

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 intrinsecamente 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 retrair 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 méritos³ – 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 Zimbábwe, 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. É 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 contida 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 privilegiar 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 libérées', *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.

