estado não tome a educação pelo prisma da despesa pública e sim como um investimento social e político, até porque e educação, e no caso concreto a educação superior, é, regra geral, um direito consagrado constitucionalmente, e não um privilégio, muito menos um serviço. Pela aplicação dos dinheiros públicos aos direitos sociais se pode medir tanto a democratização do Estado como a democratização da própria instituição universitária.

É também importante que se tenha uma ideia muito clara do que estamos a falar quando nos referimos a 'formação'. Na verdade, pode-se dizer que há

formação quando o trabalho que fazemos exige de nós a interrogação, a reflexão e a crítica, de tal modo que sejamos capazes de elevar ao plano do conceito aquilo que foi tomado como questão, problema ou dificuldade. A criação desenfreada de critérios questionáveis e de estabelecimentos de ensino superior (públicos ou privados) não favorece uma formação de elevada qualidade científica e pedagógica, antes contribuindo para provocar a queda do nível do ensino superior em geral, desprestigiando desse modo a instituição universidade vista na sua globalidade. Não está aqui em causa, já o disse anteriormente, a importância da constituição de instituições de ensino superior; a dimensão do país justifica-o, como também a crescente procura de formação de nível superior. O que se deve contestar é a proliferação de instituições (em 10 anos mais do que triplicou o número de instituições de ensino superior de duvidosas condições de funcionamento e baixa qualidade educacional). A liberalização do ensino superior não deve desresponsabilizar o Estado da sua função reguladora e de fiscalização. Na actualidade existem instituições de ensino superior com baixos níveis de eficiência organizacional e níveis de ensino de muito baixa qualidade, a 'produzir' pessoas mal preparadas que o mercado começa a rejeitar. A expressão 'dumbanenguização' do ensino superior entrou já no vocabulário popular, traduzindo desse modo a descredibilização das instituições que ministram cursos de duvidosa utilidade, com docentes mal preparados e de sistemas de avaliação pouco exigentes. Com a redução dos cursos e programas de formação, já em aplicação em algumas instituições, a situação só poderá agravar-se.

Aos intelectuais, sobretudo aos intelectuais universitários, pede-se que se afirmem claramente contra qualquer tipo de exclusão. É absolutamente imperioso que se reforce a universidade 'instituição social', tanto através da ampliação da sua capacidade de absorver o maior número de jovens, sobretudo das camadas de condições económicas mais baixas, como através da recusa da privatização dos conhecimentos. Todavia, ampliar a capacidade de absorção significa também democratizar a educação superior, que não deve ser confundida com 'massificação'. É necessário desfazer esta confusão entre 'democratização' e 'massificação', o que passa, naturalmente, por medidas que procurem articular o ensino superior com os outros níveis de ensino (médio e profissional), indispensáveis para a democratização e elevação do ensino instituição universitária. 'Massificação' e qualidade são geralmente incompatíveis, ainda que em determinadas circunstâncias se possam articular quando criadas as condições de partida que garantam qualidade do ensino e da investigação, a saber o apetrechamento em infra-estruturas como laboratórios, bibliotecas e até mesmo instalações apropriadas a instituições de ensino superior.

Quanto ao ensino em si, é fundamental que se proceda à reforma das grelhas curriculares actuais e dos conteúdos, articulando com a introdução de facto de um sistema de créditos ajustado. Só assim se poderá falar de reforma curricular

ou do ensino universitário, evitando-se cair novamente na excessiva escolarização da universidade, num ensino não centrado no estudante, retirando aos estudantes a possibilidade de auto-aprendizagem e as condições para a leitura e a pesquisa, importantes para a sua verdadeira formação e reflexão. A situação actual só contribui para provocar a fragmentação e dispersão dos cursos e estimular a superficialidade. Assim, dependendo da área científica, as disciplinas devem estar organizadas de modo a permitir que os estudantes aprofundem um determinado aspecto do conhecimento. É essencial que se assegure espaço para a implantação de novas disciplinas exigidas por mudanças filosóficas, científicas e sociais.

Além disso, é fundamental uma organização dos cursos que facilite a mobilidade dentro de cada instituição, e também entre instituições, construindo o estudante livremente um currículo de disciplinas optativas que se articulem com as obrigatórias do núcleo central dos seus estudos. À instituição universitária compete proporcionar a universalidade dos conhecimentos, com programas cujas disciplinas tenham o mesmo conteúdo no que se refere aos clássicos de cada uma delas, medida de elementar justeza já que assegura que os estudantes conheçam as questões e problemas principais da sua área, além, naturalmente, de um conhecimento das pesquisas existentes no país e no mundo sobre os assuntos mais relevantes da sua área científica.

Uma outra medida de alcance considerável passa pela revalorização da docência, que está a ser desprestigiada e negligenciada com a chamada 'avaliação da produtividade', ou seja, uma avaliação exclusivamente quantitativa. Essa revalorização implica: i) formar verdadeiramente docentes, assegurando, por um lado, que tenham conhecimentos profundos da sua área científica e dos principais problemas nela discutidos ao longo da sua história; ii) oferecer condições de trabalho compatíveis com a formação universitária (bibliotecas, laboratórios equipados, preparação de aulas e atendimento de estudantes, etc.); iii) realizar concursos públicos constantes ou mecanismos internos de selecção rigorosa de docentes para assegurar uma formação de qualidade; iv) garantir condições salariais dignas que permitam aos docentes trabalharem em regime de tempo integral, dedicando-se exclusivamente à docência e à investigação; de forma a v) criar condições materiais aos novos docentes que permitam a realização, em tempo útil, da sua formação e actualização de conhecimentos e técnicas pedagógicas; vi) incentivar o intercâmbio entre universidades (nacionais e estrangeiras), de maneira a permitir a formação mais completa dos docentes, bem como a familiarizá-los com as diferenças e especificidades nacionais e regionais, e ainda com as grandes linhas do trabalho universitário internacional. Só desta forma se combaterá eficazmente o fenómeno que entre nós já é conhecido pelo contingente dos *turbo-docentes*, que ensinam tudo e coisa nenhuma em várias instituições ao mesmo tempo.

A revalorização da pesquisa/investigação é outra medida de maior atenção aos intelectuais universitários, estabelecendo não só as condições de autonomia e as condições materiais da sua realização mas também exigindo a realização de mestrados e doutoramentos feitos com o tempo necessário, o rigor formativo e a qualidade científica. É ainda preciso criar novos procedimentos de avaliação que não sejam regidos pelas noções de produtividade e de eficácia, mas sim por critérios de qualidade e de relevância social e cultural. A mobilidade tanto de estudantes como de docentes possibilita não só o conhecimento de outras experiências como a abertura de pensamento e alargamento dos horizontes culturais.

É essencial a existência de intelectuais universitários em todas as áreas do saber, que adoptem uma perspectiva crítica muito clara tanto sobre conceitos como a 'sociedade do conhecimento' e a 'educação permanente', tidas como ideias novas e directrizes para a mudança da universidade pela perspectiva da modernização. A universidade deve ser tomada do ponto de vista da sua autonomia e da sua expressão social e política, recusando-se a andar a reboque de falsas ideias de modernização que, como também todos sabemos, significa, na maior parte das vezes, submeter-se a modelos, critérios, interesses e agendas políticas ou económicas que servem mais os poderes constituídos do que os direitos dos cidadãos. Por isso, os intelectuais universitários devem pugnar pela tão propalada autonomia universitária, que deve assentar sobretudo em critérios como o direito e o poder de a universidade definir as suas normas de formação, docência e pesquisa, sempre subordinada, obviamente, ao funcionamento transparente das decisões universitárias, à elaboração de relatórios públicos sobre as actividades desenvolvidas e à avaliação regular por entidades independentes.

Finalmente, resta dizer que as ciências sociais podem ser, de entre todas as ciências, as que, pelo seu sentido crítico, de dúvida e de curiosidade que as impele para a procura de novas maneiras de buscar o conhecimento e procurar entendê-lo, melhor contribuam para inverter esta tendência que está a levar a universidade à perda da sua expressão social e política. Só desta forma a universidade pode reforçar a sua autonomia, podendo, assim, desempenhar, com toda a plenitude, a sua missão de verdadeira 'instituição social', e contribuir para se repensar científica e culturalmente, em contínua renovação.

Notas

1. Para uma clarificação mais corrente, entre académicos, dos conceitos 'instituição social' e 'organização social', recorri ao conceituado sociólogo e especialista de questões universitárias Michel Freitag, 1996.
2. Ganhão 1983. Sobre estas questões é imperativo revisitar Mondlane, 1977.

Referências

Chauí, Marilena, 2003, 'A universidade pública sob nova perspectiva', *Revista Brasileira de Educação*, Setembro-Dezembro.

Freitag, Michel, 1996, *Le Naufrage de l´Université*, Paris: Éditions de La Découverte.

Ganhão, Fernando, 1983, 'Problemas e prioridades na formação em ciências sociais', *Estudos Moçambicanos*, 4.

Lopes Filho, João, 1986, 'O Ensino das Ciências Sociais', *África* (Lisboa), 22 de Janeiro.

Matos, Narciso, 2008, *Domingo* (Maputo), 2 de Novembro.

Matos, Narciso, 2009, *Notícias* (Maputo), 15 de Setembro.

Mondlane, Eduardo, 1977, *Lutar por Moçambique*, Lisboa: Sá da Costa.

Mosca, João, 'Massificação/qualidade e dispersão/concentração, *Savana* (Maputo), 17 de Outubro.

10

A investigação em ciências sociais *par le bas*: por uma construção autónoma, endógena e horizontal do conhecimento

Cláudio Furtado

Introdução

Desde as últimas décadas do século passado, uma contestação, a um só tempo, teórica e societária, tem vindo a procurar questionar a hegemonia 'norte-ocidental-global', criando fissuras no discurso hegemónico único e nos modelos e práticas económicos, políticos, sociais, culturais, discursivos e simbólicos a ele associados.

No que diz respeito, especificamente, à produção do conhecimento em ciências sociais têm emergido de forma consistente propostas epistemológicas, teóricas e metodológicas questionando, por um lado, a unicidade e a universalidade do paradigma científico dominante e sua capacidade heurística para validar conhecimentos e realidades plurais e, por outro, reflectindo, criticamente, sobre a forma como esses mesmos modelos têm sido apropriados pelos cientistas sociais dos países 'periféricos' no quadro da compreensão de suas realidades sociais, económicas, políticas, culturais e simbólicas.

No contexto cabo-verdiano, de uma tradição sistemática e orgânica de investigação em ciências sociais ainda emergente, começa-se a constatar uma inflexão paradigmática que tende, em parte, a inscrever-se na tradição dos estudos pós-coloniais.

Não se pode, contudo, deixar de reconhecer que se trata, como afirma Boaventura Sousa Santos, de um 'contra-movimento de cosmopolitismo subalterno' (Santos 2009:33), uma vez que a epistemologia do Norte global,

internalizada no processo de formação de grande parte dos cientistas sociais africanos, continua sendo hegemónica.

A presente comunicação pretende estabelecer uma reflexão crítica com a nova geração de pesquisadores cabo-verdianos, desconstruindo as bases teóricas e epistemológicas a partir das quais as novas produções de conhecimento em ciências sociais têm tido lugar, e procurando, ao mesmo tempo, construir novas bases para um conhecimento centrado ou produzido a partir dos sujeitos vários e que questiona os binarismos *west/rest* e/ou *rest/ west*, fazendo emergir as limitações intrínsecas ao hibridismo pós-colonial, nomeadamente no esquecimento de sujeitos cognoscentes outros que os próprios cientistas sociais.

Pretende-se ainda fazer relevar que a emergência do que Boaventura Sousa Santos denomina de 'epistemologias de sul' para ser epistemológica e 'politicamente' consequente exige uma autonomia do campo científico e uma revalorização dos actores sociais portadores de conhecimento, tornados invisíveis pelo processo de produção de conhecimento científico hegemónico.

A nova produção em ciências sociais em Cabo Verde: realinhamentos teóricos

A produção científica e ensaística em ciências sociais sobre Cabo Verde remonta aos finais dos anos trinta do século passado, coincidindo com a emergência do movimento literário e cultural 'Claridade'. Embora se trate de um movimento essencialmente literário que, na perspectiva do que alguns estudiosos, procura demonstrar que Cabo Verde configuraria, no contexto do 'mundo que o português criou' um caso de regionalismo crioulo, inspirando-se no modernismo brasileiro, os seus dinamizadores incentivaram a realização de estudos etno-antropológicos bem como uma produção literária embrenhada no realismo social do arquipélago.

Nas décadas seguintes, aumenta de forma crescente a apetência pelos estudos sócio-antropológicos e políticos essencialmente conduzidos pelos estudantes de direito, das letras e humanidades e das ciências agronómicas.

Destes, o estudo de Amílcar Cabral sobre a situação social e económica de Cabo Verde pode ser considerado o primeiro ensaio sociológico endógeno. De igual modo, as descrições etnográficas de Félix Monteiro, os ensaios de Nuno Miranda, Onésimo Silveira, Manuel Duarte e Gabriel Mariano, entre outros, inscrevem-se nesta mesma linha.

Para a presente comunicação, no entanto, não nos interessa debruçar e dissecar a produção em ciências sociais no contexto colonial, mas antes centrarmo-nos sobre aquela que emerge no contexto pós-colonial, ainda que no quadro da colonialidade (Quijano 2009:73) que caracteriza o mundo actual. Tal recorte justifica-se, como foi referido na introdução, pelo facto de ser no contexto pós-

colonial que espaços intersticiais contestatários e emancipatórios, tanto ao nível político como epistemológico (cf. Santos 2000, 2005, 2009), emergem de forma mais substantiva no campo da produção do conhecimento.

Não se pode, contudo, deixar de sublinhar que já a partir dos anos cinquenta do século passado despontam, de forma sistemática e orgânica, contestações à situação colonial, configurando-se naquilo que Sousa Santos enunciou como 'o outro lado da linha sublevou-se contra a exclusão radical à medida que os povos que haviam sido sujeitos do paradigma da apropriação/violência se organizaram e reclamaram o direito à inclusão no paradigma da regulação/emancipação' (Santos 2009:32). Estas contestações ganham organicidade e despoletam os movimentos políticos que conduzem ao rompimento da situação colonial.

No contexto cabo-verdiano, a produção em ciências sociais foi – e continua sendo até o presente – essencialmente diasporizada. Diasporizada em dois sentidos. Em primeiro lugar, porque, na ausência de estruturas de investigação científica no país, a produção tem sido feita essencialmente no exterior, seja pela diáspora cabo-verdiana seja por 'caboverdianistas'. Em segundo, porque, recuperando a formulação de Hountondji, segundo o qual a investigação científica em África é essencialmente 'extravertida', ou seja, orientada para o exterior, destinada a ir ao encontro das necessidades teóricas dos nossos parceiros ocidentais e a responder às perguntas por eles colocadas (Hountondji 2008:157), tanto as temáticas de investigação como as abordagens e a apropriação da produção têm acontecido primeiramente no exterior. Neste sentido, Cabo Verde tem sido, em muitos casos e durante muito tempo, um consumidor do que sobre ele foi produzido. Trata-se, pois, de conhecimentos heterónimos.

Pode-se ainda afirmar que, num primeiro momento, o grosso da produção em ciências sociais sobre Cabo Verde internaliza e reproduz o paradigma epistemológico dominante, trazendo para a agenda pública temáticas e formas de abordagem que essencializam a sociedade cabo-verdiana no sentido de enaltecer a sua hipotética especificidade, ou então fazendo recurso a quadros conceptuais que colocam numa camisa de forças uma realidade heterogénea e complexa.

A partir dos finais dos anos noventa do século passado, mas com maior sistematicidade nos primeiros anos do século XXI, jovens investigadores cabo-verdianos começam a procurar redefinir a agenda de investigação ao mesmo tempo que propunham novos olhares e novos (re) alinhamentos teóricos.

Mais ainda, começam-se a desenvolver, interna e autonomamente, linhas de pesquisa que indiciam a busca da consolidação da autonomia intelectual e científica. Trata-se, contudo, de um processo ainda em construção, não linear, denotando diferenciações internas, tanto a nível das temáticas quanto das abordagens.

Parece interessante sublinhar que esta nova geração de investigadores busca, ainda que de forma não enunciada, uma ruptura com gerações anteriores de investigadores e ensaístas, cabo-verdianos ou não. Esta ruptura pode ser apreendida tanto nas temáticas de investigação quanto nos modelos teóricos de explicação.

Um primeiro grupo de investigadores retematiza, entre outras, as questões do nacionalismo, da identidade nacional e da crioulidade (Anjos 2002; Fernandes 2002, 2006; Hernandez 2002; Brito-Semedo 2006), da construção do Estado e do sistema político (Évora 2004; Costa 2001; Varela 2005). Um segundo grupo analisa questões que se relacionam com as dinâmicas da sociedade cabo-verdiana actual, designadamente violência, educação, pobreza, migrações, estruturação económica e social (Andrade 1996; Lesourd 1995; Grassi 2003), relações de género (Monteiro 2009; Évora 2008), sistema político, do governo e construção do Estado (Costa 2001; Koudawo 2001;Varela 2005; Évora 2004; Afonso 2002; Cardoso 2004; Rocha 2009).

Os dilemas, limites e vicissitudes

Analisando os estudos atrás referenciados, conclui-se existir uma forte apetência para impor uma nova agenda de investigação em, e sobre Cabo Verde, desconstruindo, em alguns casos, todo um discurso mistificador de essencialização da realidade cabo-verdiana, e ao mesmo tempo re-situando e re-significando as interpretações sobre a sociedade cabo-verdiana cristalizadas pela *litérature grise*.

Se isto é verdade, não pode esquecer-se que ainda prevalece toda uma linha de estudos que buscam a sacralização da sociedade e da cultura cabo-verdianas.

Analisando a problemática da identidade a partir da categoria explicativa de crioulidade, Brito-Semedo (2006) decompõe-na em termos de uma especificidade identitária, mas também social e espacial. Neste sentido, a categoria crioulidade, tal como ela é apropriada, não pode ser transposta, enquanto conceito, para a busca de explicação de outras sociedades que, eventualmente, tenham tido percursos socio-históricos semelhantes. Mais ainda, encontra-se subjacente a esta categoria uma dimensão de subjectividade humana que conduziria à autonomização identitária. Afirma o autor, ao sublinhar a singularidade do processo cabo-verdiano:

> Todo esse ambiente terá proporcionado ao mestiço nascido desse cruzamento, ainda sem uma identidade étnica definida, o confronto entre as diferenças culturais dos seus progenitores – e 'europeia' do pai e a 'africana' da mãe – e criar uma identidade cultural própria, a 'cultura crioula', que se caracterizava essencialmente por um sentimento de diferença (Brito-Semedo 2006:69).

A apropriação dessa concepção de crioulidade leva o autor, numa perspectiva marcadamente ideológica, a valorar de forma oposta as dimensões europeia e africana que concorreram para o processo de crioulização. Com efeito, diz ele:

> Ao lado de costumes e hábitos de importação europeia, encontram-se reminiscências de formas sociais, costumes e processos negro-africanos; amalgamando-se com pratos de cozinha puramente portuguesa, existem formas de alimentação de origem ou influência negro-africana; ao lado da família legitimamente constituída, detecta-se uma acentuada tendência poligâmica; a par da canção portuguesa ou ocidental, ondulam pelo ar a morna, o batuque, a *finaçom* (Brito-Semedo 2006:70).

Como se pode deduzir dessa análise, à positividade dos aportes europeus contrapõe-se a negatividade dos valores africanos, à não adjectivação fenotípica da contribuição europeia opõe-se a dimensão negra; às reminiscências africanas releva-se a hegemonia dos hábitos europeus; ao casamento monogâmico europeu opõe-se a poligamia africana.

Desta análise por oposição e excludente, o autor chega por negação e, de uma maneira de certa forma paradoxal, à sociedade crioula que, resultando embora do caldeamento das duas contribuições, não se resume a nenhuma delas e nem tampouco constitui a sua síntese. Seria, afirma o autor, com uma certa mistificação, 'um caso *sui generis*'.

Estamos perante um velho dilema. Na verdade, a exaltação da singularidade crioula é recorrente nas produções literárias e ensaísticas cabo-verdianas, ao mesmo tempo que se busca transformá-la em senso comum. Mais do que isso, tende a existir uma relação umbilical e, muitas vezes, de ressonância entre o discurso científico e o discurso político-ideológico, sem que isso signifique uma ruptura seja com modelos teóricos vigentes e hegemónicos seja com práticas políticas que reforçam o *status quo* colonial no contexto pós-colonial.

Aliás, esta perspectiva analítica pode também ser encontrada em autores não cabo-verdianos. À amálgama sócio-cultural que caracterizaria a formação social cabo-verdiana deve acrescer-se o isolamento ilhéu que, por endogamia, explicaria essa dimensão particular de Cabo Verde. Michel Lesourd (1994 :113) afirma que 'La diversité des lieux et des hommes, le poids des héritages, les sensibilités socio-culturelles et politiques forment un faisceau d´insularismes qui ne sont pas sans incidence sur les tentatives de développement menées par le jeune État… '

Pode-se, pois, observar, dentro de um conjunto ainda significativo de estudos em ciências sociais em ou sobre Cabo Verde, a permanência de uma perspectiva analítica polar que se constitui historicamente no contexto da situação colonial, prosseguindo após a sua extinção, e que orienta a produção do conhecimento científico e da intervenção política. Aliás, estes estudos internalizam, de certa forma acriticamente, os discursos polares, designadamente entre o ocidente e o resto do mundo, que constituem um dos fundamentos das ciências sociais. Neste contexto, como assinala Costa (2006), o binarismo e a concepção dual e dicotómica do mundo estão impregnados nos discursos construtores dos estados-nação ocidental, erigidos em arquétipo para outros contextos e formações sociais e históricas.

É verdade, contudo, que linhas de reposicionamento teórico e político podem ser encontradas em vários estudos, sobretudo os que, de forma explícita ou não, inscrevem-se na tradição dos estudos pós-coloniais, num esforço epistemológico e político de desconstrução da polaridade e do binarismo que se fez referência anteriormente, e que tendem a submeter o processo de construção do conhecimento no 'sul', ou no 'resto', à superioridade epistémica e ontológica do norte numa homologia estrutural à situação colonial, colocando em pólos distintos do campo relacional o colonizador e o colonizado.

Com efeito, Anjos (2002), Fernandes, (2002; 2006), Hernandez (2002), Varela (2005), Monteiro (2009), entre outros, reposicionam-se, enquanto sujeitos epistémicos e políticos, no sentido de, pela desconstrução, reconstruir a compreensão da formação social cabo-verdiana.

Este reposicionamento tem permitido a emergência de novos olhares e, mais do que isso, o aprofundamento de um processo crítico e de reflexividade permanente do processo de produção do conhecimento científico, especificando o espaço social e político do pesquisador e, desta forma, enunciando os limites da sua própria condição de cientista social.

É verdade, contudo, que estes empreendimentos comportam ainda limites e fragilidades, essencialmente metodológicas. É o que pretendemos fazer emergir na leitura e no diálogo que vamos procurar manter, a seguir, com alguns dos autores atrás referidos.

Endogeneização do processo de produção do conhecimento: sua horizontalidade, simultaneidade e contemporaneidade

> Nós avançamos para a nossa luta seguros da realidade nossa terra (com os pés fincados na terra) (Cabral 1974:21).

Um dos aspectos importantes e transversais a quase todos os estudos em ciências sociais a partir dos anos noventa do século passado reside na valorização de temáticas novas e que se prendem com a dinâmica social, económica, política e cultural de Cabo Verde, ou então com a retoma do diálogo com os 'clássicos' dos estudos sobre Cabo Verde.

De certa forma, a busca da autonomia intelectual das novas gerações passa por uma dupla negação dos 'clássicos'. Em primeiro lugar, uma ruptura com os modelos teórico-interpretativos da sociedade cabo-verdiana tornada hegemónica e, em segundo, uma negação política dos mesmos, que passa por uma nova concepção da política, da sociedade e do Estado, e da relação do saber com a sua envolvente global.

De certa forma, pode afirmar-se que as novas gerações buscam a desmistificação dos mitos e de seus heróis.

Com efeito, as análises sobre a identidade buscam, desde logo, questionar a perspectiva essencialista que atravessa as análises tradicionais. José Carlos dos Anjos assume a identidade como comunidade imaginada, construção discursiva e objecto de disputa no campo da luta política e simbólica, diferentemente de toda uma tradição que nega, sublima ou não assume dimensões políticas, étnicas e raciais que perpassam o processo de construção da identidade. Assim, o autor situa a mestiçagem cultural reivindicada na 'sua posição numa estrutura de dominação racial' (Anjos 1997:14), questionando o que não tem sido questionado, isto é, '… em que correlações de força (numa situação de dominação racial) surgiu o conceito de crioulo (enquanto mistura), a que interesses servia a percepção da realidade social permeada por tal categoria' (Anjos 1997:17).

Neste contexto, a centralidade analítica é posta, por um lado, nas relações sociais, económicas, políticas e de poder entre grupos sociais diversos e, por outro, na forma como a categoria étnico-racial mestiça resulta de um 'produto de correlações sociais de força'. Mais ainda, esta nova abordagem, salientando a hegemonia da identidade mestiça no campo da luta pela imposição de princípios identitários, pressupõe a transmutação de um conceito e de uma pertença grupal (mestiço) para um todo (nação), apagando as diferenças sociais e étnico-raciais e essencialisando eventuais comunalidades (Furtado 2009:14).

O que sobressai nos estudos de Anjos tem a ver com o facto de situar a questão da identidade, bem como de nação, raça e intelectualidade, no seu *locus* de produção e reprodução, de ressaltar a mutabilidade e fluidez das identidades, e o carácter ideológico da identidade nacional, no sentido de constructo mental que visa legitimar construções e relações políticas. Sob esse aspecto, as diferentes versões de identidade nacional adoptadas pelas elites politicamente dominantes buscam construir a 'evidência' de que as principais opções de governação estão fundadas nos 'traços' mais sólidos da identidade do 'povo' (Anjos 2002:273).

Já Leila Hernandez questiona, por um lado, a centralidade que muitos estudos clássicos têm dado à 'mestiçagem' como factor estruturante da formação social cabo-verdiana e, por outro, a sua capacidade heurística para a compreensão dessa mesma 'mestiçagem' cabo-verdiana, na forma como ela é definida e operacionalizada. Neste sentido, três equívocos são assinalados pela autora relativamente ao conceito de mestiçagem. Em primeiro lugar, pelo facto de, na análise da estrutura social cabo-verdiana, utilizar-se a variável 'cor' como determinante explicativa, minimizando 'os aspectos estruturais que marcam a história da colonização' (Hernandez 2002:97). O segundo equívoco resulta do facto de a mestiçagem ocultar, sob o discurso da democracia étnica e racial, as clivagens raciais e sociais. Em terceiro lugar, a sobrevalorização da assimilação eventualmente existente em contrapartida.

O reposicionamento proposto reside na negação da capacidade explicativa do conceito, e da centralidade analítica a ele atribuída. Com efeito, sublinha a autora, 'é importante frisar que a cor da pele não explica a estrutura de classes, menos ainda a mestiçagem pode ser considerada um factor responsável por uma democracia racional no arquipélago, tampouco a assimilação é um processo igualitário em que culturas se interpenetram com igualdade' (Hernandez 2002:99).

Por sua vez, e de forma mais radical, Gabriel Fernandes (2002, 2006) propugna uma perspectiva de ruptura epistemológica. Analisando a construção da nação em Cabo Verde, o autor nega os conceitos mais comuns e modernos de nação e de modernidade que tendem a situá-los num espaço físico e intelectual de produção, e que seriam, também, um centro irradiador. Neste contexto, as experiências do 'resto', em termos de modernidade e de construção da nação, estariam assentes numa transposição sempre imperfeita.

Em contrapartida, o autor assume que a modernidade, mormente numa sociedade cosmopolita e diasporizada como é o caso cabo-verdiano, e, por via dela, a nação, resultam de processos de entrelaçamento e interpenetração de actores, culturas e regiões, num espaço cada vez menos georeferenciado, ainda que em contexto de relações assimétricas. Surge, pois, que o entendimento dos contornos da nação passa pela necessidade de se captar, nos interstícios do processo sócio-histórico, a um só tempo, as acções nacionais que conformam e constroem os indivíduos e as acções individuais, elas mesmas 'conformadoras e/ou (re) construtoras da nação (Fernandes 2006:17).

Fernandes busca espaços analíticos e interpretativos que se contrapõem às formas tradicionais, dóceis e conformistas, de interpretação da saga nacionalista e identitária cabo-verdiana, buscando, como assinala Boaventura Sousa Santos, um novo 'campo de desafios epistémicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo' (Santos e Meneses 2009:12).

Analisando a formação da sociedade cabo-verdiana e suas transformações sucessivas, assim como as interpretações plurais que sobre ela foram sendo construídas, Fernandes subverte, complexifica e reapropria conceitos e métodos, resgatando e reconstruindo uma nova crioulidade que, sendo translocal, e por conseguinte global, não deixa de ser endógena, híbrida e cosmopolita.

Ganhando centralidade na interpretação feita da sociedade cabo-verdiana, a crioulidade/crioulização emerge como política e heuristicamente importante para a compreensão da saga identitária cabo-verdiana e como veículo emancipatório.

Mais do que analisar a formação da sociedade crioula, a perspectiva analítica introduzida conduz à compreensão da 'crioulização em acção', da dimensão cosmopolita do discurso de crioulização, das estruturas de acção e dos processos de negociação entre os vários actores protagonistas (Furtado 2009:14).

Odair Varela, mais recentemente, no estudo sobre o Estado pós-colonial cabo-verdiano, retoma, de certa forma, a partir de conceitos como estados 'frágeis', 'falhados' ou 'colapsados', uma perspectiva que busca singularizar o caso cabo-verdiano. Neste contexto, não obstante uma profunda revisão da literatura, o autor busca situações e contextos que reforçam a tese de que tais conceitos não se adequam ao entendimento e à explicação do Estado cabo-verdiano. Com efeito, ressalta que 'uma das razões porque Cabo Verde não deve ser colocado no mesmo conjunto da maioria dos Estados pós-coloniais prende-se com o facto de, ao contrário deles, não ter havido conflitos violentos entre os grupos rivais que lutavam pela independência do país', para acrescentar que 'o relativo sucesso do Estado pós-colonial cabo-verdiano prende-se principalmente com o facto da solução estatal se ter mostrado, tal como noutros casos, como a melhor via a seguir' (Varela 2005:125).

Às argumentações aduzidas e referidas anteriormente, deve-se acrescentar o facto de, na perspectiva do autor, os dirigentes políticos cabo-verdianos não terem incorrido nos mesmos erros acontecidos no continente africano. Estes erros seriam a importação de 'modelos ideológicos' estranhos às realidades desses países. Neste quadro, e ainda segundo Varela, os cabo-verdianos teriam apreendido as propostas de Amílcar Cabral, que sublinhava a necessidade de se partir da realidade, de ter os pés fincados na terra e de se ser realista.

Mais recentemente, Varela reposiciona-se, buscando no campo político cabo-verdiano espaços de emergência de uma governação contra-hegemónica que inclua os movimentos sociais e a sociedade civil. Reconhece o autor que 'em Cabo Verde […] a tarefa dos actores da governação contra-hegemónica, alternativa ou solidária, não se afigura fácil devido à complexidade e diversidade de situações' (Varela 2008:14). Único exemplo encontrado foi, no quadro do sistema de justiça, o reconhecimento da pluralidade de ordens jurídicas, que estaria consubstanciado nos tribunais populares. Embora reconhecendo os limites do potencial emancipatório desses tribunais, a razão evocada para tanto reside na sua instrumentalização política e não na sua própria conformação jurídico-institucional. Com efeito, a própria criação dos tribunais populares resulta da reformatação do sistema de justiça, com competências bem especificadas, submetidas ao controlo dos tribunais superiores, o que, *ab initio*, retira o potencial emancipatório que se lhe poderia atribuir.

Eurídice Monteiro, num interessante estudo sobre a participação política das mulheres, inscreve-se claramente na perspectiva dos estudos pós-coloniais, (re) construindo novas narrativas a partir de dentro, e desconstruindo narrativas epistemologicamente coloniais. Neste contexto, ela distancia-se de análises assentes numa perspectiva homogeneizante e homogeneizadora das lutas e propostas de mulheres, advogando 'a necessidade do reconhecimento do pluralismo e da diversidade nas lutas e nas propostas feministas' (Monteiro 2009:25).

A autora torna visível a participação política das mulheres, sem negar os seus limites e, mais ainda, identificando as causalidades múltiplas e relacionais dos factores explicativos desses mesmos limites. Assim, procurou Monteiro (2009:171) 'ver as mulheres como sujeitos políticos e com potencialidades para subverterem as lógicas subjacentes ao espaço político oficial, que as relegam para posições políticas subalternas'.

Pode-se depreender, da análise dos estudos atrás referidos, que se assiste a uma inflexão temática, de abordagens e de posicionamento, representando uma ruptura tanto com os autores anteriores como em relação às abordagens teóricas assentes numa certa epistemologia dominante. Ao assentar fundamentalmente no domínio do discurso, essas análises tendem a desconstruir os discursos hegemónicos que procuram conformar a realidade. Esse processo de desconstrução, que é também uma construção/recriação, denota a qualidade, sobretudo hermenêutica, desses estudos.

No entanto, a reduzida base empírica constitui o grande limite desses estudos e mostram o viés que lhes é intrínseco. São essencialmente estudos que partem da 'superstrutura'. Aliás, a escolha metodológica, limitando as bases efectivas e sustentadas de informação, conduz frequentemente a argumentações falaciosas ou pouco consistentes.

Assim, a sustentação de que o Estado 'tardo-colonial', que se estrutura a partir dos anos sessenta do século passado, terá permitido que 'as orlas menos pobres do campesinato invistam na educação académica como forma de assegurar as vantagens advenientes do facto de se pertencer aos quadros estatais, e isso, por sua vez, provoca o crescimento da pequena burguesia burocrática' (Varela 2005:246), tal mostra-se de difícil comprovação. Na verdade, a escolarização dos filhos dos camponeses ocorre em decorrência da massificação da emigração a partir dos anos setenta, o que possibilita o financiamento da educação e das políticas educativas já no contexto pós-colonial.

No período colonial, as possibilidades de instrução que possibilitassem o acesso a empregos na administração pública colonial eram limitadas aos filhos dos proprietários, comerciantes, funcionários e empregados dos serviços, ainda que a instrução primária tenha conseguido um alargamento a partir dos anos sessenta, e que o Liceu da Praia tenha entrado em funcionamento, e que o Seminário de S. José tenha permitido que alguns estudantes provenientes de famílias pobres pudessem ter acesso ao ensino secundário.

De igual modo, persiste ainda, pelo menos em alguns estudos, uma busca de singularização de Cabo Verde, num exercício explicativo binário que, por exclusão, coloca positivamente o caso cabo-verdiano.

Assim, sem renegar o quadro teórico e epistemológico assumido por esses autores, seria interessante a sua radicalização no sentido de, por um lado,

reconhecer os limites internos e externos do conhecimento produzido, da existência de outras formas de conhecimento e da riqueza que 'a participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controlo e na fruição da intervenção' (Santos e Meneses 2009:51) pode constituir.

Reforçar os agentes e suas acções, bem como as estruturas (de geometria variável) nas quais se encontram inseridos, pode revelar-se fundamental para que o carácter emancipatório desses estudos possa ser aprofundado e consolidado, e para que a apropriação do conhecimento seja 'uma reapropriação crítica dos próprios conhecimentos endógenos de África e, mais do que isso, uma apropriação crítica do próprio processo de produção e capitalização do conhecimento' (Hountondji 2008:158).

À guisa de conclusão

Em termos conclusivos, pode depreender-se da análise dos estudos em ciências sociais sobre Cabo Verde, e situados a partir dos anos noventa do século passado, que tendem, na sua grande maioria, a recentrar as temáticas de investigação e as escolhas e posicionamentos teóricos e metodológicos, significando, em regra, uma ruptura com estudos e estudiosos do período colonial e, mesmo, da primeira quinzena da independência.

Com efeito, mesmo quando as temáticas se aproximam, a escolha é essencialmente feita para desconstruir as análises produzidas. Isto é particularmente evidente nos estudos que tematizam questões relacionadas com a identidade (nacional, cultural), a modernidade, a nação, a crioulidade, etc.

O recurso às propostas teóricas dos estudos pós-coloniais vem consolidar todo um conjunto de linhas de pesquisa, marcando novas fronteiras que tendem a consubstanciar-se numa progressiva endogeneização da agenda da investigação.

É verdade que uma parte não negligenciável da produção científica em ciências sociais sobre Cabo Verde tem sido feita ainda em academias fora de Cabo Verde. No entanto, e de forma progressiva, tem-se notado, a nível interno, um aumento de pesquisadores e pesquisas em ciências sociais assentes na busca da construção da autonomia a que se referia Hountondji.

Aliado a isto, recorrendo a Fernandes (2006), e sendo Cabo Verde uma nação diasporizada translocal, não se deve descurar um papel relevante da comunidade científica cabo-verdiana emigrada nessa viragem em curso na produção em ciências sociais.

Como sublinham Santos e Meneses (2009:48), as novas epistemologias efectivamente emancipatórias que se contraponham à epistemologia dominante alicerçam-se no principio de que

> todos os conhecimentos têm limites internos e externos. Os internos dizem respeito aos limites das intervenções no real que permitem. Os externos decorrem do

reconhecimento de intervenções alternativas tornadas possíveis por outras formas de conhecimento.

Neste sentido, os grandes desafios que se colocam às ciências sociais em Cabo Verde residem na necessidade de aprofundar e radicalizar as novas abordagens e posicionamentos, aprofundar o relacionamento com outros conhecimentos, reforçar o diálogo com os actores num processo partilhado de produção de conhecimento, e equilibrar as opções metodológicas entre as abordagens que partem do alto para a base com a que parte da base para o topo.

Independentemente das limitações encontradas nos estudos e análises sobre a formação social cabo-verdiana produzidas nas últimas duas décadas, constata-se um processo emergente de novas perspectivas analíticas, promissoras em termos seja de sua capacidade explicativa seja emancipatória. São, na sua essência, abordagens que emergem internamente e que, numa relação dialéctica interessante entre a dimensão empírica e o processo de construção de modelos de análise, buscam propor novos caminhos para o entendimento desta realidade mutante, translocal e cosmopolita.

Referências

Afonso, Maria Manuela, 2002, *Educação e Classes Sociais em Cabo Verde*, Praia: Spleen Edições.

Andrade, Elisa, 1996, *História Económica das Ilhas de Cabo Verde: da descoberta à independência*, Paris: Editions l´Harmathan

Anjos, José Carlos, 1997, 'Representações sobre a Nação Cabo-verdiana: Definição mestiça da identidade nacional como ideologia do clientelismo em contexto de dominação racial', *Fragmentos*, Nos. 11/15.

Anjos, José Carlos, 2002, *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*, Porto Alegre/Praia: Editora da UFRGS & INIPC.

Brito-Semedo, Manuel, 2006, *A Construção da Identidade Nacional. Análise da Imprensa entre 1877 e 1975*, Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.

Cabral, Amílcar, 1974, *Unidade e Luta*, Lisboa: Nova Aurora.

Cardoso, Katia Aline Lopes Rodrigues, 2004, 'Diáspora: a (décima) primeira ilha de Cabo Verde. A relação entre a emigração e a política externa cabo-verdiana', Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos).

Costa, Daniel, 2001, 'O semi-presidencialismo em Cabo Verde (1991-2000)', Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas (Dissertação de Mestrado em Ciência Política).

Costa, Sérgio, 2006, ´Prefácio', in Gabriel Fernandes, *Em busca da Nação. Notas para uma reinterpretação do Cabo Verde Crioulo*, Florianópolis/Praia: Editora da UFSC/IBNL

Évora, Iolanda Maria Alves & Grassi, Marzia, orgs., 2007, *Género e Migrações Cabo-Verdianas*, Lisboa, ICS.

Évora, Roselma, 2004, *Cabo Verde: a abertura política e a transição para a democracia*, Praia: Spleen Edições.

Fernandes, Gabriel, 2002, *A diluição da África. Uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós) colonial*, Florianópolis: Editora da UFSC.

Fernandes, Gabriel, 2006, *Em busca da Nação. Notas para uma reinterpretação do Cabo Verde Crioulo*, Florianópolis/Praia: Editora da UFSC/IBNL.

Furtado, Cláudio, 2009, 'Raça, Classe e Etnia nos Estudos sobre e em Cabo Verde: As marcas do silêncio', Chicago: Universidade de Chicago (mimeo).

Grassi, Marzia, 2003, *Rabidantes: comércio espontâneo transnacional em Cabo Verde,* Lisboa/ Praia: Imprensa de Ciências Sociais & Spleen Edições.

Hernandez, Leila Leite, 2002, *Os Filhos da Terra do Sol. A formação do Estado-nação em Cabo Verde*, São Paulo: Summus.

Hountondji, Paulin J, 2008, 'Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, No. 80.

Koudawo, Fafali, 2001, *Cabo Verde e Guiné-Bissau: da democracia revolucionária à democracia liberal*, Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.

Lesourd, Michel, 1995, *Etat et Société aux Iles du Cap Vert,* Paris: Karthala.

Lesourd, Michel, 1994, ´Insularismes et Développement en République du Cap Vert´IN : Centre d´Etude d´Afrique Noire, *Géopolitiques des Mondes Lusophones*, Paris, L´Harmathan.

Monteiro, Eurídice Furtado, 2009, *Mulheres, Democracia e Desafios Pós-coloniais. Uma análise da participação política das mulheres em Cabo Verde*, Praia: Editora da Uni-CV.

Quijano, Anibal, 2009, 'Colonialidade do poder e Classificação Social', in B.S. Santos & Paula Meneses, orgs., *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina/CES.

Rocha, Eufémia Vicente, 2009, 'Mandjakus são todos os africanos, todas as gentes que vêm da África: xenofobia e racismo em Cabo Verde´, Dissertação de Mestrado Uni-CV, (Programa de pós-graduação em Ciências Sociais).

Santos, Boaventura de Sousa, 2000, *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência, para um novo senso comum*, Porto: Edições Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa, orgs., 2005, *Trabalhar o Mundo: os Caminhos do Internacionalismo Operário*, Porto: Edições Afrontamento

Santos, Boaventura Sousa & Menezes, Maria Paula, orgs., 2009, *Epistemologias do Sul,* Coimbra: Almedina/CES.

Varela, Odair, 2005, Para além de Vestefália e cosmopolis: que governação para os Estados "frágeis", "falhados" ou "colapsados"?, Coimbra: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (Dissertação de Mestrado em Sociologia).

Varela, Odair, 2008, 'A governação global neoliberal e a emergência de formas alternativas de governação política, económica e social na África subsaariana', Yaoundé: 12ª Assembleia Geral do CODESRIA.

11

A construção de São Tomé e Príncipe: achegas sobre a (eventual) valia do conhecimento histórico

Augusto Nascimento

Introdução

Neste texto exploratório, a partir da avaliação do conhecimento local da história de São Tomé e Príncipe, pretendemos, por um lado, expor hipóteses sobre as relações das incidências do saber social e, mais especificamente, do saber histórico, com as vicissitudes da evolução política no arquipélago. Por outro, pretendemos equacionar esse conhecimento enquanto possível premissa da construção da coesão política e do processo identitário são-tomense numa conjuntura pautada quer por dificuldades económicas e sociais, quer pelos vectores (potencialmente) conflituais da globalização e da afirmação de identidades particulares.

A politização do saber histórico

Em vários países africanos, concede-se até hoje ênfase à história da luta de libertação nacional. Há décadas, ainda tributárias do ideário anti-colonial, as primeiras abordagens desse tema revestiam-se de contornos panfletários e laudatórios. Mais recentemente, iniciou-se a desconstrução das versões politizadas e mitificadas, que, nalguns casos, acompanharam o monolitismo dos regimes de partido único, e caminhou-se no sentido de um conhecimento mais aprofundado das vicissitudes dos processos de libertação nacional.

Também em São Tomé e Príncipe se produziu uma versão mitificada do acesso à independência, assente no realce do sacrifício dos mártires da pátria, perecidos em 1953, e na militância pela independência.[1] Contudo, diferentemente do sucedido noutros países, até ao presente, o conhecimento da militância pela

independência queda-se praticamente limitado às versões vulgarizadas e ainda muito elementares do percurso do CLSTP e do MLSTP. Praticamente, a militância pela independência não é conhecida senão pelos protagonistas, até por parte substancial dela se ter desenrolado fora do arquipélago. Do pouco que se sabe,[2] poderá dizer-se que, não obstante a consecução dos objectivos em 1974-1975, a militância pela independência foi sincopada, errática e dispersa.

Apesar da luta de libertação nacional servir de inspiração às construções das nações, no arquipélago, a potencial valia política e moral dessa luta pela independência – mormente enquanto argamassa da coesão política – está por comprovar e, acima de tudo, por explorar. Entre outras razões, por a militância permanecer, em grande medida, ignorada pela esmagadora maioria da população.

Até hoje, a luta pela independência[3] é recorrentemente exemplificada com a alusão à resistência dos ilhéus à opressão colonial, concretamente ao trabalho nas roças. Mais particularmente, o nacionalismo e a necessidade de independência foram amiúde referidos ao massacre de 1953.[4] Anos a fio, a memória colectiva das facetas mais gravosas do colonialismo, designadamente os desmandos perpetrados às ordens de Gorgulho em 1953, tem sido avivada pela actualização ritual da memória. Esta valorização da memória colectiva – conquanto esbatida e mal definida, por um lado, ferida, por outro[5] – contrasta com a subalternização das memórias individuais, incluindo as dos protagonistas da afirmação nacionalista.

Diga-se que, durante o tempo colonial, paralelamente ao atrofiamento da vida social, nunca vingou uma cultura do individualismo e da subjectividade, pelo que também não se cultivava qualquer registo memorialista. Sob diferentes pretextos, tal foi igualmente perpetuado após 1975: as memórias individuais e dos vários grupos[6] foram preteridas, para não dizer calcadas, pela exaltação política da independência, que acobertava os intentos voluntaristas dos dirigentes, mais interessados na afirmação da soberania da nova entidade política do que na valorização das liberdades dos seus concidadãos. Como noutros casos, a sujeição mental dos súbditos de um regime autoritário iniciou-se quando as suas recordações lhes foram retiradas[7] ou, na circunstância, desvalorizadas.

Após 1975, o silenciamento das memórias ligou-se ao isolamento, procurado através do controlo da informação sobre o curso do mundo, porventura mais apertado no pós-independência do que no derradeiro período colonial.[8] A procura do isolamento, que cerceava os desejos de progresso e de inserção no mundo dos são-tomenses, sinalizava a pretendida univocidade dos discursos acerca da história e do destino do arquipélago recém-chegado à independência. Facto notório é o de, após a remoção dos condicionalismos políticos com a adopção do multipartidarismo, as memórias individuais não terem emergido, quando, afinal, podiam (e podem) contribuir para o conhecimento histórico das décadas mais recentes.

Em São Tomé e Príncipe, o conhecimento histórico da terra – que nunca fora profundo, para não dizer que era quase nulo – ficou como que refém da sobreposição de memórias e de identidades superveniente à independência.[9] Não foi a primeira vez que, por via de uma alteração da inserção do arquipélago no mundo, e das consequentes alterações do poder nas ilhas, tal sucedeu. Ao longo de séculos, as diferentes arquitecturas de poder foram-se refazendo a par de sucessivas formas de ocupação da terra e de administração das gentes num território insular facetado por imigrações de diversas origens e que, em vários contextos, estiveram na base de um processo de crioulização.[10]

A independência implicou uma nova coloração das memórias e de identidades de ilhéus e de ex-serviçais. Relativamente a anteriores alterações políticas e demográficas, em 1975 ocorreram mutações irrepetíveis: não só mudavam os eixos de relacionamento político do arquipélago, como também à população local se subtraíram os colonos. Após 1975, a univocidade de vontades era um projecto fulcral do novo poder independentista. Tal desígnio passava por refazer as identidades e implicava remodelar as memórias para, por exemplo, apagar os efeitos de uma política de amparo social com que o Portugal colonial tentara nos anos precedentes conquistar a fidelidade política dos ilhéus e dos trabalhadores das roças.

A independência constituiu uma ruptura que também tolheu a fixação de uma linhagem de memórias firmadas na terra. Com efeito, em 1975, o radicalismo da construção independentista não demandou apenas a cessação da identificação com a antiga metrópole e o apagamento de sentimentos mais recentes, como, por exemplo, o de uma (segundo alguns, falsa) pertença à portugalidade[11] ou o da propensão para o mundo dos desejos e das necessidades induzidas pelo capitalismo. O voluntarismo e o radicalismo do pós-independência como que implicaram também o apagamento da memória dos notáveis vultos são-tomenses das primeiras décadas de oitocentos. Diga-se que, sem embargo de alguns esforços individuais ou esporádicos de valorização do contributo desses são-tomenses para o nacionalismo da terra,[12]

Após a abertura política de 1990, estudos esparsos e apontamentos de memórias pessoais escoraram afirmações pontuais sobre a história recente. Nos anos seguintes, colocaram-se bustos de personalidades são-tomenses dos primórdios de novecentos em várias cidades da ilha de São Tomé. Em 2008, foi emitida a nova nota de 100.000 dobras com a efígie de Francisco Tenreiro, um inequívoco sinal da extensão da pertença são-tomense a indivíduos de alguma forma arredados do lote das figuras nacionais nos primeiros anos de independência. Espaçados, estes sinais de redefinição de uma pertença são-tomense mais inclusiva não se desdobraram nem no aprofundamento nem na renovação do discurso histórico.

Além do momento alegadamente fundador do nacionalismo são-tomense, o do 'massacre de Batepá' de 1953, a história do parto de São Tomé e Príncipe enquanto nação, permaneceu praticamente reduzida à do protagonismo do CLSTP e do MLSTP. Por isso, a quase completa ausência até hoje de testemunhos sobre a militância pela independência não pode deixar de sugerir a prevalência de um incómodo dos actores históricos são-tomenses ante o eventual confronto de visões divergentes sobre o passado recente. Seja como for, algumas visões – fragmentárias e, logo, enviesadas – operam subliminarmente e nelas se fundam os juízos da 'rua' são-tomense sobre o comportamento dos que se alcandoraram à condição de dirigentes.

Pode construir-se uma identidade colectiva são-tomense – crucial para a desejada concertação numa sociedade com crescentes sinais de crispação – sem uma visão compreensiva e aprofundada da respectiva história? Em tese, opinar-se-á que sim. Porém, no passado recente laborou-se num pressuposto diverso: a par do aceno de um vínculo étnico para firmar uma lealdade política para com o poder independentista, uma dada visão da história, de matiz teleológica, adquiriu centralidade na composição do discurso desse mesmo poder.[13]

Interessa-nos, pois, o rasto de consequências da evolução política recente na produção de conhecimento histórico e as possibilidades de nesse conhecimento ancorarem várias atitudes e propostas de construção social.

No tocante à produção de conhecimento histórico, diríamos que prevalece uma atitude passível de ser sintetizada pela afirmação proferida num debate recente em São Tomé, a saber, "nós é que sentimos a nossa história".[14] De alguma forma, esta afirmação, mesclando o sentir e o explicar e deslizando para a reivindicação de uma idiossincrasia irredutível, pode levar a negar a pertinência analítica e narrativa de qualquer discurso exterior à vivência são-tomense. Se esta posição – em rigor, ainda nunca declarada de forma taxativa e absoluta – não se afigura aceitável a quem não seja são-tomense,[15] sobra, por força das circunstâncias, a questão da valia e do interesse de uma subjectividade 'nacional' ou 'são-tomense'. Como 'são-tomensizar' a narrativa histórica do país sem que esta colida com o rigor?[16] Como construir tal narrativa sem perda da pertinência interpretativa do conhecimento histórico?[17][17]Os significados sociais implícitos, por exemplo, de versões estereotipadas da história são-tomense podem ter uma aparente valia do ponto de vista da criação da adesão afectiva ou da fidelidade política à nação são-tomense, mas, em contrapartida, poderão diminuir os ganhos da cidadania derivados de uma ética de base contratual, que começa na prática do debate de ideias.

Importa, pois, pensar não só a objectividade do conhecimento, como também as relações do saber com a sua (imaginada ou desejada) função social. Contudo, convém lembrá-lo, o saber histórico não lida apenas com o imperioso resgate do orgulho nacional e da identidade são-tomense da dita alienação colonialista.

Terá igualmente implicações na concertação dos diferentes grupos e protagonistas, para cuja expressão dos respectivos interesses mais cedo ou mais tarde brotarão narrativas que os tenderão a identificar com a história são-tomense, que, assim, deixará de ser património de alguns. Num certo sentido, isto foi o que se passou com a versão que se vulgarizou da história do arquipélago após 1975. Por indução da hegemonia do MLSTP, tendeu a identificar-se o país com o MLSTP. Ora, a história do país foi muito mais plural.

Para além deste dado determinado pela conjuntura, importa salientar que é na composição dos interesses atinentes à construção da sociedade são-tomense que vão a jogo as ilações que os actores políticos podem retirar da história. Ao contrário dos vários aforismos sobre as relações entre passado, presente e futuro, a história não fornece receituários. Todavia, a capacidade de reflectir a partir do conhecimento da história (ou das histórias) pode ser crucial para creditar e para tornar eficazes as propostas de construção da sociedade são-tomense.

Num plano geral, no arquipélago, como noutros contextos políticos, aflora a questão de tornar o conhecimento histórico e o saber social pertinentes (até porque certos estereótipos têm forçosamente um curso, também político, e vão influenciando as decisões) para a concertação política e a definição possível do futuro do país.

Numa sociedade hegemonizada por dinâmicas sociais centrífugas, o saber histórico e social tem, para além do lugar que se lhe concede nos cerimoniais da vida colectiva, alguma relevância para a construção da sociedade são-tomense? Para além de ser, ou não, mobilizado para a concertação política e social, o acréscimo do conhecimento pode ser tomado como índice de abertura, de pacificação política e de desenvolvimento da sociedade insular?

O curso do saber histórico e social

Tracemos um breve esquisso da evolução do saber histórico e social no pós-independência, logicamente tributária da herança cultural do colonialismo. Durante a vigência do colonialismo, paralelamente à quase nula diversidade social, prevaleceu a desertificação cultural imposta pela hegemonia das roças, ademais favorecida pela exiguidade do território.[18] A história resumia-se à da empresa colonizadora, em especial, à da transformação da paisagem de acordo com os desígnios da valorização económica do território através das plantações ou roças. No tocante ao conhecimento, dada a prevalência do saber dos práticos do colonialismo, grassou durante décadas o desdém pelo saber social, a que não se reconhecia valia para ombrear e, menos ainda, derrogar máximas colonialistas de condução de indivíduos colonizados.

A discussão do devir da 'terra' sempre se fez fora dela. Por exemplo, na vigência da Monarquia constitucional, as correspondências, incluindo as dos ilhéus,

eram publicadas nos jornais da metrópole. Na República, aquele quadro não se modificou substancialmente. A defesa retoricamente violenta dos interesses dos 'filhos da terra' causou agastamentos e sugeriu retaliações, pelo que o único jornal de nativos que não teve vida efémera era impresso em Luanda. Durante a Ditadura e o Estado Novo, quase se silenciou a produção de conhecimento sobre o arquipélago. Só no período final do colonialismo, quando se encarou a idiossincrasia local como a concretização da diversidade do património colonial português, se arrolaram especificidades culturais como artefactos folclóricos resultantes da miscigenação cultural. Tecerem-se algumas descrições de índole cultural e social, mas sem consequências no tocante à discussão do passado e do futuro do arquipélago, cuja exiguidade, ademais, parecia tornar despicienda tal discussão. A obra magistral de Francisco Tenreiro, *A ilha de São Tomé*, foi produzida em Lisboa. Também devido ao fechamento cultural e ao atraso científico devidos ao regime ditatorial na metrópole, não se estranha que a produção de saber sobre o arquipélago estivesse quase sempre a cargo de estrangeiros, cuja atenção, todavia, se focava mais nas características do colonialismo português e, sobretudo, nas colónias continentais.[19]

Chegada a independência, produziu-se uma mitificação da história que se afigurou incontestável. Num certo sentido, era expectável a emergência de uma carga mítica do conhecimento histórico, indissociável da criação de heróis nacionais. Decantou-se uma narrativa direccionada para a mobilização política e que, por isso, tendia a ser avessa ao rigor histórico.[20] Esta versão mítica e romantizada da história versou sobre o passado longínquo e, facto mais significativo, assentou no esquecimento dos 'precursores' dos independentistas e na correlata valorização dos que acederam ao poder em 1975.

O foco na heroicidade remota era uma espécie de retroprojecção do presente e, sobretudo, remetia para um futuro imaginado e prometido. Dessa forma, o voluntarismo político ficava legitimado pela luta de Amador contra os senhores esclavagistas, cuja consubstanciação hodierna eram os roceiros. Pretendia-se, afinal, vincular todos os são-tomenses aos imaginados valores de Amador. Por outras palavras, esse discurso ajudava a legitimar as opções políticas após 1975. Na realidade, a evocação da história remota inscrevia os dirigentes independentistas numa linhagem de arautos da liberdade, contribuindo, desse modo, para a interiorização da nova ordem política e, por conseguinte, para a modelação de comportamentos exigível pelas circunstâncias e, alegadamente, pelos antepassados. Posteriormente, a maior interacção com o exterior, a galopante diferenciação social e o esboroamento de valores morais de antanho esvaziariam a pertinácia dos discursos eivados de uma leitura teleológica da história.[21]

Durante o regime monopartidário, existiam muito poucos cientistas sociais são-tomenses. Mais relevante, pressentia-se o ralo apego pelas disciplinas sociais.[22] Grassava uma desconfiança velada, baseada na desqualificação política das ciências

sociais, suspeitas de colaboracionismo com o colonialismo. Sem embargo da experiência em contrário, achava-se que as ciências sociais pouco poderiam acrescentar à ideologia, de que, ao invés, dependiam. Elegeu-se a ideologia como o instrumento por excelência de governo do mundo: estando a história antecipadamente escrita, a ideologia bastava para a condução política e social assente na adequação da natureza humana aos desígnios políticos. Afora a tendência para a uniformização, controlo e neutralização de todos os discursos, saberes e mais formas de consciência – mormente a religiosa –, é de presumir algum receio (inconfessado) de que a produção das várias disciplinas científicas sugerisse notas críticas da política trilhada após 1975, ou tão-somente denunciasse a impotência da ideologia perante a resiliência de modos de vida que, embora apodados de alienados, eram, ainda assim, são-tomenses.

A subalternização do saber social em geral teve como álibi as premências sociais para que, no pós-independência, importava congregar e dirigir os esforços. Ao passo que o saber social era remetido para o limbo da vida colectiva, o conhecimento histórico, na sua versão ideologizada, era socializado e usado politicamente. Como dissemos, tal foi acompanhado de um apagamento das memórias individuais e da criação de uma memória colectiva, baseada na alteração de regime e na criação de um 'homem novo'.

Apesar da liberalização política em 1990, o quadro das atitudes face ao conhecimento não se alterou substancialmente. O saber, que nunca tivera importância crucial na condução da sociedade são-tomense, foi ficando subalternizado pela hegemonia dos outros imperativos, tanto os prescritos pelas agendas internacionais relativas aos padrões básicos da vida colectiva, quanto os da acumulação de riqueza e, por via disso, da diferenciação social, notemo-lo, avaliada à luz da memória dos viventes, tanto dos que se renderam à perda dos ideais do tempo da independência, como dos que, sem voz, se confrontam com dificuldades.

Os condicionalismos e as debilidades do conhecimento histórico e social

Detenhamo-nos nas premissas da elaboração de uma visão histórica do arquipélago supostamente relevante nos planos político e social. Na circunstância, falamos não de um conhecimento aprofundado, mas de uma versão que, negando os clichés colonialistas, se centrou no resgate do protagonismo africano conducente à emancipação do colonialismo. Como se disse, essa visão histórica foi mobilizada pelos dirigentes independentistas que também basearam nela o seu poder. Mas essa visão não deixou de ser escrutinada pelo comum dos são-tomenses, naturalmente propensos a usar a sua memória para fundar juízos com alguma relevância política e social, designadamente sobre o antes e o depois da independência (aliás, o actual alheamento da 'política' não deixa de ser relevante).

Justamente, esse fragmento da história – o do passado recente – sugere incomodidade, na medida em que a memória dos factos vividos, servindo de diapasão político e moral, pode pesar nas deliberações dos detentores de poder político ou justificar irrupções da 'rua', tornando-a, mesmo se momentaneamente, um actor político decisivo. Perguntar-se-á, então, a que se deve o silêncio sobre esse passado recente e tão tangível.

A míngua de testemunhos para a história recente não pode deixar de ser notada pelos historiadores. Diga-se, por algum tempo o desconhecimento minucioso da militância independentista pareceu amparar a procurada coesão social associada à celebração da independência. Na realidade, a procura da coesão baseada na exaltação da independência não carecia senão de uma visão mitificada, até porque uma visão apurada e crítica talvez até prejudicasse a mobilização popular. Mas, em todo o caso, espanta que o desconhecimento se prolongue, tanto mais que o tempo deveria laborar no sentido do apagamento das tensões possivelmente advindas do confronto dos testemunhos trazidos a lume.

Como assim parece não suceder, aos danos resultantes de vários decénios de censura – vigente quer no colonialismo, quer no regime de partido único – e de um quase absoluto vazio intelectual, parecem acrescer os efeitos de laços familiares e de afinidades que inibem, por exemplo, a publicação de depoimentos[23] e de memórias[24] pertinentes para a investigação histórica.

Obviamente, um contexto micro-insular apõe problemas à revelação das 'histórias' da militância pela independência. Porém, a passividade equivale ao inexorável apagamento das memórias dos são-tomenses, tanto dos que andaram por fora como dos que se quedaram pela terra. Está em causa a compilação e a valoração dos múltiplos contributos para a formação do país independente e, se quisermos, de uma identidade são-tomense.[25]

Numa sociedade onde não existe actividade cultural nem uma instituição indutora da produção de conhecimento, propuseram-se algumas explicações do passado, mas quase nunca se narraram eventos. Até hoje, poucas pessoas se dispuseram a desvendar acontecimentos em que elas mesmas ou correligionários e adversários participaram, mormente antes do 25 de Abril. Apesar de algumas alegações sobre a precariedade material, a carência de memórias tem menos a ver com condições materiais[26] do que com duas circunstâncias subjectivas, a saber, a pouca valia conferida ao conhecimento da história recente e a incapacidade de olhar o passado em resultado de um ambiente aparentemente pautado pelas réplicas das querelas pessoais de outrora. Também por isso, o conhecimento do passado recente tem-se afigurado um empreendimento menos tentador para qualquer historiador são-tomense.

A ausência de testemunhos como que se ajusta a um meio social, durante decénios marcado, por um lado, pela falta do hábito de confronto de opiniões[27]

e, por outro, pela prevalência dos boatos e do 'rádio boca a boca' como veículo de informações.[28] Diga-se que, mais ou menos verídicas, estas informações comportam uma faceta de instrumento de digladiação política e, também, de desforra popular face aos 'políticos' e a toda a sorte de proeminentes. Este curso subliminar de conhecimentos de vidas alheias tem implicações na composição do ambiente político e na dificuldade de encontrar soluções para os problemas do país. Mais, tendo tais implicações na actualidade, não deixa de condicionar os testemunhos sobre o passado. Aliás, é muito difícil imaginar um debate sobre o passado que não tivesse um qualquer efeito de arrasto na actualidade, assim como, por falta de distância política e social, física e temporal, a actualidade não deixará de ser um empecilho para a destrinça fria da história recente.

A escassa disponibilidade para partilhar memórias corta cerce a possibilidade de compreensão das causas, algumas delas forçosamente triviais – por exemplo, mais relacionadas com a rivalidade pessoal do que com disputas ideológicas –, de factos, porventura decisivos para os contornos da independência, e, é preciso dizê-lo, para a trajectória de perda económica e social de muitos são-tomenses. Expectavelmente, e como em todos os processos políticos, as decisões e as escolhas da militância independentista nem sempre se reportavam às motivações aparentes.

Sobre o período da militância pela independência, e de transição, desceu como que um manto de silêncio pontuado de recriminações veladas, ao mesmo tempo que rareiam as obras sobre o pós-independência (por regra, de autoria de estrangeiros ou de expatriados). Da parte de são-tomenses, em vez de depoimentos dispomos de algumas interpretações, seja sobre as escolhas possíveis ao tempo da independência, seja sobre a passagem para o multipartidarismo. Tais interpretações ensaiam conferir *a posteriori* uma dignidade ou uma motivação política e ideológica para medidas que, de acordo com os ensinamentos da história, certamente também foram decididas no quadro da barganha por créditos pessoais.

Todas estas questões mereceriam uma discussão aprofundada. Por ora, convirá reter que, estereotipado ou não, o saber histórico disseminado vai ajudando a consolidar uma determinada visão da sociedade são-tomense e, mais do que do seu passado, do seu futuro. Da narrativa da história recente não se retiram sentimentos propícios a servir de argamassa social, no sentido do fortalecimento de um sentimento de unidade são-tomense e da coesão política. Podemos detectar tal virtualidade num discurso referente a uma história mais antiga?

Ao invés do ocorrido noutros países recém-independentes, o passado mais remoto parece ter sido o cenário preferencial do parco discurso histórico do regime monopartidário, que fez de Amador do século XVI um ícone nacional.[29] Ora, para além disso, cumpre perceber o significado da abordagem dos temas e

problemáticas históricas na modelação das auto-representações sociais dos são-tomenses, cujo enovelamento é, por seu turno, um indício do que se passa com o conhecimento e com a respectiva função social.

Problemáticas do conhecimento histórico e a evolução futura

Se comummente a porosidade cultural propicia a disseminação de certos conhecimentos que se transformam em lemas ou ajudam à orientação política e social, já no arquipélago, o saber social revela-se por demais assaz permeável aos estímulos sociais, para já não referir as injunções da política.[30] À margem dos problemas teóricos e de hermenêutica da disciplina, salientemos alguns temas e problemáticas históricas, que também reflectem os impasses da sociedade. Ou, por outra, salientemos temáticas cuja relevância reside no facto de indiciarem percepções acerca do devir do arquipélago e, consequentemente, da capacidade de mobilização colectiva.

A classificação do arquipélago e dos são-tomenses

Uma dessas questões prende-se com a classificação cultural e social do arquipélago. Em sucessivos momentos, os são-tomenses foram objecto de várias tipificações: há décadas, atento o seu comportamento social, encarados como produto de um multissecular processo de trocas culturais, os ilhéus eram tidos como tendencialmente portugueses.[31] Em tempos mais recentes, disse-se deles serem guiados por uma cosmovisão africana.[32]

Desde a independência, outras classificações do arquipélago oscilaram entre caracterizá-lo como uma sociedade crioula[33] ou uma sociedade africana. Menos fundamentadas do ponto de vista empírico, estas classificações tiveram (e têm) o seu curso em resultado quer de inércias da linguagem e de auto-representações várias, quer da orientação política em cada momento.

Nos anos subsequentes à independência, a adesão à ideia do arquipélago como uma sociedade crioula equivalia a estar à margem das polémicas em torno da noção de 'crioulo' como uma identidade específica resultante da ocupação portuguesa e tendencialmente avessa à matriz identitária africana. A exprobração noutras ex-colónias dessa noção de 'crioulo' após 1975 não teve eco no arquipélago. Também pelo facto de a identidade cultural ter sido pouco relevante para o projecto político da independência, a afirmação de que o arquipélago era um cadinho crioulo pôde fazer o seu caminho sem óbices e, também, sem quaisquer consequências.[34] Em si mesmas, estas caracterizações não traçavam clivagens identitárias nem encerravam conotações impeditivas da capacidade de concertação social no meio são-tomense.

Todavia, no futuro, tais caracterizações – cuja valia explicativa é, por regra, assaz diminuta – poderão ser relevantes para a definição da arquitectura política e, mais ainda, para a capacidade de concertação e de diálogo oponíveis a um

ambiente pautado pela conflitualidade. É assaz difícil formular uma previsão segura, dado que o plasma cultural vem mudando de forma assaz célere[35] e imprevisível. O actual discurso de reencontro com as raízes africanas parece firmemente ancorado na realidade. Mas pode mudar de um momento para o outro. Ainda que os são-tomenses nem sempre se lembrem disso, muitos deles mudaram de referentes identitários ao longo da vida e, vale a pena acrescentar, o actual caminho – de 'africanização', que agora se crê incontornável – não era, sequer aproximadamente, o imaginado já depois de 1975.

Negando pré-determinações futuras, podemos, a partir das múltiplas caracterizações – não resumíveis a etiquetas sugeridas pela conveniência do momento, conquanto tributárias do que, em cada conjuntura, parece ser um valor para efeito de identificação –, chegar a um retrato dos são-tomenses alicerçado numa visão compósita resultante dos vários contributos sociais e culturais importados e reelaborados nos sucessivos contextos históricos.

Aceite a inevitabilidade das mudanças sociais (incluindo as mais improváveis), a caracterização de uma personalidade social são-tomense alargada, inclusiva, heteróclita e em permanente recomposição em razão dos condicionalismos históricos, decerto tem validade interpretativa no plano cognitivo, e poderá ter alguma virtude no plano político e cívico. Importará, então, pensar numa noção de crioulização como um processo actualmente em curso e ininterrupto, até por força da actual configuração no mundo global, pelo qual se multiplica, de forma quase infinita, a interacção das subjectividades dos múltiplos actores.[36] Esta noção de crioulização não milita contra a herança cultural africana. Ao invés, tal noção permitirá escorar e definir uma ideia de africanização cognitivamente pertinente, independentemente da sua dimensão instrumental.

Daqui decorrem implicações políticas porque alguns autores e actores fundam na alegada identidade africana – avocada arbitrariamente – a necessidade de uma nova arquitectura política, designadamente, de um novo modelo constitucional. Sem embargo das muitas asserções sobre a necessária reinvenção de modelos africanos de governação das sociedades, não existe qualquer relação necessária entre a invocada identidade africana e um desenho político e institucional concreto. Ao invés, será preferível tentar retirar da história um mínimo denominador comum, a saber, o de o arquipélago ser uma sociedade pautada por heranças várias. Afinal, se da história se extraísse uma imperativa lição normativa ou moral, ter-se-ia de discutir, por exemplo, o grau de enraizamento, ao cabo de séculos, de valores institucionais de matriz europeia, e pô-los em cotejo com o peso dos valores culturais e religiosos que, em África, parecem associados às construções políticas. Tal seria interessante mas, repetindo-me, direi que não se pode substituir o elemento volitivo de qualquer decisão política por alegações relativas a (imaginadas) características da sociedade, supostamente imperativas porque tributárias da história ou de (alegadas) raízes culturais.[37]

Às asserções sobre a necessidade de compaginar o modelo político com os valores africanos talvez se devesse antepor uma pergunta – necessária, de resto, também para fundar o acerto da reivindicação da adequação do sistema político a valores supostamente africanos –, a saber, "como chegámos aqui?"[38] Responder a tal interrogação passa por resgatar do silêncio, não a história longínqua mas, justamente, aquela que, a crer na mudança social, é bem mais determinante e que, por mais recente, devia ser objecto de maior conhecimento. Ora, como decorre do exposto acerca do silenciamento das memórias, prevalece o desconhecimento da história recente, talvez pela dificuldade de, num micro-espaço, lidar no plano institucional e simbólico com a confrontação entendida como potencialmente disruptiva, mesmo se as dinâmicas de confronto compõem toda e qualquer vida colectiva.

O desconhecimento da história recente e silenciamento das memórias

Algumas das causas do actual desconhecimento da história recente foram o desprezo pelo saber social, o silenciamento das memórias e a mitificação da história no pós-independência. No arquipélago e fora dele, condescendia-se quanto à 'necessidade' de um discurso mítico para nele se alicerçar a construção nacional, a edificação do Estado e a coesão política. Esse discurso adquiriu foros de verdade, o que seria de somenos se não comportasse funções de condicionamento ideológico e político, cujas implicações extravasam os citados desideratos políticos. Por exemplo, estendem-se à auto-percepção dos são-tomenses perante o mundo.

Num plano mais específico, resultam evidentes as repercussões no conhecimento histórico, entre elas o aludido desconhecimento dos anos anteriores à independência. Não é por o lapso da história recente do país parecer mais familiar que se o conhece com maior detalhe. Pelo contrário. Uma das consequências práticas deste desconhecimento é a dificuldade de cotejo de percursos individuais e grupais. Independentemente das intenções, tal entronca na intentada supressão das subjectividades no tempo colonial, quando não existiam personalidades[39] que não as oriundas de um restrito grupo habitualmente reverenciado como ilustre, a quem, convenientemente, se prestava uma certa deferência. Num contexto micro-insular, tal desconhecimento redunda na menor aptidão para a compreensão das opções dos indivíduos com relevância na actual cena política.

Parte dos problemas actuais pode ser imputada ao colonialismo. Mas a sua resolução tem os principais escolhos na evolução traçada na fase de transição e no pós-independência imediato. Se, em razão da avaliação que a 'rua' são-tomense faz da história recente, uma das notas dominantes da actual situação se tornou a dificuldade de concertação dos políticos são-tomenses, daí decorrerá, para alguns, a valia de um 'pulso forte', e, para outros, a imperiosa acomodação dos interesses

dos vários actores. Tal não implica necessariamente o conhecimento da história do período anterior à independência. Mas talvez uma maior facilidade de diálogo entre os actores políticos pudesse advir desse conhecimento.

Cumpre relembrar que, sem embargo da consecução da independência, esta significou o triunfo de alguns são-tomenses e, simultaneamente, a derrota de outros independentistas. Alguns destes poderão sentir-se tão mais injustiçados quanto propunham desde os primórdios da sua actividade política um modelo de sociedade para que se caminhou ao cabo de uma quinzena de anos, e ao qual os voluntaristas de 1975 parecem hoje completamente rendidos.

Até hoje não se narrou o historial da militância pela independência que, inevitavelmente, se teceu de disputas políticas e ideológicas, por um lado, e de dissensões pessoais, por outro. Numa sociedade que, mais do que comunidade imaginada, é uma sociedade percebida, a ocultação da memória convive com os boatos e os rumores sobre as vidas pessoais, com consequências porventura não totalmente sopesadas, mas nem por isso menos operantes na apreciação, racializada, das condutas dos 'políticos'. Num plano mais restrito da produção de saber, a prevalência das versões cristalizadas em boatos corrói as possibilidades de uma análise profícua da evolução do país.

A aceitar que parte da conflituosidade não é senão a replicação dos conflitos do tempo da militância,[40] importa admitir que com o desconhecimento da história dessa época diminuem drasticamente as possibilidades de concertação política tão crucial para o futuro próximo,[41] sem, por isso, deixar de se anotar que o conhecimento do passado não constitui, por si só, base de uma qualquer coesão política.

Arriscaria que, para os são-tomenses, um desafio imbricado com o conhecimento histórico sobre as épocas mais recentes se relaciona com a capacidade de pensar desapaixonada e abertamente os eventos, nos quais os que lhes são próximos – familiares, amigos e conhecidos – estiveram implicados. Podemos dizer que até agora tem vigorado algum constrangimento relacionado com o confronto simbólico que poderá resultar deste conhecimento. Pode este constrangimento perdurar e estender-se nos próximos tempos?

Trata-se de uma questão inevitável, porque, quando o referido constrangimento não se traduz na indução dos afloramentos da violência, ele não deixa de favorecer o aprofundamento dos fossos adversos à composição e à concertação de indivíduos e de interesses. Ademais, na ausência de narrativas enformadas pela ideia das vicissitudes humanas durante a militância pela independência, esse vazio é preenchido pelo curso dos boatos e dos rumores.

A exemplo do acontecido no pós-independência, mais uma vez se pode alegar que o conhecimento não parece crucial para a promoção do desenvolvimento e para a mais ingente tarefa da erradicação da pobreza.[42] Porém,

podem imaginar-se as repercussões da abdicação do conhecimento histórico dos tempos recentes, parte do qual se perderá com a morte dos protagonistas. Juntamente com a perda de um repositório de experiências, o país alienará parte da sua memória[43] e, dirão alguns, da sua identidade. Afora isso, por paradoxal que possa parecer, é ainda na memória (reelaborada) de um passado, sem dúvida opressivo mas diferente da turbulência e da sub-reptícia anomia dos dias presentes, que os são-tomenses podem alentar a esperança num futuro melhor, resultante, por exemplo, da reversão da dinâmica de perda social instaurada há décadas.

A canga da continuidade versus capacidade de mudança

Arredada a hegemonia das ideologias, a percepção da mudança social não deixa espaço a determinismos históricos e sociais de espécie alguma. Tal não invalida que, até pela sua valia ideológica e afectiva, tais determinismos (até há pouco, leis históricas) em tempos se tenham afigurado um porto seguro. Além disso, apesar da proclamada abertura à mudança social, a previsibilidade parecia um valor estimado. Era, aliás, uma valia nos derradeiros anos do colonialismo e, em tons políticos diferentes, pareceu sê-lo nos anos subsequentes à independência.

No arquipélago, a micro-insularidade, as fronteiras aparentemente estáveis e um relativo grau de homogeneidade cultural poderão sustentar a expectativa de uma determinada continuidade na decantação de um modo de ser dos são-tomenses, um processo supostamente crucial para a delineação de um futuro. Na verdade, à margem das teorizações sobre a força impositiva dos nacionalismos, as concepções não finalistas da história não corroboram a expectativa de uma continuidade e de uma cristalização de veios idiossincráticos. Porém, tanto as percepções da 'rua' são-tomense, quanto alguma análise, refém de uma visão substantiva da cultura e da identidade insular, tendem a salientar a continuidade de comportamentos dos são-tomenses, ademais, tipificados nos lemas e nos slogans do pós-independência como um sujeito histórico sob a figura do 'povo'.[44]

Este discurso difundiu-se e, sobrevinda a desilusão com o curso do país no pós-independência, a ideia de atavismos ou traços idiossincráticos quase indeléveis tornou-se objecto de sátira popular[45] e um factor de desânimo dos actores sociais. Quando assim ocorre, está em causa, mesmo se subliminarmente, a valoração dos supostos traços idiossincráticos. Dessa valoração depende, por exemplo, a capacidade de mobilização para os desafios, mormente os imperiosos e consensuais como se admite serem os dos Objectivos de Desenvolvimento do Milénio.

Actualmente, algumas condutas parecem constituir-se como uma espécie de canga de que os são-tomenses não se conseguem livrar. Alguns opinarão mesmo que certos comportamentos são irremovíveis (entre eles, os conducentes à violência de baixa intensidade). A 'rua' replicará 'verdades' inamovíveis acerca da 'natureza' (racializada, relembremo-lo) dos são-tomenses, ratificando o conformismo dos

dirigentes e do comum da população, por um lado, acentuando a diminuição da crença nas possibilidades de mudança e de construção de um outro horizonte político e social, por outro.

Com efeito, ao arrepio de uma meta-narrativa histórica inoculada em 1975, os referentes históricos são usados para a corrosão da crença num futuro colectivo. O veio filogenético – alvitra-se, composto de elementos de baixa condição nas sociedades de origem – parece pobre e sugere perplexidades e interrogações sobre o resultado de uma sedimentação cultural hoje pouco grata.[46] Da óptica do saber social ou da história, tal questão não tem sentido. Mas aos que nela laboram para explicar as dificuldades do quotidiano, a formulação parece conter substância. Alguns ligam-na (erradamente, mas isso pouco importa) às dificuldades de criação de um país viável.

Em parte, o curso destes preconceitos resulta da desvalorização de uma cultura de debate – que só muito recentemente vem assentando arraiais – e, mais especificamente, da desvalorização do saber social e histórico.

Notas finais

Pode um país construir-se sem conhecimento e sem memórias? E, levando longe a inquietação, sem uma cultura cívica e política tributária do saber social? Em termos prosaicos, dir-se-ia que sim, porque assim parece suceder em São Tomé e Príncipe, país que se vai construindo. Mas devemo-nos contentar com tal constatação?

Em São Tomé e Príncipe, o colonizador não envidou quaisquer esforços no sentido da criação de um aparato científico (bastava-lhe a dominação assegurada pelas plantações). Durante várias décadas ao longo de novecentos, por efeito da dominação atrofiadora da vida colectiva imposta pelas roças, os ilhéus não se mostraram capazes de uma construção (política e) culturalmente poderosa de uma auto-imagem capaz de contrariar os preconceitos colonialistas.

Após a independência, progressivamente resumido a uma versão estiolada do percurso de heróis nacionais, o saber histórico foi perdendo vigor. Não houve uma desideologização do saber histórico, compreensível nos primeiros anos de independência, fosse pela exaltação nacionalista, fosse pela força do confronto ideológico da época. O cunho ideologizado do discurso histórico perdurou para cá da liberalização política em 1990. Conquanto parcialmente enriquecido (ou, de uma outra perspectiva, substituído) por marcos materiais e celebrações das efemérides, o discurso histórico tornou-se uma narrativa sem capacidade de fornecer dados para se pensarem as condições políticas imperativas para a resolução dos vários desafios que se deparam ao país.

Faltam condições institucionais e sociais para o desenvolvimento da pesquisa histórica livre, no sentido de não atida a peias políticas, ideológicas e outras.

Ainda que não constitua necessariamente um requisito, a verdade é que o aprofundamento do conhecimento histórico e do saber social poderia contribuir para as histórias e identidades dos vários grupos componentes do país.

Firmado o conhecimento, talvez fosse possível responder em termos mais adequados à questão de como 'são-tomensizar a história', tornando-a plausível e, quando se queira, útil, isto é, com funções de cimento da unidade nacional, sem, por isso, se tornar inverosímil ou, no mínimo, estereotipada.

Por vezes tende-se excessivamente a atribuir à história um valor explicativo que ela não encerra, menos ainda no mundo actual, em que a vertigem da mudança e a interacção a nível global se intensificaram, aumentando enormemente a indeterminação do futuro. A ser assim, a intuição de que a identidade e, sobretudo, o futuro não têm muito a procurar na história estaria certeira. Tal significaria admitir que a história não pesa nada no devir. Em todo o caso, a história pesou, por exemplo, na configuração de um espírito conformista e reverencial determinante na aceitação da autoridade dos líderes independentistas. Vai pesando em muitas outras circunstâncias do quotidiano político do arquipélago. Valerá a pena olhar a história para nela fundar plataformas teóricas que esclareçam a acção e, se for o caso, fundar uma meta-narrativa, a um tempo crível e apelativa. Contudo, em última análise, o élan mobilizador de tal história dependerá dos créditos éticos e políticos das lideranças.

Se, em todo o caso, o saber tem um valor instrumental crucial, então mais pertinente se torna a reivindicação e a construção de um espaço aberto de discussão e de produção de saber, de forma a compor uma auto-representação que possa criticamente acolher e reelaborar os diversos contributos. Falta um saber social arguto, a meu ver, preferível a uma mitificação da natureza dos são-tomenses, modelada por uma influência mesológica supostamente singular, hoje indiciada pelo mote propagandístico das 'ilhas maravilhosas' ou das 'ilhas chocolate'.

Não desprezemos o efeito criador das palavras. Mas, olhando criticamente a história, lembremo-nos de que também os roceiros falavam do que julgavam ser um desígnio perene, o das 'ilhas-plantação'. Usaram esse lema para exorcizar, por tanto tempo quanto possível, a política do povoamento por tendencialmente contrária à sua hegemonia e à apropriação irrestrita da riqueza da terra gerada nas roças. Embalados numa percepção do mundo refém dos preconceitos de que se tecia o poder que os amparava, até muito tarde os roceiros desprezaram cegamente a maior das riquezas, os homens. E, até perto do fim do colonialismo, ignoraram as mudanças na história.

Dito isto, há dezenas de anos sentenciar-se-ia que os roceiros não poderiam ter detido a 'marcha da história'. Actualmente, a explicação da 'história' há-de ser forçosamente mais detalhada e complexa.

Notas

1. Aliás, essa glorificação começou na escolha do aniversário da reunião de Santa Isabel, 12 de Julho, em que se constituiu o MLSTP, para data da independência. Ficou desde logo assinalada a estrita identificação entre a nação ou o país, por um lado, e o MLSTP, por outro. Evidentemente, tal não podia deixar de ter consequências políticas e, mais especificamente, no domínio do conhecimento histórico.
2. Dos vários trabalhos acerca da caminhada para a independência, citemos os de Cahen 1991, Seibert 1999, e Santo 2008. Em todo o caso, a história da militância permanece por escrever.
3. Durante anos, teve-se da independência uma perspectiva finalista, por um lado, e a convicção de que ela materializava uma coincidência forçada entre uma arquitectura política e a expressão da alteridade cultural, por outro. Esta coincidência foi conjunturalmente possível, mas não era forçosa. Diga-se, à boca pequena, que a independência foi questionada nos anos 80, mas, desde então, não se voltou a aludir à possibilidade de outra fórmula política adequada à expressão da singularidade cultural e, a par disso, rendosa nos planos políticos e económicos (por exemplo, a de uma região autónoma e ultra-periférica da Europa). Uns explicarão esse silêncio pela aparição do petróleo, outros referirão a aproximação a África como o percurso natural do arquipélago.
4. Seibert (1999:50), por exemplo, referiu que o massacre de Batepá, tema recorrente na história recente do arquipélago, se transformou na razão de ser do nacionalismo são-tomense.
5. A demolição do monumento aos heróis da independência para a construção do porto de águas profundas motivou algum desconforto, tendo-se esgrimido argumentos sobre o desrespeito à memória dos mártires da pátria, designadamente os torturados e violentados no local onde, agora, o porto vem substituir o dito monumento, mudado de sítio. Há anos, depois da aposta na comemoração do dia 3 de Fevereiro, poucos se atreveriam a prever tal destino para o símbolo da data evocada.
6. Vários factores eram adversos à constituição de memórias de grupos sociais, mormente dos serviçais. A secundarização ou a aparente inexistência de memórias advinha da dicotomia social inerente às roças e rotatividade dos grupos que por aí passavam. O arquipélago, enquanto tal, não se constituía como objecto de memórias e de identificação. Dito de outra forma, a falta de memórias – mormente de uma tradição de resistência e de luta – também se prendia com a falta da pertença à terra dos serviçais e dos europeus. Por fim, também derivava da marginalidade dos ilhéus, cujas memórias se revelam dissonantes das dos ex-serviçais. Em suma, à data da independência, diferentes memórias não tinham sido objecto de valorização.
7. Por exemplo, Connerton 1999:17.
8. Com esta afirmação não se subestima o grau de condicionalismo no acesso à informação acerca do mundo no regime colonial. Tão-somente se coloca em perspectiva esse condicionalismo à luz dos parâmetros da época, radicalmente diversos da ânsia de conhecimento do mundo resultante da mobilidade social desencadeada pela independência, a qual suporia uma mais intensa interacção com o mundo.

9. Após a independência, a outorga da cidadania e, a par dela, da suposta igualdade, foi acompanhada de algo mais profundo, a saber, uma nova identidade, a qual, comportando um propósito voluntarista, continha, por isso, uma faceta velada de constrangimento e de coerção. Sugeria-se aos são-tomenses o abandono do modo de vida refém do quotidiano alienante vivido até então.

10. Para lá do facto de a crioulização ter ocorrido sob o signo da dominação branca (Fernandes 2006:67, 57, 264), importa reter uma noção de crioulização menos atida à coloração da dominação do que à "crioulização em acção", isto é, ao impacto sobre os auto-conceitos dos grupos dominante e dominado, assim como ao impacto de desestruturação simbólica dos esquemas classificatórios decorrentes dessa dominação. Para o mundo actual importa uma noção de crioulização entendida como uma dinâmica crioula e híbrida com um potencial de ética cosmopolita, forçando a negociações e a articulações a partir das incertezas de um futuro a partilhar. No caso de São Tomé e Príncipe, com a respectiva diáspora em formação.

11. Seria estultícia negar apriorística e taxativamente os processos de identificação, mormente de pessoas de mais baixa extracção social, com a metrópole colonizadora. De certo modo, essa identificação fora induzida pelas políticas sociais dos derradeiros anos do colonialismo. Em contraponto, anote-se que se trata de uma matéria a abordar no domínio estrito da história e que não deve servir para retirar ilações de cariz ideológico, mormente para negar a natureza irreparavelmente assimétrica e injusta do colonialismo.

12. Carlos Espírito Santo empenhou-se na recolha dos respectivos escritos, publicados em *Torre de razão*, em 2000. Nessa colectânea, os textos de vários ilhéus são precedidos de breves notas biográficas. Carlos Espírito Santo ensaiou realçar o desempenho político dos são-tomenses nos primeiros decénios de novecentos, época em que eles lideraram o associativismo de africanos em Lisboa.

13. Uma identidade são-tomense podia basear-se mais numa visão contratual da nação e das relações políticas e sociais e menos em vínculos étnicos que, ademais, não têm a densidade imaginada, por exemplo, em razão da condição micro-insular. Mas, por razões ideológicas e políticas, os dirigentes independentistas julgaram que o melhor cimento da coesão política era o da propalada redenção da opressão racial, inscrita numa visão linear e finalista da história.

14 Proferida em Fevereiro de 2009, num debate no CCP de São Tomé.

15. Mesmo aceitando, por um lado, diferentes vias para a composição de conhecimento pertinente, a partir, por exemplo, de vivências ou de formas de consciencialização não traduzíveis verbalmente e, por outro, a irredutibilidade da vivência são-tomense a quem dela não partilhou, nem por isso se elide a necessidade de o conhecimento ser inteligível e partilhável, sob pena de se reduzir a enunciações meramente instrumentais. Acresce que a forja de um aparato teórico e metodológico mais adequado à análise de um dado objecto não dispensa um apertado escrutínio crítico, que não poderá transmudar-se numa condescendência em nome de metas políticas e de motivações exteriores à produção de saber. Há décadas, a falta de crivo crítico conduziu à troca da objectividade analítica pela 'compreensão', a um tempo ideológica e paternalista, relativamente ao curso da construção dos países africanos recém-independentes.

16. Embora tentado a preferir que os desígnios científicos e de rigor do conhecimento histórico universalizem os métodos da 'arte', reconheço a inegável dimensão subjectiva de todos os discursos históricos 'nacionais', o que, todavia, não tem necessariamente de colidir com o rigor.
17. Os significados sociais implícitos, por exemplo, de versões estereotipadas da história são-tomense podem ter uma aparente valia do ponto de vista da criação da adesão afectiva ou da fidelidade política à nação são-tomense, mas, em contrapartida, poderão diminuir os ganhos da cidadania derivados de uma ética de base contratual, que começa na prática do debate de ideias.
18. Diferentemente do sucedido em Cabo Verde, o exíguo território de São Tomé e Príncipe não foi simbolicamente expandido pela emigração. Dada a sua situação relativamente protegida e as condições ecológicas relativamente propícias à sua sobrevivência independente, ainda que pobre e marginal, os ilhéus não se sentiram impulsionados a emigrar. A seu modo, tal também aprofundou o fechamento do arquipélago.
19. Por razões históricas singulares, os cabo-verdianos ergueram uma obra intelectual sobre eles mesmos, disputando ao colonizador o monopólio do discurso sobre eles próprios, o que, de alguma forma, constituiu um passo da afirmação da sua identidade cultural e, posteriormente, política. Entre os vários trabalhos a este respeito, realce-se a obra de Fernandes 2006.
20. Embora as perspectivas da disciplina histórica sejam hoje muito diversas das do tempo da independência, ocorrida aquando da disputa ideológica entre o capitalismo e o socialismo, esta apreciação respeita à elaboração da história com o aparato teórico e metodológico disponível ao tempo.
21. Já o mesmo não se dirá do efeito de arrasto da ênfase posta na luta contra o colonialismo, que ainda ecoa nas reacções epidérmicas de rejeição ao que se etiquete de 'ocidental'.
22. Actualmente, o saber social é procurado por várias razões, entre elas, o interesse dos fautores do desenvolvimento nas respectivas vertentes sociais e culturais. Ademais, a menor compartimentação disciplinar do saber social permite maior discricionariedade na composição dos estudos aplicados à mutação social e ao dito desenvolvimento.
23. Facto constatado a propósito da história do MLSTP e do período de transição para o multipartidarismo por Branco e Varela 1998:38.
24. Assevera-se que alguns são-tomenses estão a redigir as memórias. A sua publicação equivaleria a um grande avanço no conhecimento.
25. Diferentemente do sucedido até há décadas, procuram-se parâmetros culturais autênticos – isto é, africanos – que balizem a construção do poder e das relações sociais, a resgatar, ainda, da alienação colonial. A respeito de São Tomé e Príncipe não se poderá falar de um mero 'verniz' colonial sobre uma 'matéria-prima' africana. Também por isso, o ritmo das mudanças no sentido da 'africanização' era inimaginável há anos, para já não retroceder ao tempo da independência. À época, em consonância com a matriz eurocêntrica do projecto político e económico (a exprobração da dominação racial não impediu a valorização de um horizonte de vida que passava, por exemplo, pela sacralização do trabalho e pelo desenvolvimento das forças produtivas, em tudo convergentes com a

valorização do trabalho no mundo dito 'ocidental'), a questão da autenticidade ou de uma marca africana da história local condicionadora do futuro não se colocava. Ninguém questionou o desígnio desenvolvimentista e não foi apenas por razões que se prendiam com a contenção imposta pelo regime. Foi por todos partilharem dessas matrizes eurocêntricas e por elas se coadunarem com o legado colonial, a partir do qual o novel poder pensava construir um *El Dorado* (europeizado) em África. Actualmente, por um lado, essa 'africanização' – apesar de saudada por alguns como um encontro dos são-tomenses com as suas raízes culturais – começa a suscitar inquietações. Por outro, o louvor de tal 'africanização' começa a ser interpretado como uma racionalização *a posteriori* de uma deriva política indesejada.

Como já afirmei noutros textos, afigura-se generosa, mas algo ingénua a ideia de que o Estado são-tomense deveria garantir condições psicossociais e materiais às figuras históricas para publicarem as suas memórias (cf. Mata 2004:52). Independentemente de circunstâncias materiais, a escrita de memórias tem de brotar de uma motivação ou de um imperativo do foro individual.

27. Recentemente, o aparecimento da imprensa e a possibilidade de recurso à *Internet* modificaram este panorama. Mas o peso do debate de ideias conta menos do que a geometria política variável na terra.
28. Acerca do papel dos rumores consulte-se Seibert 1995.
29. Sinal da sua força afectiva, note-se que a narrativa histórica de Amador enquanto lutador pela independência sobreviveu até hoje. Em Fevereiro de 2009, tive enorme dificuldade em explicar aos alunos das 10ª e 11ª classes do Liceu Nacional que Amador não podia ter lutado pela independência do país São Tomé e Príncipe e que, quando muito, teria lutado contra a escravatura, o que não significava ter lutado só contra os esclavagistas brancos, ao invés, certamente, da crença da esmagadora maioria dos jovens estudantes. Seja como for, até hoje, Amador é um herói nacional que lutou pela independência. E assim continuará a ser num horizonte concebível.
30. Em termos simplistas, dir-se-ia que actualmente os ditames oriundos da área política são menos relevantes pela fragmentação e multiplicidade dos registos discursivos, pelo que o saber social perdeu a valia simbólica de outrora. Mas do eventual acréscimo de autonomia não brotou um saber social assertivo e com papel político e social relevante; acerca destas questões consulte-se Nascimento 2007.
31. Vejam-se os fundamentos desta tipificação em Tenreiro 1961:94-95 e 195.
32. Valverde (2000) considerava a partilha cultural uma ilusão e, de alguma forma, afirmou a primazia dos valores africanos no quotidiano dos são-tomenses.
33. Ademais, a história do povoamento e da miscigenação como que tornava impositiva a ideia de uma sociedade crioula. No arquipélago, parecia uma impossibilidade o retorno às origens ou o resgate dos tempos pré-coloniais. Não existia uma cultura pré-colonial que pudesse ser invocada como fundadora da personalidade social são-tomense ou de uma alteridade radicalmente oponível à do colonizador (recorde-se que o programa político independentista primava por valores eurocêntricos). Hoje manifesta-se uma propensão para a revalorização da herança africana, o que, por um lado, pode ser lido como a racionalização *a posteriori* de uma trajectória de perda, e, por outro, como a

procura, também pragmática, da adequação das várias manifestações da vida colectiva à integração no contexto político próximo. Trata-se de uma deriva desconhecida mas não inédita. Já nos anos 30, perante a intransigente recusa colonialista de partilha cultural, por um lado, e à luz do lema da valorização da herança africana, por outro, se propusera aos são-tomenses o resgate das suas especificidades culturais de origem africana. Por várias razões, este desiderato não vingou, deixando aos colonos o quase monopólio da caracterização (estereotipadamente racista) dos são-tomenses. Como se disse, a única excepção foi a obra de Francisco Tenreiro que, não obstante a sua identificação com a terra, foi criado e viveu em Portugal.

34. Desvalorizando a conotação politicamente negativa da noção de 'crioulo' (até por ela não ter tido em São Tomé e Príncipe a função, por exemplo, que tivera relativamente a Angola), essa noção tinha duas vantagens subliminares, a saber: a preservação de um certo legado europeu, em que se apoiava o poder no pós-independência, e a projecção no futuro da igualdade social, também decorrente do aplainar das diferenças culturais e sociais entre grupos presentes nas roças – filhos da terra e filhos da roça – como resultado da continuação da miscigenação.

35. Com a admissão da volatilidade dos traços culturais e do carácter volitivo e subjectivo da acção dos actores, não só se desmente a concepção de um veio cultural como algo de permanente, como, afinal, se diluem as implicações da filiação de um certo sistema político numa dada identidade cultural. Mesmo se historicamente verdadeira, esta filiação não tem que forçosamente perdurar e, menos ainda, de justificar arquitecturas políticas que, reivindicando-se de culturalmente autênticas, acabam por ser velada e discricionariamente artificiais em vez de o serem em vista do debate político e da composição de interesses.

36. Nesse mundo, onde, em resultado da conjuntura internacional, se reelaboram e actualizam considerações de cariz ético e exigências de governação transparente, opera uma emergente diáspora são-tomense que, a seu tempo, reivindicará o seu lugar na nação.

37. Sucede que não se respigam outros sinais da encruzilhada do país que não os que indiciam problemas para os quais supostamente se detêm soluções. Cite-se o debate em torno do ajustamento de um modelo constitucional decalcado do português, a que se atribui a instabilidade política, para se perceber que parte do devir político se há-de fazer pela invocação de uma identidade ou de dados fornecidos pelo conhecimento histórico e social. Em caso de adopção de uma perspectiva contratualista não teria de ser assim. Mas a verdade é que os dirigentes são-tomenses parecem inclinados a fundar a nação numa visão mais tributária de vínculos étnicos ou da fidelidade à 'terra'. Assim sendo, a construção identitária ganha foros de um imperativo. Convocar-se-á a história, mas não é claro que ela possa ser um esteio seguro de uma identidade autenticamente 'africana' que, nem por isso, deixará de conter sempre algo de volitivo e de convencional.

38. Esta pergunta pode ser desdobrada em muitas outras. As vidas de dezenas de milhar de pessoas, tornadas 'nacionais' em 1975, foram radicalmente alteradas. É de crer que a construção de uma comunidade nacional demandará o conhecimento das vicissitudes que precederam e sucederam a tal marco histórico.

39. Conjuntamente com a herança de um deserto cultural, importa lembrar que o colonialismo não deixou elites. Durante anos, tal foi encarado como um défice menor, porquanto se considerava que as elites geradas no ambiente colonial seriam inevitavelmente propensas à aceitação de políticas neo-coloniais e à perpetuação da sujeição. Uma visão temporalmente mais distante e afectivamente mais desapegada talvez permita reavaliar a importância que teria tido a formação de elites política e tecnicamente preparadas, independentemente das prováveis divergências ideológicas, hoje infinitamente menos dramáticas do que nos anos da independência.

40. Para Seibert (1999:100, 117 e 150, e, ainda, 407), a oposição no exílio foi mais marcada por controvérsias pessoais do que oposições políticas. O autor traça uma continuidade entre as lutas pelo poder no pós-independência e as antigas disputas de facção antes de 1975. Seibert leva longe o raciocínio, dando nota da continuidade entre, por um lado, as antigas lutas na igreja, na câmara e com o governador e, por outro, as lutas entre facções no seio do MLSTP.

41. As possibilidades e as causas de ocorrência de conflitos são inúmeras e, nem para firmar um argumento, será necessário sobrestimar o peso das rivalidades criadas ou avivadas no tempo do CLSTP ou do MLSTP na indução da conflitualidade presente. Seja como for, a circunstância de os conflitos não encontrarem formas de resolução institucional (na esteira, aliás, da sua contenção nos bastidores partidários), não constitui um bom augúrio para a sedimentação de uma cultura de resolução institucional dos corriqueiros conflitos políticos e sociais.

42. Discordo de tal abordagem por achar que os factores determinantes da pobreza são de ordem política. Mas isso é matéria de outro trabalho.

43. Esta implicação estende-se às memórias individuais de muitos outros são-tomenses, cujo papel, não sendo decisivo, não foi irrelevante para a composição das identidades sociais nas ilhas.

44. Mantive discussões acesas com um ou outro político são-tomense a propósito do viés etnocêntrico de uma história nacional são-tomense e da utilização, a meu ver, errónea do 'povo' como sujeito histórico. Tal noção terá cabimento no discurso político, mas é rotundamente inapropriada no plano da análise e da narrativa histórica. Aceito que a noção de 'povo' são-tomense possa traduzir uma projecção da afectividade inerente ao compromisso moral decorrente do vínculo com a terra e com os concidadãos, mormente contra o colonialismo e, admitamo-lo, contra formas sucedâneas de agressão a um 'povo' recém-independente. Concedo, igualmente, que esse compromisso político encontre forma de expressão numa narrativa laudatória da acção de um idealizado 'povo' são-tomense. Porém, aqui podem começar os problemas: esta narrativa, previsivelmente instrumental, tende a ser deslocada da função de mobilização política e social para a justificação de políticas que, pretextando rasurar as assimetrias sociais, tendem a prejudicar, quase invariavelmente, as camadas mais frágeis da população. Assim ocorreu com algumas medidas do pós-independência que, significativamente, foram tomadas em nome da soberania do 'povo'.

45. Há anos, algum grau, senão de crispação, pelo menos de descrença – não menos decisiva para a almejada construção nacional – estava patente na recuperação de termos do

tempo colonial, como, por exemplo, o de 'forro' ou o de 'preto', para vituperar a evolução política. Observava-se que os próprios são-tomenses racializavam, negativamente, a sua condição para poderem criticar os 'políticos' e lamentar a desdita da 'terra'. Com o esbater da memória do tempo colonial, que durante anos serviu de aferidor da evolução pós-independência, e a sua substituição por outras medidas de desejos e de necessidades, por via da interacção multifacetada com o mundo em mudança, decerto se assistirá à mudança de referentes de identificação e de vínculos sociais. Estou em crer que, trocado pelas 'pessoas', 'populações' ou 'comunidades', o 'povo' perderá centralidade no discurso político.

46. Esta questão é referida para o passado, mas coloca-se igualmente no presente, por causa dos contactos com a costa africana, donde chegam imigrantes. Até hoje razoavelmente integrados, não deixam de ser apontados como diferentes e desestruturadores da personalidade cultural são-tomense.

Referências

Branco, Rafael; Varela, Afonso, 1998, *Os caminhos da democracia*, Amadora: s/e.

Cahen, Michel, 1991, 'Arquipélagos da alternância: a vitória da oposição nas ilhas de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe', *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Nos. 14-15, IICT-CEAA, Lisboa.

Chabal, Patrick, 2002, *A history of postcolonial lusophone Africa*, Londres: Hurst & Co.

Chatterjee, Partha, 2004, *Colonialismo, modernidade e política*, Salvador: EDUFBA-CEAO.

Connerton, Paul, 1999 [1993], *Como as sociedades recordam*, Oeiras: Celta Editora.

Fernandes, Gabriel, 2006, *Em busca da nação. Notas para uma reinterpretação do Cabo Verde crioulo*, Praia: IBNL.

Le Goff, Jacques, 1997, 'Memória', in *Memória - História*, Enciclopédia Einaudi, vol.1, Lisboa: INCM.

Maino, Elisabetta, 1999, 'A identidade santomense em gestão: desde a heterogeneidade do estatuto de trabalhador até à homogeneidade do estatuto de cidadão', *Africana Studia*, No. 2, Porto: CEAUP.

Mata, Inocência, 2004, *A Suave pátria. Reflexões político-culturais sobre a sociedade são-tomense*, Lisboa: Edições Colibri.

Nascimento, Augusto, 2007a, 'Ciências sociais em S. Tomé e Príncipe: a independência e o estado da arte', http://www.africanos.eu/ceaup/uploads. EB005/pdf

Nascimento, Augusto, 2007b, 'São Tomé e Príncipe: a independência ou o parto do autoritarismo' [no prelo].

Nascimento, Augusto, 2001, 'Identidades e saberes na encruzilhada do nacionalismo são-tomense', *Política Internacional*, Vol. 3, No. 24, Lisboa.

Nascimento, Augusto, 2000, 'S. Tomé e Príncipe no século XIX: um esboço de interpretação das mudanças sociais', in Valentim Alexandre, coord., *O Império Africano. Séculos XIX e XX*, Lisboa: Edições Colibri e IHC da FCSH-UNL.

Santo, Armindo Ceita Espírito, 2008, *Economia de S. Tomé e Príncipe entre o regime do partido único e o multipartidarismo*, Lisboa: Edições Colibri.

Santo, Carlos Espírito, 2000, *Torre de razão*, 2 volumes, Lisboa.

Santos, António de Almeida, 2006, *Quase memórias*, 2 volumes, Cruz Quebrada: Casa das Letras / Editorial Notícias.

Sardica, José Miguel, 2007, 'Flaubert ensina mais do que Marx', *Análise Social*, Vol. XLII (4º), No.185, pp.1083-1103, Lisboa: ICS.

Seibert, Gerhard, 1999, *Comrades, Clients and Cousins. Colonialism, Socialism and Democratization in São Tomé and Príncipe*, Leiden: Universidade de Leiden.

Seibert, Gerhard, 1995, 'São Tomé e Príncipe: boatos, rádio boca a boca e panfletos anónimos na cultura política local', *Revista Internacional de Estudos Africanos*, No. 18-22, Lisboa: IICT-CEAA.

Tenreiro, Francisco, 1961, *A ilha de S. Tomé*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

Valverde, Paulo, 2000, *Máscara, mato e morte em São Tomé*, Oeiras: Celta.

12

Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e género na academia[1]

Jimi Adesina

Introdução

A lamentação e o pessimismo caracterizam grande parte das discussões sobre o estado das Ciências Sociais e Humanidades em África. Há, sobretudo, referências ao carácter imperial da divisão global do trabalho na produção de conhecimento. A crise da fuga de cérebros e o estado em que se encontram as nossas faculdades, fragilizam, ao invés de reforçar, a geração mais nova de académicos africanos em redor dos quais se centram os nossos esforços. Este artigo tem em conta: os aspectos essenciais levantados por Paulin Hountondji sobre a crise de extraversão na academia africana; o argumento de Dipesh Charkrabathy sobre a 'provincialização da Europa', i.e. o entendimento da Europa e os seus sistemas dominantes de conhecimento como primariamente ideográficos em lugar das pretensões nomotéticas e universais que ela reclama para esses sistemas; e a obrigação de projectar para um nível universal as diferentes 'bibliotecas' de África. Centrais para este projecto, que utiliza a perspectiva sociológica como ponto de partida, são os seguintes aspectos:

- o reconhecimento de que já existem trabalhos com valor epistémico distinto nas ciências sociais africanas; e
- a obrigação de interacção com estes trabalhos e estes académicos.

Neste artigo, centraremos a nossa atenção nos trabalhos de duas proeminentes académicas africanas, que constituem exemplos de uma endogeneidade capaz de produzir rupturas epistémicas nos discursos universais acerca da compreensão sociológica das relações de género e da forma como compreendemos o

significado de 'género'. Centraremos igualmente a nossa atenção na análise dos esforços que tem sido feitos para teorizar a 'matrifocalidade' e a forma como o conceito de matrifocalidade produzido pelos trabalhos de Ifi Amadiume e Oyeronke Oyewumi nos oferece uma base heurística, não só para a compreensão das relações de género, mas também para a compreensão de assuntos ligados à identidade, ao mesmo tempo que nos brinda com uma melhor forma de lidar com questões políticas, na luta por uma equidade de género.

Os trabalhos de Amadiume e Oyewumi serão também utilizados para ilustrar formas factíveis de enfrentar os desafios colocados pela endogeneidade e pelas reivindicações intelectuais, bem como o que é possível alcançar quando deixamos 'falar' os dados etnográficos, e como podemos fazer uma Sociologia distintamente epistémica, não só na intenção, mas também nos resultados. Numa situação anterior, tive a oportunidade de distinguir três tipos de atitudes académicas nas Ciências Sociais africanas: a atitude 'regurgitante', a atitude de protesto e a produção de trabalhos eminentemente epistémicos na intenção e nos resultados (Adesina 2006a). A atitude 'regurgitante' obriga ao uso de categorias adquiridas (conceitos, teorias e paradigmas) e aplicadas às condições locais. Deste modo, se os dados e os sociólogos podem ser locais, a narrativa e as análises funcionam como uma extensão dos discursos euro-americanos. Na sua melhor interpretação, esta forma de conhecimento resulta daquilo a que Tyambe Zeleza chamaria de 'tradução', ou seja, 'uma articulação de princípios e ideias da cultura africana expressas em enunciações académicas ocidentais'. Estes trabalhos interpretam os dados locais, sem desafiar nem as teorias recebidas nem os enquadramentos conceptuais; ao invés de alterar os termos da divisão internacional do trabalho intelectual, eles acabam por reforçá-la (Adesina 2001, 2006a, 2008).[2]

A atitude de protesto esforça-se por recusar as formas da divisão internacional do trabalho intelectual – nas quais África e os africanos fornecem os dados e os euro-americanos a teoria. Os estudos daí resultantes geram com frequência uma grande quantidade de dados, mas não produzem novas perspectivas epistémicas, que são afinal a forma de distinção dos dados etnográficos locais sobre os quais os estudos assentam. Contrastando com esta situação, a endogeneidade exige que tratemos os dados etnográficos locais não simplesmente como temas de narrativas académicas, mas que exploremos a extensão na qual eles estimulem categoricamente percepções epistémicas ou levem a rupturas epistémicas. Os trabalhos de Ifi Amadiume e Oyeronke Oyewumi afiguram-se como um empreendimento de endogeneidade e conduzem a uma ruptura epistémica nos estudos de género. Estes mesmos estudos acarretam também consigo conhecimentos que permitem à nova geração de sociólogos africanos saber como fazer face aos desafios da reivindicação intelectual. Reapropriar-me-ei do conceito de 'matrifocalidade' ou sociedades 'matricêntricas' para ilustrar este ponto.

Matrifocalidade

Na linguagem popular, o termo 'família matrifocal' é correntemente usado para designar agregados familiares chefiados por mulheres, na maior parte dos casos devido à ausência de pais ou esposos do sexo masculino.[3] Parkin (1977:29) define a família matrifocal como aquela em que os 'adultos do sexo masculino se ausentam de casa por longos períodos de tempo, por motivos de trabalho, ou outras razões'. Raymond Smith (1996) foi o primeiro a ligar o conceito 'matrifocal' a este tipo de estrutura familiar, baseando-se em parte em Fortes e nos seus esforços para isolar o que ele considerou como 'componentes elementares' irredutíveis da família e parentesco. Fortes (1969:261), argumenta que um indivíduo está ligado 'bilateralmente' quer à linha de parentesco materna (matri-parentesco) quer à linha de parentesco paterna (patri-parentesco). Segundo ele, 'ninguém se pode transformar num indivíduo socialmente completo se não for apresentado como sendo legitimamente dotado de paternidade e maternidade'. Como Smith (1996:39) observa, a essência da formulação de Fortes consistiu em tornar a família nuclear universal e a base inabalável do parentesco. Na formulação de Fortes, a patrilinhagem e a família chefiada por indivíduos do sexo masculino constituem a norma. É útil observar que Meyer Fortes estava convicto que a sua formulação cobria a nação matrilinear Akan, do Gana. A maioria das vigorosas famílias matricêntricas observadas por outros antropólogos ocidentais nas Caraíbas foi decifrada por via de uma elevada incidência de 'ilegitimidade' e instabilidade da estrutura familiar.

O estudo de Smith (1956) sobre os agregadores familiares de 'classes mais baixas' nas Guianas ilustra um grau bastante elevado de actividades e de estruturas familiares 'matricentradas', embora os agregados familiares surjam normalmente de um processo de coabitação entre homem e mulher. Durante os períodos iniciais do crescimento da criança, a mulher é dependente do esposo num processo de rígida divisão do trabalho: o homem tem uma acção limitada, ou nenhuma, no desenvolvimento da criança, mas apoia a mulher que se encontra pré-ocupada com a educação dessa mesma criança.

> À medida que as crianças crescem… [a] mulher vai sendo gradualmente libertada do trabalho de cuidar delas com maior permanência, e quando as crianças começam a auferir alguns ganhos passam a contribuir para as despesas diárias do agregado familiar. É nesta fase que se começa a notar com maior clareza o padrão subjacente das relações dentro do grupo doméstico; a mulher passa do centro em redor do qual se desenvolvem os laços afectivos, para se tornar agora, em conjunto com os seus filhos, no centro de uma coligação económica e de tomada de decisões. Este crescimento da qualidade 'matrifocal' ocorre, quer o esposo-pai esteja presente ou não (Smith 1996:42).

Embora a idade e a viuvez sejam factores tendentes a aumentar o número de agregados familiares chefiados por mulheres, Smith argumenta que estes arranjos

matrifocais são evidentes em todos os tipos de agregados familiares, sejam eles chefiados por homens ou mulheres. As famílias matrifocais propendem, assim, a exibir um parentesco bilateral.

Há, portanto, duas coisas que parecem centrais na ideia de matrifocalidade de Smith. Primeiro, ela aparece associada ao fraccionamento provocado pela divisão de trabalho, seja ele doméstico ou não. Segundo, estas características são encontradas predominantemente nos agregados familiares das classes mais baixas. Mesmo para a sociedade das Guianas, as famílias e redes de parentesco matricentradas não constituem o 'tipo ideal' de família. Muitas famílias guianesas pertencentes a classes médias a altas, são patrifocais e patrilineares; a matrifocalidade vai diminuindo à medida que nos deslocamos em sentido ascendente dentro das estruturas de classe da sociedade, e reflecte a divisão de trabalho genderizada onde se exclui a mulher das actividades económicas extra-domésticas.

Posteriormente, num processo de refinamento do seu trabalho, Smith (1996) identificou três aspectos distintos desta ideia de famílias matrifocais:

1. **'Relações Domésticas'** com 'marcada diferenciação sexual quando os homens são excluídos da educação das crianças' e outras actividades ou tarefas domésticas de pequena monta (1996:54), e as mulheres são largamente excluídas de actividades económicas extra-domésticas. É esta 'dependência funcional' que produz no agregado familiar o domínio centrado na mulher.
2. **'Relações Familiares'**, através das quais, argumenta ele, 'o elemento de longe mais importante na produção da matrifocalidade no parentesco das classes mais baixas das Índias Ocidentais é uma ênfase muito baixa verificada na solidariedade da relação conjugal no espaço de 'laços familiares mais próximos' (1996:55).
3. Finalmente, a '**Estratificação**: 'a ausência de ponderações sobre propriedade e 'status' favorecem particularmente o desenvolvimento de um sistema matrifocal' (1996:56), embora isto não tenha necessariamente que ver com pobreza.

Smith fez a distinção entre as suas ideias de estrutura matrifocal e redes familiares, por um lado, e o sistema de linhagem dos Ashanti feito por Fortes, por outro. Para ele, a diferença fundamental, e razão pela qual ele não apelou à matrifocalidade no caso dos Akan, é que embora exista uma grande incidência de agregados familiares chefiados por mulheres, ele argumenta que ao nível jurídico o foco muda para os homens na sua qualidade de irmãos da mãe ou simplesmente irmãos. Por outras palavras, 'independentemente da intensidade das relações afectivas entre mulheres e crianças' (1996:56), o sistema de parentesco gira em redor da autoridade paternal.

A um nível mais geral, na perspectiva do conceito apresentado por Smith, os agregados familiares matrifocais não caracterizam a norma dos agregados familiares ou sistemas de parentesco das suas sociedades, mas antes, o resultado de um status económico baixo e da exclusão jurídica da mulher. Embora certas estruturas familiares de tais sociedades possam ser matrifocais, *a sociedade em si não é matrifocal ou matricêntrica*. Para Amadiume e Oyewumi, este é o ponto de partida fundamental.

A reapropriação da matrifocalidade

Considero que é nestas três dimensões em que o conceito é entendido por Smith (relações domésticas, laços familiares e estratificação social), que a matrifocalidade assume significados diferentes nos trabalhos de Amadiume e Oyewumi. Amadiume (1997) revela maior inclinação para a 'unidade matricêntrica' (1997:18) ou os 'princípios matriarcais' (1997:36) como conceitos organizadores. Além disso, é num quadro alternativo mais amplo de entendimento das relações de género que o conceito adquire um estatuto e uma certeza normativos. As sociedades de onde provêm os dados etnográficos não são aberrações, mas sociedades matrifocais. As famílias não são matrifocais por causa da sua baixa condição económica, da pobreza, da ausência de homens, da distribuição das tarefas domésticas com base na divisão de género, ou da exclusão económica das mulheres. Elas são-no por serem estruturalmente matricêntricas. É neste contexto que a 'matrifocalidade' assume o seu sentido distinto e o seu valor heurístico como categoria sociológica. E é este entendimento amplo de 'matrifocalidade' e 'matricentrismo' como princípios organizadores da sociedade que constitui um empreendimento distinto de endogeneidade.

Ifi Amadiume: uma introdução

No seu livro *Male Daughters, Female Husbands* (Filhas masculinas, maridos femininos), de 1987, Ifi Amadiume pôs em causa grande parte dos discursos de género das décadas precedentes, precisamente porque colocou as dinâmicas societais dos Nnobi (da Nigéria Oriental), que forneceram os dados de campo, nos seus próprios termos, sem embarcar em inquietações injustificadas acerca do que teriam a dizer ou a pensar sobre este facto, os autores das narrativas universais de género.

Embora gozando de uma dualidade sexual, a comunidade Nnobi era predominantemente matricêntrica, aspecto que se alastrava do seu mito de origem até ao agregado familiar, do modo de organização da produção económica até ao seu sistema de governação. Amadiume identificou uma 'forte orientação feminina e matrifocal... [na qual] mãe e filhos formaram unidades sub-compostas distintas, economicamente auto-suficientes, classificadas como femininas relativamente à frente masculina do agregado' (Amadiume 1987:27). Um aspecto

central da rede de parentesco é o *Umunne*, ou espírito da maternidade partilhada (1987:56).

Os dados mostram uma dualidade sexual das actividades económicas, da riqueza material, etc. Homens e mulheres convertem a riqueza material em títulos de prestígio, assim como no largamente pretendido título de *ogbuefi*, disponível para homens e mulheres. A instituição de 'primeiras filhas' significa que tanto elas como os homens podem ter várias 'esposas'. Como nota Amadiume (1987:31), 'as primeiras filhas, mulheres estéreis, viúvas ricas, esposas de homens ricos e mulheres camponesas ou comerciantes bem sucedidas' tomam esposas para si, fenómeno que ela refere como 'esposos femininos'. As relações sexuais com o intuito de procriação ocorrem entre a esposa e parentes escolhidos do 'esposo feminino', sendo as crianças daí resultantes, reconhecidas como filhos do 'esposo feminino'.

A herança da terra processa-se por via dos filhos masculinos ou 'filhas masculinas'. Os direitos de acesso à terra para fins de produção, na residência do esposo, são garantidos à mulher por ter um filho ou uma 'filha masculina'. (Amadiume 1987: 34). Os papéis de dualidade sexual aparecem também reflectidos em termos jurídicos: as linhagens masculina e feminina desempenham papéis jurídicos distintos. A organização das filhas patrilineares (*umu okpu)* é formal, abrangendo filhas casadas e solteiras, sendo a liderança baseada na senioridade. A filha mais velha dirige o *umu okpu*, independentemente do seu estatuto conjugal. Amadiume salientou o poder exercido pelo *umu okpu* na linhagem de nascimento das mulheres. É ele o responsável por garantir a paz e resolver as disputas; assegurar que a linhagem permaneça forte; pronunciar veredictos e impor penas. O poder abrange as mulheres que entraram na linhagem por via do casamento, bem como parentes masculinos. Além disso, ele controla os funerais da patrilinhagem, função que lhe confere grande poder dentro da linhagem.

Num domínio mais lato de administração política dos Nnobi, paralelamente aos títulos masculinos existem as organizações femininas *Ekwe*, com poder de veto na tomada de decisões públicas e na administração política. Elas também controlam o sistema de mercados, parte vital da vida económica da comunidade.

Oyeronke Oyewumi: uma introdução

O livro de Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women* (A Invenção das Mulheres), de 1997, centra-se na sociedade Yorùbá. O livro representa decididamente um diálogo frontal com as narrativas de género totalizantes do discurso Ocidental. Como argumenta Oyewumi, 'a lógica cultural das categorias sociais ocidentais baseia-se na ideologia do determinismo biológico... Uma 'bio-lógica' (1977:ix); uma tendência para impor papéis sociais e categorias ao anatomicamente feminino, ou àquilo que ela chama de 'ana-femininas' enquanto distintas de 'ana-masculinos'. Este 'raciocínio baseado no corpo', argumenta ela, foi imposto à leitura das

sociedades africanas e dos dados etnográficos, mesmo que nessas sociedades a interacção entre o biológico e o social apontasse numa direcção diferente. Colocado de forma mais simples, 'na sociedade Yorùbá pré-colonial a forma corporal não fundava uma base da hierarquia social: os homens e mulheres não eram classificados segundo distinções anatómicas' (1997:xxii). Na verdade, argumentava ela (contrariando o sentido geral do discurso feminista ocidental), no sub-grupo Oyo-Yurùbá do qual ela extraiu os dados, 'não havia mulheres na definição estrita de género.' Para Oyewumi, esta situação explica-se porque o conceito tem a sua origem nos 'discursos filosóficos acerca das distinções entre o corpo, a mente e a alma, e nas ideias acerca do determinismo biológico e das ligações entre o corpo e o 'social'.' (1997: xiii).

Colocado de uma forma simples, 'antes da colonização pelo Ocidente, o conceito género não fazia parte dos princípios organizativos da sociedade Yorùbá… Pelo contrário, o princípio fundamental da organização social era a senioridade definida pela idade relativa' (Oyewumi 1997:31). A linguagem Yorùbá não é genderizada, e categorias como 'masculino' e 'feminino' são de difícil tradução linguística uma vez que há muito pouco sobre a associação de tais categorias socialmente construídas com a masculinidade ou feminilidade anatómicas (1997:33). 'Okùnrin' e 'Obinrin' (a tradução das noções de masculino e feminino, respectivamente) 'não se referem a categorias de género conotadas com privilégios ou desvantagens sociais… [:] não expressam dimorfismo sexual' (1997:34-5). 'Um superior é um superior independentemente da forma do corpo' (1997:38). Da mesma maneira, os conceitos de 'esposo' ou 'esposa' não têm o mesmo significado social que na língua Inglesa. Aqui, Oyewumi pode servir para corrigir a ideia de Amadiume de 'esposo feminino', uma vez que a categoria 'esposo' em Nnobi não coincide com, nem é determinada pela anatomia masculina. Entretanto, a 'senioridade é excessivamente relacional e situacional, e ninguém ocupa permanentemente uma posição sénior ou júnior: tudo depende de quem está presente numa dada situação. Assim, nada é rigidamente fixado ou dicotomizado pelo corpo' (1997:43).

Tal como nos dados de Amadiume, Oyewumi encontrou também uma matrifocalidade marcante e uma situação de estatuto de senioridade baseado em relações consanguíneas, por oposição a diferenciações biológicas. O princípio da maternidade informa o quadro ideológico da ordem e relações sociais a ponto de serem atribuídos poderes sagrados/míticos à condição da mulher enquanto educadora dos filhos, ou *Ìkúle abiyamo* (Oyewumi 1997:38). A rede de parentesco baseia-se em princípios idênticos aos dos que compartilham o mesmo ventre; o parentesco uterino definido à volta da maternidade. Mesmo sendo patrilineares na maioria dos caos, os Oyo Yòrúba, tal como a generalidade das sociedades Yòrúbas, são melhor compreendidos numa espécie de linhagem dupla.

Tal como com os dados de Amadiume, a organização da linhagem de descendência feminina (*omo lie)* implica os mesmos direitos e influências no seu seio, independentemente das diferenças anatómicas.

Contudo, e em contraste com os dados de Amadiume, a informação de Oyewumi está longe de sugerir uma estrita divisão sexual do trabalho. O desempenho de ritos ou o sacerdócio não são exclusivos do sexo masculino; os funcionários das actividades sacerdotais podem ser masculinos ou femininos. Uma diferença fundamental está na ausência da instituição 'esposo feminino'. O sistema de herança sugere que as crianças do sexo feminino não aparecem em desvantagem em relação aos seus irmãos masculinos.

Fora da esfera doméstica, as actividades económicas das mulheres reflectem os mesmos princípios de independência e autonomia. Entre os Yorùbá, os mercados, tal como o comércio a longa distância, são largamente dominados por mulheres. Esta situação alarga-se ao espaço da administração pública; mais uma vez, os dados de Oyewumi sugerem a presença de mulheres na esfera política até ao nível do *Alâfin Oyo* – o cargo de líder político do Reino de Oyo. Vários funcionários públicos de escalão político mais baixo (Baálè) eram também mulheres. A história política recente dos Ibadan, um segmento dos Yorùbá, sugere que as mulheres ocupavam activamente o cargo político sénior de *Iyálóde*. A história do Reino de Oyo mostra a existência de *ìlárí* ana-femininos e ana-masculinos, funcionários políticos que também desempenhavam as funções de guarda-costas do *Alâfin*.

Mesmo sem sugerir a ausência de 'patriarcado', os dados de Oyewumi desafiam a nossa concepção de 'domínio masculino' e a eficácia de tal ideia à luz de uma ruptura evidente do princípio segundo o qual o biológico é igual ao social. Amadiume (1987, 1997) salienta repetidamente, no contexto Nnobi, as interacções dialécticas entre as instituições patriarcais e matriarcais enquanto opostos binários.

O que os trabalhos de Amadiume e Oyewumi comprovam não se limita ao fornecimento de dados para uma teorização a partir do Norte – exercício que Hountondji (1990, 1997) apelidou de 'extraversão' – mas incluem uma mudança epistémica na nossa compreensão sobre a ideia global de género, uma vez que elas encararam os seus espaços de investigação com suficiente seriedade, para com eles poderem dialogar sem uma injustificada inquietação sobre o que 'o mundo tem a dizer' sobre estes mesmos estudos. Ao encararem com seriedade os dados etnográficos dos seus locais, e ao fazê-lo nos próprios termos destes, elas produziram trabalhos que alteraram fundamentalmente a nossa compreensão sobre género e relações de género.

Teorizando o matriarcado

No seu artigo intitulado 'Theorizing matriarchy in Africa' (Teorizando o matriarcado em África) de 2005, Ifi Amadiume assume a tarefa de teorizar 'o enfadonho conceito de matriarcado, não como um sistema totalitário – ou seja, dizendo respeito às regras totais de governação da sociedade – mas como um sistema estrutural em justaposição com outro sistema numa estrutura social' (2005:83). O ponto de partida de Amadiume consiste em distinguir 'entre a academia eurocêntrica e uma perspectiva afrocêntrica', sendo esta última constituída pelos estudos que assumem como ponto de partida o lugar africano. Ela identifica os trabalhos de Cheikh Anta Diop como exemplos de segunda instância, particularmente porque se relacionam com 'as instituições de parentesco, ideologias de parentesco e o Estado' (2005:83). Relativamente à maioria dos trabalhos antropológicos dos séculos XIX e XX sobre parentesco e sua origem, Amadiume argumenta que 'decorrem especificamente de histórias indo-europeias' que serviram para mapear experiências não-europeias, onde: 'outros povos e culturas, foram vistos através de olhos europeus' (Amadiume 2005:83). O recurso de Fortes à família nuclear patrifocal como norma, a partir da qual os outros foram avaliados, constitui um exemplo desta abordagem eurocêntrica.

A ideia de linearidade da evolução humana – na qual as relações individuais e sociais com raízes familiares no patriarcado constituem a forma mais eminente – é uma ilustração do que acaba de ser afirmado; uma ideologia patriarcal que Cheikh Anta Diop identificou como tendo sido reproduzida ao nível do Estado (Diop, 1991; Amadiume 2005:84). Este é o contexto em que Fortes, na evolução, deu primazia à família nuclear monogâmica e patriarcal. Embora Smith se oponha ao discurso racialista de Fortes, a sua compreensão dos agregados familiares matrifocais como o Outro não canónico, persiste numa concepção linear típica dos antropólogos.

> Em todas as chamadas reconstruções científicas comparativas levadas a cabo pelos teóricos do século XIX, os dados relativos a África foram colocados de lado… [e] foram os dados de África que efectivamente modificaram as teorias da evolução geral do parentesco (Amadiume 2005:85).

Diop demonstrou que, no contexto africano, mais que a patrifocalidade, a norma é a matrifocalidade. Na sua vasta história de África, Diop (1991) mapeou o que aflorou como 'sistemas justapostos' de filiação. O sentido que adveio de tal justaposição é o de 'ausência de *matrius* oposta a *patrius* no papel jurídico' (Diop 1991:121; Amadiume 2005:89). O que muitos dos dados etnográficos sobre África revelam[44] Estes dados incluem os trabalhos de Fortes, é que 'a unidade matricêntrica é uma unidade de produção autónoma; é também uma unidade ideológica' (Amadiume 2005: 88), que gera 'códigos morais' distintos. Em muitas sociedades africanas denominadas patrilineares são as lógicas matrifocais que

definem as normas das relações sociais. Ao contrário de Wendy James (1998), Amadiume argumenta que é preciso dar um passo em frente e estabelecer uma ligação com o matriarcado mesmo em contextos patrilineares e patriarcais. É comum perder-se tal ligação.

Para perceber o matriarcado e a matrilinhagem, assim como a recusa fácil da 'ligação entre género e um tipo particular de descendência, especificamente as possibilidades de autoridade e poder das mulheres na matrilinhagem' (Amadiume 2005:90), Amadiume sugere que é necessária uma 'análise estrutural do simbolismo metafórico de matrilinhagem (conexão biológica entre gerações ou maternidade) e da construção ideológica matriarcal gerada por este simbolismo' (2005:95). Como ela argumenta:

> O papel invisível, transitório ou distante do homem enquanto pai, no sistema de parentesco africano, foi extremamente difícil de aceitar pelos europeus… Ao contrário dos europeus, Diop, sendo africano, não teve qualquer dificuldade em falar de um 'regime matriarcal'.

O paradoxo é particularmente evidente no caso de James, uma antropóloga feminista que parece incapaz de 'compreender a ideia de matriarcado', naquilo a que Amadiume chamou de 'recusa de ver o que está em frente aos nossos olhos!' (Amadiume 2005:91-2). No seu trabalho sobre os Nnobi (Nigéria Oriental), ela demonstra como a matrifocagem transcende a esfera do doméstico para chegar à arena 'pública', nos papéis políticos e jurídicos das mulheres no seio das comunidades. Mesmo quando deixam a sua terra por motivos de casamento, as mulheres continuam a exercer fortes papéis políticos e jurídicos dentro da linhagem. Oyewumi apresenta argumentos semelhantes a estes em relação ao exercício do poder dentro da linhagem, que se pauta mais pela senioridade que pelo género. Os laços de consanguinidade não resultam pois, *ipso facto*, na diminuição do papel das mulheres.

Numa reinterpretação dos dados dos Ashanti, Amadiume mostrou que aqui, a matrilinhagem é 'tanto concreta como ideológica, já que é através da mãe, e não do irmão da mãe, que um indivíduo estabelece o seu estatuto, posição e direitos. Os grupos matrilineares detêm e transmitem propriedade.' Mas, para além da rede de parentesco, Amadiume refere 'a reprodução da unidade matricêntrica, o triângulo matriarcal tripartido ao nível da super-estrutura, nos sistemas políticos centralizados' (Amadiume 2005:92).

O sistema de dualidade sexual dos Nnobi reflecte a dualidade matri/patri da formação das unidades sociais; 'no matriarcado generalizado, durante o período de infância, todos os Nnobi estavam ligados a uma mãe comum, a deusa Idemili.' Ao nível político, 'as mulheres que ocupavam determinadas posições eram centrais na tomada de decisões consensuais e no controle dos mercados. Entre os Nnobi, as mulheres com o título de *Ekwe*, representantes na terra da deusa de Idemili,

controlavam o Conselho de Mulheres da aldeia, detendo direito de veto nas assembleias. O sistema *Ekwe* pode assim ser visto como um sistema político matriarcal, apesar de estar em relação dialéctica e estrutural com o sistema patriarcal *umunna*, com o qual mantém um diálogo'. O espaço de manobra entre eles é um terceiro sistema classificatório: a humanidade colectiva não genderizada, *Nmadu*. Esta é baseada num colectivismo matriarcal não discriminatório com um código moral unificador e uma cultura que gera relações de afectividade opostas à cultura política patriarcal, ao imperialismo e à violência.' (Amadiume 2005:94-95).

O paradoxo consiste em que a mesma confusão analítica enraizada numa leitura eurocêntrica específica orienta a maior parte das respostas hostis ao trabalho de académicos como Amadiume, Oyewumi e Nkiru Nzeogwu. Eis como Amadiume previu tais respostas (1997:153-4):

> A matrifocalidade é uma construção cultural, mesmo se a metáfora utilizada deriva do papel reprodutivo feminino. Isto leva-nos à questão da recusa e do descrédito destas ideias por parte das feministas europeias, que as consideram essencialistas e limitativas das escolhas das mulheres. Parece-me que o importante aqui é a mensagem ideológica que gera a noção de um colectivismo de amor, a criação e a protecção derivadas de um simbolismo materno. Como diz James sobre a maioria das sociedades africanas, quer sejam patrilineares ou matrilineares, 'existe um nível mais profundo e historicamente duradouro em que a natureza e capacidade das mulheres têm a primazia na definição da condição humana, ela própria'.

Em vez de constituir um desvio da norma da família nuclear, patriarcal e chefiada por homens, os agregados familiares matrifocais e matricêntricos representam a premissa da diversidade das comunidades e formações sociais africanas, sejam elas assentes na patrilinhagem, na matrilinhagem ou numa dupla linhagem. Em muitos destes casos, não é a ausência da pessoa masculina que imprime a matrifocalidade do agregado; é a primazia dada às relações maternas ou uterinas. É a maternidade partilhada que permite o sentido de uma condição partilhada mesmo entre irmãos de pais diferentes. Nos sistemas de parentesco matrilineares, a figura do pai não é a base igualitária a partir da qual as crianças adquirem o seu estatuto. Nos sistemas matrilineares e matrifocais, a matrifocalidade é ainda mais forte a esse respeito.

O que Diop, Amadiume e Oyewumi pretendem demonstrar é a importância da sociologia histórica; uma sociologia que recua a períodos anteriores ao colonialismo tardio e mostra como as influências indo-europeias remodelaram profundamente muitas sociedades africanas – um processo que está ainda em curso.

> Muito foi já escrito para denunciar os estudos centrados na origem. Todavia, para os povos colonizados, a profundidade e continuidade histórica das quais depende o estatuto não-colonial constitui um imperativo fortemente demonstrado por Diop…

> A vantagem em olhar o parentesco sob uma perspectiva de origens históricas está naquilo que isso significa para localizar a origem de um conceito ou fenómeno social (Amadiume 2005:96).

Valor heurístico da endogeneidade: algumas notas provisórias

O valor das ideias seminais dos estudos de género em África representados pelos trabalhos de Amadiume, Oewumi e outros autores não se limita apenas à ruptura epistémica no que se refere ao como nós compreendemos as relações de género, para além do determinismo biológico ou bio-lógico. Por si, isto já constituiria um notável contributo para os estudos sociológicos universais. Mas a matrifocalidade, nos estudos de género em África, tem um valor heurístico que vai para além da forma como teorizamos género. Ela oferece um quadro analítico que dá sentido a uma gama de outros fenómenos sociais: repensar o quadro de parentesco, como teorizar a 'identidade', etc.

Grande parte dos discursos dos últimos vinte anos, centrados na identidade, procurou destacar questões de etnicidade, raça, religião, etc., do conceito de classe. Quando se fala em políticas de identidade, por exemplo, refere-se geralmente a formas de construção do Eu (individual ou colectivo) distintas da classe, e às suas implicações para o activismo social. Muitas das lógicas subjacentes a estes discursos, especialmente quando tratam de raça e identidade, derivam de uma lógica patrifocal e patriarcal. É dentro desta lógica de descendência patrifocal e patrilinear que a obsessão com a certeza da ligação biológico-genética do filho em relação ao pai se transforma na base para a construção das fronteiras de inclusão e exclusão. No quadro destas demarcações raciais, a pigmentação e os atributos fisiológicos tornam-se os sinais de tal certeza genética, e o fundamento de ideologias e práticas sociais racistas.

Os sistemas de parentesco matrifocais e matricêntricos oferecem uma base diferente de pensamento através da identidade. O princípio da matrifocalidade está não só em transcender o bio-lógico (determinismo biológico) que inscreve inexoravelmente os atributos sociais no biológico, mas também nas suas implicações para a identidade e ordem social inclusivas. Se a criança é uma criança do agregado, ela pertence ao agregado independentemente do seu património. Isto torna ridículas as categorias de 'mestiço' ou 'bi-racial' (pior ainda, de 'mulato'). Exemplos destes podem ser verificados na África Ocidental, na rede de parentesco afro-americana ou entre diversos povos da África Austral. O princípio da maternidade partilhada – consequentemente, da matrifocalidade – é central para este caso. Em tais contextos, como observou Nkiru Nzegwu (2005), a paternidade pode ser mais social que biológica. As implicações da 'parentalidade social' fornecem a base para repensar a identidade. Para além da maternidade partilhada, a inclusividade baseia-se numa dedicação à comunidade, mais do que na certeza

biológica da genética. Da mesma maneira, categorias como 'filho de criação' (cf Isiugo-Abanihe 1984, 1985) parecem-me grosseiramente desadequadas numa relação social complexa; representariam uma distorção assente no paradigma patrifocal.

As implicações do que atrás foi dito, leva-nos à necessidade de repensar completamente as categorias que usamos para compreender os laços de descendência e parentesco em muitos contextos africanos. As categorias que usamos, tais como 'matrilinhagem, 'patrilinhagem' ou dupla-descendência, tornam-se inadequadas para dar sentido a fenómenos sociais que definem as nossas experiências de vida, que são muito mais complexas do que aquilo que as ideias de origem única ou dupla podem levar a crer.

Igualmente significativas são as implicações dos trabalhos de Amadiume e Oyewumi, e da ideia de matrifocalidade, para a equidade de género. Em primeiro lugar, a biologia não determina a sociabilidade, e o patriarcado, a patrilinearidade e a patrifocalidade não são as primeiras formas de associação humana. Em segundo lugar, desde a unidade primária do agregado familiar e dos sistemas de parentesco, da produção económica e da propriedade, à administração política da esfera pública, a matricentricidade sugere uma lógica diferente da patrifocalidade e do patriarcado. A exclusão das mulheres da esfera económica e/ou pública da política e da sociabilidade, não é inerentemente humana ou africana. Mesmo nos casos em que podemos falar de patrilinhagem, tal não sugere subordinação ou inferioridade ana-feminina. Muitas das chamadas sociedades patrilineares são, de facto, 'multilineares', onde as crianças são capazes de obter recursos para o estatuto social e posição a partir das múltiplas permutas de descendência disponíveis em ambos os lados do parentesco – social ou biológico.

Finalmente, as activistas africanas a favor da equidade de género não necessitam de recorrer a discursos feministas ocidentais para a organização normativa e fontes de códigos desta luta social singularmente importante. Eu diria que os trabalhos de Amadiume e Oyewumi fornecem a base para a apropriação de um 'passado útil' em termos de diversidade de histórias africanas pré-coloniais, para a equidade de género no contexto africano contemporâneo. Fica uma última palavra, dita por Amadiume (1997:23):

> Se as feministas europeias… procuram maneiras possíveis de se libertarem das suas estruturas familiares patriarcais historicamente opressivas… através da invenção da mono-parentalidade e de relações afectivas alternativas… no caso africano não precisamos de inventar nada. Temos já a história e um legado de uma cultura de mulheres – o matriarcado baseado em relações afectivas – e esta realidade deveria ocupar um lugar central na análise e pesquisa social.

Notas

1. O texto original em língua Inglesa foi traduzido para Português por João Paulo Borges Coelho e Teresa Cruz e Silva
2. A breve discussão aqui apresentada representa um refinamento das nossas ideias iniciais (Adesina 2006a; 2006b; 2008)
3. Cf. http://dictionary.reference.com/browse/matrifocal
4. Estes dados incluem os trabalhos de Fortes, *Tallensi* data (Gana), Claude Meillassoux, *Guro* (Costa do Marfim), e Paul Riesman, *Jelgobe* (Mali-Burkina Faso).

Referências

Adesina, Jimi, 2008, "Sociology, African", in William A. Darity, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences 2nd ed.*, New York: Macmillan Reference USA.

Adesina, Jimi, 2006b, "Sociology beyond despair: recovery of nerve, endogeneity, and epistemic intervention", *South African Review of Sociology*, Vol. 37, No. 2, pp. 241-259.

Adesina, Jimi, 2006a, "Sociology, endogeneity and the challenge of transformation", *African Sociological Review*, Vol. 10, No. 2, pp. 133-150.

Adesina, Jimi, 2001, "Sociology and Yorùbá Studies: epistemic intervention or doing sociology in the vernacular", *Annals of the Social Science Academy of Nigeria,* Vol. 13, pp. 57-91.

Alatas, Hussein Syed, 2000, "Intellectual Imperialism: Definition, Traits and Problems", *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol. 28, No. 1, pp. 23–45.

Amadiume, Ifi, 2005 [1992], "Theorizing Matriarchy in Africa: kinship ideologies and systems in Africa and Europe", in O. Oyewumi, ed., African Gender Studies: A Reader, Basingstoke (GB): Palgrave Macmillan, pp.83-98.

Amadiume, Ifi, 1997, *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*, London: Zed Books.

Amadiume, Ifi, 1987, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society,* London: Zed Books

Bott, Elizabeth, 1968 [1957], *Family and Social Network*. Second edition with new material, London: Tavistock Publishing.

Chakrabarty, Dipesh, 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Diop, Cheikh Anta, 1991, *Civilization or Barbarism: an authentic anthropology*, Brooklyn, NY: Lawrence Hill

Fortes, M., 1969, *Kinship and the Social Order: the legacy of Lewis Henry Morgan*, Chicago: Aldine.

Hountondji, P., 1990, "Recherche et extraversion: éléments pour une sociologie de la science dans les pays de la périphérie", *Africa Development*, Vol. XV, Nos 3/4, pp. 149-158.

Hountondji, P., 1992, "Recapturing", in V.Y. Mudimbe, ed., *The Surreptitious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987,* Chicago: University of Chicago Press, pp. 238-248.

Hountondji, P. J., 1997, *Endogenous knowledge: research trails*, Dakar: Codesria.

Isiugo-Abanihe, U.C., 1984, "Child fostering and high fertility inter-relationships in West Africa", *Studies in Third World Societies*, No. 29, pp. 73-100.

Isiugo-Abanihe, U.C., 1985. "Child fosterage in West Africa", *Population and Development Review*, Vol. 11, No. 1, pp. 53-74.

James, Wendy, 1978, "Matrifocus on African Women", in Shirley Ardener, ed., *Defining females: the nature of women in society,* New York: John Wiley & Sons.

Ki-Zerbo, Joseph, 1990, *Educate or Perish: Africa's Impasse and Prospects*, Paris: UNESCO.

Mafeje, A., 2000, "Africanity: A Combative Ontology", *CODESRIA Bulletin, No.*1, pp. 66-71.

Meyer, Fortes, 1949, "Time and Social Structure: an Ashanti case study", in F. Meyer, ed., *Social Structure: studies presented to A.R. Radcliffe-Brown,* Oxford: The Clarendon Press.

Meyer, Fortes, 1969, *Kinship and the Social Order: the legacy of Lewis Henry Morgan,* Chicago: Aldine Publishing.

Nzegwu, Nkiru, 2005, "Questions of Identity and Inheritance: A Critical Review of Kwame Anthony Appiah's *In My Father's House*", in Oyeronke Oyewumi, ed., *African Gender Studies: A Reader,* New York: Palgrave Macmillan, originally published in *Hypatia*, Vol. 11, No.1, pp. 175-200, Winter, 1996.

Oheneba-Sakyi, Yaw and Takyi, Baffour K., eds., 2006, *African Families at the Turn of the 21st Century,* Westport, Conn.: Praeger.

Oyewumi, Oyeronke, ed., 2005, *African Gender Studies: a reader,* New York: Plagrave Macmillan.

Oyewumi, Oyeronke, 1997, *The Invention of Women: making an African sense of Western gender discourses,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Parkin, R., 1997, *Kinship: An introduction to basic concepts,* Oxford: Blackwell.

Smith, Raymond T., 1956, *The Negro Family in British Guiana: family structure and social status in the villages,* London: Routledge & Paul.

Smith, Raymond T., 1996, *The Matrifocal Family: power, pluralism, and politics,* London: Routledge.

Zeleza, Paul Tiyambe, 2006, "The Disciplinary, Interdisciplinary and Global Dimensions of African Studies" Keynote Address, *the National Conference on the Strengthening of African Studies in Africa and South Africa,* Department of Education, 26-28 February. CARS, Pretoria.

13

Mulher, Pesquisa, Acção e Mudança

Isabel Maria Casimiro

Introdução

Pertenço a uma geração que sonhou e que também teve o privilégio de acompanhar de perto e de participar na edificação dum Moçambique diferente, um país de princípios, dignidade, ética e independência.

Aquino de Bragança é parte integrante deste processo devido ao papel por si desempenhado na mudança das Ciências Sociais em Moçambique, e na formação, em parceria com Ruth First, das primeiras gerações de professores e investigadores da Faculdade de Letras e do Centro de Estudos Africanos. Apesar das suas múltiplas actividades, Aquino envolveu-se na formação desta nova geração de académicos activistas, comprometidos com o conhecimento das múltiplas realidades moçambicanas no sentido da sua libertação e transformação, entanto que sujeitos.

Depois de terminado o bacharelato em História na Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane em 1979, de ter trabalhado como tarefeira no Arquivo Histórico de Moçambique (1978) e como monitora de Didáctica de História na Faculdade de Educação (1979), iniciei as minhas actividades no Centro de Estudos Africanos em 1980.

Lembro-me de como Aquino se fazia presente nas nossas actividades, como dialogava connosco e nos respeitava, como se interrogava, nos interrogava, nos fazia interrogar, questionar, sobre Moçambique, sobre o continente africano, especialmente a região Austral, e o mundo. As suas múltiplas actividades como 'ministro sem pasta' de Samora Machel afastavam-no, por vezes, do nosso convívio e trabalho, mas quando se encontrava no CEA preocupava-se em falar com todos nós, desde os académicos e investigadores até aos serventes, condutores, secretárias.

O meu envolvimento com a temática da mulher e das relações de género, remonta aos anos 80 quando, na Oficina de História do Centro de Estudos Africanos, o Professor Aquino de Bragança dinamizou o projecto de investigação 'O Poder Popular nas antigas Zonas Libertadas da FRELIMO' e onde, por sua sugestão, decidi trabalhar sobre a participação da mulher na Luta Armada, tema da minha tese de licenciatura defendida em 1986.

Aquino acreditava que um dos principais indicadores dos avanços e revezes da luta armada estava ligado ao processo de libertação da mulher, à sua maior ou menor participação e visibilidade, e que os debates sobre as questões de género e sobre a libertação da mulher constituíram um ponto de ruptura em relação às características da luta e ao tipo de sociedade a edificar, depois da tomada de poder.

A pesquisa sobre a mulher na qual tenho estado envolvida tem sido marcada por uma perspectiva feminista e situada, centrada nas mulheres e homens como principais actores da realidade social em permanente mudança, reflectindo a multiplicidade de identidades que transportamos e que nos obrigam a um processo permanente e cuidadoso de 'distanciamento' e de 'engajamento', pessoal e temporal e de compromisso com a transformação social.

Abordarei nesta comunicação três questões que considero fundamentais na pesquisa que venho realizando desde o início das minhas actividades no CEA, que fui burilando ao longo de anos de actividade como professora, investigadora, feminista e activista em várias organizações de mulheres: 1) Pesquisa comprometida; 2) Objectividade e neutralidade; e, 3) História oral. A última parte é dedicada à contribuição do feminismo para a análise das sociedades matrilineares.

Pesquisa comprometida

Várias vertentes da sociologia crítica, dos estudos sociais e culturais da ciência, da crítica feminista, da desconstrução, dos estudos pós-coloniais, a partir dos anos 80 do século XX, têm tentado contribuir para um modelo diferente de análise das sociedades com outras características ou em que existam lutas, iniciativas, movimentos alternativos, que escapam ao conhecimento da tradição científica ou filosófica ocidental (Santos 2002). Com a crescente importância e visibilização dos movimentos feministas, após a década de 70, as suas pesquisas e análises em várias partes do mundo contribuíram para a reescrita da história das mulheres, dos seus saberes e experiências, da sua defesa da solidariedade e da cooperação, a maior parte das vezes desqualificados e tornados invisíveis ou inferiores (Eisler 1998:xii-xxiii, 145-159; Oliveira 1992).

Este novo movimento feminista constituiu uma ruptura epistemológica, talvez a mais importante dos últimos quarenta anos nas ciências sociais (Harding 1987), na medida em que veio perturbar a harmonia do saber – social, científico, político

– caucionado pelo paradigma científico androcrático dominante, ajudando a retirar o véu à neutralidade científica. Julieta Kirkwood referia que uma das características mais notáveis do movimento feminista contemporâneo é a sua insolência e o arrojo, a liberdade da desordem,

> [...] é essa espécie de irresponsabilidade para com o paradigma científico e os seus conceitos que se assume na sua linguagem. Essa espécie de desafio em misturar tudo, como se se tivesse a certeza de que as tábuas da lei do conhecer se tivessem tornado tão pequeninas, na sua queda no humano, por vir de tão alto, sendo, por conseguinte, necessário 'dar um jeito' com o que temos (Kirkwood 1984:100).

Uma vez que os corpos teóricos existentes ou não tratavam a desigualdade ou a justificavam, e devido à inexistência duma história que pusesse em evidência a génese e o desenvolvimento da dominação dos homens sobre as mulheres, as feministas lançaram-se na construção duma teoria capaz de quebrar a ordem existente, partindo das experiências quotidianas das mulheres. Tratou-se de um desafio grandioso, pois implicou a revisão das ciências sociais e humanas, a construção de objectos a partir de recortes da realidade empiricamente observáveis e a formulação de hipóteses e de teorias mais próximas do real (De Barbieri 1991:26-27).

As feministas académicas criaram novas categorias teóricas e instrumentos metodológicos com o objectivo de explicar como se constituíram diferenças hierárquicas entre mulheres e homens, ao longo da história e em diversas culturas.

> A crítica feminista chamou a atenção para o carácter situado do conhecimento, para a parcialidade de todas as afirmações, para a íntima relação entre saber e poder, ou seja, colocou as grandes narrativas no contexto incómodo da política, retirando-as do 'confortável domínio da epistemologia'. Neste sentido e como diz Giroux o feminismo sustentou, em chave de género, uma pergunta fundamental em relação ao saber instituído: 'Quem fala nessa teoria; em que condições sociais, económicas e políticas formula esse discurso; para quem e como é que esse conhecimento circula e é utilizado no quadro de relações assimétricas de poder? (Bonder 2003:1).

As teorias feministas que se foram desenvolvendo têm em comum o comprometimento, não apenas com o conhecimento da realidade mas, fundamentalmente, com a sua transformação, através dum processo democrático de investigação. Este compromisso com a dimensão política tem implicado uma articulação permanente entre as teorias e as práticas políticas.

Como parte integrante dos movimentos sociais dos anos 60/70 do século XX, o feminismo carrega as marcas da contestação, da decepção com as 'grandes teorias' e com o desejo da transformação social, no sentido duma sociedade solidária, de justiça, paz, reconhecimento das diferenças sem hierarquização. A necessidade de estu-dar as mulheres a partir das próprias mulheres, contribuiu para que se revitalizassem os estudos do quotidiano, da história oral, das histórias

de vida, chamando a atenção para os sentimentos, o desejo, a empatia, a afectividade, a percepção, a intuição, colocando-os ao mesmo nível que outros considerados científicos pela ciência dominante (Louro 1996:6-7; Oliveira 1992).

Referindo-se a este empreendimento longo e ainda em curso, e às implicações da crítica feminista da ciência, Evelyn Fox Keller refere que

> […] é possível usar o pensamento feminista para iluminar e clarificar a subestrutura da ciência (que pode historicamente ter ficado distorcida) para preservar o que a ciência nos ensinou, nomeadamente a sermos mais objectivos (Keller 2005:56).

Este empreendimento, porque tem implicado anos de trabalho num espaço estruturado para excluir as mulheres, 'tem requerido, e continuará a requerer, mudanças profundas na cultura, métodos e conteúdo da ciência' (Schiebinger 2005:34), realizada por homens e por mulheres. Mudanças que terão lugar não apenas ao nível do contexto e no modo como a ciência é produzida, mas também no modo como homens e mulheres a vêm trabalhando, uma vez que

> […] são longos e subtis os tentáculos dos valores culturais do passado. O século caminha para o seu final no contexto de uma imensa, confusa e inconsistente luta contra o peso fatal dessa herança judaico-cristã em que o Homem foi feito à imagem de Deus e, desse modo, lhe foi dado domínio sobre as Bestas e o jardim do Éden e, como Homem, domínio sobre a Mulher (Rose 2005:111-112).

A pesquisa/acção constituiu uma prática privilegiada de investigação destinada a provocar mudanças no interior das relações sociais desiguais de sexo, mas também a desafiar as/os investigadores/as para interpelarem os meios de pesquisa a uma abertura maior no que respeita às preocupações das activistas, e porque convida à coerência ética nos nossos comportamentos na pesquisa. Falamos concretamente: i) de integração de valores de igualdade e democracia nas práticas de pesquisa – a partir de uma preocupação ética, principalmente nos seus questionamentos sobre a objectividade e a subjectividade, para além da divisão entre o privado e o público; ii) de inclusão das mulheres como sujeitos no contexto da pesquisa, na participação da construção do conhecimento e do saber, não devendo ser consideradas como simples objectos de estudo sem direito à expressão e participação na definição dos objectivos, nas escolhas metodológicas, na análise dos resultados, bem como na divulgação e discussão dos mesmos; iii) de relações de colaboração e estabelecimento de laços de confiança, atitude empática, respeito mútuo, transparência, recusa da separação sujeito/objecto no processo da pesquisa, entre os investigadores e entre quem investiga e quem é investigado; iv) de comprometimento com a causa das mulheres (Kurtzman 1999:1-3).

É ao nível da metodologia e da epistemologia que se encontram as características da pesquisa feminista comprometida, já que não há um método feminista específico. Esta pesquisa tem uma perspectiva histórica; as problemáticas são criadas a partir das experiências e perspectivas das mulheres; é construída nas

tradições críticas e é emancipatória; é para as mulheres e o seu objectivo serve as mulheres; deve ser também empírica, não se baseando apenas em raciocínios abstractos, utilizando os factos e argumentações, não os considerando verdades absolutas, mas como um modo importante de comunicação entre diferentes investigadores e os resultados da investigação; analisa criticamente o papel do investigador na determinação dos resultados da investigação, uma característica também conhecida como reflexividade da Ciência Social (que não é particular apenas da pesquisa feminista), o que contribui para a objectividade dos resultados, pelo facto de se introduzir um elemento subjectivo na investigação, que é claro e transparente (Harding 1987:8-9; Van Hanselma 1997:1-11).

Neste sentido, o feminismo não é apenas uma 'perspectiva', uma maneira de olhar, não é mais uma epistemologia, uma maneira de saber; é também uma ontologia ou um modo de estar no mundo. O que pode ser considerado distintamente feminista acerca da preocupação com o processo de investigação, é que constitui um convite para explorar as condições e as circunstâncias duma ontologia feminista, com todos os seus enganos e contradições. Não se trata a este propósito de defender o essencialismo, mas sim de referir uma ontologia específica e não uma ontologia colada à categoria 'todas as mulheres', porque nem todas as mulheres partilham este modo de estar no mundo, resultado da nossa socialização como mulheres, do modo como é vista, compreendida e realizada a investigação. É a experiência e a actuação contra a opressão existente que cria uma ontologia feminista distinta, o que conduz à preocupação de saber por que é que certos grupos de pessoas, e não outros, são tratadas ou acabam por sentir que são tratadas como 'o outro', deste modo construindo uma epistemologia – partilhada, social – de posição ontológica definida (Stanley 1993:14-15).

Sandra Harding afirmava há anos que é preciso aceitar e aprender a ver como um recurso valioso a instabilidade das categorias analíticas criadas e utilizadas pelas teorias feministas, como um meio de nos prevenirmos da hegemonia epistemológica. Para Alvarez, a forte diversidade interna e as polémicas entre as diferentes tendências no seio dos movimentos feministas converteram-se na melhor e mais rápida fonte de crítica e contraste para os conceitos e teorias que pretendem definir e redefinir os problemas e as estratégias pertinentes. Se no geral os movimentos sociais supõem a subversão dos códigos culturais dominantes, a peculiaridade dos movimentos feministas é desafiar a ordem social e o código cultural mais ancestral e mais arraigado dos existentes em todas as suas manifestações, transformando o mundo, definindo e redefinindo a realidade a partir da teoria feminista (Alvarez 2000:2, 6).

A discussão crescente e permanente acerca do 'feminismo situado' foi um passo importante no desenvolvimento de epistemologias feministas distintas que levaram as teóricas feministas a ultrapassarem a posição reactiva da crítica feminista

da Ciência Social – característica da primeira fase do movimento feminista nos anos 70-80 – em direcção à exploração de como poderia ser o 'conhecimento feminista' (Stanley e Wise 1993:37).

Objectividade e neutralidade

A tensão entre objectividade e neutralidade na investigação não é nova e tem alimentado debates com apoiantes da investigação objectiva e neutra, e apoiantes duma investigação objectiva, situada e comprometida com a causa dos sujeitos investigados e com a sua transformação. Defendem uns que a investigação objectiva e neutra é 'limpa', o investigador domina todo o conhecimento e tem uma relação de sujeito/objecto com o investigador, sem qualquer envolvimento com a sua causa. A investigação situada é comprometida e analisa criticamente o papel do investigador na determinação dos resultados da investigação, introduzindo um elemento subjectivo na investigação, que é claro e transparente, como já anteriormente referido (Harding 1987:8-9; Van Hanselma 1997:1-11).

A pesquisa feminista não deve ser opressiva à causa das mulheres, contribui para a sua consciencialização e para os meios de acabar com a sua opressão, recusa atribuir apenas aos investigadores o monopólio do conhecimento, o poder e os privilégios que daí se originam, e aponta para a necessidade de a pensar constantemente, reavaliar em função de situações concretas e das ideologias institucionais nas quais se inserem (Kurtzman 1999:1-3).

Uma componente importante da análise feminista considera que o olhar dos pesquisadores sobre a realidade social não pode ser neutro e está atravessado por relações de poder, desigualmente repartidas entre os sexos. Porque pretendem uma sociedade solidária entre mulheres e homens, as feministas não podem ignorar as outras relações de poder estabelecidas na sociedade, as que se engendram entre as mulheres elas mesmas e que se visibilizam nas trajectórias de trabalho entre as pesquisadoras, por um lado, e entre estas e as activistas, por outro. O poder que se encontra no cerne da reflexão da maior parte da produção escrita sobre pesquisa/acção em geral e sobre a pesquisa feminista em particular está, portanto, presente nas questões éticas da pesquisa/acção feminista (Kurtzman 1999:1-3).

Os aspectos anteriormente referidos, fruto da construção da pesquisa feminista ao longo de várias gerações, constituíram pontos de partida para as minhas actividades de investigação iniciadas no Centro de Estudos Africanos na década de 80. O maior desafio foi a criação de um sector para estudos sobre mulher e género no CEA, em 1988,[1] o nosso envolvimento, a partir de 1988, com a criação da WLSA[2] a nível regional, e o início das actividades de pesquisa em todos os países participantes a partir de 1990.

A pesquisa em Moçambique e a nível regional com a participação de cinco países da região, falantes de língua inglesa e com sistemas jurídicos e judiciais diferentes implicou grandes desafios para a nossa equipa multidisciplinar e multi-institucional, até por se realizar nos dois primeiros anos em ambiente de guerra. Lembro, contudo, de como nos conseguimos impor pelo modo com concebemos as diversas etapas da pesquisa, como questionávamos as teorias e as formas tradicionais de trabalhar no terreno, envolvendo e comprometendo as várias instituições e, sobretudo, os sujeitos investigados, com quem discutíamos o que pretendíamos fazer e a quem devolvíamos os resultados da pesquisa, a maior parte das vezes através do teatro, com a participação dos investigadores e dos membros da comunidade.

O modo como aprendi e tenho conduzido a minha pesquisa reflecte a multiplicidade de identidades que eu transporto, como mulher feminista, académica e activista, identidades muitas vezes contraditórias e em conflito, mas que enriquecem o meu olhar feminista. São perspectivas e análises marcadas pelo envolvimento político, pela minha vida como docente e investigadora no Centro de Estudos Africanos da UEM, pelo meu activismo no movimento feminista e em organizações de mulheres em Moçambique. Como bem diz Yussuf Adam, "A minha análise abrange um período e um espaço geográfico em que nasci e vivi. É o meu chão" (Adam 2005:60).

Eu sou um sujeito observador duma sociedade que eu quero conhecer e que não me é exterior, o que significa que a minha voz não é invisível e anónima, mas historicamente determinada, com vivências, posições, desejos e interesses concretos e específicos. A desconstrução destas identidades é, na perspectiva que me orienta, vista como condição necessária para uma compreensão adequada da diversidade de relações sociais, o que me leva a melhor entender a multiplicidade das relações de dominação e de subordinação em que nós, mulheres, estamos envolvidas. As minhas crenças culturais e os meus comportamentos como académica e activista modelam, deste modo, os resultados das minhas análises e são parte da evidência empírica, a favor ou contra as solicitações avançadas nos resultados da investigação (Harding 1987, Mouffe 1996, Mbilinyi 1992, Mulinari 1997).

No processo de realização da pesquisa o acto de conhecimento da realidade intervém na situação do fenómeno observado (Morin 1998:24), o que obriga a um processo permanente e cuidadoso de 'distanciamento' e de 'engajamento' pessoal e temporal. As múltiplas realidades moçambicanas em mudança implicam um permanente reflectir e encontrar de formas de traduzir as diferentes maneiras de estar e pensar o mundo, as outras racionalidades e inteligibilidades, e modos de visibilizá-las, através de estilos de vida e de discursos, acções e estratégias, que se articulam e interpenetram, e que escapam muitas vezes à minha percepção (Santos 2002).

> O terreno é humano. O pesquisado é simultaneamente objecto e sujeito, e não se pode eliminar o carácter intersubjectivo de qualquer relação de homem para homem. [...] O investigador não pode eliminar a sua dualidade interna. Além disso, esta deve mostrar-se aos pesquisados. [...] A arte da pesquisa está em viver esta dupla personagem do interior e de representá-la no exterior, está em enriquecer dialecticamente participação e objectivação. Não pretendemos que o conseguimos, pretendemos que é preciso tentar consegui-lo. Assim, à dupla natureza do pesquisado, sujeito e objecto, deve responder um duplo eu do pesquisador (Morin 1998:176).

A história oral

Aquino de Bragança foi um dos dinamizadores da criação da Oficina de História no CEA onde iniciámos a pesquisa sobre a Luta Armada de Libertação Nacional dirigida pela FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique). A sua preocupação era que pudéssemos formar um grupo de investigadores moçambicanos que resgatasse a história colonial e a história da luta armada, utilizando os mais diversos métodos, entre eles a história oral, a par da pesquisa bibliográfica. O Boletim da Oficina de História *Não Vamos Esquecer* dá conta do trabalho realizado.

A validade ou não da história oral como um dos métodos de investigação foi fonte de tensões e de debates no Centro de Estudos Africanos, que sobressaíram quando apresentámos, perante os investigadores, os nossos projectos de licenciatura nos anos 80, nos quais as histórias de vida teriam um papel importante, a par de outros métodos.

A perspectiva histórica é considerada fundamental para permitir recuperar a história dos grupos oprimidos, especialmente das mulheres e, sobretudo, para validar a sua incorporação nos estudos históricos (Zeleza 1997:188). Mas recuperar a história das mulheres é fundamentalmente um trabalho de reconstrução das suas expressões, ideias, acções, e aspirações, na primeira pessoa. Por isso, uma das técnicas utilizadas pelas feministas a partir dos anos 70 foi a história de vida, considerada um momento importante para as mulheres falarem das suas vidas, das suas percepções, como têm acompanhado as mudanças que estão a ocorrer, que estratégias têm sido adoptadas para resistir e/ou incorporar ou beneficiar das mudanças e como sentem o seu impacto no quotidiano. Na história de vida desaparece a relação sujeito que investiga e objecto que é investigado, e vai-se construindo uma relação social entre dois sujeitos, relação que se pretende horizontal e transparente, dando a possibilidade aos dois sujeitos de uma aprendizagem mútua, que possa conduzir também à emancipação.

Esta técnica, muito em voga nestes anos, de trabalhar com a experiência dos *History Workshops* (Oficinas de História), no sentido de resgatar a história das classes oprimidas na Europa, tinha e tem, para as feministas, um sentido de solidariedade e de libertação no próprio processo de investigação. Tem, sobretudo,

um sentido de desafiar a construção das mulheres como objecto de conhecimento, de desafiar o que é a realidade, através do conhecimento do modo como as mulheres vão criando e construindo o mundo onde vivemos, e de desafiar o que é considerado conhecimento pela ciência. A nossa história como mulheres é fundamental para a nossa libertação; quando expostas a falar da nossa vida, do nosso passado, do nosso quotidiano, articulamos perspectivas e experiências, o que nos ajuda a compensar-nos dos preconceitos prevalecentes ao nível das Ciências Sociais (Mbilinyi 1992, Stanley 1993, Mulinari 1997).

Quando se parte da voz das pessoas, procura-se fazer sobressair as suas percepções acerca do quotidiano e das suas recordações. Recordar é pensar no que passou, no que nos marcou no passado e continuou pelo presente. Recordam-se os acontecimentos em função das alegrias ou angústias do passado e do presente, ambas marcadas pelo seu peso no passado e no presente. A voz das pessoas fala como a voz dos livros, cada uma marcada por perspectivas próprias e momentos concretos. As pessoas são testemunhas articuladas, viveram os acontecimentos ou tomaram conhecimento deles por outras pessoas, cada uma com as suas visões, e influenciadas pelo contexto espacial e temporal dos mesmos e da sua análise.

Contribuição do feminismo para a análise das sociedades matrilineares

Ao longo da história da humanidade, os encontros entre culturas diferentes foram quase sempre marcados pela superioridade de umas sobre as outras, pela hierarquização, inferioridade, desqualificação e invisibilidade, transformando-as em não existentes porque diferentes. Com a expansão europeia e a construção da racionalidade científica ocidental, os povos que se foram encontrando e subjugando, e a maior parte das vezes exterminando, porque diferentes e com formas de organização social diversas das que prevaleciam na Europa, foram sendo considerados o outro, o ignorante, o residual, o local, o improdutivo (Santos 2002). Durante muito tempo, as sociedades ditas tradicionais foram envoltas em concepções de intemporalidade, como se estivessem paradas no tempo, impossibilitadas de se desenvolver por concepções atávicas dos seus povos (Gentili 1999).

As informações e análises produzidas sobre as sociedades matrilineares até aos anos 70-80 do século XX revelam alguma ignorância, uma visão distorcida e preconceitos, tanto da parte de investigadores homens como mulheres, devido ao modelo de sociedade dominante de que se parte e à dificuldade de entender e aceitar sociedades com características diferentes. Nestas análises, a matrilinearidade é muitas das vezes entendida como a contraparte da patrilinearidade, ou como uma forma primordial de organização social desaparecida no contexto de relações de produção capitalistas e patriarcais, de acordo com uma visão evolucionista.

As análises feministas sobre a história das mulheres em várias partes do mundo, a maior visibilidade e reconhecimento das feministas do chamado Terceiro Mundo no estudo das suas sociedades, no passado e no presente, e o acumulo de informações acerca de sociedades na Europa, no período do Paleolítico, entre 6500-3500 AC, permitiram que o campo de estudos sobre as sociedades matricêntricas voltasse a estar no centro das atenções.

A literatura consultada sobre algumas sociedades matrilineares – características de sociedades agrárias – na África Austral e Central, na África Ocidental e na Indonésia, para referir apenas alguns exemplos, dá conta da sua existência, num contexto de relações capitalistas de produção, que provocaram mudanças e processos de negociação e de acomodação com outras formas de organização da sociedade, mas também da sua resistência contra a perda da terra e de outros recursos importantes, contra as mudanças no estatuto das mulheres.

Alguns autores adiantam como uma das possíveis razões para a sua resistência o facto de a matrilinearidade minimizar o controlo masculino individual do poder e dos recursos e implicar a percepção de abundância e de acesso irrestrito aos recursos, enquanto a patrilinearidade está associada à percepção de escassez económica e acesso restrito aos recursos,[3] em contextos de instabilidade provocada pelas mudanças na divisão de trabalho, pela perda gradual dos recursos, especialmente a terra, pelas transformações na constituição das famílias e nas relações de poder entre os seus membros, mulheres e homens, jovens e idosos, com ou sem posições de poder.

O ressurgir dos estudos sobre as sociedades matrilineares tem revelado que as formas matrilineares de organização e ideologia dão maior espaço social e político às mulheres, o que contradiz a ideia prevalecente de que a matrilinearidade não assegura maior autoridade para as mulheres, mas que esta apenas circula através do irmão da mãe e não através do pai (Bonate 2003a, 2003b, 2005, 2006). Os investigadores fazem igualmente referência ao maior grau de independência, autonomia, autoridade formal nas políticas locais e nos rituais, no controle de rendimento, nas decisões respeitantes à educação dos filhos e relações familiares, vividos pelas mulheres nos grupos matrilineares (Amadiume 1987, 1997, 2005, Arnfred 1999, Peters 1997a, 1997b).

Existem, na actualidade, sociedades matricêntricas ou de filiação matrilinear que vivem da agricultura, com uma história que se prolonga no passado, em que as mulheres têm autonomia, controlam a sua vida económica, social e sexual. O modelo ocidental androcrático tornou-se dominante com a expansão europeia e tem sido reforçado com a globalização neo-liberal dos últimos vinte anos, mas o desenvolvimento das sociedades não é linear, como postulado pelas teorias evolucionistas, defendendo a evolução das sociedades primitivas para sociedades industriais altamente desenvolvidas, de acordo com determinados estágios, e em que a sociedade patriarcal é considerada a mais apta à transformação económica

e social rumo a um futuro glorioso. As sociedades matrilineares ainda existentes não são transitórias, foram capazes de se adaptar a sistemas competitivos e não se desenvolveram do mesmo modo, em direcção ao patriarcado, sendo reveladoras de variadas dinâmicas entre diferentes forças na sociedade.

A variedade de sociedades humanas é infinita e tem até agora sido difícil compreender a sua diversidade '[…] a partir de quadros teóricos e analíticos que foram construídos pelas ciências sociais hegemónicas noutros espaços geopolíticos […]' (Santos 2004).

A literatura feminista permitiu um novo olhar sobre as sociedades matrilineares a partir de três questões: a relação entre matrilinearidade e relações de género; o papel da análise histórica; a matrilinearidade como um conjunto de características e não como uma totalidade. Nestes estudos, a organização matrilinear:

- é analisada como um conjunto de características e não como uma totalidade sistémica;
- postula que o parentesco, a descendência ou o casamento funcionam mais como um conjunto de estratégias discursivas ou de acção, arenas de interpretação, negociação e contestação, e menos como determinantes para a vida social;
- fala de multiplicidade, contingência, indeterminação e contestação, por oposição ao conceito de colapso;
- refere que diferentes princípios, normas e práticas aceites pela organização matrilinear mudam de diferentes maneiras e que estas sociedades não são sistemas fechados e totalizantes;
- defende que as mudanças em direcção à herança pai-filho e à residência virilocal nem sempre ocorrem em detrimento da mulher;
- recorda que a característica mais marcante deste tipo de organização é a flexibilidade, contestação e indeterminação;
- alerta para o facto de que as mudanças associadas ao colonialismo, comercialização e capitalismo não seguiram sempre a mesma e a mesma direcção;
- constata a existência de diferenças consideráveis para as mulheres em sociedades matrilineares comparadas com as sociedades patrilineares e cognáticas;
- observa a existência de definições de género que são relativamente independentes dos princípios matrilineares mas que se intersectam;
- destaca a necessidade de analisar as ideologias e as práticas da organização matrilinear a partir de condições históricas específicas, dada a sua sujeição a variadas influências, a maior parte das quais pela negativa.

A investigação realizada para a elaboração da tese de doutoramento "Cruzando lugares, percorrendo tempos. Mudanças recentes nas relações de género em Angoche" (2008) revelou a manutenção e a prática da matrilinearidade, em ambiente urbano e rural, numa complexidade e interacção de situações e mudanças (algumas das quais podendo igualmente beneficiar outros tipos de sociedade), parecendo reflectir a necessidade de "reinventar o passado de modo a restituir-lhe a capacidade de explosão e de redenção" (Santos 1996:8). Santos cita Walter Benjamim, referindo que '*Articular o passado historicamente não significa reconhecê-lo "como verdadeiramente foi". Significa apoderarmo-nos de uma memória tal como ela relampeja num momento de perigo'*. No caso das sociedades matrilineares estudadas na província de Nampula, distrito de Angoche, o "*momento de perigo*" parece estar relacionado com o desaparecimento de determinados valores e normas, o individualismo, a falta de recursos ou a sua perda, o que pode levar as pessoas a recolherem-se no passado matrilinear onde tal não era ou não parecia ser tão acentuado. A matrilinidade pode estar, pois, a funcionar também como ideologia, como representação cultural dum grupo ou de pessoas, mulheres e homens, perante a necessidade de manter aspectos de equilíbrio e de maior partilha de recursos, em situações de concentração de riqueza para uns poucos e empobrecimento para a maioria.

A pesquisa é reveladora de situações múltiplas e contingentes, de flexibilidade, indeterminação e heterogeneidade, de processos de negociação e de contestação, de um leque variado de práticas e normas, características da sua diversidade e das mudanças internas que lhes são inerentes, como resultado da sua interpretação e prática por parte dos vários actores e em momentos históricos diversos.

As sociedades progrediram, através de processos sociais que combinam dinâmicas internas e externas, processos de destruição e de adaptação ou integração, em função de factores relacionados com a avaliação das forças, da capacidade de manobra por parte dos diversos grupos e das suas possibilidades de beneficiar com as mudanças. Mulheres e homens viveram e vivem estas mudanças, procurando manter ou alterar as estruturas em seu benefício, tendo em conta a sua posição social, económica e política, as potencialidades contraditórias que se lhes apresentam no sentido de escolher modos de viver diferentes.

As práticas, saberes e conhecimentos acumulados e reproduzidos ao longo de décadas pelas mulheres, acabaram por ficar ocultos, remetidos ao silêncio do doméstico, ainda que a maior parte das vezes tenham jogado um papel importante nas estratégias de resistência por si adoptadas, devido às transformações ocorridas desde o período colonial e que tiveram como consequência a 'invisibilização' do papel das mulheres na esfera produtiva, na subvalorização das suas actividades reprodutivas e no reflexo desproporcional dos efeitos da crise económica, social, política e ambiental, para mulheres e homens (Meena 1992b, Elson 1997, Casas *et all* 1998).

As transformações ocorridas durante a fase estudada – colonialismo, influências das religiões islâmicas e cristãs, a monetarização da economia, a educação, a urbanização, as políticas seguidas depois da independência e a guerra de desestabilização, a democracia representativa – provocaram alterações nas instituições da sociedade *Makhuwa*,[4] com implicações para as alianças dentro e entre as linhagens e entre estas e os poderes formais que foram sendo instituídos, mas também provocaram processos contra-hegemónicos, abrindo novos espaços e relações de género diferentes, com potencia-lidades de exercícios diversos de emancipação social.

Contrariamente ao que alguns cientistas sociais têm expressado, não existe apenas uma maneira de viver e de pensar que pareça expressar a especificidade das culturas africanas, omitindo o pluralismo interno e a existência de um leque variado de práticas e normas sociais marginais que reflectem a sua diversidade e as mudanças internas que as tornam culturas vivas. '*No culture has just one system of norms at any time*'. (Hountondji 2001:13).

Notas

1. Inicialmente intitulado Núcleo de Estudos da Mulher (NEM) e, em 1990, Departamento de Estudos da Mulher e Género (DEMEG).
2. Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust. projecto regional de pesquisa com o envolvimento inicial de 6 países, Botswana, Lesoto, Moçambique, Suazilândia, Zâmbia e Zimbabwe, ao qual se juntou o Malawi em 1996.
3. Ver Karla Powe, citada em Peters 1997a.
4. O termo *Makhuwa* (pl. *Amakhuwa*) refere-se à pessoa, o povo *Makhuwa*. *Emakhuwa* diz respeito à língua e à cultura deste povo. Outros autores utilizam o termo português *Macua*. Casas *et all* 1998: ii).

Referências

Adam, Yussuf, 2005, *Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo. Trajectória de Moçambique pós-colonial (1975-1990)*, Maputo: PROMÉDIA.

Álvarez, Ana de Miguel, 2000, "Movimiento Feminista y Redefinición de la Realidad", in *Mujeres en Red*. 8pp. (http://www.nodo50.org/mujeresred/).

Amadiume, Ifi, 2005, "Theorizing Matriarchy in Africa: Kinship Ideologies and Systems in Africa and Europe", in Oyewùmí Oyèrónké, ed., *African Gender Studies. A Reader*, New York: Palgrave, Macmillan.

Amadiume, Ifi, 1997, *Reinventing Africa. Matriarchy, Religion, Culture*, London: Zed Books.

Amadiume, Ifi, 1987, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, London: Zed Books.

Arnfred, Signe, 1999, "Land, food and sexuality. Gendered power and land tenure in Ribaué", Roskilde: Roskilde University.

Blackwood, Evelyn, 1995, "Senior Women, Model Mothers, and Dutiful Wives: Managing Gender Contraditions in a Minangkabau Village", in Aihwa Ong e Michael G. Peletz, eds., *Bewitching Women, Pious Men. Gender and Body Politics in Southeast Ásia*, Berkeley: University of California Press.

Bonate, J. K. Liazzat, 2006, "Matriliny, Islam and Gender in Northern Mozambique", *Journal of Religion in Africa*, Vol. 36, No. 2.

Bonate, J. K. Liazzat, 2005, "Matriliny, Islam and Gender in Northern Mozambique". Maputo: Eduardo Mondlane University, mimeo.

Bonate, Liazzat J. K., 2003b, "The Ascendance of Angoche: The Politics of Kinship and Territory in Nineteenth Century Northern Mozambique," *Lusotopie*.

Bonate, J.K. Liazzat, 2003a, "Women's Land Rights in Mozambique: Cultural, legal and Social Contexts", in L. Muthoni Wanyeki, ed., *Women and Land in Africa: Culture, Religion and realizing Women's Rights*. London: Zed Books.

Bonate, J. K. Liazzat, 2002, "The Expansion of Angoche. Politics of Kinship and Territory in the Nineteenth Century Northern Mozambique", Chicago: Northwestern University (mimeo).

Bonder, Gloria, 2003, "Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente", *Modemmujer*, 20 de Junho.

Bourdieu, Pierre, 1999, *A Dominação Masculina*, Lisboa: Celta Editora.

Casas, M. Isabel, *et all.*, 1998, *Perfil de Género da província de Nampula* – Relatório da Revisão da Bibliografia. Maputo: Embaixada do Reino dos Países Baixos (mimeo).

De Barbieri, Teresita, 1991, "Sobre la Categoria Género: Una Introducción teórica-Metodológica", in Fundação Carlos Chagas, *Direitos Reprodutivos*, São Paulo: PRODIR.

Eisler, Riane, 2005, "The Battle over Human Possibilities: Women, men, and Cultural Transformation". *1st World Congress of Matriarchal Studies*, Luxemburgo, (http://www.second-congress-matriarchal-studies.com.eisler.html).

Eisler, Raine, 1998, *O Cálice e a Espada. A Nossa História, o Nosso Futuro*, Porto: Via Optima.

Elson, Diane, 1997, "Gender Analysis and Economic in the Context of Africa", in Ayesha Imam, Amina Mama e Fatou Sow, eds., *Engendering African Social Sciences*, Dakar: CODESRIA.

Geffray, Christian, 2000, *Nem pai nem mãe. Crítica do parentesco: o caso macua*. Lisboa: Editorial Caminho.

Gentili, Anna Maria, 1999, *O Leão e o Caçador. Uma história da África sub-saarianados séculos XIX e XX*, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

Harding, Sandra, 1990, "Feminism, Science and the Anti-Enlightment Critiques", in L. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*, New York: Routledge.

Harding, Sandra, 1987, "Introduction - Is There a Feminist Method?", in Sandra Harding, ed., *Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press.

Hountondji, Paulin J., 2001, "Tempting traditions. Internal debate needed in traditional cultures", *COMPAS Magazine*, Março.

Keller, Evelyn Fox, 2005, "Feminismo e Ciência", in *Ciência e Género. Quatro Textos de quatro Mulheres*. Lisboa: Cadernos de Filosofia das Ciências.

Kirkwood, Julieta, 1984, "Los Nudos De La Sabiduria Feminista", *Revista de las Mujeres*, No. 1.

Lazreg, Marnia, 2005, "Decolonizing Feminism", in Oyewùmí Oyèrónké, ed., *African Gender Studies. A Reader*, New York: Palgrave, Macmillan.

Louro, Guacira Lopes, 1996, "Nas redes do conceito de género", in M. J. Lopes, D. E. Meyer e V.R. Waldow, *Gênero e Saúde*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Mbilinyi, Marjorie, 1992, "Research Methodologies in Gender Issues", in Ruth Meena, ed., *Gender in Southern Africa - Conceptual and Theoretical Issues*. Harare: Sapes Books.

Meena, Ruth, ed., 1992a, *Gender In Southern Africa - Conceptual and Theoretical Issue*, Harare: Sapes Books.

Meena, Ruth., 1992b, "Women and Sustainable Development", *Southern Africa Political and Economic Monthly* (SAPEM), Vol. 5, No.10.

Morin, Edgar, 1998, *Sociologia. A Sociologia do Microssocial ao Macroplanetário*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Mondlane, Eduardo, 1995, *Lutar por Moçambique*. Maputo: CEA.

Mouffe, Chantal, 1996*, O Regresso do Político*, Lisboa: Gradiva.

Mulinari, 1997, "Third World Women and Discourses of Domination", in Signe Arnfred, ed., *Issues of Methodology and Epistemology in Postcolonial Studies*. Roskilde: Roskilde University, Occasional Paper Nº 15.

Oliveira, Rosiska Darcy de, 1992, *Elogio da Diferença – O Feminino Emergente*, São Paulo: Editora Brasiliense.

Peters, Pauline E., 1997a, "Revisiting the Puzzle of Matriliny in South-Central Africa. Introduction", *Critique of Anthropology*, Vol. 17, No. 2, Junho.

Peters, Pauline E., 1997b, "Against the Odds. Matriliny, land and gender in the Shire Highlands of Malawi", *Critique of Anthropology*, Vol. 17, No. 2, Junho.

Rose, Hilary, 2005, "Epílogo: O trabalho das Mulheres Nunca Está Feito", in *Ciência e Género. Quatro Textos de quatro Mulheres*, Lisboa: Cadernos de Filosofia das Ciências.

Sanday, Peggy Reeves, 2003, "Matriarchal Values and World Peace: The case of the Minangkabau", *First World Congress on Matriarchal Studies*, Luxembourg 2003. (http://www.second-congress-matriarchal-studies.com/sanday.html).

Sanday, Peggy, 2002, *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy*. New York: Cornell University Press.

Santos, Boaventura de Sousa, 2004, "Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial. E para além de Um e Outro", Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 16-18 Setembro.

Santos, Boaventura de Sousa, 2002, "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, No. 63.

Santos, Boaventura de Sousa, 1996, "A Queda do Angelus Novus", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, No. 45, Maio.

Schiebinger, Londa, 2005, "Introdução", in *Ciência e Género. Quatro Textos de quatro Mulheres*. Lisboa: Cadernos de Filosofia das Ciências.

Stanley, Liz, 1993, "Feminist praxis and the academic mode of production. An editorial introduction", in Liz Stanley, ed., *Feminist Praxis. Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology,* London: Routledge.

Stanley, Liz and Wise, Sue, 1993, "Method, methodology and epistemology in feminist research process", in Liz Stanley, ed., *Feminist Praxis. Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology,* London: Routledge.

Van Hanselma, Ineka, 1997, "Feminist Methodology and it's relation to Policy Research on Gender and Environment", Paper prepared for "Gender Matters, Method Matters", Third Seminar of the CERES working group on Gender, Environment and Development, 15/05/97, Then Hague: Institute of Social Studies.

Wieringa, Saskia, 1997, "Matrilinearity and Women's Interests: The Minangkabau of Western Sumatra", in Saskia Wieringa, ed., *Subversive Women. Women's Movements in Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*, London: Zed Books.

Zeleza, Paul Tyambe, 1997, *Manufacturing African Studies and Crises*, Dakar: CODESRIA.

14

Percepções e práticas da cidadania no Moçambique urbano: serviços públicos, Estado e utentes entre comunicação e alienação

Luca Bussotti

Introdução

Esta pesquisa parte de uma preocupação de fundo: compreender como é concebida e praticada a 'cidadania' pelos moçambicanos que vivem em contexto urbano (nomeadamente na cidade de Maputo). Trata-se de uma abordagem de tipo micro-sociológico, inerente à relação que os utentes instauram com a instituição Estado, mediante a fruição de alguns serviços públicos. Deste complexo fenómeno tem-se geralmente uma ideia bastante pré-concebida, polarizada entre dois opostos: por um lado, um Estado ineficiente e escassamente propenso a satisfazer as instâncias provenientes dos cidadãos, além de hiper-burocratizado e, por isso mesmo, não muito funcional; por outro, uma massa indistinta de indivíduos que aceita, de forma passiva, tudo o que é emanação da 'autoridade', por definição incapaz de qualquer auto-tutela face aos abusos e disfunções do sector público. A este propósito, várias fontes com um bom grau de credibilidade científica têm proposto o conceito de cidadania 'acrítica' (Shenga e Mattes 2009), enquanto outras (provavelmente a maioria) se têm debruçado mais sobre o estudo deste relacionamento em meio rural, procurando destacar o papel das instituições 'informais' ou 'tradicionais' (tais como os tribunais comunitários), principalmente do ponto de vista da gestão da justiça e do conflito social (Santos e Trindade 2003).

O tipo de conceptualização que será utilizado poderia parecer, à primeira vista, impróprio se referido a um contexto como o moçambicano, em que a formação das entidades institucionais ainda está em devir, e em que a própria ideia de cidadania implica diversidades relevantes se comparada com o mundo

ocidental. Não obstante, decidiu-se optar pelo dito tipo de conceptualização basicamente por duas razões.

Em primeiro lugar, não importa aqui estabelecer como e porquê o Estado moçambicano existe e actua diariamente consoante as regras institucionais que caracterizam qualquer outra entidade do género. Sobretudo em âmbito urbano (e ainda mais em Maputo) as relações baseiam-se num cada vez mais acentuado tom de 'modernidade' e de 'formalidade', o que vale também no que diz respeito à interacção do cidadão com os serviços públicos. Um tal contexto tem sido portanto 'programado', pelo menos oficialmente, para funcionar através das normas sociais típicas da convivência moderna, cujos actores fulcrais, neste estudo, são o Estado – que se manifesta por meio dos serviços que fornece – e o Cidadão-Utente, sendo que os dois se encontram (ou 'desencontram') no fazer da actividade burocrática. Este relacionamento origina uma certa forma de cidadania e de relação com o poder constituído que, provavelmente, merece a atenção de uma investigação de tipo sociológico.

Consequentemente, o uso de tais categorias representa uma 'dignificação' da condição de Utente em Moçambique. Isso vai permitir fazer com que o cidadão moçambicano seja lido como um sujeito em princípio consciente dos seus direitos e, portanto, não totalmente passivo perante tudo o que provém do 'alto', um sujeito que pode ter a possibilidade de se livrar das suas categorias em aparência inalteráveis, que nunca lhe irão permitir transformar a sua relação com o Estado num sentido para ele mais favorável e maduro. A abordagem adoptada assenta basicamente nas investigações levadas a cabo através de estudos de campo, dos quais resulta que o moçambicano médio é tudo menos 'acrítico', e que as suas reacções, provavelmente julgadas como 'fracas' de acordo com critérios ocidentais, representam os possíveis mecanismos de resposta/adaptação ao contexto sócio-político-cultural específico. Seguramente, há uma evidente discrepância entre avaliação das prestações dos serviços públicos e subsequente reacção, que raríssimas vezes desemboca num protesto aberto e manifesto. Tal aconteceu, por exemplo, no resultado de um trabalho de campo realizado em 2005, do qual emerge que, de uma amostra de 245 moradores do Bairro Liberdade, no Município da Matola, 124 julgaram negativamente o desempenho dos serviços públicos moçambicanos (20 não conseguiram expressar uma opinião), sem que isso resultasse numa postura mais activa e 'interventiva' para alterar a situação de desvantagem em que o utente se encontrava (Bussotti 2008:47-110).

No trabalho aqui apresentado procurar-se-á desenvolver e aprofundar algumas das conclusões acima citadas, desta vez orientando a pesquisa para a análise relativa ao relacionamento directo entre funcionário e público/utente, mediante metodologias puramente qualitativas, que consistem em dois momentos essenciais: experiência directa e correspondente micro-análise do tratamento de alguns expedientes; e observação participante, complementada por uma constante

análise das conversas ocorridas entre os diversos actores sociais presentes no departamento público escolhido, com brevíssimas entrevistas de tipo não-estruturado. A primeira das duas técnicas foi utilizada para procurar compreender o funcionamento dos processos burocráticos no seio das instituições seleccionadas, incluindo a 'gestão do erro' por parte da administração; a segunda debruçou-se na análise da relação/comunicação no *front-office*, apontando principalmente as diferentes reacções dos utentes aos 'inputs' provenientes do lado de lá do balcão. A opção por um uso muito parco da técnica das entrevistas deve-se ao facto de se ter partido do princípio que no interior do próprio local onde se fornece o serviço, e onde a presença 'institucional' é marcante, a relutância dos utentes em responder a perguntas que directamente tinham a ver com o assunto que lá os levara podia ser forte a ponto de tornar as respostas inviáveis. Por isso se recorreu a outras metodologias, talvez mais 'subjectivas', mas provavelmente capazes de desvendar, 'ao vivo', o que uma pesquisa de natureza mais sistemática e 'tradicional' teria ocultado. Desse ponto de vista, ou seja, do ponto de vista da metodologia usada, tratou-se de uma primeira experiência cujos resultados parecem encorajadores, confirmando, e em parte afunilando, as indicações gerais saídas da pesquisa anterior.

A referência 'institucional' é a Constituição de 2004, a última aprovada, que introduziu significativas inovações no que diz respeito à tutela dos direitos do cidadão, em detrimento do Estado. No seu Artigo 92º pode ler-se: "Os consumidores têm direito à qualidade dos bens e serviços consumidos, à formação e à informação, à protecção da saúde, da segurança dos seus interesses económicos, bem como à reparação de danos". E, no caso em que haja dificuldades na relação entre Cidadão e Estado, o primeiro tem o direito de queixa e reclamação (art. 79º), e até de indemnização caso o Estado for reconhecido como culpado de violar direitos fundamentais das pessoas, perspectivando um perfil de cidadania muito participativo e avançado. Em suma, Moçambique tem adoptado alguns dos pilares do direito anglo-saxónico (adoptados mais recentemente por diversos ordenamentos de países latinos), facto que deixa vislumbrar um perfil 'interactivo' e dialogante no relacionamento Estado-Utente, enfatizando as prerrogativas do segundo.[1] É de notar que esta arquitectura jurídica carece ainda de uma implementação mais séria, essencialmente por meio de leis de actuação e, sobretudo, de *citizen charts* (isto é, verdadeiros 'contratos') entre os gestores dos vários serviços públicos e os usuários, situação que está ainda muito longe de ser alcançada em Moçambique. Apesar disso, os princípios constitucionais incontestavelmente definem, de modo claro, pelo menos as linhas orientadoras do relacionamento Estado-Cidadão, o que implica que não podem ser ignorados ou classificados como escassamente relevantes no desenrolar das relações sociais no seio do país.

O estudo de caso: os serviços de Migração

Até ao presente, a questão relativa ao relacionamento Estado-Cidadão foi objecto de três estudos específicos, nomeadamente sobre Migração, Águas de Moçambique e Autoridade Tributária. Dado que esses casos são bastante complexos e diversificados (embora, concedidas as devidas excepções, com resultados de certa forma coerentes), optou-se por focar a atenção apenas no primeiro. Isso devido ao facto de a Migração ser um departamento público investigado desde 2007, portanto bem conhecido, onde a componente da experiência directa joga um papel decisivo e prolongado no tempo. Mais uma vez, é preciso esclarecer que o caso aqui relatado constitui apenas um dos vários (três ou quatro) directamente experimentados, todos do mesmo teor.

A experiência directa

Este primeiro momento de análise aborda essencialmente duas questões: primeiro, a relação entre funcionário e sistema burocrático geral, incluindo a gestão dos erros; e, segundo, a relação directa entre a 'máquina' e o utente vítima do dito erro.

O edifício que hospeda a Migração é pouco acolhedor. O espaço onde é feito o atendimento, além de destituído de ar condicionado, é bastante escuro e, sobretudo, não tem um balcão de informações onde os utentes possam colher as primeiras noções relativamente aonde se devem dirigir para tratarem do respectivo expediente: neste caso, a função é em parte desempenhada pelos polícias que ali se encontram, embora isso leve por vezes a complicar a situação em vez de resolvê-la, devido a uma competência nem sempre apropriada desses indivíduos, aliás não pagos para desempenhar um tal trabalho. A máquina que distribui senhas não funciona (pelo menos desde 2007), o que faz com que a confusão reine soberana, ao contrário do que deveria acontecer com procedimentos que precisam de racionalidade administrativa.

Em consequência, logo à entrada, a ideia que se tem daquele departamento é de que existe uma grande distância entre aquilo que se espera e aquilo que vai acontecer. O próprio facto de as filas serem desordenadas – e seguirem mais uma lógica de força ou astúcia dos mais espertos, ou mais 'amigos' do funcionário de atendimento, do que de ordem de chegada – indica que a possibilidade de erro é, à partida, elevada, devido a um ambiente de trabalho onde falta o mínimo cuidado organizacional. Mas vamos tentar descrever o que se passou em concreto, no caso ocorrido com o autor destas linhas.

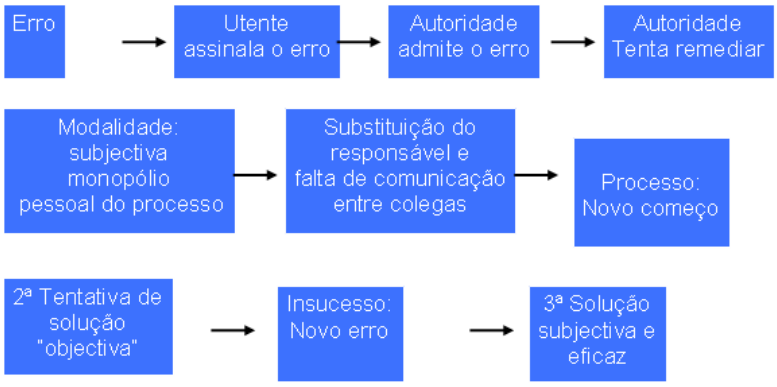
Para os estrangeiros, a Migração é um departamento público estratégico, pois é o local onde se renova o visto de estadia, onde se obtém o documento de residência (DIRE) e onde se tratam todas as questões relacionadas com essas matérias. Para o próprio país é um local importante, pois constitui uma espécie de 'cartão de visita'.

Cheguei a Moçambique em 2007, proveniente da Itália, munido de um visto de 90 dias (apesar de já ter um contrato assinado com a UEM), visto esse que precisava de ser visado de 30 em 30 dias para permitir a sua renovação até ao cumprimento integral do período previsto. A minha filha (também de nacionalidade italiana, e menor) estava na mesma situação, tendo entrado comigo no país no mesmo dia, a 13 de Agosto. O nosso vôo de regresso estava marcado para o dia 13 de Novembro, exactamente 90 dias mais tarde. Com o visto dela não houve problema: o primeiro carimbo teve a data do dia 14 de Outubro, e o segundo do dia 14 de Novembro. Todavia, comigo as coisas correram de modo diferente. O primeiro carimbo que apuseram no meu passaporte tinha a validade de 11 de Outubro de 2007. Apercebi-me logo do erro e dirigi-me ao funcionário que atendia ao balcão. Ele disse-me que o processo não dependia dele e que o que eu tinha a fazer era dirigir-me às 'instâncias superiores'. Coisa que de imediato fiz. Fui ter com um senhor a quem vou chamar de Vladimiro, cujo escritório se encontrava no edifício ao lado, no primeiro andar. O sr. Vladimiro atendeu-me e admitiu ter havido um "erro evidente do nosso lado". Mas eu devia ficar sossegado, pois ele trataria do meu processo. Pessoalmente! Tinha apenas que voltar a procurá-lo uns dias antes de o meu visto caducar, e lembrar-lhe do caso, que ele resolvê-lo-ia sem problemas. Fiz o que ele me sugeriu. Da segunda vez, o sr. Vladimiro lembrava-se do meu processo e disse-me que descesse, preenchesse todos os formulários necessários, pagasse a taxa devida e voltasse a subir ao gabinete dele com o recibo do pagamento e o número do processo. Aguardei nas filas necessárias, preenchi o meu formulário, paguei e fui ter com ele novamente. O sr. Vladimiro ficou com o recibo do pagamento e com o número do processo, e disse-me que eu devia ligar para ele na quinta-feira, isto é, três dias mais tarde. Quando tentei fazê-lo no dia aprazado, o seu telemóvel estava desligado. Continuei a insistir durante todo o dia, mas o sr. Vladimiro não atendia. No dia seguinte, sexta-feira, dirigi-me à Migração à procura dele, sem sucesso. "O sr. Vladimiro está muito 'incomodado' e não sabemos quando voltará ao serviço". Perguntei se havia alguém que o substituísse. Disseram-me que o substituto estava nesse momento numa reunião e ninguém sabia quando essa reunião iria terminar. Resolvi descer para levantar o meu segundo visto e para verificar se por acaso se tinha dado algum milagre. Nada. O passaporte da minha filha continuava perfeito, mas o meu estava na mesma, isto é, com o visto válido até ao dia 11 de Novembro de 2007. Falei de novo com os funcionários, que me responderam o mesmo: devia dirigir-me às 'instâncias superiores'. Subi novamente e esperei pelo substituto do sr. Vladimiro, a quem vamos chamar Alberto. Quando ele apareceu, aproximadamente pelas duas da tarde, pediu-me gentilmente que lhe explicasse o meu problema, do qual, como é óbvio, não tinha qualquer conhecimento. O sr. Alberto não tinha a menor ideia dos processos tratados 'pessoalmente' pelo sr. Vladimiro, o que era em si uma primeira

confirmação de que a 'garantia' que este último me dera (de cuidar do meu assunto 'pessoalmente') constituía exactamente o ponto fraco do meu expediente, que nada tinha a ver com os princípios básicos da racionalidade e continuidade burocrático-administrativas. O sr. Alberto reconheceu ter havido dois erros no meu caso, mas eu não devia preocupar-me. Ele resolveria a situação (isso mesmo, 'pessoalmente'!). Com uma eficiência a toda a prova, o sr. Alberto chamou um funcionário do balcão, lá em baixo, a quem explicou o caso. Este entendeu e tratou de remediar o erro. Em resultado, desta vez o visto saiu com uma validade diferente, só que mais uma vez errada: 12 de Novembro de 2007. Reparei logo no erro e fui ter de novo com o sr. Alberto, que me perguntou candidamente qual era a data que era preciso colocarem no visto. De forma directa, perguntou-me: "O que é que o senhor quer?". Tomou nota e disse-me que deixasse o meu passaporte com ele, e que passasse dois dias mais tarde que o problema estaria resolvido. Passado esse tempo voltei ao balcão de atendimento, onde me disseram: "Volte esta tarde que a pessoa que devia assinar ainda não chegou". Finalmente, às duas e meia da tarde desse dia o meu passaporte tinha um visto com a data de 14 de Novembro de 2007. Reparei, no entanto, que o visto com a validade de 11 de Novembro havia sido anulado, e que tinha agora dois vistos 'activos' com o mesmo número de processo, 2827, mas com validades distintas: o primeiro até o dia 12 de Novembro e o segundo até o dia 14 de Novembro. Felizmente que no aeroporto as autoridades não levantaram problemas e aceitaram o meu visto! Talvez estejam habituadas a situações pouco claras como esta!

Nestas situações há sempre uma componente anedótica que, depois de tudo ter passado, deixa apenas um sorriso. Todavia, há que traduzir de uma forma minimamente sociológica alguns dos aspectos relevantes daquilo que aconteceu comigo (e que está longe de ser excepção, pelo menos naquela instituição), com o auxílio de um gráfico simples:

Cadeia do processo e gestão do erro na Migração



Qualquer administração pública está sujeita a cometer erros. Todavia, os da Migração parecem ser recorrentes (em 2009 passei por uma situação ainda pior), 'ilógicos', e, sobretudo, favorecidos pelo ambiente de trabalho, notando-se a ausência de uma organização subjacente predisposta para gerir esses casos. Seria também interessante estudar melhor a componente humana, isto é, a motivação e o interesse dos funcionários relativamente ao trabalho, coisa que não tive oportunidade de fazer, mas que, numa análise superficial, parece ter um certo grau de influência nas prestações deficitárias da instituição.

Como foi acima assinalado, não existem mecanismos claros e 'legítimos' para emendar os erros cometidos. No meu caso, as prorrogações da validade do visto posteriores à primeira têm como único ponto de referência a data da prorrogação anterior, e não a do carimbo de entrada no país, caso em que se poderia aferir o meu direito de estadia em Moçambique. Tendencialmente, portanto, o erro prolonga-se em cadeia até ao infinito, repetindo-se e violando o direito do interessado. Deste ponto de vista, o funcionário é 'cego', e só pode haver possibilidade de correcção se a intervenção for feita a partir de fora do processo administrativo. É, portanto, necessária a mão do homem, que chega a representar implicitamente uma violação dos procedimentos estabelecidos através do exercício de autoridade proveniente de posição hierárquica superior. No caso analisado, a saída foi simbolizada pela pergunta "O que é que o senhor quer?", frase reveladora, ao mesmo tempo, de boa fé em resolver a questão, mas também da arbitrariedade mediante a qual essa resolução é levada a cabo, além de escassa compreensão do caso.

Embora nem sempre seja o caso, o que é facto é que uma gestão tão desorganizada e caótica dos processos constitui um dos aspectos decisivos para que se desenvolva uma verdadeira relação de poder entre funcionário e utente, até porque este último tem muito poucos instrumentos para fazer valer os seus direitos. Ao mesmo tempo, o funcionário surge como 'dono' exclusivo do procedimento, configurando-se uma estrutura organizacional em que cada um desempenha a sua tarefa sem que os outros possam interferir. Esta forma de organização – tipicamente hirárquico-funcional e piramidal – coloca frente a frente dois actores sociais desigualmente fortes, em que um deles pode sempre prevalecer a qualquer altura, exigindo, do outro, prestações ilícitas para ultrapassar o problema. Em suma, o Utente não se relaciona tanto com instituições anónimas e impessoais quanto com pessoas concretas que podem – de acordo com a sua discricionariedade – orientar o expediente num sentido ou num outro de forma totalmente subjectiva. O próprio facto de a máquina de distribuição de senhas de atendimento nunca ter funcionado constitui indício da falta de vontade de criar um ambiente propício a uma gestão mais racional dos serviços, como se poderá ver na segunda parte do trabalho.

Observação participante

Olhemos agora a relação com o Utente e o papel da comunicação. Ao longo das visitas que tive a oportunidade de fazer à Migração pude observar e escutar várias conversas entre os utentes, e entre estes e os funcionários. Parece-me de assinalar a importância do 'factor comunicação' na maneira de conceber e praticar a cidadania num contexto urbano africano como o da cidade de Maputo. O ponto de partida, neste caso, pode ser constituído pela postura dos funcionários de balcão ligados à renovação dos vistos: eles são geralmente demasiado lentos, supostamente por diferentes razões. Devido à péssima organização, podem ser obrigados a deixar o balcão por terem sido chamados por superiores, e a sua ausência pode durar dezenas de minutos, o que complica todos os procedimentos inerentes aos serviços dirigidos ao Utente, ficando frequentemente apenas um funcionário a desempenhar tal tarefa e, portanto, aumentando o caos no local. Outras vezes o funcionário atende o telefone celular e fica a falar com familiares ou amigos, ou com pessoas que pretendem informações sobre o seu próprio expediente. Acontece também que o 'sistema' é lento, facto que atrasa injustificadamente a colação dos dados mais simples. Só numa circunstância todo o sistema, inclusivamente os recursos humanos que ali trabalham, adquire eficiência: é quando o funcionário consegue romper a rigidez organizacional, passando a uma actuação mais 'informal'. Goffman diria que estamos perante uma mudança de *footing*, isto é, de *frame*, súbita e inesperada (Goffman 1981). O funcionário abandona a sua fleuma, passando a interessar-se pelos casos, questões e circunstâncias ligadas a utentes particulares, e propondo um relacionamento baseado na confiança pessoal muito mais que na impessoalidade organizacional. Não é objectivo deste estudo representar as manifestações do Estado moçambicano através dos seus serviços, mas apenas tentar perceber o fluxo comunicacional que ocorre quando o funcionário muda de postura. Isso é geralmente notado pelos outros utentes 'normais', que reagem. Mas como? Daqui é possível tirar, embora provisórias, algumas conclusões no que diz respeito à prática concreta da cidadania em Moçambique.

Provavelmente, o elemento mais significativo, nesta perspectiva, é o de um Estado que, por meio dos seus funcionários, oferece 'alternativas' ao invés de manter uma postura constante e igual perante todos os cidadãos-utentes. Portanto, cabe a estes últimos escolher: aceitar o 'canal preferencial', entregando-se completamente nas mãos do funcionário (e não da instituição), desta forma 'particularizando' ao extremo o relacionamento, ou continuar pela longa e penosa estrada, cheia de erros, da oficialidade burocrática. Eis as primeiras conclusões deste tipo de investigação:

Em primeiro lugar, há um grupo muito limitado de cidadãos estrangeiros que não aceita a mudança de *footing* e, em nome da dignidade pessoal e da expectativa face ao que deveria ser o dever do funcionário público, recusa qualquer

relação além do 'dever ser'. Estes indivíduos, que frequentemente trabalham em organizações não-governamentais ocidentais, ou na Igreja Católica, tratam pessoalmente do seu expediente, entrando se necessário for em conflito aberto com a Migração. Nos casos mais extremos não hesitam em usar uma 'comunicação interrompida', alicerçada numa concepção 'europeizante' da cidadania, que leva o indivíduo – geralmente ciente de estar protegido pela organização de pertença – a escolher a indignação e a abandonar o local. Neste caso eles "não querem saber de mais nada" da Migração e, através dela, da burocracia moçambicana.

Mas uma tal reacção é bastante rara e circunscrita, típica apenas de uma pequena elite estrangeira que se pode se dar ao luxo de interromper, até certo ponto, a comunicação com o Estado moçambicano. O grupo mais numeroso é constituído pelos que instauram com a Migração uma 'comunicação reverencial'. Trata-se de cidadãos geralmente estrangeiros, mas residentes há longa data no país (africanos ou, mais ainda, indianos, paquistaneses, etc.), habituados já à mentalidade e às práticas presentes no contexto social moçambicano. Dentro deste grupo há também muitos moçambicanos que tratam dos vistos dos seus 'chefes', geralmente pertencentes à comunidade internacional que opera em Maputo. Este grupo não costuma aceitar de bom grado *footings* alternativos aos 'oficiais', e todavia, não tendo saídas credíveis, evitam o conflito aberto, isto é, nunca fazem recurso à interrupção da comunicação com o Estado. Não obstante, não deixam de se sentir vítimas da lentidão, das disfunções e das iniquidades daquele sistema. Têm, portanto, plena consciência de que a actuação dos funcionários não é como deveria ser; porém optam por uma via diferente da do conflito aberto: mantêm a comunicação com a autoridade constituída (não têm outra saída), mas, sobretudo, procuram a solidariedade de outras 'testemunhas mudas' que deverão passar ou têm passado pela mesma experiência. Com estes últimos formam âmbitos comunicacionais inter-subjectivos, e até verdadeiros laços de solidariedade, delineando uma evidente distância entre 'nós'/utentes e 'eles'/Estado. Provavelmente, uma vez fora do escritório, continuarão a manter o tipo de postura face à burocracia que já haviam expressado 'dentro', acentuando desta forma a contrariedade que sentem em relação às modalidades de gestão da coisa pública. Esses indivíduos não parecem particularmente escandalizados pela mudança de *footing* do funcionário, ou não têm a ousadia de contestá-la de forma aberta, cientes de que é mais importante para eles, e para as suas vidas relacionais, construir um bom relacionamento com os 'outros' do que solucionar imediatamente e de forma célere um problema, em detrimento de 'outros' que percebem como semelhantes a si próprios. A 'comunicação reverencial' traduz-se num contínuo 'resmungar', que diz muito a respeito da relação de poder entre eles e o funcionário público.

Há outros que não só aceitam a mudança de *footing* como a procuram. Esta postura aproxima-se bastante de um tipo de 'comunicação preferencial'. Trata-

se, desta vez, de moçambicanos que tratam dos vistos dos seus chefes estrangeiros, e parece que o fazem com frequência. Difícil dizer se há verdadeiros 'intermediários' que costumam trabalhar em conjunto com os funcionários da Migração; de qualquer maneira, é evidente uma relação de grande familiaridade e confiança com este ou aquele funcionário, e ela é usada para agilizar ao máximo o expediente. Neste caso, uma tal comunicação visa fazer com que a relação Serviço Público–Utente saia dos canais oficiais para entrar em outros, alternativos. A comunicação orientada desta forma prossegue geralmente na mesma modalidade no interior da própria Migração: são muito frequentes os convites para "voltar depois das 14.00", quando o atendimento ao público já está fechado e se torna mais simples 'agilizar' práticas complicadas ou urgentes. Manter uma comunicação 'preferencial' com a administração pública comporta um conflito – mais uma vez tendencialmente não manifesto – com os outros utentes: tais sujeitos estão escassamente interessados em estabelecer relações de solidariedade com os 'outros', visando directamente o objectivo, ou seja, o atendimento rápido e eficaz do expediente, o que lhes permite manter propício o terreno para prováveis situações futuras parecidas com a que está a ser tratada. O facto de a máquina de distribuição de senhas de atendimento nunca ter funcionado faz sentido perante o cenário acima descrito: na 'comunicação preferencial', um dos primeiros aspectos é exactamente a celeridade do serviço, que seria impossível se houvesse uma ordem estabelecida e imutável da fila.

Reflexões conclusivas

Uma primeira conclusão a que se pode chegar é que, do lado dos utentes, encontramos respostas diversificadas: se é verdade que a reacção mais dura caracteriza, sobretudo, cidadãos estrangeiros europeus, os moçambicanos (de passaporte ou não) não reagem de forma 'passiva' ou 'acrítica', como algumas vezes tem sido afirmado. O seu nível de consciência e conhecimento do que 'deveria ser' uma repartição pública parece bastante elevado, comparável com os membros do grupo que costuma relacionar-se com os serviços públicos mediante a 'comunicação interrompida'. As últimas duas modalidades de relação aqui apresentadas devem, portanto, ser lidas como formas de reacção possível à postura da máquina burocrática moçambicana. Trata-se de mecanismos – que aqui foram muito simplificados – de resposta/adaptação a um Estado (melhor, a um departamento específico) que 'desafia' o cidadão, propondo-lhe, não uma abordagem unívoca e imparcial mas uma 'opção' que o Utente é livre de escolher ou de recusar, de acordo com as suas exigências e com as armas na sua posse. Muito trabalho há ainda por fazer no que respeita à comunicação/inter-relação Serviço Público/Utente.

Outro aspecto relevante é a constante intervenção 'externa' do factor humano, que se sobrepõe e substitui à racionalidade burocrática, nomeadamente na solução

dos erros. Isso parece coerente com a primeira conclusão, delineando a relação segundo uma óptica de puro poder entre um sujeito que possui todas as garantias e certezas possíveis (o funcionário) e um outro desprovido de qualquer tutela (o Cidadão-Utente). Isso é favorecido pelo facto de o sistema ser extremamente rígido, tornando impossível a sua gestão através dos normais instrumentos burocráticos, razão pela qual se revela frequentemente necessária a 'intromissão' humana fora das normas processuais, muitas vezes em patente violação das mesmas.

Finalmente – embora reconhecendo que neste caso estamos no puro âmbito das hipóteses – parece bastante estranho que nada se faça para melhorar a situação, que permanece a mesma desde há muito tempo, e que as próprias conversas informais entre moçambicanos classificam de lastimável e absurda. Será que esta 'resistência à mudança' é conscientemente alimentada de maneira a que os funcionários da Migração continuem a exercer o seu poder de forma directa e aleatória, em detrimento de utentes cujas possibilidades de expressar a sua cidadania nunca poderá alcançar níveis plenamente satisfatórios?

Nota

1. Inicialmente intitulado Núcleo de Estudos da Mulher (NEM) e, em 1990, Departamento de Estudos da Mulher e Género (DEMEG).

Referências

Barbalet, J. M., 1988, *Citizenship,* Milton Keynes: Open University Press.

Bellamy, R. P., 1993, *Citizenship and Rights,* in R. P. Bellamy, org., *Theories and Concepts of Politics,* Manchester: Manchester University Press.

Bussotti, L., 2008, 'O contributo do comportamento social local para o circuito da dependência', in L. Bussotti e M. Pindula, *Saber, Cidadania e Dependência: Estudos Sobre a Sociedade Moçambicana Contemporânea,* Torino: L'Harmattan Italia.

Entman, R., 1989, *Democracy Without Citizens,* Oxford: Oxford University Press.

Goffman, E., 1981, *Forms of Talks,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Marshall, T. H., 1964, *Citizenship and Social Class,* in T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development,* Chicago: The University of Chicago Press.

Santos, B. de S., e Trindade, J. C., orgs., 2003, *Conflito e transformação social: uma Paisagem das Justiças em Moçambique,* Porto: Edições Afrontamento.

Shenga C. e Mattes, R., 2009, 'Cidadania acrítica numa sociedade de baixa informação: os moçambicanos numa perspectiva comparativa', in L. de Brito, C. Castel-Branco, S. Chichava e A. Francisco, eds., *Cidadania e Governação em Moçambique: Comunicações Apresentadas na Conferência Inaugural do Instituto de Estudos Sociais e Económicos,* Maputo: IESE.

15

Hibridismo ou estratégias narrativas? Modelos de herói na ficção narrativa de Ngugi wa T'hiongo, Alex La Guma e João Paulo Borges Coelho

Fátima Mendonça

O conceito de 'hibridismo', tal como outros decorrentes das chamadas teorias pós-coloniais, arrasta consigo interpretações e aplicações que, por vezes, revelam visões do mundo marcadas pela ambiguidade. Estas, por seu turno, integram de forma implícita diversos tipos de memória do passado colonial, o que se repercute em muitos sectores da investigação histórico-literária.

Para alguns, é reconfortante e tentador privilegiar, nas actuais literaturas africanas, os traços deixados pela convivência com o campo literário produzido a partir da antiga potência colonial. Tal atitude seria teoricamente legítima se se mantivesse no campo das leituras transtextuais. Mas, por vezes, imiscuem-se nelas, mesmo que de forma inconsciente, necessidades de branqueamento da história que permeia muita da análise oriunda do antigo centro colonial, legitimada no presente dito pós-colonial por novas relações de poder.[1] Estas novas relações, predominantemente económicas, acabam por reintroduzir pela sua acção (editoras, cooperação institucional etc.), muitos dos tópicos caros à justificação da empresa colonial, nomeadamente o dos traços deixados pela sua acção e que se integrariam sem sobressalto nas culturas dai resultantes, o que me parece estar a dois passos do actual conceito de 'hibridismo'. As ambiguidades resultantes da acção de instituições transnacionais, marcadas pelo uso da mesma língua (lusofonia, francofonia ou a sua variante Commonwealth), mostram as armadilhas ideológicas a que este conceito está sujeito.

Num outro extremo, houve – e há – aqueles para quem é simbolicamente importante rasurar essa relação e substitui-la pelo regresso a um passado a-histórico de oralidade primária ou, numa outra variante, diabolizar a memória colonial. Transformado numa espécie de essência africana, esse passado a-histórico, mítico e idílico do universo de oralidade passaria a impregnar o *corpus* literário escrito e, a partir dele, a constituir o único e 'autêntico' cânone.

Nos finais dos anos 60 do século passado, após as independências do Uganda e do Quénia, assistiu-se, na área geográfica da costa africana do Índico, a um protagonismo literário com essa componente, a partir das universidades de Makerere e do Quénia, de que algumas obras dos escritores Okot P'bitek (*Song of Lawino*) e Ngugi wa T'hiongo, para além dos seus próprios posicionamentos como universitários, foram paradigma, embora em graus diferentes e, por vezes, opostos.

Mais a sul, foi Ezekiel Mphalele quem, no contexto político criado pelo sistema do *apartheid*, se bateu pela valorização dos códigos temáticos e ideológicos na escrita literária de forma a integrar nela tradições e valores étnicos sustentados por uma forte e dinâmica arte verbal oral em línguas zulu, khosa ou sutho.

Havia antecedentes africanos para estes posicionamentos, marcados, é certo, por alguma heterogeneidade, mas que partilhavam o desejo de revitalizar a literatura escrita num novo contexto político, com códigos temáticos ou estilísticos provenientes de tradições orais africanas, em oposição à escrita subsidiária da estética ocidental, estimulada pelas instituições coloniais.

Na verdade, os primeiros romances do escritor nigeriano Chinua Achebe, *Things fall apart* (1958) e *The arrow of God* (1964), podem ser vistos como uma espécie de marco fundador de uma nova atitude que se prolonga até hoje em países de independência mais tardia como Angola e Moçambique, e que o próprio Chinua Achebe sintetizou em anos recentes ao considerar ser um dos desígnios do romance africano o tornar-se o instrumento formal da reinvenção de uma cultura africana, de uma nova comunidade nacional, face à perda que a colonização representou.

> Colonisation was the most important event in our history for all kinds of angles […] most of the problems we see in our politics derives from the moment when we lost our initiative to other people, to colonisers (Gikandi 1991:4).

Podemos, portanto, perceber a lógica que levou a que a memória do colonialismo se cruzasse com necessidades e opções estéticas e que, nesse cruzamento, emergissem diversas atitudes no campo literário, que tanto podem passar por variadas formas de recepção e apropriação do 'outro – estrangeiro', como pela sua parcial ou total substituição pelo 'primordial – próprio'.

Esta forma de diálogo da literatura com o passado colonial em toda a sua extensão, tem produzido inúmeras situações discursivas hoje identificadas de

forma generalizada como 'híbridas', sob influência do posicionamento teórico de Homi Bhabha (Bhabha 1990:292), que as caracteriza como "[...] complex strategies of cultural identification and discursive adress that function in the name of the 'people' or the 'nation'[...]".

Convém, no entanto, recordar que Bhabha introduziu o conceito a partir de uma perspectiva sociológica e que a sua transposição para o campo literário pode conduzir às armadilhas que referi. De qualquer modo, e para clarificar a minha posição, retomo aqui as palavras de Arjun Appadurai (Appadurai 1996:139), a propósito da forma como o *cricket* se 'indianizou': "la décolonisation, pour une ancienne colonie, ne consiste pas simplement à démanteler les habitudes et les modes de vie coloniaux, mais aussi a dialoguer avec le passé colonial". Prefiro então ampliar o significado do conceito integrando nele os conceitos de 'transculturação' e de 'transtextualidade', porque possibilita a leitura do *corpus* literário produzido por e contra os sistemas literários trazidos pela colonização, como transformações e apropriações das suas formas, com utilização de estratégias específicas que assim respondem à necessidade de forjar novos sistemas, isto é, a literatura nacional. São essas estratégias que, deixando entrever culturas diversas (orais e escritas), textualizam a nação, na perspectiva em que Benedict Anderson (Anderson 1983) encara a construção dos elementos de pertença a um espaço nacional, e que do ponto de vista da história literária legitimam o aparecimento de um novo cânone.

Estes são os pressupostos que orientam a minha tentativa de mostrar, com três textos de ficção – *A walk in the night* (1962) de Alex La Guma, *A grain of wheat* (1967) de Ngugi wa T'hiongo, e *Setentrião* (2005) de João Paulo Borges Coelho – como em alguns escritores africanos se evidenciam determinadas estratégias narrativas que podem conduzir à percepção da existência de elementos híbridos.

Como tentarei demonstrar, essas estratégias decorrem predominantemente de constrangimentos narrativos impostos tanto pelos respectivos contextos históricos e culturais como por características genéricas intrínsecas para além do próprio processo criativo, sempre singular e evolutivo.

Mostrar-se-á com estas três narrativas como se produzem diversas apropriações a nível da construção das personagens, tendo como efeito, do ponto de vista da recepção, uma eficácia que legitima o seu reconhecimento como elementos integrantes dos sistemas literários nacionais, passíveis, por isso, de reiteração, o que nos pode levar a colocar a pergunta inicial: Hibridismo ou necessidades narrativas?

Nos casos em análise há uma proximidade temporal na produção dos textos de La Guma e Ngugi (década de 60), enquanto os de Borges Coelho surgem quatro décadas depois. No entanto, existe neles aquilo que me parece ser um elemento pertinente e que, de alguma forma, se vem reiterando na ficção africana: a configuração do(s) protagonista(s) modelada pelo paradigma do anti-herói.

Relativamente a *A walk in the night* e *A grain of wheat*, é possível estabelecer de imediato analogias entre a personagens de Willy Boy, o jovem marginal de um subúrbio de Cape Town que assassina sem motivação racional um velho branco e que na fuga à polícia tem o mesmo destino da sua vítima, e Mugo, tido pela sua aldeia como um dos heróis da independência do Quénia e que, nas vésperas das celebrações, se declara como o traidor que conduziu pela denúncia o combatente dos Mau Mau, Kihika, à morte pelos britânicos, acabando ele próprio por ser executado pelo novo poder que começa a instituir-se.

É fácil associar o comportamento destes personagens e as suas motivações psicológicas às personagens do universo dostoiyevskiano, movidas por conflitos interiores. Contudo, diferentemente delas, estas movem-se num cenário social que quase justifica as acções cometidas. Esse cenário é construído de forma realista pelas sucessivas analepses que enquadram o historial de Mugo no colonialismo britânico (no caso de Ngugi), ou descrições do quotidiano degradado do bairro mítico de Cape Town, *District Six*, dominado pela omnipresença do poder repressivo do *apartheid* sob a forma da polícia, no caso de La Guma . Em ambas as situações, a tendência para a exterioridade do ponto de vista do narrador institui a ambiguidade ao longo das duas narrativas, cujos desfechos são deixados sem julgamento. Se associarmos estas duas componentes perceberemos que é da sua combinação que resulta a disforia destas duas personagens, que as faz escapar ao modelo literário que poderíamos ligar a cada uma dessas mesmas componentes: por um lado, uma tendência psicologizante valorizadora do drama existencial vivido pelas personagens (carência afectiva no caso de Mugo, falta de objectivos no caso de Willy Boy), e que as conduz ao crime; por outro, uma tendência próxima do realismo-socialista, com a criação de um cenário marcado pelo conflito social e político (colonização britânica num caso, *apartheid* no outro) a determinar pares marcados de protagonistas: positivo vs negativo.

Falaríamos então aqui de 'hibridismo'**,** no sentido em que nenhuma destas narrativas se filia de forma absoluta ou precisa numa destas duas tendências, mas se move outrossim numa espécie de entre-lugar, do qual emerge o anti-herói. Mas o que me parece de realçar é que, pelo distanciamento que criam relativamente a esses outros gestos literários, estas obras se apresentam com um efeito de diferença que a recepção acabou por legitimar como identificadora de um espaço literário próprio (literatura queniana e literatura-sul-africana), dando origem à cristalização de um modelo que, percebido inicialmente como 'híbrido', se tem multiplicado como tendência noutros escritores africanos, contribuindo, assim, para uma identificação genérica.

Como consequência, cada vez mais nos deparamos, nestas literaturas, com modelos de heróis problemáticos que se inscrevem numa visão do mundo

perpassada por elementos de ordem filosófica e/ou ideológica que sustentam as chamadas teorias pós-modernas.

A já relativamente extensa obra de João Paulo Borges Coelho é paradigmática desta postura. Se considerarmos alguns dos elementos estruturantes das cinco narrativas que integram *Setentrião*, em função deste aspecto, reconheceremos uma visão do mundo onde estão subjacentes princípios filosóficos que, embora oriundos de um passado distante (o das grandes heresias cristãs do Século XII), se recompuseram em formas de pensamento heterodoxo contrário às dicotomias produzidas pelo Iluminismo, imiscuídas nas chamadas grandes narrativas (sejam elas do judaismo-cristianismo ou do marxismo).

O que nos atinge ao ler estes textos é a evidência de ausência de fronteiras entre Uns e Outros, a indeterminação das respectivas qualidades e defeitos, a permuta constante entre os conceitos de Bem e de Mal, de onde resulta um efeito de perplexidade perante a realidade descrita/narrada, a qual se recusa permanentemente a ser captada de forma imediata, instituindo-se preferencialmente como espaço de questionamento e de incerteza. Os finais em aberto, o clima enigmático criado pelos narradores, a fluidez das suas intromissões, ora afirmando, ora negando, ora instalando dúvidas, reenviam esta escrita para o espaço da incerteza e da indeterminação, da dúvida e da interrogação, logo da heterodoxia.

Embora cada uma das narrativas se desenrole em espaços diferentes e referenciáveis de Moçambique (Ilha de Moçambique, Beira, Santa Carolina, Quelimane e Ibo) é possível perceber que as personagens mantêm uma invariância, a de se constituírem como pares constitutivos de identidades bifrontes, intercambiando entre si regras e valores, sem que aos leitores seja fornecida a comodidade de um reconhecimento seguro que as aparente com o já conhecido e consagrado. Quem estará do lado certo? O cliente/estranho que profana pelo acto da compra o pano bordado de Jamal/alfaiate? Ou o alfaiate/patrão Sr.Rachid, cuja fé islâmica se adequa pragmaticamente ao meio social? Ou antes o alfaiate/empregado Jamal que na sua viagem interior, corporizada no bordado dos caminhos que levam a Meca, ambiciona recuperar a pureza da mesma fé pela anulação da distância entre a Ilha e o espaço sagrado de Meca, alienado da(s) realidade(s) que a sua condição lhe impõe?

E para onde se inclina a nossa afeição? Para o Povo aglomerado no Grande Hotel da Beira, pássaros aprisionados naquela imensa gaiola, e ameaçado de expulsão pelas autoridades, para depois, liderado pelo rapazito a quem chamavam 302, caminhar em direcção à praia para lá ocupar os velhos barcos encalhados e produzir nova onda de perturbação e de tragédia? Ou para o desesperado Comandante que, impotente, decide fazer regressar a Força a terra firme em passo dobrado e já molhando as botas novas porque lhe escapava a sageza do

miúdo, porta-voz de uma multidão semi-náufraga de novo ameaçada pelas águas da tempestade?

Que julgamento faremos do Passado? Do Pide Teodoro capaz de se apaixonar? De uma Marta/viva, futura Marta/morta presa ao sortilégio do corpo, vítima e algoz ao mesmo tempo? De quem nos afastamos mais rapidamente, quem repudiamos com maior veemência, se essa definitiva transição (a morte ou o esquecimento?) nos faz ressoar da voz de Marta/morta "[…] estar lutando no lodaçal das coisas para não nos afundarmos, para logo depois pairar por cima delas como se voássemos"?

E com quem concordamos se nem sabemos com que concordar? Com o chefe da equipa cuja conclusão ficamos a desconhecer ou com os outros, que concluem diferentemente, todos investigando o caso de Hermes? Conclusões oscilantes, como oscilante (para alem de caótico) é o próprio discurso da personagem (vítima de crime ou criminosa?), de configuração multiforme respondendo à simbologia do próprio nome (Hermes, deus grego da eloquência, dos comerciantes e dos ladrões, e também mensageiro dos deuses).

Poderia a última narrativa *Ibo Azul* escapar a este trânsito da fluidez de acções contrárias, de comportamentos que escapam ao juízo ético? Aparentemente sim, porque personagens abstractas, o homem que chega – o estrangeiro – e a mulher solitária, esgravatando a areia da praia no seu trabalho diário, parecem destinadas a um encontro solar, orientadas pelo ritmo poético da descrição.

> Repara na pele dela, nas cicatrizes pequenas que o acaso ali foi riscando. Uma rocha aguçada, uma concha fina como lâmina, avisando-a de maior prudência [...] E o que o homem via alimentava aquilo que a sua febre imaginava [...] Vai subindo até se deter na gelada máscara de m'siro e se sentir invadido pela ambiguidade desse frio. Uma máscara que, apesar de ajudar a explosão do olhar que dela emana, lhe esconde todavia o sentido (2005:206-207).

No entanto, o clímax do encontro é invertido pelo domínio de leis da física e do mundo, as que regulam e Tempo e o Espaço. O encontro fugaz medido pelo Tempo que dura o *Boa tarde/Boa tarde*... e pelo Espaço concentrado do cruzamento, reduz-se a esse momento mágico, o único que escapou às regras, contra as quais o narrador/personagem se revolta, as regras que impõem

> hierarquias rígidas nas formas como os acontecimentos se sucedem, sempre os dóceis efeitos colando-se às causas, quase nunca o contrário, mesmo se por vezes se interpõe o ilusório espanto do acaso.

Entramos de novo no campo preferido dos narradores destas histórias, o da indeterminação e da fuga à lógica das evidências impostas pelo racionalismo.

Resumindo e como conclusão: são várias as estratégias de distanciamento cujos efeitos de leitura fazem os textos de que me ocupo escapar, quer ao fascínio

antropológico e histórico que tanto parece ainda seduzir alguns estudiosos das literaturas africanas, quer à integração mecânica nesta igualmente sedutora categoria de 'hibridismo'.

Obrigamo-nos assim a ler estas narrativas por aquilo que são, *i.e.* ficção literária, orientadas pela complexidade das relações que entretecem com os vários níveis da actividade humana.

Nota

1. Ver o texto de António Vitorino, proeminente personalidade ligada ao Partido Socialista Português, que, na qualidade de Comissário do Concurso '7 maravilhas de origem portuguesa no Mundo', onde estão incluídos monumentos e locais ligados à história do tráfico de escravos, escreveu: "(…) constituem expressão da forma ímpar como os portugueses se inseriram em terras e comunidades do ponto de vista étnico, cultural, linguístico e religioso". Cf. www.7maravilhas.sapo.pt.

Referências

Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

Appadurai, Arjun, 1996, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation.* Paris: Payot. [Título original: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization,* Minneapolis: University of Minnesota Press].

Bhabha,Homi, ed., 1990, *Nation and Narration*, New York: Routledge.

Borges Coelho, João Paulo, 2005, *Índicos indícios I – Setentrião*, Lisboa: Caminho.

Gikandi, Simon, 1991, *Reading Chinua Achebe*, London: James Currey.

La Guma, Alex, 1962, *A walk in the night*, Ibadan: Mbari.

T'hiongo, Ngugi wa, 1967, *A grain of wheat*, Nairobi: Heinemann.

16

Do empréstimo à bantucização do Português em Ungulani Ba Ka Khosa

Nataniel Ngomane

As obras *Ualalapi* (1990b) e *Orgia dos loucos* (1990a), da autoria de Ungulani Ba Ka Khosa, muitas vezes obrigam o leitor a uma particular e reiterada forma de lidar e operacionalizar um conceito fundamental da linguística: o 'empréstimo'. Ciente das minhas limitações nesse campo de estudos, gostaria desde já de pedir aos colegas linguistas para que se pronunciem sobre esta matéria, pois parece-me que esse conceito, crucial na construção discursiva desse autor, é de tal modo amplificado na imanência dos seus textos que levanta implicações na captação dos seus sentidos. Constituindo um desafio à crítica literária, essa situação parece exigir novas posturas e métodos nos procedimentos de análise, de modo a se ultrapassarem as práticas quase mecanicistas de inventariação e descrição dos elementos textuais, apesar de toda a meticulosidade, primando-se, sobretudo, por uma busca sistemática da nomeação plausível do sentido. Nas obras supracitadas, essa busca parece carecer, primeiro, de uma revisitação mais aprofundada ao conceito de 'empréstimo', nos moldes em que é aí utilizado.

De facto, uma leitura atenta às obras de Ungulani Ba Ka Khosa[1] e, de certo modo, também de outros autores moçambicanos, mostra que a sua escrita, que obedece à norma do Português europeu, apresenta com uma certa regularidade um sem número de termos, expressões e campos semânticos próprios das línguas bantu. A riqueza e vitalidade desses elementos linguísticos migrantes no seio do sistema linguístico português, por meio do qual são plasmados os textos desse autor, sugerem a possibilidade de estarmos perante um processo contínuo e sistemático de enxertia do tronco linguístico ibérico por um universo linguístico e sociocultural outro, diferente: o universo bantu. Trata-se de um fenómeno que, manifestando-se através de uma mistura do Português com diversos segmentos

linguísticos de origem bantu, apresenta como produto a convergência das respectivas culturas, com um predomínio da cultura bantu. Para designar esse processo, tendo em vista operacionalizar o tipo de crítica literária preocupada com a análise e o entendimento das obras desse autor, e outras, de outros autores, que apresentam características similares ou aproximadas, todas elas particularmente marcadas por uma espécie constante de tradução idiomática e literal de termos das línguas bantu e seus modelos socioculturais, para o Português, utilizo aqui, na falta de melhor expressão, o termo 'bantucização'. É por via desse processo que Khosa logra uma série de efeitos estéticos fundamentais nas suas obras, tais como a linguagem misturada que caracteriza as suas narrativas e a consequente impregnação do Português dos seus textos de uma densa atmosfera sociocultural e linguística bantu, num elevado grau de transculturação.[2]

Perpétua Gonçalves já se refere, de certa maneira, a esse fenómeno quando, ao analisar as formas de utilização do Português de Moçambique pelos seus escritores, afirma, a dado passo, que Ungulani Ba Ka Khosa 'emprega estratégias estilísticas que introduzem no texto em português essa outra realidade linguística (e cultural) nacional constituída pelas línguas bantu' (Gonçalves 1996:22). Estou certo de que outros autores moçambicanos introduzem essa outra realidade linguística e cultural nacional nos seus textos em Português, embora partam de estratégias estilísticas vinculadas apenas à utilização de empréstimos. Todavia, o facto de esse fenómeno ocorrer também em obras de outros autores moçambicanos, inclusive, de autores mais novos como Aurélio Furdela e Lucílio Manjate, entre outros, representa, mais do que um pretexto, um desafio real para uma revisitação do conceito de 'empréstimo', nos seus desdobramentos, paralelamente ao de 'influência' – este outro numa perspectiva interna, tomado enquanto mecanismo de reprodução e evolução de uma escrita com características próprias e com tendência a configurar um género novo. Não é este, porém, o espaço nem a ocasião para tratar deste último.

O primeiro aspecto levantado por Gonçalves (1996:22-23), relativamente à escrita de Khosa, é a utilização, por este autor, de empréstimos às línguas bantu de uma forma bastante peculiar, já que incorpora no próprio texto, e não num glossário – como acontece com o grosso dos autores moçambicanos – além do termo emprestado, também a explicação do significado correspondente. Ao incorporar essa explicação, Khosa utiliza a mesma linguagem literária que caracteriza o resto da sua narrativa. O segundo aspecto tem a ver com a presença das línguas e da cultura bantu nas suas obras, situação que, de acordo com a mesma Gonçalves, é instaurada por uma espécie de tradução literal de certas expressões e ditados populares. Neste caso, afirma essa autora, o escritor elabora um discurso literário em Português a partir do substrato linguístico bantu.

Em relação ao primeiro aspecto, parece elucidativa a seguinte passagem, retirada da página inicial da narrativa *Ualalapi* (Khosa 1990a:23):

> […] Ualalapi, à frente dos guerreiros, percorreu com o olhar a aldeia e pensou no *doro*, nome que leva o *pombe* preparado nestas terras dos mundau [...].

Nessa passagem, o primeiro termo sublinhado, *doro*, constitui um empréstimo de uma língua bantu, fazendo sentido, naturalmente, para aquele grupo de leitores que entende a língua correspondente. Consciente disso, o autor fornece imediatamente a seguir a esse termo, isto é, no interior da própria narrativa, a explicação do seu significado, utilizando a mesma linguagem que caracteriza a totalidade da narrativa: "*doro*, nome que leva o *pombe* preparado nestas terras dos mundau...". Pode notar-se, a partir deste exemplo, como Khosa estabelece uma estrutura sintáctica do tipo 'termo emprestado – complemento explicativo', para fornecer essa explicação. E porque recorre a um termo bantu para explicar um outro termo da mesma origem, só no contexto da narrativa, com a sua progressão, vem a ficar claro que *doro*, ou *pombe*, é um tipo de bebida, o que dispensa explicações maiores:

> […] Bebamos o *doro* pela minha ascensão ao poder deste império.
>
> – À tua saúde, Ngungunhane. (Khosa 1990b: 31).

É evidente como o autor incorpora o termo emprestado de uma forma simples. Por isso mesmo, não me parece que haja algum tipo de dificuldade em designar essa forma de 'empréstimo simples'. Essa forma manifesta-se, pura e simplesmente, pela incorporação do termo emprestado no texto em Português, sendo o seu significado deduzido do contexto de ocorrência, co-textualmente.

É curioso notar, entretanto – e caso único em *Ualalapi* –, que Khosa recorre, no primeiro exemplo, ao termo bantu *pombe* para explicar um outro termo bantu, *doro*. No restante da obra, porém, para explicar quaisquer termos provenientes das línguas bantu, o autor serve-se sempre da língua portuguesa, que utiliza de acordo com as regras da norma europeia. Ao tomar o termo bantu *pombe* para explicar o outro termo bantu *doro*, Khosa dá indicações, no entanto, da amplitude do espaço em que opera, o espaço representado, que se vincula ao domínio da autenticidade. Por autenticidade, aqui, quero referir a projecção do princípio de representatividade na imanência textual, isto é, a representação, no interior da obra, do seu próprio meio, de onde ela surge – o meio *bantu*, no caso, no seu sentido mais amplo. Dessa perspectiva, os termos *doro* e *pombe* não podem ser tomados apenas do seu restritivo ponto de vista lexical, enquanto meras palavras. Antes, devem ser tomados, de um ponto de vista metonímico, como representando todo um vasto território linguístico e cultural revestido de toda a dimensão da sua diversidade: o território bantu.

A palavra *doro* designa a cerveja tradicional na língua ndau, em Manica, uma das províncias do centro de Moçambique. Na mesma região, também se usa o termo *pombe*, do cisena, para os mesmos propósitos. Expressões equivalentes

ainda podem ser encontradas em várias outras línguas vernáculas de Moçambique, designando o mesmo tipo de bebida. Esse aspecto vai variando de região para região, de acordo com especificidades de ordem sociolinguística e cultural, sempre em línguas bantu, indiciando a dimensão do território representado.

Mas se, nesse caso particular, o autor utiliza um termo bantu para explicar um outro termo bantu, o mesmo já não acontece no resto da obra, onde a forma 'termo emprestado – complemento explicativo', configurando-se como uma estratégia recorrente de construção discursiva, constitui o seu modelo predominante. Nesse modelo, os termos emprestados das línguas bantu são acompanhados de explicações dos seus significados na língua literária do autor, o português. E, visto que obedecem sempre a essa estrutura, marcada pela ocorrência simultânea do termo emprestado e do respectivo complemento explicativo, mesmo quando se regista uma comutação dos seus constituintes, parece razoável operar, em relação a esse tipo de empréstimos, com a designação de 'empréstimo de co-ocorrência'. Tal é o caso do primeiro exemplo, que obedece a essa estrutura: '*doro*, nome que leva o *pombe* preparado nestas terras dos mundau'.

Sendo verdade que Mia Couto também se socorre desse recurso, o empréstimo de co-ocorrência,[3] trata-se, todavia, de uma prática menos produtiva neste autor, considerada a quantidade de entradas que preenchem os glossários das suas obras e notas de rodapé. Já em Khosa, quer pela ausência de apêndices explicativos quer mesmo pela variação que o autor adopta na incorporação das explicações dos significados de cada termo emprestado, esse recurso ganha traços de uma peculiar estilização da narrativa:

> […] acabavam de enterrar um rei de Manica que, vaticinado pelo seu *swikiro* – nome que os médiuns chonas levavam… (Khosa 1990b:26).

> […] e correu, levando a criança ao curandeiro que se limitou a afirmar que a criança devia ter o nome de *Lwandle*, designação que o mar leva nestas terras tsongas (Khosa 1990a:24)

> O rei outra coisa não fez que aceitar que submetessem Mputa ao *mondzo*, nome que leva o ordálio venenoso preparado nestas terras do império (Khosa 1990b: 50)

> […] sob o olhar impassível do patrão que deixava os pretos que outrora se arrojavam a seus pés bradarem pelo *nkululeko*, nome que a independência leva (Khosa 1990a:40)

> […] desde o dia em que seu pai, de nome Mputa, foi morto e retalhado por culpa da rainha, primeira mulher de Ngungunhane, que nestas terras leva o nome de *inkonsikazi*… (Khosa 1990b:45)

Dá o nome de morte ao teu filho, gritou.

> [...] Dois homens pegaram em Lwandle que gritava e colocaram-no junto à mulher que soluçava, pegada ao filho que deveria ter o nome de *Kufene* (Khosa 1990a: 30)

A partir destes exemplos pode-se aferir o nível de produtividade textual provocado pela utilização quase abusiva da estratégia 'termo emprestado –

complemento explicativo' ou, simplesmente, 'empréstimo de co-ocorrência', por parte de Khosa. Isso explica a farta presença de termos das línguas bantu nos seus textos em português e a renovação que opera na linguagem da narrativa moçambicana contemporânea, a nível estilístico. Por outro lado, é também a utilização abusiva dessa estratégia que permite que o autor prescinda dos glossários e notas de rodapé para explicar os significados dos empréstimos que faz às línguas bantu, aspecto, como ainda se pode observar dos exemplos acima, incorporado no próprio texto por via da mesma linguagem que caracteriza o resto da narrativa. Refira-se, entretanto, que apesar de prescindir desses apêndices, Khosa não reduz de modo algum a utilização de termos provenientes das línguas bantu. Muito pelo contrário.

A seu tempo, alguns transculturadores latino-americanos optaram pela redução de formas dialectais e termos estritamente locais das Américas, quando pretendiam distanciar-se das fonografias populares e sair do confinamento lexical regional. Foi assim que eles encurtaram a distância entre a língua culta do narrador e a das personagens de origem rural, operando uma renovação estética importantíssima a nível textual, quando narradores e personagens passaram a adoptar a mesma linguagem na totalidade das obras. Foi também nessa base que lograram quebrar a dualidade linguística do texto literário, que rompe com o critério de unidade artística da obra (Rama 1982:41). Mas Khosa não reduz, como dizia, a utilização dos termos regionais bantu. Ele adopta estratégias sofisticadas de construção discursiva que lhe permitem manter um nível alto de incorporação desses termos, de tal modo que, mesmo multiplicando a sua utilização, não quebra a tonalidade unitária das suas narrativas.

Concomitantemente à incorporação dos termos das línguas bantu e ao fornecimento das explicações dos respectivos significados, esse autor desempenha, na prática, a tarefa de tradutor. Precisamente por isso, é possível captar nas suas obras as várias explicações que fornece dos significados de inúmeros termos emprestados das línguas bantu, em português. E, como é sabido, nos processos de tradução nem sempre é possível encontrar, na língua alvo, o termo equivalente ao da língua de origem. Muitas vezes é necessário fornecer, mais do que o termo equivalente, ou o(s) seu(s) significado(s), todo um contexto de significação que permita atingir o objectivo da tradução. Khosa também se socorre desse método.

É isso que se pode observar no trecho que se segue em que, na impossibilidade de encontrar um termo equivalente a *nkuaia*, ou o(s) seu(s) significado(s) mais próximo(s), o autor recorre a uma fausta descrição da realidade evocada, sobrepondo assim, à sua tarefa de escritor, a tarefa de tradutor:

> […] durante aqueles meses fatídicos em que o *nkuaia* (ritual anual e sagrado em que os súbditos, provenientes de todos os cantos do império, à corte se dirigiam, cantando e ofertando iguarias e outras coisas diversas ao soberano dos soberanos que tudo aceitava, no meio de cânticos de louvor ao imperador que no dia último

> do mês se dirigia ao *lhambelo*, nomeação do local sagrado, nu e acompanhado, para os rituais que culminavam com a matança de gado e de dois jovens, de ambos os sexos, que entrariam no prato mágico que revigoraria o império e lhes daria forças para a bebedeira que se seguia e ao unguento da manhã seguinte onde tudo se discutia com o protocolo e a moderação na linguagem como nos actuais parlamentos e assembleias) não se realizou [...] (Khosa 1990b:61).

Está visto que, além dos termos de origem bantu, desconhecidos de um sem número de leitores, e das explicações dos significados correspondentes, fornecidas sempre na base do modelo 'termo emprestado – complemento explicativo' (como ainda se pode verificar no extracto acabado de citar), Ungulani Ba Ka Khosa também incorpora, sob o impulso desses elementos linguísticos, autênticas descrições dos universos culturais a que se vinculam os termos emprestados. Esse procedimento não só coloca em relevo a utilização de técnicas afins à tradução como complementos cruciais das suas estratégias de construção discursiva, como também impregna esse discurso de uma atmosfera sociolinguística e cultural bantu. É este aspecto que permite, por sua vez, que, sem a necessidade de reduzir a incorporação dos termos bantu, Ungulani Ba Ka Khosa unifique linguistica e artisticamente a totalidade dos seus textos, desenvencilhado de glossários e notas de rodapé.

Não se trata ainda, neste passo, da 'espécie de tradução literal de certas expressões e ditados populares' apontada por Gonçalves e referida no início deste texto. Trata-se, isso sim, de uma espécie de tradução idiomática dos termos emprestados às línguas bantu, que ganha uma funcionalidade nuclear ao estabelecer a estrutura sintáctica 'termo emprestado – complemento explicativo', introduzir as explicações dos significados em língua portuguesa e incorporar diversos campos semânticos. Quer dizer, não é somente aquela espécie de tradução literal que acciona a presença das línguas e da cultura bantu nas obras de Khosa, mas também esta outra espécie, idiomática, que mostra a sua centralidade na elaboração, por esse escritor, do discurso literário em Português a partir do substrato linguístico bantu.

De facto, partindo do pressuposto de que a unificação linguística do texto literário assenta na reunião das formas, na sua materialidade, e considerado o postulado de Walter Benjamin, segundo o qual "a tradução, em última instância, tem por fim exprimir a relação mais íntima entre as línguas" (s/d:13), pode-se inferir que a estratégia discursiva da tradução, adoptada por Khosa nos dois sentidos referidos, aponta para a expressão dessa relação. Ela não só permite a incorporação das formas de origem bantu nos seus textos em português, como arrasta visceralmente para a sua imanência os universos socioculturais a que tais formas se vinculam, configurando-se, como produto, um tronco linguístico ibérico enxertado da atmosfera vinda das entranhas das línguas bantu e suas culturas. Desde logo, essa estratégia instaura também, por sobre a unificação linguística aí operada, essa relação mais íntima entre as línguas, referida por

Benjamin, de onde sobressai, com particular destaque, a intensidade e complexidade da atmosfera bantu nas obras de Khosa.

Por outro lado, embora toda a tradução possa ser considerada, de algum modo, uma forma provisória de medir a estranheza das línguas entre si, quando revestida da 'tarefa do escritor' pode consistir em encontrar na língua alvo uma 'determinada intenção a partir da qual [...] é despertado o eco original' da língua de origem, a ressonância, por assim dizer, dos seus significados (Benjamin s/d:18, 22). Não parece que seja outro o tipo de tradução que subjaz à escrita de Khosa, que não o de despertar, e mostrar, por meio das suas estratégias discursivas, o 'eco original' das línguas bantu com toda a carga explosiva da sua potência lexical, seus moldes tradicionais e sua força psicológica e emocional, transvazando a língua ibérica. Tal como fizeram outros transculturadores latino-americanos ao se desfazerem dos glossários e notas de rodapé, Ungulani Ba Ka Khosa parece orientar-se pelo princípio de que os termos bantu que utiliza transmitem a sua significação dentro dos seus próprios contextos, que ele mesmo cria com as suas estratégias discursivas inovadoras.

Se, de um lado, esse procedimento permite a afirmação da diferença por parte desse autor, dada a inserção que faz de termos específicos num âmbito literário mais geral, de outro, também lhe permite estampar a marca da originalidade, o seu afastamento em relação a certos padrões de escrita pré-estabelecidos, processo que atinge o seu ponto culminante com a instituição de um estilo literário próprio, derivado, precisamente, do aproveitamento que ele opera sobre os termos bantu, suas combinações e imaginários subjacentes.

Vale lembrar, muito a propósito, as seguintes palavras de Alejo Carpentier (1976:35):

> Terminároнse los tiempos de las novelas com glosarios adicionales para explicar lo que son *curiaras*, *polieras*, *arepas* o *cachazas*. Terminároнse los tiempos de las novelas com llamadas al pie de página para explicarnos que el árbol llamado de tal modo se viste de flores encarnadas en el mês de mayo o de agosto. Nuestra ceiba, nuestros árboles, vestidos o no de flores, se tienen que hacer universales por la operación de palabras cabales, pertenecientes al vocabulario universal.

Espécie de manifesto lançado nos anos setenta, as palavras do romancista e ensaísta cubano ganham novos contornos na escrita do moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa que, sem abolir os empréstimos às línguas bantu, muito pelo contrário, projectando-os nesse âmbito literário mais geral, cruza-os com verdadeiras técnicas de vanguarda para chegar 'a uma escrita original e integrada, a cujo respeito se pode falar de 'super-regionalismo' (por analogia com 'surrealismo')' (Candido 1999:94). Não se trata, afinal, de uma mera incorporação de termos e expressões regionais. Trata-se, isso sim, de um processo criador alicerçado na capacidade selectiva e inventiva desse autor, do qual resulta não

apenas a conservação de elementos linguísticos cruciais para a instituição da autenticidade literária – considerada a marcação da diferença que operam –, mas também a incorporação de outros termos e expressões, pré-existentes e de criação autoral, que vão ganhando uma específica estilização narrativa sem provocar fissuras na unificação artística do texto.

Nesse sentido – e na esteira de Benjamin –, pode afirmar-se que a língua literária de Khosa age livremente diante do sentido – que é o que lhe confere um estilo literário próprio e original –, "não para ressoar a sua *intentio* como reprodução, mas como harmonia, como complemento à língua em que a *intentio* se comunica, fazendo ressoar seu próprio modo da *intentio*" (Benjamin s/d:26). É o que se verifica na passagem que se segue, em que, a pretexto de explicar o significado do termo *canhu*, o autor acaba ressaltando, em última análise, uma específica prática cultural bantu (dos povos tsonga), ao enraizar essa explicação a toda uma atmosfera sociocultural tradicional que, por sua vez, abre espaço para o seu génio criador:

> […] e tudo isto motivado pela teimosia em vender o *canhu*, bebida fermentada que nestas terras os tsongas oferecem aos viandantes, vizinhos e amigos, sem outra paga que o simples obrigado e sorrisos de satisfação e alegria incontida pela bebedeira que leva a desacatos inimagináveis, pois muito se afirma por estas terras, e as almas honradas o confirmam, que a bebida é um afrodisíaco, e as mulheres outra coisa não fazem que apartarem-se a toda a brida das bangas, porque outro fim não as espera que a triste historia que se passou com Óxaca, mulher de invulgar beleza segundo se afirma, e fiel ao marido até ao dia em que apanhou um enfarte ao manter o primeiro e último acto adúltero que teve com um indivíduo embriagado pelo *canhu* que a obrigou a suportar-lhe o peso durante uma noite e uma manhã em que resfolgaram sem cessar sobre a esteira amolecida pelo suor que escorreu até ao cemitério familiar, cobrindo a campa do pai no preciso momento em que ela morreu e ele desmaiou. (Khosa 1990a:46).

Em tsonga, uma das línguas do sul de Moçambique, *canhu* é a designação que se dá ao fruto do canhoeiro (*Sclerocarya cafra*), nome pelo qual também é conhecida a bebida que resulta da fermentação caseira do seu sumo. Embora Khosa traduza esse termo, parece claro que a sua intenção não é propriamente essa, senão usar essa estratégia como pretexto para, na amplificação dos significados subjacentes, trazer ao de cima o que realmente lhe interessa, o episódio insólito aí narrado. Em tese, o recurso a empréstimos das línguas bantu prende-se à necessidade de preencher os vazios da língua ibérica em relação a específicas realidades socioculturais autóctones. Por esse motivo, João Dias, Luís Bernardo Honwana, Aníbal Aleluia, entre outros autores moçambicanos, já recorriam a essa estratégia. Porém, quando considerada a forma particular com que Khosa explora esse recurso, fica evidente como esse factor é ultrapassado, dando lugar a uma deliberada estilização da narrativa.

Com efeito, nem sempre essa estratégia está associada ao preenchimento de vazios de língua nesse autor. Não raras vezes, ela aponta para um particular (re)aproveitamento das potencialidades oferecidas pelos termos emprestados no reforço da expressividade textual, processo que se manifesta pela expansão dos sentidos desses termos para além da 'fidelidade da palavra', isto é, pelas veredas da 'liberdade de reprodução do sentido'[4]. A incorporação do termo *canhu*, por exemplo, no extracto acima, é o pretexto de que se serve o autor para explorar a plasticidade da língua e o próprio acto produtor da ficção, aspecto que lhe permite criar um outro nível narrativo, encaixado, enriquecendo desse modo não só a sua linguagem, mas também a organização compositiva da narrativa. Sendo verdade que 'fidelidade' e 'liberdade de tradução' constituem, na tradução, duas tendências opostas, na escrita de Khosa, porém, elas complementam-se, conciliando-se estreita e mutuamente na tarefa de construir uma linguagem específica e edificar a obra literária. Benjamin elucida esse processo nos seguintes termos:

> Como a tangente toca o círculo de passagem apenas e num único ponto, e, sendo esse contacto, mas não o ponto, que prescreve a lei segundo a qual a tangente prossegue até o infinito em linha recta, assim a tradução toca de passagem o original e apenas no ponto infinitamente pequeno do sentido, para perseguir, de acordo com a lei da fidelidade, na liberdade do movimento verbal, a sua rota mais apropriada (Benjamin s/d:29).

Tal é também a situação que se segue, em que a incorporação sucessiva de vários termos bantu é movida mais pela vontade do autor de conferir um específico tipo de beleza e musicalidade à linguagem do que, propriamente, pelo preenchimento de vazios de língua. Mesmo porque tais termos, como se poderá verificar, possuem equivalentes em português. Essa situação sugere, pois, que a tradução aí presente resulta, deliberadamente, da busca de uma maior expressividade textual, aspecto alcançado por meio de uma atenta exploração das potencialidades oferecidas pelos termos emprestados, e particularmente acentuado pelo aproveitamento que o autor faz da aliteração:

> [...] como que surgindo das profundezas abissais dos espíritos, os sons foram entrando no corpo. Era o *chikhulu*, nome que o contrabaixo das marimbas leva nestas terras, ligando as peças soltas do corpo esfacelado pela dor; era o *chilanzane*, nomeação do soprano, abrindo as artérias do rio de sangue que os construtores da agonia estancaram com a certeza apocalíptica do fim do século; era o *debiinda*, *nome* que leva o baixo, reactivando o motor da rega enferrujado pelos tempos de suplício sem memória.
>
> […] O *dole*, designação que leva o tenor, soltou-se do corpo e encheu a noite. Soergueu-se. (Khosa 1990a:55).

A outra estratégia empregue por Khosa, e que aponta para a introdução no texto em português da realidade linguística e sociocultural bantu, diz respeito, como já foi referido, à presença de uma espécie de tradução literal de certas expressões e ditados populares nos seus textos. Nessa estratégia, também já o disse, o escritor elabora um discurso literário em português a partir do substrato linguístico bantu. A ideia dessa elaboração remete, uma vez mais, para a relação entre fidelidade e sentido, na tradução.

Segundo nos alerta Benjamin, 'a fidelidade na reprodução da forma – traço capital da literalidade – torna difícil a reprodução do sentido' (s/d:25). Por isso mesmo, na maioria dos casos a tradução literal conduz ao ininteligível. É possível, todavia, reverter essa situação, quando consideradas correlações mais pertinentes vinculadas a esse tipo de tradução que, relevando de um detalhe que se situa na língua de origem, traz para a língua alvo não uma semelhança de sentido em si, mas o 'modo-de-significar' naquela língua (s/d:25-26). Parece ser nesse 'modo-de-significar' que Gonçalves identifica o 'substrato linguístico bantu' do discurso de Khosa ou, na terminologia de Benjamin, o 'eco original' das suas línguas.

Essa estratégia também a encontramos nas narrativas de Mia Couto, em expressões como 'acordando poeira' ou 'nos meios dias', nas quais se detectam traços que indiciam a utilização da tradução literal. 'Acordar poeira' é uma expressão comum entre falantes das línguas xichangana, xironga e xitshwa, com pouco domínio do português. Ao pretenderem fazer uso da expressão portuguesa 'levantar poeira', esses falantes tendem, por vezes, a traduzir literalmente as expressões equivalentes das suas línguas, designadamente, *kupfuxa lithuli* (xichangana e xironga) e *kuvhuxa lithuri* (xitshwa) que, de facto, nessas línguas do sul de Moçambique, significam 'levantar poeira'. Acontece, porém, que nessas mesmas línguas, os verbos *kupfuxa* e *kuvhuxa* também significam *acordar*, situação que favorece a ocorrência da sua derivação, por generalização semântica, para 'acordando poeira', de Mia Couto. Genialmente captada desse meio cultural misturado, por esse autor, essa expressão só ganha sentido pleno, porém, quando levado em conta esse detalhe, que a situa nas suas línguas de origem, e na fronteira com o português, trazendo para este, não uma semelhança de sentido mas a graça do seu 'modo-de-significar' naquelas línguas, o seu 'eco original'.[5]

Ora, considerando que os traços semânticos que aí se evidenciam estão localizados nas línguas bantu (as línguas de origem) – constituindo condição básica para a realização plena da expressão na sua língua alvo (a portuguesa) –, parece razoável tomar esse tipo de expressões como uma categoria particular do empréstimo a essas línguas, designadamente, aquela que se realiza por via da tradução literal. E, dada a complexidade que envolve a sua produção e inserção na língua alvo, que passa por processos de tradução e contextualização adequados, proponho para essa categoria a designação de 'empréstimo complexo'. Caberia nesta categoria aquele tipo de expressões que, incorporadas no português,

correspondem, todavia, a traduções literais de expressões equivalentes nas línguas bantu, conservando, na sua realização em português, os traços semânticos que as identificam com essas línguas (seu 'eco original' ou seu 'substrato linguístico'), muitas vezes estranhos à semântica do português, mas cunhados neste idioma.

Embora enraizada nessa mesma funcionalidade, a estratégia de Ba Ka Khosa difere, porém, da de Couto, posto que, enquanto neste se reforça o uso desviante da língua, principal traço da sua linguagem narrativa, naquele parece cumprir-se estritamente a função de realçar as falas naturais bantu no que têm de específico e intransmissível, sem nenhum tipo de desvio. Talvez, por isso, neste último autor, essa estratégia é reforçada pela projecção das atmosferas sociolinguísticas e culturais indígenas que, envolvendo as falas naturais bantu, também as sustentam. É o que se depreende do diálogo que se segue, entre as personagens Ualalapi e uma mulher de meia-idade:

- Quem mais é que morreu?
- Sabê-lo-ás. Os chefes como tu aguardam Mudungazi na praça.
- Certo. De que é que morreu o seu marido?
- De susto. Mas que importância tem a formiga perante o elefante?
- Quantas vezes a formiga não matou *o elefante*, mãe?
- E quantas vezes o crocodilo saiu da água, homem?
- Obrigado, mamã – disse Ualalapi, perturbado. Soergueu-se, agarrou na lança e virou-se para os guerreiros que o olhavam, cansados de esperar. (Khosa 1990b:26)

Nesse diálogo, a insignificância da morte de uma pessoa comum é referida por via da simulação de expressões idiomáticas, comparativamente à de um soberano. Trata-se de uma situação que sugere uma hierarquia social fincada nas raízes da tradição, e que é parte do saber popular. O mesmo se pode dizer do trecho em que neto e avô, a seguir, dialogam sobre a iminência da execução de Mputa, personagem acusada de ter proferido impropérios à rainha. Sustentado por uma espécie de máximas populares, esse diálogo não só ilustra o domínio que as personagens têm da língua em que se expressam, como mostra que o fazem a partir das profundezas do seu próprio universo sociocultural. Partindo dessa constatação, Matusse irá afirmar, a esse respeito, que ao confrontarem as suas opiniões dessa maneira, essas personagens procuram justificar tais opiniões à luz de um saber antigo e consagrado, veiculado pelos provérbios a que recorrem (Matusse 1998:135). Quiçá por isso, Khosa explora esses recursos até à exaustão, impregnando as suas obras desse 'saber antigo e consagrado', vinculado às línguas bantu:

- Mputa esqueceu-se que a trovoada produz a chuva, filho. Mulher de rei é sagrada.
- Porquê, avô? O que ela tem entre as coxas outra mulher não terá?

- Não fales assim, filho, não fales assim [...] Deixa o Mputa. Deixa-o! Ele esqueceu que quem agita a lagoa levanta o lodo.
- Mas cacarejar não é pôr ovo, avô?
- Não fales mais, calemo-nos. Se Mputa tem razão sairá ileso, pois o macaco não se deixa vencer pela árvore. (Khosa 1990a:48-49).

Num outro trecho, o recurso a máximas populares e provérbios parece vincular-se a uma percepção mitológica do tempo, ao longo do qual as práticas tradicionais autóctones vão se configurando como mecanismos conformadores de comportamentos e atitudes que se transmitem de geração em geração, através da 'memória fértil dos velhos'. Aí também sobressai o substracto linguístico bantu, ou 'modo-de-significar', não apenas das línguas, mas da cultura em geral. Vinculado à tradição oral bantu, esse 'modo-de-significar' traz implícitos – além dos sentidos da literalidade – os 'ecos originais' dessas línguas e sua atmosfera profunda, que vai ganhando uma particular significação, dada, precisamente, a consideração dessas outras correlações:

> Terás uma morte maldita, filho, disse-lhe, anos depois, o filho já adolescente, quando este recusava ir à escola, invocando razões já invocadas pelo avô, quando em redor do fogo que lançava chispas intermitentes à noite polvilhada de estrelas, afirmara que os pretos viveram séculos sem o quinino e o livro, e que a sua vitalidade ia de gerações em gerações, e a sua História corria na memória fértil dos velhos que habitaram estas terras antes dos homens da cor do cabrito esfolado entrarem com o barulho das suas armas, a sua língua e os seus livros.

- O tempo é outro, meu filho.
- As raízes ainda assentam na terra mãe. Não me ensinaste há tempos que o elefante não esquece o lugar de repouso?
- Tens razão. Mas afirmei também que o que não acaba é um milagre. Deves ir à escola, filho.
- Não vou, mãe. E não te esqueças que uma galinha de poupa dá outras galinhas de poupa.
- O tambor deve estar esticado, filho.
- Não te preocupes, mãe. (Khosa 1990a:68-69).

Ao projectar essa particular moldagem da visão do mundo e das coisas, o recurso a máximas populares e provérbios em Khosa reforça o ideal de uma expressão produzida das profundezas de um universo sociocultural próprio, arraigado no saber popular, de onde é arrancado pelo autor e projectado textualmente. É preciso referir, entretanto, que devido ao facto de estarmos a operar a nível ficcional, não se pode menosprezar a capacidade criadora desse autor, que parte de uma específica realidade linguística para *criar* a sua própria, literária. Não se pode esperar, por isso, que os moçambicanos se comuniquem dessa forma no dia-a-dia, mesmo considerando que nalguns contextos sociais específicos, tais

como cerimónias e jogos tradicionais, saudações e outras práticas culturais vinculadas ao tronco das tradições nativas, essas formas de comunicação estejam presentes.

O que me parece fundamental sublinhar é a pertinência das estratégias discursivas adoptadas por Ungulani Ba Ka Khosa na construção das suas obras, a sua preocupação em trazer para o espaço textual o 'modo-de-significar' das línguas bantu no que têm de valoroso e proveitoso para uma elaboração artístico-literária inovadora; a selecção que opera sobre termos específicos e expressões das línguas bantu, explorando, de mistura com os diversos processos de tradução, as suas potencialidades, incorporando, por essa via, a pluralidade de campos semânticos e imaginários próprios das sociedades e culturas bantu. É assim que esse autor estampa, pela projecção do princípio de representatividade, a autenticidade e originalidade das suas narrativas, amplificando as funções dos empréstimos para além do preenchimento de vazios de língua, colocando esses termos emprestados das línguas bantu na privilegiada posição de núcleos de desdobramento e expansão de sentidos.

Desse modo, Ungulani reforça a sua expressividade textual, que desemboca numa inegável renovação temática e estilística da linguagem da narrativa moçambicana contemporânea. Incorporado como ferramenta fundamental na produção literária desse autor, o 'modo-de-significar' das línguas bantu e suas culturas não só projecta um universo sociocultural indígena, assente numa variada gama de sistemas culturais a ele vinculados, como também dá mostras da sua importância na edificação de uma sociedade moçambicana moderna, ao potencializar construções identitárias numa perspectiva pós-moderna. Não é, pois, por acaso que, nas obras desse autor, a construção discursiva se alicerça numa sólida combinação da escrita com a oralidade. É graças a esta última, e sua riqueza milenar, que muitos desses sistemas ainda mantêm a sua vitalidade, incluindo uma comprovada capacidade de funcionar como armadura essencial na urdidura de uma particular expressividade literária. Conforme já observou Matusse em relação ao contexto moçambicano,

> as crenças, os sentimentos, o saber, as manifestações estéticas e todo o conjunto de valores simbólicos de carácter tradicional e de raízes rurais [...] só podem ser transmitidos oralmente, quanto mais não seja pelo facto de serem veiculados por línguas essencialmente orais – as línguas bantas (Matusse 1998:120).

Daí que seja possível descortinar inúmeras formas de expressão nas obras de Khosa, que, relevando dessa tradição ainda viva entre os moçambicanos, não só trazem para o interior dos seus textos a projecção de uma realidade largamente escamoteada, e apenas veiculada pelas suas línguas vernáculas – essencialmente orais – como também produzem efeitos de elevado valor estético.

Notas

1. Aqui incluo os romances *No reino dos abutres* (2002), *Os sobreviventes da noite* (2005) e *Choriro* (2009).
2. No sentido atribuído por Fernando Ortiz (1991), acrescido dos aportes aduzidos por Angel Rama 1982.
3. Exemplos: "Talvez o *ndlati*, *a ave do relâmpago*..." (Couto 1990:48); "O avô era o *munumuzana*, o mais-velho da família"; "... tinha-se esfregado com pétalas de *chimunha-munhuane*, essas florzinhas que cercam as casas suburbanas". Couto 2003:58, 79, respectivamente. Quase nenhum outro autor moçambicano faz uso desta fórmula.
4. As expressões entre aspas são de Benjamin s/d:21-25.
5. "Muidinga e Tuahir param agora frente a um autocarro queimado. Discutem, discordando-se. O jovem lança o saco no chão, acordando poeira. O velho ralha: Estou-lhe a dizer, miúdo: vamos instalar casa aqui mesmo." (Couto 1992:10).

Referências

Benjamin, Walter, s/d, "A tarefa do tradutor", *Cadernos do Mestrado*, Revista da Pós-Graduação do Instituto de Letras da UERJ, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, pp.8-32.

Cândido, António, 1999, *Iniciação à literatura brasileira*, São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP.

Carpentier, Alejo, 1976, *Tientos e diferencias*, Buenos Aires: Calicanto.

Couto, Mia, 2003, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, São Paulo: Companhia das Letras.

Couto, Mia, 1992, *Terra sonâmbula*, Lisboa: Caminho.

Couto, Mia, 1987, *Vozes anoitecidas*, Lisboa: Caminho.

Gonçalves, Perpétua, 1996, *Português de Moçambique: uma variedade em formação*, Maputo: Livraria Universitária e Faculdade de Letras da UEM.

Khosa, Ungulani Ba Ka, 1990a, *Orgia dos loucos*, Maputo: AEMO.

Khosa, Ungulani Ba Ka, 1990b, *Ualalapi*, Lisboa: Caminho.

Khosa, Ungulani Ba Ka, 2002, *No reino dos abutres*, Maputo: Imprensa Universitária.

Khosa, Ungulani Ba Ka, 2005, *Os sobreviventes da noite*, Maputo: Imprensa Universitária.

Khosa, Ungulani Ba Ka, 2009, *Choriro*, Maputo: Alcance Editores.

Matusse, Gilberto, 1998, *A Construção da Imagem de Moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani ba ka Khosa*, Maputo: Livraria Universitária.

Ortiz, Fernando, 1991, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Habana: Letras Cubanas.

Rama, Ángel, 1982, *Transculturación narrativa en América Latina*, México: Siglo veintiuno editores.

17

A escrita literária e as linguagens na ficção moçambicana

Aurélio Cuna

Introdução

A terminar o seu primeiro livro de ensaios, *A Escrita Infinita* (Noa 1998:121), Francisco Noa enfatiza a ideia 'barthesiana' de que a literatura, no acto de mobilizar, desvairar e dissimular saberes, encontra um dos meios mais singulares de ligar a escrita ao mundo, às experiências e expectativas do leitor, mas também, ao mesmo tempo, de alargar, perturbar e questionar os limites dessa ligação. Constituem exemplos desse alargamento, dessa perturbação, desse questionamento, os prefácios, posfácios, notas de apresentação de obras, a crítica (literária ou não literária), as abordagens de natureza pedagógica, entre outras. Trata-se, empregando as palavras de Noa, de escritas que lêem ou, por outra, de leituras que escrevem numa interacção permanente (Noa 1998:10).

Este entendimento do exercício de escrita e de leitura de textos (literários) não só substantiva a natureza dialéctica que caracteriza o ler e o escrever, mas também evoca a possibilidade de se explorarem as diferentes dimensões textuais inscritas nesse exercício. É, pois, dentro desta perspectiva que enquadramos o presente tema. Concretamente, pretendemos reflectir em torno da linguagem olhada do ponto de vista da dialéctica leitura/escrita literárias. Para isso, tomamos como objecto da reflexão algumas obras da ficção literária moçambicana.

As personagens/ narradores e a figuração das linguagens

A escrita literária, como exercício de imaginação artística, consiste na representação (figuração) da linguagem. Entendida neste sentido, a representação institui-se como expressão do espírito e da concepção do mundo dos sujeitos falantes (personagens/ narradores). Realçando o valor da figuração da subjectividade

dos sujeitos falantes através da linguagem, Noa (2009:86) encara a narrativa como constelação de vozes. O autor retoma os estudos 'bakhtinianos' da especificidade e pluralidade de vozes, sublinhando o papel do romantismo e do realismo-naturalismo na consagração da voz não só do narrador, mas também de outras vozes até então em silêncio e sem visibilidade literária. De acordo com Noa, a confluência de vozes instaura uma instigante polifonia através da qual é possível perceber a diversidade das linguagens individuais, sociais e culturais que rodeiam e que povoam o espaço literário. Ainda em As *Falas das Vozes Desocultas*, esse autor sublinha a histórica contribuição de Bakhtin em relação à presença de vozes na narrativa literária. Para este teórico, o romance, género paradigmático da narrativa, é um espaço polifónico, plurilinguístico e pluriestilístico que se caracteriza pela estruturação da linguagem, pela diversidade das linguagens sociais e pela divergência das vozes individuais que aí ressoam. Da sábia colocação de Bakhtin, importa realçar a dimensão plurilinguística da narrativa literária que, por seu turno, remete para os padrões linguísticos escalpelizados por Oswald Ducrot na sua discussão sobre a norma.[1] Na ocasião, socorrendo-se das contribuições de Hjelmslev e Coseriu, o estudioso francês chega à importante conclusão de que a norma linguística define um certo nível de abstracção na análise do dado, no estudo dos empregos efectivos (Ducrot & Todorov 1978:157-9). É, pois, neste sentido que entendemos as diferentes facetas da figuração da linguagem na narrativa literária moçambicana, resultantes desse nível de abstracção na análise.

Em 'A propósito de Vozes Anoitecidas', prefácio à segunda edição de *Vozes Anoitecidas*, publicado na página literária Gazeta de Artes e Letras de 9 de Agosto de 1987, José Craveirinha escreve: 'Mia Couto maneja a linguagem das suas figuras legitimando a transgressão lexical de uma língua estrangeira com o direito que lhe permite o seu papel de parente vivo de *Vozes Anoitecidas*.' Com estas palavras, o poeta-mor topicaliza, com inquestionável lucidez, a faceta criativa da linguagem, segundo se pode deduzir no seguinte trecho do mesmo texto: 'Mia Couto consegue na escrita reflectir vivências e particularismos sem descer ao exotismo gratuito, folclorismo cabotino. Igualmente sem se estatelar no linguajar chocarreiro de baixo nível, sem cair na chacota ou indigenato de burlesca ironia do senso de humor pró-colonial.' Por seu turno, Gilberto Matusse (1998:182-3), referindo-se ao desregramento da linguagem em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa, cita Octávio Paz na defesa da desconstrução e recriação da língua espanhola para que ela se torne mexicana sem deixar de ser espanhola. Se, por um lado, o desregramento se justifica dentro do quadro da recriação da linguagem, por outro, explica-se pela classificação dos usos da linguagem a partir do nível padronizado. É sob o signo desta faceta da linguagem que seleccionamos alguns exemplos:

a) registo padrão: designa o emprego considerado correcto da linguagem, isto é, caracterizado pela correcção gramatical. Também se chama norma. Regra geral, os narradores recorrem a este registo:

Despede-se e retira-se para a paragem dos autocarros, de regresso à cidade, com a esperança de que, mais cedo do que tarde, ver-se-iam bons resultados (Muianga 2004:64).

[...] E é assim que a encontra, impaciente, a meio caminho entre a tristeza de ver a loja assim destruída e a maquinação dos seus planos imediatos, o suado e esbaforido encarregado a quem alguém avisara da chegada do Estrela-do-Mar.

- Agora é que você chega, seu vadio!

- Andei por aí, senhora, a buscar informações para lhe dar. Não valia a pena estar na loja. Não há nada para vender.

- Informações de quê, meu malandro?! Não me venha com desculpas que eu nasci há muito tempo. Não é você que me vai ensinar (Borges Coelho 2003:204).

Por seu turno, as personagens representantes dos extractos sociais privilegiados usam a língua correctamente, empregam a linguagem padrão. A respeito do registo padrão, Ducrot (Ducrot & Todorov 1978:157) refere que nas sociedades ocidentais a distinção da boa e má linguagem não é menos importante, pois que a posse da boa linguagem é uma das marcas das classes sociais dominantes. Esta é a ideia dominante na representação das falas das personagens na ficção moçambicana:

Makhulo Mamba fala agora de juramento. Terá chegado a hora? Pára de pensar e arrepia-se: banho de bode outra vez não, meu Deus!

- Prova de coragem?
- Sim.
- Qual prova?
- im, é uma formalidade pela qual passam todos os que buscam a protecção de Makhulo Mamba.
- Se eu falhar a prova?
- És um homem digno de respeito. Não é qualquer um que arruína a vida de mais de mil trabalhadores... (Chiziane 2000:151).
- Não o encontramos, camarada administrador.
- É impossível.
- Procurámo-lo pelo rio todo.
- E como é que o corpo não apareceu?
- Os crocodilos devem tê-lo comido (Ba ka Khosa 1990:78).

Como estes exemplos, outros segmentos textuais podem ser lidos em Aníbal Aleluia, Marcelo Panguana, Suleiman Cassamo, Luís Bernardo Honwana, Orlando Mendes, João Dias, entre outros.

b) registo parapadrão: resulta de um processo criativo da linguagem, baseado fundamentalmente na generalização das regras do português *standard*. A escrita de Mia Couto é o exemplo paradigmático do recurso a este tipo de registo:

> Enterram o último cadáver. O rosto dele nunca chegou a ser visto: arrastaram-no assim mesmo, os dentes 'charruando' a terra"; "Do lugar onde eu me 'ensonava' eu podia ver o céu… (Couto 1992:12, 101).

c) registo antipadrão: refere-se ao emprego incorrecto das regras gramaticais, eventualmente decorrente da fraca ou nula competência linguística dos falantes. Este registo caracteriza as falas das personagens e/ou personagens–narradores oriundas das camadas mais baixas da sociedade:

Eh, pá, Alfredo, como que você sabe 'essas coisa toda'?

- Pensa o quê, 'final', você?, pensa eu sou badameco ou sou quê que é?
- Não, 'não pensa isso', só que é difícil 'creditar isso' (Bucuane 1989:44).

Dias antes da sua morte, Carlota tentara contar à mãe o sonho macabro que nas vésperas tivera.

- Mamã, vou morrer. Sonhei que morria.
- Oh, minha filha, quer você dizer 'escansa' primeiro. Mas 'pelmenos' se Deus levasse primeiro criança, por causa ele diz 'gosta as criancinhas'. (Manjate 2006:20).

Quer o registo padrão, quer os que apelidamos de parapadrão e antipadrão, traduzem a visão linguística de hierarquização do uso da língua pelos falantes. Entretanto, dentro do enfoque particularmente literário, os exemplos apresentados constituem uma modesta amostra da vigência de múltiplas linguagens na ficção moçambicana. Este não é um facto isolado, decorre da sistemática tendência literária moçambicana de 'pintar a cor local'. Um local, na verdade, multicolor, isto é, caracterizado por uma heterogeneidade linguística, social, económica, política e cultural.

Notas

1. Segundo este autor, entre as motivações que puderam levar a descrever as línguas nota-se frequentemente a preocupação em fixar com precisão um bom uso, uma correcção, uma 'norma' linguística que reteria apenas algumas das maneiras de falar efectivamente utilizadas, e que rejeitaria as outras como lassas, incorrectas, impuras ou vulgares. Esta norma pode dizer respeito à pronúncia – chama-se-lhe então 'ortoépia' – à escolha do vocabulário, à morfologia ou à sintaxe. (Ducrot & Todorov 1978:157).

Referências

Ba ka Khosa, Ungulani, 1990, *Orgia dos Loucos*, Maputo: AEMO.

Borges Coelho, João Paulo, 2003, *As duas Sombras do Rio*, Lisboa: Caminho.

Bucuane, Juvenal, 1989, *Xefina*, Maputo: Tempográfica.

Chiziane, Paulina, 2000, *O Sétimo Juramento*, Lisboa: Caminho.

Couto, Mia, 1992, *Terra Sonâmbula*, Lisboa: Caminho.

Ducrot, Oswald; Todorov, Tvetan, 1978, *Dicionário das Ciências da Linguagem*, Lisboa: Dom Quixote.

Galves, Charlotte; Garmes, Hélder; Ribeiro, Fernando Rosa (org), 2009, *Africa – Brasil: Caminhos da Língua Portuguesa*, Campinas: Editora Unicamp.

Manjate, Lucílio, 2006, *Manifesto.* Maputo: TN-Net.

Matusse, Gilberto, 1998, *A Construção da Imagem da Moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani ba ka Khosa*, Maputo: Livraria Universitária.

Muianga, Aldino, 2005, *Meledina ou a História duma Prostituta*, Maputo: Ndjira.

Noa, Francisco, 1998, *A Escrita Infinita*, Maputo: Livraria Universitária.

18

Síntese do Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança: Como fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas

Cristiano Matsinhe

A riqueza das comunicações apresentadas e debatidas nestes dois dias não permite fazer uma síntese à maneira tradicional, sob o risco de incorrer numa 'abordagem ortopédica', aqui referida por um dos oradores, que geralmente se caracteriza pelo esforço de insistir em congregar num único saco o que lá não pode caber.

Através da diversidade de temas e tópicos apresentados, houve unanimidade em reconhecer na figura de Aquino de Bragança uma personalidade ímpar e íntegra que, com talento particular, soube estar em diferentes lugares e países, assim como soube influenciar correntes de pensamento histórico, ideológico e político.

A sensibilidade e o estilo de Aquino de fazer pesquisa, incluindo o seu hábito de usar notas manuscritas anarquicamente organizadas para o seu próprio consumo, foram lembrados com alma por Luis Filipe Pereira.

Ficou igualmente evidente que Aquino soube, a seu modo, influenciar uma geração de pares, gerações seguintes, restando-lhe ainda potencial para influenciar aquelas gerações que infelizmente não se fizeram presentes neste colóquio, como bem referiram Elísío Macamo e Carlos Cardoso, quando se detiveram no número e perfil dos participantes deste colóquio.

Ampliar o acesso às premissas enunciadas por Aquino de Bragança, mas também ampliar o acesso aos dilemas e reflexões em torno dos desafios epistemológicos de fazer ciências sociais em Moçambique e em África, faz-se necessário.

As inquietações levantadas por Carlos Cardoso, sobre as condições de produção de conhecimento em África, não poderiam ser mais oportunas. No passado, actores e autores como Aquino de Bragança, em condições talvez mais adversas e tensas que as actuais, ousaram produzir o que hoje se tornou num legado e património de conhecimento, como referiram Boaventura Sousa Santos e Teresa Cruz e Silva.

Com o apoio dos pares com quem trabalhou na altura, incluindo Fernando Ganhão, Aquino contribuiu para a criação de condições de formação dos então jovens investigadores que hoje têm o desafio de passar o testemunho e sofisticar opções epistemológicas, metodológicas e teóricas, mantendo a relevância contextual muito para além do mero exercício de recolha e partilha de dados.

E porque a transmissão ou partilha de conhecimento não segue uma perspectiva linear, urge compreender, enquadrar e sistematizar os múltiplos focos de ressonância de discursos e representações sobre ciências humanas, sobre África, sobre espistemologias com legitimidade de ser da/ou sobre África, sobre o Sul, sobre os afrocentrismos, sobre o renascentismo africano, sobre o revivalismo, sobre a relação Sul/Norte, sobre a localização e/ou globalização do conhecimento. Mais ainda, sobre os temas e problemas elegíveis para objecto e sujeito de produção de saberes.

Em relação a estes aspectos, como bem lembrou Paula Meneses, apesar de serem temas pertinentes, e hoje re-eleitos como tópicos principais nas agendas de pesquisa, ainda persiste a necessidade de manter um distanciamento reflexivo para não cairmos na armadilha de produzir ou reproduzir velhas agendas com novas roupagens. E, neste campo, felizmente, este fórum foi demasiado profícuo e prolixo no identificar de diferentes potencialidades.

Carlos Dias Fernandes revistou o mapa de temas e problemas privilegiados para pesquisa pelo CEA, no tempo de Aquino de Bragança, com realce para o sentido de uma pesquisa colectiva e sentido de urgência impresso no acto de pesquisar, a que também se referiu Teresa Cruz e Silva. Assim visto, talvez seja tempo de questionarmos e analisarmos as continuidades e rupturas relativas a esses mapas, no concernente a esses tempos e aos tempos de hoje, como questionou Boaventura Sousa Santos.

Noutro momento, Elisio Macamo, lembrou que a capacidade de África e dos africanos identificarem o que não está bem, está fora de questão. E fico particularmente satisfeito em notar que o *slogan* deste colóquio questiona as alternativas para se fazer ciências sociais em África, e não a famigerada crise das ciências sociais.

Numa perspectiva de homenagem a Aquino de Bragança orientada para a acção e para o futuro, e não para a mera exaltação contemplativa, os oradores que generosamente contribuíram neste fórum investiram significativamente no esforço de apontar pistas, alternativas e experiências que evidenciam as opções e possibilidades de se continuar a fazer ciências sociais e humanas em África.

E porque os palestrantes já o fizeram em devido tempo, e com toda a propriedade, posso também eximir-me da tentação de postular qualquer tipo de síntese ou resumo.

Mas porque tentação é tentação – às vezes vencemos outras vezes... nem por isso – penso que não seria abusar da boa vontade e paciência dos participantes a este colóquio ao lembrar as sugestões de:

Elísio Macamo, que é a favor de um diálogo entre as disciplinas sistémicas e os estudos regionais. Questionar a eficiência das formas tradicionais de divisão interna das Ciências Sociais seria uma janela de oportunidade para reflectir sobre a possibilidade de uma abordagem mais holística que incorpore perspectivas locais num quadro referencial mais interdisciplinar e universal.

Jimi Adesina, que nos lembrou que o pessimismo predominante nas discussões em torno das ideias sobre os africanismos não pode amputar o potencial de inspirar esta e outras gerações de cientistas sociais. A existência de versões, algumas hegemónicas, da história, não deve impelir para uma aversão à história. Além do culto dos artefactos, existem possibilidades de se articular narrativas endógenas coerentes e plausíveis, como no exemplo sobre a análise das identidades por ele avançada.

Cláudio Furtado, que está atento ao movimento da busca de uma nova epistemologia, com potencial de ter um rendimento heurístico capaz de elucidar sobre realidades africanas. Porém, uma adesão acrítica aos africanismos, uma simples polarização binária west/rest ou norte/sul não é, por si só, prenúncio de solução.

O hibridismo – ou transculturalismo, como propôs a mesa literária – é característica da condição pós-colonial, e o reconhecimento da existência de sujeitos cognitivos, que são os próprios cientistas sociais, talvez seja uma premissa de base que nos deve acompanhar nas nossas aventuras, no melhor sentido do termo, de revisitar e/ou recriar as ciências sociais em ou sobre África.

João Feijó lembrou-nos da necessidade de problematização dos conceitos adoptados nos processos de produção de conhecimento sobre sociedades africanas. O apelo que expressões como africanismo, africanidade ou afrocentrismo exalam não deve obliterar o facto de que inúmeros factores condicionam a produção de conhecimento, entre os quais os interesses económicos e as agendas de investigação, questões políticas e nacionalistas, ou simplesmente

os processos de competição pelo acesso a recursos e poder. A tensão e o conflito são constitutivos desse processo, aparentemente inocente, de legitimar uma parafernália de referências, teorias e métodos para aprender e apreender África. Há ainda o desafio de situá-los e contextualizá-los.

À pergunta que titula a comunicação de Paula Meneses, ciências sociais de quem? Para quem? Sobre quem?, talvez acrescentemos: feita onde e quando. As circunstâncias sociais e comunitárias de produção de saberes, ainda que não sejam determinantes para avaliar a plausibilidade, a abrangência e universalidade desse conhecimento, são importantes para compreender o contexto específico em que ele é forjado. Quando estamos a falar na perspectiva de um feiticeiro local? Quando estamos a falar na perspectiva do burocrata alfandegário que, atendendo à demanda, usa o número de vezes que forem necessárias a força institucional cristalizada no carimbo para validar a funcionalidade de um sistema, como no exemplo que nos foi trazido por Luca Bussoti?

Como captar a multiplicidade de vozes, atores e posições sociais de emissão de significados, e ainda assim fazer sentido desse universo plural em que a contingência da produção de saberes se processa? O que dizer das estruturas neo-patrimoniais mencionadas por Gerhard Liesegang que, por vezes, exacerbam as tensões a extremos quase paralisantes? Ou simplesmente, qual é o significado do acto de a sociedade se reinventar recriando outras estruturas universitárias que parecem atrair a atenção e interesse da massa crítica?

A questão do contexto, e reflexão sobre as práticas de produção e reprodução de conhecimento, é também invocada por Aurélio Rocha, para quem a massificação desenfreada de instituições universitárias pode minar a sua relevância, em termos de qualidade e validade, e até obscurecer a possibilidade de se investir em outras formas de produção e reprodução de saberes que não estejam condenadas à obsolescência a curto prazo. A teoria de médio prazo, e a perspectiva de longo alcance defendida por Aquino de Bragança, são invocadas por Aurélio Rocha.

Como resolver as permanentes tensões da perspectiva ética da produção de saberes? Porque não posso sentir, não posso explicar? Ou será que a díade sentir e explicar é conscientemente invocada para delimitar territórios e reivindicar monopólios de objectos (neste caso, sujeitos) que limitariam a possibilidade de engajar em diálogos geradores de conhecimento, como problematiza Augusto Nascimento com a experiência de São Tomé? A noção de performance como recurso teórico para captar permanências, persistências e mudanças, é apontada como uma ferramenta útil para captar as diversas manipulações ritualísticas, ou não, da memória.

Assim como desafiaram Aurélio Cuna, Gilberto Matusse e Nataniel Ngomane, como adequar os instrumentos teóricos para analisarmos as produções literárias? As inovações das linguagens, e a consequente

amplificação das estratégias de construção discursiva, reflectem essas buscas pela vez e voz das Áfricas no concerto dos empréstimos e partilhas de saberes, dos locais aos globais e vice-versa.

Qual é o significado de se ser cientista social em contextos cheios de atribulações, contradições, transformações e convulsões sociais como estes em que nós também vivemos? Como lidar com o desconhecimento da realidade em decorrência da falta de instrumentos teóricos e metodológicos adequados para apreender essas realidades? O que mais dizer de Aquino de Brangança, que reivindicou o papel do conhecimento na produção de políticas públicas, mas que não se contentava com cartilhas que não fossem mais do que ideologias empacotadas?

Estas, e muitas outras questões que aqui não menciono, uniram-nos, nestes dias de homenagem a Aquino de Bragança, e certamente que nos irão instigar a intensificar as nossas redes de reflexão e consolidação de novos legados, ou pelo menos renovados, em termos espistemológicos, metodológicos e teóricos, que tenham relevância e rendimento heurístico para captar a diversidade e a complexidade das realidades africanas, com um enquadramento apropriado à escala das globalizações discursivas e práticas.

Pessoalmente, eu conhecia Aquino. Mas somente na sua forma petrificada. Feito mármore decorativo no Jardim do CEA. Com este evento, para mim, Aquino materializou-se como cientista social e como ser humano admirável. Com um bigode que assustava alguns, que saltava e dançava como outros disseram, e que também era apaixonado por ideais e princípios libertadores com os quais abraçou complexidades sem ser reducionista. Haja Aquinos!