

O CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS EM MOÇAMBIQUE (CEA) E SUA PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA: Uma abordagem em torno da Memória e Identidade no período de 1975 a 1990¹

Claudia Silva Lima²

Resumo: A pesquisa em questão tem como objeto a produção historiográfica do Centro de Estudos Africanos (CEA), no período de 1975 a 1999. Nesse sentido, este trabalho ainda em construção, visa dar visibilidade aos silenciados da história na reafirmação da sua memória, na busca por entender como se constituiu as correntes e tendências teóricas e epistêmicas da dominação eurocêntrica e colonial que implicou positivamente para a produção e resistência do Centro de Estudos Africanos (CEA) no período de 1975 a 1999, bem como descrever as condições sociais e históricas de produção desse conhecimento que, de modo geral, estavam fundamentadas nas lutas pela libertação nacional e afirmação da identidade moçambicana, através de um conhecimento engajado e de uma consciência coletiva comprometida com as questões político-sociais.

Palavras-chave: Raça; Identidade; Memória; Moçambique.

1 INTRODUÇÃO

Este ensaio de artigo está na confluência da teoria da história e os estudos africanos que desde a década de 60 tem crescido consideravelmente como análise historiográfica.

Ou seja, sabe-se que no século XIX, os povos africanos costumavam ser vistos como estando num estado de povos sem história. O filósofo alemão Friedrich Hegel, na primeira metade do século XIX, declara a inexistência da História em África, ou de sua insignificância para a humanidade. (OLIVA, 2003, 2012) África, aqui, é condenada ao esquecimento e à inferioridade. A mudança dessa perspectiva teria iniciado pouco antes das lutas pelas independências, nos anos 1950 e 1960, estendendo-se até o final da década de 1970. Reconhece-se que na segunda metade do século XX, teria acontecido uma espécie de revolução nos estudos sobre a África, com a diversificação de abordagens.

¹ Artigo apresentado ao XXVIII Simpósio Nacional de História: Lugares dos Historiadores: velhos e novos desafios no GT 002. De que África estamos falando: perspectivas da pesquisa histórica e do ensino de História da África (do século XI à primeira metade do século XIX) Florianópolis-ANPUH/2015

² Licenciada em Ciências Humanas/Sociologia pela UFMA. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História Social da UFMA e concluinte do curso de filosofia pelo IESMA. Atualmente integra o núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão em África e o sul global (NEAFRICA). É Bolsista FAPEMA.

O que se busca notar nesse debate em torno dos Estudos Africanos é como as teorias no debate racial e a dominação Colonial em Moçambique influenciou, por conseguinte, os narradores de histórias do Centro de Estudos Africanos (CEA) a se envolverem diretamente no debate sobre a redefinição da identidade nacional da região, para o que a lida com a memória parece ter sido essencial. Ora, o que se tentará é observar serão os usos da memória nas suas múltiplas formas em Moçambique como elemento fundamental da narrativa histórica que serviria para construir uma identidade nacional, e outras identidades, que contribuem para o pertencimento social.

Além disso, o trabalho que ora é apresentado procura enfocar breves considerações sobre o debate sobre as teorias raciais, bem como questões pertinentes a partir das categorias memória e identidade, por se situarem num conjunto de temas que fazem parte das análises do objeto de pesquisa ainda em processo de construção. Entretanto, mesmo com poucos dados empíricos, pretende-se entender que tipo de conhecimento histórico foi sistematizado pelos intelectuais moçambicanos, a saber, o eco que o CEA fez ressoar na busca por uma identidade moçambicana.

1. As bases fundantes da teoria racial e a busca por uma identidade Africana

Será possível ainda a partir de uma interrogação ética acreditar na própria construção do africano/Moçambicano por ele mesmo, nas bases do respeito ao humano e ao princípio da alteridade, da memória dos subalternos e da luta por um povo verdadeiramente livre? Essas questões ainda hoje permanecem latentes na busca pela ressignificação de quem verdadeiramente é o sujeito Moçambicano e quem somos nós simultaneamente. Pois diversas foram as teorias e epistemologias ao longo da história ocidental, à guisa, fundamentalmente hegemônica, que tiveram a tamanha ousadia de atribuir significados; conceitos; pressuposições; prerrogativas, teorias, a saber, um tanto pejorativas e excludentes em torno do outro.

Se o idêntico é o pressuposto fundamental para pensar a “diferença”, dentro desse véis analítico a categoria da diferença sempre será concebida de forma negativa, como marca paradoxal e conflituosa das relações humanas.

A questão da ‘identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo sicial, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno [...] (HALL, 2005: 09).

A identidade é marcada pela diferença, pelos complexos conflitos inerentes as relações humanas. Ela ocorre tanto por meio de sistemas de representações quanto por meio do arcabouço simbólico e das formas de conflitos; exclusão social, disputas e lutas pelo espaço/hegemônico estabelecidos pelo mundo social. (WOODWARD, 2005; POLLAK, 1992). Pode-se considerar que nessa conflituosa disputa por afirmação e reafirmação da identidade implica dizer, por conseguinte, que existe um processo de disputas simbólicas e políticas dentro de uma cultura, seja qual for o espaço humano.

No entanto, essas disputas são marcadas por teorias e tentativas histórias de supremacias em relação ao outro e diferente grupo social. Partindo desse pressuposto, Hernandez (2008) nos auxilia a pensar que foi com o surgimento no XVII do racionalismo como método, no florescer da modernidade, que o homem europeu começou a ser pensado como o mais privilegiado de todos os seres. À guisa, o conhecimento passa a ser reconhecido como privilégio de alguns concebidos como mais capazes do que outros. Como a autora mesmo sinaliza

O racionalismo como método [...] integra a constituição de um “saber moderno” que permeia a formulação de princípios políticos, éticos e morais, fundamentando os colonialismos do final dos oitocentos. Seus efeitos prolongaram-se até os nossos dias, deixando fortes marcas nas ciências humanas e, em particular na antropologia e na historiografia sobre a África (HERNANDEZ, 2008: 17).

Possivelmente, Mudimbe tenha razão ao afirmar que “os discursos não só tem origens sócio-históricas, mas também dependem de contextos epistemológicos” (MUDIMBE, 1988:02). O que em outras palavras, também reafirmou Hernandez, ao considerar que o “saber ocidental construiu uma nova consciência planetária constituída por visões de mundo, auto-imagens e estereótipos que compõe um olhar imperial sobre o universo” (HERNANDEZ, 2008:17-18).

Essa Epistemologia ocidental tem mascarado uma superioridade que marca o eurocentrismo. É esse sistema de pensamento que, a todo momento, renasce constantemente e torna-se base fundante da central hegemonia do pensamento filosófico defensor do universalismo, do homem como centro do conhecimento racional e moral, sobretudo cunhado no século XIX pela corrente idealista por acreditar que toda realidade objetiva seria produto do espírito humano.

Achille Mbembe, no seu artigo intitulado: as formas africanas de auto-inscrição (2001) considera que as formas africanas de representar a sua identidade está conectadas a problemática da construção e da moderna filosofia do sujeito. Para esse filósofo, o fato do sujeito africano nunca ter adquirido sua própria subjetividade, ou seja, tornar-se consciente de si mesmo, foi resultado do próprio historicismo que liquidou do africano essa auto-inscrição subjetiva, a saber: o economicismo e o fardo da metafísica da diferença.

Ele ressalta no seu texto que no centro das duas correntes de pensamento (economicismo e da metafísica da diferença) repousam três eventos históricos: a escravidão, o colonialismo e o apartheid. Esses três eventos têm consistido em comumente aprisionar o sujeito africano na humilhação, no desenraizamento e no sofrimento indizível não sendo capaz de se reconhecer a si mesmo, como afirma

[...] através dos processos de escravidão, colonização e *apartheid*, o eu africano se torna alienado de si mesmo (*divisão do self*). Supõe-se que esta separação resulta em uma perda de familiaridade consigo mesmo, a ponto de o sujeito, tendo se tornado um estranho para si mesmo, ser relegado a uma forma inanimada de identidade (*objetificação*). Não apenas o eu não é mais reconhecido pelo Outro, como também não mais se reconhece a si próprio (MBEMBE, 2001:174)

Para tanto, Mbembe (2001) sugere que os africanos deveriam pensar suas histórias a partir de outros lugares, que não apenas aqueles. Poderá ainda o africano se auto-inscrever e até mesmo se auto-resignificar a partir de um estilo próprio? Eis a grande e fundamental questão levantada por esse filósofo africano.

Ora, faz-se mister nessa discussão também considerar o filósofo Mudimbi (1988) na sua brilhante obra: A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento com outras formas de análise, também advoga em torno da urgente necessidade de se partir de outras epistemologias. Nesse sentido, estabelece até mesmo uma crítica as próprias categorias afrocêntricas, quando entende que

[...] o cerne da questão é que, até agora, tanto os intérpretes ocidentais como os analistas africanos tem usado categorias e sistemas conceituais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental. mesmo nas descrições “afrocêntricas” mais evidentes os modelos de análises referem-se explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente à mesma ordem (MUDIMBI, 1988:02-03)

Ora, para esse filósofo esse tipo epistemologia pressupõe um lócus não-africano. Na sua obra chega a afirmar que “preferiria os discursos de intelectuais com uma biblioteca

crítica, a exemplo de formas de sabedoria rejeitadas que não fazem parte das estruturas do poder político e do conhecimento científico” (MUDIMBE, 1988:03).

Essa dificuldade, a saber, do africano se auto-resignificar a si mesmo, remete-nos a complexidade das diversas formas de auto-inscrição africana - obliteradas pelo projeto iluminista. Pois para muitos africanistas e estudiosos do tema o grande debate do contexto do século XIX era se o africano seria humano ou não.

Ou seja, essa e tantas outras teorias tornaram-se a base para os processos de dominação e colonização da população negra, considerada nessa perspectiva como bárbara, nativa, sem capacidade racional de se autogovernar.

O filósofo Bmembe, por sua vez, ao ressaltar aspectos desse eurocentrismo, advoga alguns princípios que justificavam naquela mentalidade a exclusão radical do negro

A melhor testemunha dessa especificidade era o corpo negro, que supostamente não continha nenhum forma de consciência, nem tinha nenhum característica da razão e da beleza [...] por causa desta diferença radical, seria legítimo excluí-lo, tanto de *facto* como de *jure*, da esfera da total e completa cidadania humana: eles nada têm que possa contribuir para o desenvolvimento do universal. (BMEMBE, 2001:78)

Em torno dessa análise, sobretudo por discutir as premissas que desencadearam as bases da teoria racial é no trabalho de Robert Young (2005) no seu livro intitulado: Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça que algumas categorias, fundamentais em torno dessa discussão, nessa obra, são finalmente discutidas. Seu pensamento situa-se dentro de um corpo teórico altamente fundamental, para pensarmos a cultura e suas especificidades paradoxais pelo véis da problemática da raça, civilização e diferença no decorrer dos processos históricos.

Robert Young questiona-se se a cultura terá sido sempre uma forma de conferir sentido e valor à igualdade e à diferença? Segundo ele, a ideia do diferente está relacionada, ao longo dos séculos, por meio dos conceitos de “cultura” e “civilização”.

Nesse sentido, Young (2005), parte do pressuposto que a cultura sempre foi através da raça construída. “Raça”, “Sexo” e “Cultura” constantemente se entrecruzam, ou seja, raça e cultura estão inextricavelmente emaranhados, alimentando-se e gerando um ao outro. Ele chega a afirmar que a cultura inscreveu no seu interior as diferenças complexas e frequentemente contraditórias através das quais a sociedade europeia se definiu. Pensar a cultura, nesse sentido, é entender que ela é produtora do outro. Para tanto, pode-se também elucidar que é dentro da própria cultura ocidental, em suma, engendradas pela teoria por ela

criada que a cultura carrega consigo um antagonismo entre cultura como categoria majoritariamente universal em detrimento da diferença cultural por ela mesma produzida.

Não obstante, há nesse entrecruzamento o que ele denomina de cúmplices da cultura, a saber: gênero, raça e classe. Para tanto, essas categorias da cultura nunca são essencialistas. A cultura, nessa perspectiva é sempre concebida dentro de um processo dialético, inscrevendo e excluindo a sua própria alteridade - Pode criar, excluir, diminuir, inferiorizar, dominar, subjugar o outro que sempre foi historicamente construído e representado. Significa afirmar que para esse autor, o conceito de cultura está intrinsecamente envolto a relações conflitantes e contraditórias, complexas no cerne da sua construção. A alteridade, em suma, torna-se um conceito emblemático e conflituoso ao longo da história. (YOUNG, 2005)

Acredita-se que foi com a teoria evolucionista, outrora, dominante que a perspectiva do sangue corroborou ainda mais para se pensar a distinção entre os mais fortes e os mais fracos, mais do que com espécies irremediavelmente diferentes. A civilização só pode ser entendida como processo evolutivo e isso é inerente a toda e qualquer raça. Todas independentemente almejam e aspiram pela civilização.

Ora, a implementação prática dessas e tantas outras teorias gerou na história uma série de dominações, sobretudo lá e cá no Atlântico. Em outras palavras, pode-se evidenciar que existe, historicamente, uma construção ideológica em torno da supremacia ocidental de um olhar excludente sobre o africano por centralizar uma concepção pejorativa de raça, inferiorizando sua cultura e oprimindo, por sua vez, subjetividades/coletividades heterogêneas e múltiplas em sua diversidade.

2. Primeiras abordagens: O CEA (CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS) e sua Produção Historiográfica na busca por uma Identidade Nacional

O legado deixado pela Escola dos Annales foi sem dúvida o que mais revolucionou a historiografia, nesse sentido, compreende-se que foi no berço Francês que “[...] fez nascer à nova história” (LE GOFF, 1990, p. 108), ou seja, “mais exatamente, é a história associada à chamada École des Annales, agrupada em torno da revista Annales: économies, sociétés, civilisations” (BURKE, 1992:09). Entretanto, foram com os historiadores Febvre e Bloch, chamados líderes do que se pode chamar de Revolução Francesa da Historiografia que se começou a vislumbrar novas possibilidades de abordagens;

novos problemas, novos objetos a serem discutidos, tais como a história vinda de baixo em torno das mulheres, do renascimento de uma nova e ousada narrativa, da história oral, dentre outros.

Para o historiador Marc Bloch (2001:07) afirma que “cada época elenca novos temas que, no fundo, falam mais de suas próprias inquietações e convicções do que de tempos memoráveis”, Michel de Certeau (2002), por sua vez, também nos ajuda a entender que a organização da história é relativa a um lugar e há um tempo, pois cada sociedade se pensa historicamente, naturalizando ou materializando as relações sociais com suas formas de poder. Nesse sentido, considera a “operação historiográfica ligada a um lugar social, de práticas científicas e de uma escrita”. (CERTEAU, 2002: 66).

Foi no limiar da História-problema, conceito cunhado pela Escola dos Annales que se gestou também uma reflexão em torno da interdisciplinaridade como um dos traços mais fortes e característicos do seu programa de ação, que a Escola dos Annales possibilitou no seu cerne de questão, a expansão e o surgimento de outros campos de pesquisa, tais como: a História Econômica, a História Social, História Oral/memória; a Geo-História, História Cultural, História Demográfica e outros (BARROS, 2010).

O debate em torno da memória também foi fortemente influenciado pela Escola do Annales no sentido de pensar uma nova história a partir de outros lugares e, sobretudo daqueles que outrora, foram silenciados pela historiografia oficial.

Nessa perspectiva, falar de uma memória a partir dos subalternos traz à tona a experiência de uma nova e ousada historiografia. Uma história que possibilita o protagonismo daqueles, que até então, foram sempre silenciados pelo poder hegemônico. Ou seja, isso ocasiona uma verdadeira disputa, uma fissura existente entre o subalterno e o dominante.

Um modelo de escrita e pesquisa na história que se emerge, sobretudo a partir da década de 70 com o advento da história oral. Nesse sentido a objetividade das fontes escritas são questionadas, e na década de 80 com maior força, passa-se a resgatar a importância das experiências individuais como objeto de pesquisa histórica.

Por isso a importância de dar voz aos que foram ao longo do tempo silenciados ou impedidos de construir também sua perspectiva histórica. A memória das minorias, aquela chamada de memória popular, ou discurso oral, nasce como forma de superação e enfrentamento de um discurso dito hegemônico.

“Numa visão clássica comum acerca da relação entre história e memória, caberia ao pesquisador do passado, nomeadamente o historiador, converter-se num guardião da

memória e dos acontecimentos tidos como significativos”. Neste contexto, “a história refletiria a memória que, por sua vez, refletiria o que realmente aconteceu, portanto, a história seria uma representação acurada e mesmo fiel dos fatos passados” (BARROS, 2012:26-7). Contudo, como salientar Peter Burke (1992:234), a relação entre história e memória vem sendo problematizada, de modo que os processos de rememorar e escrever sobre o passado não constituem atividades inocentes.

Frente a esse debate em torno da memória como categoria histórica faz-se importante ressaltar que o conceito de Memória Coletiva origina-se na teoria de Maurice Halbwachs (2006) para ele as recordações são sempre originárias no grupo social ao qual o sujeito participa. A questão central na obra de Halbwachs consiste na afirmação de que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças brotam da experiência coletiva. A origem de tudo que atribuímos a nós, em suma, segundo ele, são inspiradas pelo grupo.

De acordo com Pierre Nora (1993:7), no tempo presente, “fala-se tanto de memória porque ela não existe mais”, e “se ainda habitássemos nossa memória não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares”. Ainda para Nora, “tudo que é chamado hoje de memória não é”, na verdade, senão história. O desaparecimento da memória espontânea faz com que surja a história, que registraria aquela memória. Esse processo se daria através da instituição de lugares de memória. Por isso, criam-se arquivos, museus, datas comemorativas, e etc. Importante salientar que historiografia algo fundamental para esta pesquisa já alertado por Nora e outros: a historiografia é um dos lugares de memória (NORA, 1993).

Em outras palavras se poderia argumentar que para Halbwachs a memória seria incorporada pela história à medida que os grupos que a sustentam deixam de existir. Nora, por outro lado, entende que a categoria memória deixou de existir porque passou a ser reivindicada pelo discurso histórico.

Michael Pollak, por conseguinte, acredita que os elementos constitutivos da memória são em primeiro lugar “os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos, [...] ‘vividos por tabela’, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer”. (POLLAK, 1992:02).

O importante aqui é considerar que Pollak, parte do conceito de história oral, “ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e

dominadas, se opõem à “memória oficial”, no caso a memória nacional”. (POLLAK, 1989:04). Por se opor a essa categoria, a memória está sempre em disputa.

Peter Burke (1992:237) sugere que se considere a memória como um fenômeno histórico. Assim, se poderia produzir uma “história social da recordação”, uma “história social do lembrar”.

Nesse sentido, através deste trabalho intenta-se dar visibilidade aos silenciados da história, na busca por entender como se constituiu as correntes e tendências teóricas e epistêmicas da produção do Centro de Estudos Africanos (CEA) no período de 1975 a 1999, bem como descrever as condições sociais e históricas de produção desse conhecimento que, de modo geral, estavam fundamentadas nas lutas pela libertação nacional através de um conhecimento engajado e de uma consciência coletiva comprometida com as questões político-sociais, como muito bem postulou Fernandes (2011).

Interessa-me analisar, como esse centro do saber ousou fazer rupturas do pensamento dominante do colonizador português, problematizou os sistemas vigentes, questionou o foco etnocêntrico de matriz europeia, sobretudo de ideologia capitalista/excludente/racista, na busca por uma identidade intelectual, social, cultural, histórica.

A partir dessa perspectiva faz-se mister considerar que só pode entender o surgimento do CEA se entender o contexto do sistema Colonial opressor em Moçambique. Sabemos que o sistema colonial pelo véis colonialista marcou drasticamente a disputa pela África que durou menos de um século (MUDIMBE, 1988). A presença portuguesa na costa oriental da África, aqui de modo especial na região denominada de Moçambique, só pode ser entendida no sentido colonialista do termo relacionado à expansão para o Oriente em busca de especiarias (ZAMPARONI, 1988; THOMAZ, 2008; CABAÇO, 2007), como processo de acumulação de capital.

Foi no despontar do tráfico de escravo e na busca pelo crescimento econômico e fortalecimento nacionalista que Portugal começou a se interessar pela região moçambicana, haja vista toda importância que aquela terra já tinha para os Árabes, como afirma Thomaz

[...] antes da chegada dos Portugueses, povos de algumas localidades da região hoje conhecida por Moçambique possuíam uma vida urbana intensa [...] que se manteve independente de outros centros urbanos até o final do século XIX. Isso porque o Índico era um lugar de complexa rede comercial dominada pelos Árabes. Ademais, somente a partir do século XVI verifica-se a presença de Portugueses na região. (THOMAZ, 2008: 09)

Todo um arcabouço estruturante (feitorias, fortalezas e capela) (THOMAZ, 2008) após a chegada de Vasco da Gama em 1499, foi gestado politicamente, sobretudo com base em princípios religiosos, ou seja, Estado e Igreja estavam nutridos pelo mesmo objetivo, com o intuito de favorecer todo o projeto imperialista até então muito presente no contexto do século XIX. Como muito bem afirmou Zamparoni

A Igreja católica e o empreendimento colonial estiveram estreitamente vinculados, física e ideologicamente, desde os primórdios da expansão portuguesa e, à vista dos colonizados, confundiam-se num único objetivo. A conquista colonial em Moçambique não foi diferente; Estado e Igreja, Espada e Bíblia, sempre andaram de mãos dadas. (ZAMPARONI, 1998:416)

O tráfico de escravos entre 1770 e 1850, segundo Zaparoni (1998), constituiu-se a principal atividade econômica da colônia. Nesse cenário percebe-se uma estreita e intrínseca ligação do comércio de escravos com todo o contexto econômico na busca por especiarias que, naquele contexto, envolvia grande parte do oriente.

Ora, existe toda uma logística que favorecia toda uma rede de comércio em busca de riquezas, “buscando aguardente do Brasil, panos da Índia, ferro, vidrilhos, espelhos, missangas, pólvora e armas, os europeus e árabes recebiam escravos, marfim, âmbar, urzela, tabaco, pontas de rinoceronte, dentes de hipopótamo, mel, cera, cobre e ouro” (ZAMPARONI, 1998).

Para Perce Peter Fry (2003) no seu livro intitulado Culturas da Diferença: sequelas das políticas Coloniais Portuguesas e Britânicas na África Austral, também advoga outro aspecto interessantíssimo ao considerar a perspectiva colonial portuguesa como ideologia, por estar fundamentada no lema “Um Estado, Uma Raça e Uma Civilização”, no sentido de construir sobre uma “missão civilizadora” não racista que operava através da conversão ao cristianismo, da miscigenação e da assimilação.

Todavia, Fry chega a afirmar que a crença básica do Colonialismo Britânico é talvez melhor resumido por Julian Huxley ao considerar os negros inferiores aos brancos por natureza. Para ela, os brancos sabem mais que os negros e, portanto, podem decidir o que convém a estes últimos. (FRY, 2003:285-286)

Ora, o homem europeu e branco se apresenta como superior, um ser universal. “É essa leitura que permite a Edward Said considerar que o Ocidente inventa o Oriente e, lançando mão deste discurso, projeta sobre ele suas próprias questões” (SANTOS, 2002: 286)

Importante destacar, contudo, foi o que ocorreu, segundo Fry com a África do Sul e Moçambique naquilo que ele denominou de tensão presente durante todo o empreendimento colonial entre os ideais de “assimilação” e “segregação”. O dogma colonial português favoreceria a assimilação e o dogma colonial inglês favoreceria a segregação.

Enquanto os engenheiros sociais da África do Sul traçaram um caminho explícito de segregação racial e étnica e de celebração das diferenças culturais, seus equivalentes em Moçambique imaginaram uma época em que todos os moçambicanos teriam abandonado seus “usos e costumes” e seus “dialetos”, a favor da “civilização” e da língua portuguesas. (FRY, 2003:289)

Para Fernandes (2011) em relação a essa política da assimilação compreende que, em teoria, compreendia que o não indígena (negros, asiáticos, mestiços) era um “assimilado” por isso era considerado como cidadão português. No seu trabalho também ressalta a abordagem do estudioso da questão Michael Mawema por entender que a política de assimilação, nesse sentido, partia do pressuposto que todos portugueses eram civilizados e todos os não portugueses não-civilizados e que, ao adquirirem educação, tecnologia e religião, o não-civilizado iria então ser assimilado na cultura e nação portuguesa ou em outras palavras na civilização. (MAWEMA, 1981, apud, FERNANDES, 2011, p. 37)

Essa categoria da política da assimilação para Achille Mbembe (2001) consistiu em des-substancializar e estetizar a diferença, para enfim se encaixarem na ideia de cidadania e do gozo dos direitos civis, experiência essa que só poderia ser concretizada pela via da experiência do cristianismo e do Estado Colonial, ou seja, pela via da conversão e do cultivo da civilidade, típicas da ideologia da modernidade. Ora, todo processo colonizador pra lá do atlântico e cá no Brasil só pode ser compreendido em torno dessas categorias e teorias raciais.

Assim emergem o que muito bem salientou Mudimbe [...] três hipóteses e ações complementares: a dominação do espaço físico, a reforma das mentes dos indígenas e a integração de hipóteses econômicas locais numa perspectiva ocidental (MUDIMBE, 1988: 06). Para esse filósofo, a colonização é concebida como estrutura responsável por produzir sociedades, culturas e seres humanos marginais. Essa estrutura, segundo ele, abrange os aspectos físicos humanos e espirituais. Caracteriza-se sobretudo, como um projeto através de textos ideológicos que, desde o século XIX até os anos de 1950 propuseram programas para “regenerar” o espaço africano e os seus habitantes. (MUDIMBE, 1988)

Ora, a marginalidade dentro dessa perspectiva, significa o espaço intermediário entre a chamada tradição africana e o projeto de modernidade do colonialismo. O que para

Hernandez (2008) se traduz em uma rede de instrumentos de política nacional permeada de interesses políticos-econômicos que ligavam as grandes empresas comerciais, as missões, as áreas de relações exteriores e o mundo acadêmico.

Essa política nacional em vista da modernidade e crescimento econômico pela via dos processos de dominação e colonialismo nos faz pensar a partir dos mesmos pressupostos de Benedict Anderson (1983), ao entender que pensar a categoria de Nação/Nacionalismo só pode ser entendido se fosse tratado similarmente a partir da ideia de “parentesco” e “religião”, mais do que a “liberalismo” ou “fascismo”. Pois, se a modernidade ofuscou a ideia da existência de Deus e a supremacia da Religião, deveria colocar outras simbologias no lugar. É a “civilização” pensada no sentido de comunidade, parentesco que, reforçaria o quanto a relevância da vida coletiva e seu mundo simbólico é profundamente importante para a organização do mundo social. É Imaginada porque é construída pelos sujeitos históricos, pelos mais variados processos.

Assim, partindo de uma perspectiva antropológica, compreende que a nação é “uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana”. É *Imaginada* “porque nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria dos seus compatriotas. É imaginada como soberana, porque [...] as nações sonham em ser livres [...]” (ANDERSON, 1983:14).

Contudo, mesmo considerando que a vida coletiva co-existe esse sentido fraternal, comunitário e simbólico construído e que, constitui determinado grupo ao pensar a importância da sua nação. Nesses processos políticos, não se pode desconsiderar as desigualdades, disputas, conflitos, explorações e hierarquias que vão configurando um cenário de profundas ideologias em detrimento de quem não pertence ao (grupo; classe; raça...) instituído por uma determinada elite responsável por construir o espírito nacionalista nos demais membros da comunidade imaginada.

Para Verdery (2000) por sua vez, a simbolização nacional inclui processos pelos quais os grupos e setores de uma sociedade tornam-se visíveis ou invisíveis, portanto, as diferenças são destacadas e, em seguida, obliteradas.

O trabalho de Fernandes (2011) em sua tese de doutorado intitulada “Dinâmicas de pesquisa em Ciências Sociais no Moçambique pós-independente: o caso do Centro de Estudos Africanos, 1975-1990”, acredita que “um dos grandes anseios da FRELIMO (Frente de Libertação Moçambicana) logo após a independência nacional em 1975 foi sempre o de criar condições para a construção de uma narrativa histórica nacional, que pudesse manter



viva a memória da experiência da luta de libertação nacional”. Também se pretendia “restituir a dignidade do povo moçambicano que tinha sido ‘silenciada’ pela historiografia colonial” (FERNANDES, 2011:165).

A história de Moçambique só pode ser compreendida com a influência intelectual sistematizada pelo Centro de Estudos Africanos, criado em janeiro de 1976, portanto, no pós-independência. O primeiro diretor do centro chamava-se Aquino de Bragança, professor da Universidade Eduardo Mondlane. A primeira equipe de pesquisadores foi constituída por jovens pesquisadores moçambicanos, sem considerar a contribuição de alguns intelectuais externos.

A priore, os pesquisadores ocupam-se com a história colonial de Moçambique, sendo que cada um de forma peculiar, preocupava-se com diferentes períodos históricos. Entretanto, pode-se evidenciar que o CEA teve papel fundamental na sistematização de diversas pesquisas realizadas a partir do contexto social, cultural, econômico e educacional de Moçambique, dinamizando sistematicamente o rigor da pesquisa com novas análises e métodos no campo das ciências sociais e humanas, na perspectiva das ciências sociais aplicadas, construídas coletivamente em vista, sobretudo, da libertação colonial.

Coube, portanto, ao CEA, a tarefa de reescrever a história de Moçambique. Formou-se a *Oficina de História*, um coletivo de historiadores do Centro, que pretendia construir uma nova história, em clara oposição à historiografia colonial. Este grupo de historiadores do CEA fundaria a revista intitulada *Não Vamos Esquecer!*, onde eram publicados artigos científicos, documentos políticos, entrevistas e canções de participantes na luta de libertação nacional, de operários e camponeses moçambicanos.

Nesse sentido, pode-se argumentar que a memória que se institui em Moçambique no seu contexto sócio-político de pós-independência, insere-se dentro de um contexto de conflito e luta pela formação de uma Identidade nacional. É uma experiência sempre em disputa por ser historicamente construída. Ou seja, “A memória é um fenômeno construído”. (POLLAK, 1992, p. 4).

Percebe-se em torno da recuperação da memória, ocasionada por uma experiência socialista em Moçambique que os integrantes da Luta pela Libertação Nacional e diversos intelectuais dentro do CEA, sobretudo aqueles envolvidos nas Oficinas de História e na Escrita do periódico *Não vamos esquecer*, quiseram favorecer uma outra escrita histórica onde todos os Moçambicanos pudessem ser os principais protagonistas do seu tempo histórico pela via de um processo revolucionário.

Para tanto, o CEA e suas influências dentro e fora da academia, escrevendo até mesmo revistas de cunho popular é no sentido de não se permitir esquecer o enfrentamento, a resistência às vezes ousada, persistente e silenciosa do povo Moçambicano na luta pela terra, pela dignidade, pela possibilidade de dias melhores em uma nação verdadeiramente livre. Porém, apesar de não se permitirem esquecer, é importante lembrar que (...) existem nas lembranças de uns e de outros, zonas, sombra, silêncios, ‘não-ditos (...) Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto (...) reinterpretando o passado”. (POLLAK, 1989:8-9).

Esses pesquisadores produziram importantes obras, tais como: A Questão Rodesiana; Mineiro Moçambicano; vários relatórios, artigos, dentre outros que, possibilitaram uma nova compreensão da realidade Moçambicana em vista do fortalecimento do ensino e pesquisa em Ciências Sociais, a busca pelo fortalecimento da identidade nacional e por novas vertentes epistemológicas de libertação, contribuindo assim para a consolidação de um padrão de pesquisa em Moçambique de qualidade, e internacionalmente reconhecido. (FERNANDES, 2011)

Nesse sentido, todo esse trabalho viabilizado por tantos intelectuais e políticos ligados ao CEA, foi no sentido, em suma, de dar visibilidade aos silenciados da história, bem como descrever as condições sociais e históricas de produção desse conhecimento que, de modo geral, estavam fundamentadas nas lutas pela libertação nacional através de um conhecimento engajado e de uma consciência coletiva comprometida com as questões político-sociais.

Um saber que ousou fazer rupturas do pensamento dominante do colonizador português, na tentativa de problematizar os sistemas vigentes, questionar o foco etnocêntrico de matriz europeia, sobretudo de ideologia capitalista/excludente/racista, na busca por uma identidade intelectual, social, cultural, histórica de um novo Moçambique.

Ora, nesse sentido, Mbembe (2001) nos ajuda a pensar quais formas de auto-inscrição africana se poderia observar – O CEA mediante um sério engajamento político e intelectual de muitos dos seus membros buscou a reafirmação da identidade moçambicana, bem como a busca de uma nova reescrita da história a partir dos excluídos, silenciados, outrora, tão estigmatizados pela ideologia europeia e portuguesa do período.

Percebe-se, portanto, que as formulações teóricas e narrativas da história se conectam às discussões sobre o recomeço de Moçambique no imediato pós-independência,

atentando, especialmente, para as possíveis tentativas de redefinição da identidade nacional via reescritura da memória e do passado.

Considerações Finais

Pelo viés da epistemologia dominante, histórias de vida, sobretudo no continente africano foram silenciadas, sociedades inteiras foram exterminadas; culturas representadas negativamente através do imaginário forjado pelos dispositivos políticos e pela ideologia dominante, hoje representada pelas seguintes categorias: civilização; evolução; naturalização do real; progresso; conhecimento científico; iluminismo; eurocentrismo e tantos outros.

Através dos estudos africanos, como se pode concluir a partir do trabalho de Devés-Valdès (2008), tem-se problematizado teorias, e mesmo questionado a ordem social e epistemológica presente, desmistificando-se conceitos e práticas assentadas nas ideias hegemônicas ocidentais, bem como o prevailecimento de uma escrita histórica que muitas vezes silencia a existência de diversos sujeitos históricos. Desse modo, este ensaio de artigo se pretendeu conectar ao emergente e plural campo dos estudos africanos no Brasil.

Ao mesmo tempo, nesta pesquisa, dentre outros processos, o que se buscou notar nessas primeiras abordagens em torno da minha pesquisa em andamento, é como os narradores de histórias do Centro de Estudos Africanos de Moçambique se envolveram diretamente no debate sobre a redefinição da identidade nacional da região, para o que a lida com a memória parece ter sido essencial.

Em suma, uma nova história pode ser sempre reescrita e re-significada quando se percebe que a alteridade e o respeito às diferenças ainda continuam sendo importantes para a construção de uma mentalidade e, sobretudo de uma epistemologia verdadeiramente humana e livre.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1983.

BARROS, José D'Assunção. **Escolas históricas – discussão de um conceito a partir de dois exemplos principais: a “Escola Histórica alemã” e a “Escola dos Annales”**. Revista Esboços, Florianópolis, v. 17, n. 24, p. 7-36, dez. 2010. Disponível no dia 25/07/2015 às



03:01 no site: [file:///C:/Users/Cl%C3%A1udia%20Lima/Downloads/12511-63634-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Cl%C3%A1udia%20Lima/Downloads/12511-63634-1-PB%20(2).pdf)

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou, o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BURK, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação**. Tese de doutorado. Departamento de antropologia. USP, São Paulo, 2007

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O pensamento africano subsaariano: conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um esquema)**. Rio de Janeiro: CLACSO /EDUCAM, 2008.

FRY, Peter. **Culturas da diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral**. *Afro-Ásia*, 29/30 (2003), p. 271-316.

FERNANDES, Carlos Manuel Dias. **Dinâmicas de pesquisa em Ciências Sociais no Moçambique pós-independente: o caso do Centro de Estudos Africanos 1975-1990**. Salvador, 2011

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade culturalna pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HERNANDEZ, Leila M. G. Leite. **A África na Sala de Aula: visita à história Contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

LE GOFF, Jacques. <Memória> in **memória e História**. Campinas: Unicamp, 1990. P. 423-483.

MBEMBE, Achille. **As Formas Africanas de Auto-Inscrição**. *Estudos Afro-Asiáticos*, 2001 pp. 171-209.

MUDIMBE, Valentin Y. **The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge**. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História. A problemática dos lugares**. *Projeto História*. São Paulo, n. 10, dez. 1993.



OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-asiáticos**, 2003, v. 25, n. 3, p.421-461.

OLIVA, Anderson Ribeiro. Entre máscaras e espelhos: reflexões sobre a Identidade e o ensino de História da África nas escolas brasileiras. **In.: Ensino da História da África e da Cultura Afro-brasileira**. Revista História Hoje, ANPUH/2012

POLLAK, Michel. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, p. 200-212, 1992.

VERDERY, Katherine. Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”? In.: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Uma mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **Selvagens, exóticos, demoníacos: ideias e imagens sobre uma gente de cor preta**. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, 2002.

THOMAZ, Fernanda do Nascimento. **Os “Filhos da Terra”: Discurso e resistência nas relações coloniais no Sul de Moçambique (1890-1930)**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em história. UFF. Niterói, 2008

YOUNG, Robert. J. **Desejo colonial. Hibridismo em teoria, cultura e raça**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In. Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Org. Tomaz Tadeu da Silva. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

ZAMPARONI, Valdemir D. **Entre Narros & Mulungos. Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c. 1890- c.1940**. 1998. 580f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.