
Miscelânea

Um rio e suas histórias: por uma epistemologia das memórias e identidades esquecidas e branqueadas

António Domingos Braço e Denise Machado Cardoso¹

Resumo: No presente artigo problematizamos os processos de construção do conhecimento sobre lugares a partir das histórias que os mesmos comportam. Partimos da análise de testemunhos orais e escritos do povo *Sena* que habitam no distrito de Marromeu, província de Sofala, em Moçambique para, então, provocarmos uma reflexão sobre a influência da colonização nas suas memórias individuais e coletivas. Pudemos constatar que existem distanciamentos em relação às informações de cada uma das fontes que narram a respeito da origem e nomeação dos lugares e, ainda, diferenças de pesos na validade e na oficialidade que se atribuem a cada uma dessas narrativas. Do estudo, identificamos dois processos presentes na construção de uma realidade social em ambientes colonizados, o de esquecimento e o de 'branqueamento', que fazem com que os modos de pensamento local sejam substituídos pelos ocidentalizados. Assim, propomos a valorização das epistemologias locais para superar essas discrepâncias.

Palavras-Chave: Antropologia; Epistemologia; Colonização; Branqueamento; Memórias.

Abstract: In this article, we problematize the processes of building knowledge about places based on the stories they contain. We started from the analysis of testimonies, oral and written by the *Sena* people who live in the district of Marromeu, province of Sofala, in Mozambique, to then, arouse a reflection on the influence of colonization on their individual and collective memories. We were able to verify that there are distances in relation to the information from each of the sources that they narrate about the origin and naming of the places and, also, differences of weights in the validity and in the officiality that are attributed to each one of these narratives. From the study, we were able to identify two processes present in the construction of a social reality in colonized environments, that of forgetfulness and that of 'whitening', which contribute to local ways of thinking being replaced by westernized ones. Thus, we propose the valorization of local epistemologies to overcome these discrepancies.

Keys-Word: Anthropology; Epistemology; Colonization; Bleaching; Memoirs.

¹ Denise Machado Cardoso é Coordenadora do Grupo de Pesquisa em Antropologia Visual e da Imagem - VISAGEM, Coordenadora do Grupo de Estudos sobre Populações Indígenas - GEPI, Coordenadora do Comitê Antropologia Visual - CAV/ABA, Assessora da Diversidade e Inclusão Social - ADIS/UFPA. Antonio Domingos Braço é professor pela Universidade Licungo, Director da Faculdade de Letras e Humanidades e Pesquisador no Centro de Estudos de Desenvolvimento Comunitário e Ambiente

Introdução

Toda a discussão sobre a construção da história dos povos remete (ou então, deveria remeter) à mente humana uma reflexão sobre o que Castro-Henriques (2011:13) se referiu: dos modos como essas foram aceitas, integradas, recusadas, refeitas, mestiçadas “em função do nosso quadro social e cultural, aquilo que os Outros nos deixaram, directa ou indirectamente, como vestígios materiais, culturais, espirituais, ou na imaterialidade dos nossos quotidianos”. Essas premissas fundamentam o que apresentamos neste artigo e sua atualização aconteceu pelo que pudemos vivenciar quando da realização de um estudo sobre o impacto das narrativas orais, tais como provérbios, contos, cantos e danças no contexto da construção das diferenças e identidades num determinado contexto social e cultural.

O quadro social e cultural da nossa análise está relacionado com o trabalho etnográfico realizado no contexto de Moçambique (2013-2015), na província de Sofala, particularmente em Marromeu, um distrito cuja metade de sua superfície geofísica situa-se na vasta planície do Delta do rio Zambeze, um gigante de águas correntes que nasce nos Montes Coamba na República do Congo, a 1600 metros de altitude. O fato é que depois de entrar em Moçambique, em seu percurso de 850 km até a foz no oceano Índico, pelo que pudemos constatar, esse rio estabelece não apenas os limites geográficos, mas sobretudo orienta e organiza a vida social e cultural das populações nos territórios por onde passa. Nesse distrito, habitado majoritariamente pelo povo Sena, um grupo etno-linguístico que agrupa populações falantes da língua *Cisena* ou *Xisena*, as memórias históricas de sua origem estão associadas a esse rio.

Para traçar o trajeto que retrata os Sena nessa localidade, coletamos retalhos de fontes orais de sujeitos locais e escritos de documentos produzidos pelas autoridades governamentais e historiadores. Só que, mesmo que todos esses testemunhos, orais e escritos, para emprestarmos a ideia de Hambaté Bá (2010), sejam baseados em pensamentos humanos, dos que narram os fatos a partir de próprias experiências, constatamos ao longo do processo da construção do conhecimento sobre esse território e sua história, a existência de distanciamentos entre as informações e, particularmente, diferenças nos pesos, na validade e na oficialidade que se atribuem às mesmas em relação a cada fonte quando narra sobre à

origem e nomeação desses lugares. Queremos trazer neste texto evidências de que o que alguns dizem vale mais do que outros.

Essas discrepâncias, relacionadas à hierarquização do valor que se dá à informação, dependendo de quem o diz, levam ao debate que propomos no presente artigo: a problematização dos processos de construção do conhecimento em geral e sobre lugares em particular, a partir das histórias e memórias que os mesmos comportam. E ainda, a reflexão sobre os modos como a colonização tem afetado as memórias individuais e coletivas das populações colonizadas, dos povos africanos em geral, favorecendo não apenas os processos de esquecimento, amplamente discutidos por Pollak (1989) e Ricoeur (2007), mas também o de “branqueamento”, na substituição de modos de pensar baseados por *ethos* locais – dos não brancos –, por um pensamento ocidentalizado e colonizador – dos brancos –, que faz com que os povos (não brancos) se separem de suas histórias, resultando em processos de inviabilização de suas narrativas.

Em termos teóricos, este debate situa-se dentro da perspectiva dos estudos pós coloniais, por pretendermos questionar as formas de controle e o poder hegemônico colonial na manipulação do saber e das teorias de conhecimento (Said, 1990; Spivak, 2010; Bhabha, 1998; Costa, 2006; Mignolo, 2000; Quijano, 2005; Mbembe *et al.*, 2006; Samin, 2010). Mais profundamente, isso nos coloca no conceito de *epistemicídio*, o que foi traduzido por Coelho (2011:283) como a “destruição da capacidade de representar o mundo, o Outro e a si própria de forma autônoma”. Em suma, a África tem sido continuamente denegada, silenciada e negada em muitas perspectivas teóricas e epistemológicas ocidentais (Furtado, 2016).

Para desenvolvermos nossa narrativa acerca desta temática, abordamos primeiro alguns aspectos sobre os sujeitos envolvidos, de modo singular, o povo Sena e as particularidades de sua origem, tendo em conta a diversidade das fontes e, em seguida, tratamos das estórias que se referem à nomeação do lugar que ocupam e suas discrepâncias, tendo em conta o valor epistêmico que se nos oferece, consoante as fontes usadas e os processos da valoração do que foi herdado da colonização portuguesa para mostrar as discrepâncias, os esquecimentos e o branqueamento da história nesses contextos.

O contexto: dos (in)sujeitos e suas identificações

É pertinente falar do povo Sena, os sujeitos que são referência nesse texto, cuja história insere-se numa historiografia mais ampla, que coincide com a da África no geral. Ao falarmos da origem dos Sena e os processos de ocupação do território no qual se estabeleceram até hoje, queremos de um modo singelo desmitificar o mito “das descobertas”, que funda toda a teoria da colonização e que coloca os povos europeus no centro da história da humanidade. Primeiro, tal como se pode compreender a partir dos fatos referenciados por Serra (2000) e Newitt (1997) há indicações de que os falantes *Bantu* foram os primeiros a migraram, no primeiro milênio d.C., da África Ocidental para essas regiões do continente. Apesar dos motivos dessa expansão não serem muito claros, esses historiadores apontam que o surgimento de tecnologias de ferro, entre 500 a.C. e 0, o conhecimento da agricultura na zona dos Grandes Lagos, nomeadamente, Lago Victória, Tanganyika e Niassa, e na África Austral, criaram necessidade para a busca de novas terras nas planícies costeiras, junto aos rios e mares, territórios que também abrangeriam praticamente o contexto geográfico a que nos referimos neste artigo.

Um segundo aspecto que dá indicação da origem dos primeiros grupos populacionais que ocupam o lugar de nosso estudo é mencionado na classificação linguística de Malcom Guthrie (1948) compartilhada pela Kiso (2012) sugere-se que o subgrupo Sena está incluído na Zona N² e pertence ao grupo linguístico *Senga-Sena*, composto pelas línguas *Nsenga*, falada em Zâmbia e, todas outras faladas em Moçambique, respectivamente: *Kunda*, *Nyungwe*, *Rue*, *Podzo* e *Sena*. Nesse sentido, em termos genealógicos, o subgrupo linguístico Sena é descendente do grupo de indígenas conhecidos por *Senga-Sena*, também denominados *Ba-Senga*, oriundos dos *Mucaranjas* que vindos do Norte da África, teriam descido até as margens do rio Zambeze e acima do rio Chire, onde se fixaram e vivem. Isso elucida a relação entre os Sena e os povos Bantu, dos quais são originários.

Terceiro, nos documentos oficiais do Ministério da Administração Estatal (MAE, 2005a; 2005b) e do governo do distrito de Marromeu (Marromeu, 2006:2012), o mito da origem desse povo é atribuído a “Pedra do Sena” e é comungado pelos nativos – falando a

² Para além do grupo linguístico *Senga-Sena*, também fazem parte da Zona N, os grupos linguísticos: *Manda*, composto pelas línguas *Ngoni*, *Matendo*, *Mpoto* (faladas em Tanzânia) e *Tonga* (Malaui); *Tumbuka* que compõe as línguas *Tumbuka*, *Poka*, *Kamanga*, *Senga*, *Yombe*, *Fungue*, *Wenga*, *Lambia* e *Wanda*, o grupo *Nyanja*, com as línguas *Nyanja*, *Cewa* (Malaui) e *Mananja* (Guthrie, 1948; Kiso, 2012).

partir dos habitantes de Caia e Marromeu onde mantivemos contatos prolongados em função das pesquisas realizadas nesses distritos, desde de 2013 a 2015. Assim, são referenciados os *Sena Próprios*, os que residem na parte central do território Sena, onde se encontram as raízes desse grupo, como é o caso dos distritos de Chemba e Caia, e a localidade de Sena, em Moçambique. Os *Sena Chueza* são os que se encontram do lado “donde vem a água” e que povoam os territórios de Tambara em Tete. E os *Sena Phodzo* aos que se situam para “onde corre a água” que, neste caso, seriam os das terras dos distritos de Marromeu (Província de Sofala) e dos distritos de Mopeia, Luabo, Namacura, Nicoadala e cidade de Quelimane (Província de Zambézia). Essa água que vem e corre é a do rio Zambeze, que é considerado como uma grande referência para o povo Sena, tanto nas suas designações como nas suas atividades no âmbito social, econômica e cultural. E os habitantes de Marromeu local onde decorreu o estudo, dizem que lá se fala o *Sena Phodzo*, compreensível pelas duas classificações acima apresentadas, pois se situam para onde corre a água do Zambeze, que serve também como limite com os distritos de Chinde e Mopeia, ambos da província de Zambézia, antes de desaguar no Oceano Indico.

Outros estudos, mais relacionados à linguística, mencionam que a língua Sena engloba algumas variantes de referência que, mesmo mantendo a estrutura, distingue os falantes a partir de uma localização geográfica dentro do contexto da realidade moçambicana, cuja classificação sistematizada pelos linguistas Ngunga e Faquir (2012) é a seguinte: (i) *Sena Tonga*, norte e no centro de Sofala e nas fronteiras de Tete e Zambézia, (ii) *Sena Caia*, também denominado de *Sena do Norte*, predominante nas províncias de Tete e Zambézia, (iii) *Sena Bangwé*, chamado de *Sena do Sul*, falado na cidade da Beira, (iv) *Sena Phodzo*, falado em Marromeu, província de Sofala e nos distritos de Chinde e Mopeia na província de Zambézia, (v) *Sena Gombe*, que significa do Litoral, presente nos distritos de Cheringoma, Sofala e no litoral da província de Zambézia e, (vi) *Sena Gorongosi*, que incide sobre os falantes da Serra de Gorongosa, localizado no distrito do mesmo nome, em Sofala. Essa classificação também é partilhada na obra de Nyazeze, Mateus e Rocha (2008).

A localização geográfica e a relação com o rio Zambeze são aspectos fundamentais para a compreensão dos modos de identificação do povo Sena, entre eles próprios ou mesmo quanto pretendem se afirmar diante de outros grupos sociais. Isso pode ser compreendido a

partir de duas narrativas de tipos diferentes. A primeira, que corresponde a um trecho letra do canto da dança *utse*, típica desse grupo social, “*wabaliwa cumarromeu! Peno kala pyako Maputo, bwera. Kala wataika, bwera. Kala wachoneka, bwera. Uabailiwa cumarromeu*”, que traduzido ao português significa, “tu nasceste em Marromeu! Mesmo que você esteja em Maputo venha. Mesmo que esteja perdido, venha. Mesmo que você tenha ido de vez, volte. Tu nasceste em Marromeu”. A segunda, que está contida no provérbio Sena “*madzi nkhaba kudwala nyandza*”, que significa que “a água não esquece o seu rio”.

Assim, no caso da narrativa do canto, “voltar” à Marromeu não pode ser assumido apenas no sentido literal, como um movimento que supõe um deslocamento físico, mas também um retorno simbólico pelo qual se expressaria o ser Sena, na especificidade do seu “rio”, do seu “caminho”, que difere dos de qualquer outra realidade, o que faz com que em qualquer parte onde estejam, esses se distingam de outros povos. Já na analogia da “água” e do “rio”, no provérbio acima, subteme-se a importância do Zambeze na construção da identidade e seu respectivo texto. E isso mostra em parte, que na construção da identidade étnica – para emprestar as palavras da Carneiro da Cunha (1987:101) – as pessoas extraem da chamada tradição, os mesmos “elementos culturais [que os colocam] sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou”.

De um modo mais amplo, ao falarmos dos deslocamentos do povo Sena, dentro de um contexto da construção de sua própria história a partir da origem, pretendemos convidar a uma reflexão sobre o sentido da História, diria das Histórias, a partir das singularidades e questionar à infantilidade atribuída aos africanos. Portanto, ao longo dessa nossa narrativa temos usado o termo *Sena*, para falar desse grupo etno-linguístico ou desse povo, sujeito histórico, que se reconhece e se diferencia a partir de uma cultura que se coletiviza, que se interpreta e se traduz através das águas do rio Zambeze, que marcam não apenas um território, mas um modo de identificação que os torna peculiares diante de outros povos. E nesse contexto que situamos a ressignificação pelas suas histórias, tradições, pelos contextos geográficos e sociais em que esses sujeitos se localizam.

Todavia, o protagonismo aqui referenciado sobre os *Sena*, seus movimentos migratórios, feitos, descobertas, culturas, histórias, identidades, representações e memórias,

foi diluído pela presença portuguesa. Esse povo passa a ser, em todos os aspetos, no sentido epistemológico, *não-sujeito*. A colonização reinventou a história, criou novos sujeitos e uma nova forma de representação da realidade. Isso pode ser verificado nas histórias que apresentamos sobre a origem e nomeação dos territórios e no valor dado às coisas materiais e imateriais herdados pelos colonizados.

Das heranças históricas às memórias esquecidas e branqueadas

A história de Marromeu e do seu povo é feita de várias estórias. Destacamos duas delas, a primeira, nessa ordem didática da escrita, conta-se que as primeiras populações que habitavam nesse território eram nômades e viviam de atividades pastorícias e da caça. Esses povos eram divididos em tribos que, por sua vez, eram formadas e chefiadas por guerreiros, sendo destacados *Bauaze* e *Maguegue*, que se fixaram nessa região a partir do qual alargavam suas conquistas a outros grupos populacionais. Nessa narrativa a principal referência era o rio Cuama, que atualmente é conhecido pelo nome de rio Zambeze, que contribuía para o seu estabelecimento e suas estratégias de defesa. Esses chefes tribais, que mais tarde dentro da denominação colonizadora passaram a ser designados de *régulos*, defendiam as populações de ataques inimigos e de animais ferozes e dirigiam cerimônias tradicionais. Após a morte, os *régulos Bauaze, Muguegue, Gora, Cocorico, Cine, Kundúe e Nensa* transformaram-se em leões brancos, que existiriam ainda na atualidade, protegendo em momentos de guerra, seus territórios – designados de regulados ou povoações, rugindo para afastar e alertar as populações sobre a presença de inimigos. Essas narrativas constam dos documentos (Marromeu, 2006, 2010; 2011; 2012; 2013), mas também foram evidentes nas entrevistas, histórias de vida e relatos coletados de idosos Sena, denominados de *akulu*, com os quais pudemos confirmar essa versão histórica.

Entre os Sena, essas narrativas dos idosos – *akulu* – são de alto valor e significado cultural. Dizem eles que, “*akulu mba nyakabobo wa mbeu*”, ou seja, “os velhos são o celeiro das sementes”, num provérbio de cuja interpretação associa a idade à função social de preservação e a transmissão de conhecimentos, saberes e tradições culturais. Essa condição, para aproveitar um argumento, que mesmo tendo sido usado para embasar um outro contexto

por Hampaté Bá (2010), torna fidedigna as memórias individuais e coletivas desses sujeitos, cujas faixas etárias, considerados velhos, dão valor de verdade às suas palavras dentro dessas comunidades. Ou seja, o que eles contam sobre os chefes tradicionais que nomeiam algumas povoações a exemplo de *Cine ou Sine, Kundúe ou Cundué, Nensa e Bauaze*, que são descendentes desses chefes antigos, está vinculado ao mito fundacional de Marromeu, a construção da história desse lugar.

E na segunda narrativa, conta-se que os primeiros colonizadores portugueses escalaram o território, vindo de barco pelo rio Zambeze (que era então denominado de Cuama pelos nativos), com o objetivo de conhecer novas áreas para exploração e que durante a viagem entraram na floresta, onde atualmente se situa Marromeu e encontraram caçadores em suas cabanas a cortarem carne de caça, tentaram se comunicar com os nativos, mas não se entendiam, por divergência da língua. Depois de várias tentativas frustradas para estabelecerem diálogo, no fim perguntaram o nome da região e como resposta os caçadores que estavam cansados de ouvi-los disseram “*pamarremelo*”, que da língua *Sena-Phozo* traduzido para a língua portuguesa significa “local onde se esquarteja carne”. Todavia, aqueles viajantes portugueses entenderam ‘*marremelo*’ como resposta à pergunta feita, resultando daí o nome do distrito, “Marromeu”. Esse mito, cuja versão mais elaborada está descrita no Perfil do Distrito (MAE, 2005), em suas múltiplas versões, mantém uma regularidade: os sujeitos envolvidos (colonizadores portugueses e caçadores nativos), a atividade então realizada pelos caçadores e o “ruído” de comunicação entre os intervenientes.

Vale ressaltarmos que essa narrativa se assemelha a tantas outras que nomeiam os territórios colonizados, particularmente dos países africanos, como foi destacado nos estudos de Moll (2009). A título de exemplo, o nome de Moçambique também é descrito como sendo originário de um encontro entre colonizadores portugueses e populações nativas: conta-se que quando os portugueses escalaram a região norte do país, que hoje é conhecido como Ilha de Moçambique, encontraram um senhor sentado que ao perguntarem como se chamava o local ele respondeu “*Mussa Ali Bique*”, que na verdade era o seu nome. Ao ouvirem, os colonizadores denominaram a esse local de “Moçambique”.

Durante o período da realização do estudo (2013 a 2015), quando foram consultadas fontes orais mais jovens quanto à narrativa fundacional de território, apesar de conhecerem as

designações dos regulados e respectivos chefes, suas memórias não os associavam com o contexto de sua origem e desconheciam a nomeação que se dá ao rio Cuama, atualmente conhecido por rio Zambeze. Os mais novos repetem a relação entre Marromeu e *pamarremelo*, construída a partir do marco colonial. Isso demonstra uma descontinuidade de memória, cujas lembranças estão gravadas informações advindas de uma história colonizadora, que tem como ápice a presença colonial portuguesa, servindo como referência a partir da qual nomeiam-se os lugares e as coisas. Então, a questão não é apenas quem pode dizer ou que meios autorizam os sujeitos para narrarem e comporem as memórias que se tornam coletivas. A reflexão remete aos processos de hierarquização das narrativas, através dos quais foi possível retirar dos idosos a legitimidade de serem portadores e difusores dos mitos fundacionais relacionados aos seus lugares e territórios.

No primeiro momento, notamos que a legitimidade para preservar e narrar os mitos fundacionais seria tanto dos régulos, descritos por Florêncio (2008), como sendo membros da estrutura organizacional do poder tradicional em Moçambique, cujos cargos estariam associados a função social de produção e preservação das memórias coletivas, como dos anciões, cujas idades lhes dariam credibilidade na autoria desses textos orais, enquanto celeiros das palavras e guardiões da realidade contextualizada, aos quais cabe manter a relação entre a mensagem e as representações coletivas que imanam em memórias e processos de construção da identidade. Mas, por outro lado, há um fator importante que não pode ser ignorado no processo de construção das representações sobre esse território, que é referente ao texto produzido e ao que é dito a partir da presença colonial portuguesa. É esse último texto – herdado da colonização – que (pre) domina e que foi ajustado às memórias individuais e coletivas dos *Sena* de Marromeu. E isso torna de fato, como diriam Fabre, Massenzio e Schmitt (2010), a colonização como um dos critérios básicos para estabelecer a verdade das coisas, no processo da construção da história ocidental moderna.

De acordo com Ki-Zerbo (2009), o sistema colonial se expandiu em diferentes esferas e se prolongou inclusive naquele referente à produção científica. Diante disso, as pesquisas, nesse período, eram também um sistema de colonização, e para reverter este processo se torna premente que os estudos históricos sobre o continente africano incluam reflexões dos próprios povos deste continente, valorizando assim, novas fontes históricas a partir da

tradição oral. Diante disso, podemos considerar que as memórias não dizem respeito apenas às construções acerca do que é lembrado, esquecido, ressignificado ou reelaborado por um determinado grupo, mas nelas estão envolvidas relações hegemônicas, particularmente quando se referem a um contexto de colonização. Então, a nossa pesquisa ao incluir as tradições orais dos Sena de Marromeu se apresenta neste quadro de renovação destes estudos.

As memórias - a exemplo do que nos indicou Halbwachs (2006), dizem respeito a processos coletivos e revelam relações assimétricas. Assim, de modo restrito a determinados grupos sociais de uma determinada sociedade, ou de modo mais amplo quando se observam processos históricos nos quais a colonização se fez presente, os “jogos” de fazer lembrar ou esquecer podem vir a revelar estas assimetrias e hegemonias. Portanto, leituras críticas acerca destas memórias se fazem notar nesta compreensão das narrativas orais em Marromeu.

O que justifica o (pré) domínio das representações da colonização?

Mas, por que é que ficou o que foi dito pelo colonizador? Como, então, entender que os efeitos da presença colonial entre esses povos tenham atingindo corpos e culturas, memórias e histórias, e sejam tidos como referência em narrativas fundacionais? Para responder a essas questões, ajuda uma analogia das próprias populações de Marromeu, ao recorrerem a um provérbio Sena que diz *“azungu ndi nyuchi: analuma mbatapira”*, que traduzido quer dizer “os brancos (colonos) são como abelhas: picam e são doces”. Na construção da história dessa região, podemos refletir de um modo crítico sobre o que é referido pelo provérbio acima citado e que se apresenta nos relatos sobre a origem e o mito fundacional desse território. A “doçura” da história contada que permaneceu é a que tem referência à colonização portuguesa e que suplanta todas as anteriores que envolvem os povos nativos. Nesse processo, essa doçura é sinónimo de submissão, opressão e subjugação.

É evidente que em toda narrativa sobre a construção da história desse povo, sob o ponto de vista epistemológico, que é inerente à própria construção de conhecimento de todas áreas científicas, o que está em causa é a veracidade tanto aos que as narram como do que é narrado. Seria o que permitiria diferenciarmos e identificarmos a ficção da história ou da falsidade e da verdade, como nos lembram Fabre, Massenzio e Schmitt (2010). Mas quando olhamos para a confrontação entre as fontes, a verdade recai sobre o que os narradores

colonizadores dizem e a falsidade nos ditos dos nativos. Esse modo de construção de conhecimento histórico parece perpetuar-se em todos âmbitos. Essa verdade apresenta-se como “o mel das abelhas”, a doçura das narrativas que subjuguem modos de pensar.

As versões dos mitos fundacionais de Marromeu apresentam-se, desse modo, como uma dessas contrariedades – ‘a doçura do mel’ *versus* ‘a picada da abelha’ – pois não apenas fomentam o esquecimento das histórias nativas, mas também impõem novas memórias, ‘embranquecidas’ a partir de um ponto de vista colonial, na nomeação das coisas e dos lugares, na criação e legitimação das histórias das localidades. Desse modo acontece a oposição da verdade e do falso, que não se distancia tanto dos binarismos negro e branco referidos por Fanon (1983), oriente e ocidente (Said, 1990), oprimido e opressor (Freire, 1980) e tantos outros que se verificam em contextos de relações de poder.

Estas versões caracterizadas pelas oposições nos remetem às análises feitas por Lévi-Strauss (1993), nas quais demonstram a predominância de aspectos binários das estruturas dos mitos. Contudo, é necessário ir além das investigações destas estruturas para analisar os contextos em que as dualidades se apresentam em termos de uma imposição de esquecimentos das narrativas locais, enquanto as versões hegemônicas foram sendo impostas ao longo do processo de colonização.

O fato é que entre os Sena, em Marromeu, o rio conhecido pelos nativos como *Cuama*, que passou a ser *Zambeze*, as terras dos *Bauaze*, *Gora*, *Nensa*, *Cine*, *Cocorico*, *Kundúe* e outras lideranças foram sobrepostas a uma denominação comum, Marromeu e a história desses povos passou a ser conhecida a partir do marco colonial. Todas as outras histórias tornaram-se folclóricas, pois a narração colonial, ao ser amparada pelo peso dos processos da construção histórica da cientificidade, diga-se europeu, ao ser imbuída por narradores cuja autoridade seria inquestionável no então período, como clérigos, missionários, viajantes, comerciantes, todos brancos, usurpou a si a verdade sobre a recitação, deixando de se questionar sobre a natureza da mensagem e a falta de diversidade na sua interpretação.

Esse modo de conceber a verdade sobre a história das localidades de Moçambique continuou sendo legitimado no período pós independência que quanto à narrativa científica suplantou as narrativas orais e as autoridades locais foram tomadas como porta-vozes de uma

historicidade e identidade ocidentalizada. Quanto às autoridades tradicionais dos *Sena*, teria acontecido como o que Florêncio (2008) menciona sobre os Ndaus, quando essas foram usadas e enquadradas aos processos administrativos e interesses para a dominação territorial e populacional tanto no período colonial como no período pós-independência. Isso leva ao questionamento sobre a importância dessas na preservação da memória coletiva local.

Por isso, essa ambiguidade na relação com os colonizadores portugueses aqui referida, pode ser vista, por um lado, nas interpretações que podem ser feitas sobre ações maléficas e prejudiciais à vida social e cultural – denominadas pelos *Sena* como ‘picadas’ – e que na visão de Quijano (2005) seriam os novos padrões de poder pelos quais foi instituída uma totalidade que exclui os outros povos, no caso os não ocidentais ou não brancos. Ou como disse Mignolo (1999:206) através de uma crítica mais enfática, essa é construção de uma “História, com a maiúscula ‘H’, [que seria] a totalidade que exclui outras histórias que não cabem na do Ocidente”.

É a partir desse movimento que os processos de colonização, bem como a modernidade e a globalização, silenciam outras vozes da história das humanidades para construir, por outro lado, uma História, cuja primeira letra capital indica o seu sentido de absolutização, de totalização de realidades contextuais particulares, tornando os fatos e atos “doces”, a ponto de serem enaltecidos e absorvidos, como verdadeiras histórias, silenciando as memórias locais. Em todos os sentidos, como se referiu Castro-Henriques (2011), as marcas da presença portuguesa em Moçambique parecem ser bem mais visíveis se comparadas a invisibilidade da presença africana em contexto da metrópole, apesar dela fazer parte, no caso específico da organização da sociedade portuguesa.

É visível que a oposição entre a verdade e a falsidade, ou sobre a veracidade das histórias não pode ser debatida apenas sobre o ponto de vista epistemológico, mas também a partir da perspectiva ideológica, das relações de poder estabelecidas e da hierarquização entre as pessoas que as narram. Assim, a verdade está no domínio que os indivíduos têm sobre os outros, e se apresenta com uma capacidade de construir histórias, que transitam em histórias e tornam-se a História. No mesmo processo, a partir dessa “doçura do mel”, as memórias coletivas desses povos passam primeiramente por uma rasura através da qual são esquecidas as histórias originais que por muito tempo sustentaram a existência desses povos. E por fim,

elas são esbranquiçadas, num processo em que a história válida e verdadeira é a que se subordina ao pensamento do ocidente que substitui as histórias originais por outras memórias coletivas que remetem a novos processos de identificação social. Elas “picam” mas são adoçadas através de um sistema epistêmico no qual predomina a visão homogênea do ocidente, do colonizador, por isso elas regem as representações e dão mais valor ao que é herdado das então metrópoles.

Memórias coletivas e identificações colonizadas

Para além da identificação dos Sena, de Marromeu, com uma história fundacional branqueada pela presença colonial, esses povos também se identificam pelos feitos dos colonizadores, tornados mais doces, apesar de no seu processo constituinte terem sido “picadas”. Isso se refere a implantação da Companhia de Sena³, um empreendimento agroindustrial criado no período colonial, cuja história se confunde (ou até confunde) com a própria história dos povos nativos e que ocupa um espaço privilegiado na geografia física e na memória coletiva dos povos que habitam aquele distrito. Ao ser transferida da localidade de Sena, distrito de Caia, para o distrito de Luabo e posteriormente para Marromeu, este empreendimento industrial criou condições para um ambiente de diversidade sociocultural e identitária nesse território ao mesmo tempo em que permitiu a fixação de um processo de branqueamento das identidades.

Na memória coletiva das populações de Marromeu, o que se herdou da Companhia de Sena tem sido apresentada como algo “doce”, como uma referência para a busca de oportunidade e melhoria de vida, particularmente pela oferta de trabalho e de negócios e isso acaba, de certa maneira, influenciando no modo de vida de seus habitantes. Tal companhia constitui um foco agroindustrial e um chamariz para a presença de muitas empresas de prestação de serviços e confluência de mulheres e homens de lugares distantes (de Moçambique e do estrangeiro) em busca de oportunidades de trabalho e de negócios. Muitas

³ A Companhia de Açúcar de Moçambique (CAM) foi criada em 1890 pelo inglês John Peter Hornung com a finalidade de explorar as terras do vale do rio Zambeze na produção de cana de açúcar (*accharum officinarum*), tendo estabelecido plantações em Mopeia a partir de 1893. Anos depois (1906 ou 1910) ele fundou a *Sena Sugar Factor* (SSF) a partir de duas companhias açucareiras falidas, que mais tarde passou a denominar-se de *Sena Sugar Estate* Ltda. (SSE), que expandiu seus canaviais para Caia, Luabo e Marromeu. Em 1922 a SSE construiu uma fábrica em Luabo que posteriormente, foi transferida para Marromeu em 1926, onde se localiza atualmente administrada pela empresa registada e conhecida como Companhia de Sena, S.A.R.L. (Head, 1980).

das famílias habitantes de Marromeu têm uma relação direta ou indireta com a Companhia de Sena, quer seja por um parente que ainda trabalha, quer por alguém que já trabalhou dentro dela.

Essa “doçura” suplanta os efeitos das suas “picadas” que se refletem na organização social de todo distrito e das suas populações. Primeiro, na miscigenação dos grupos étnicos, no cruzamento entre as diversas identidades, reconfiguram-se os espaços, os credos, as crenças, as culturas a partir de uma configuração dos grupos dominantes. Segundo, nas configurações das famílias, que foram sendo construídas a partir de laços (matrimoniais e outras redes de relacionamento) envolvendo pessoas de grupos distintos, levando ao predomínio do que é localmente denominado de ‘*azungu a Marromeu*’, numa tradução literal seriam ‘os brancos de Marromeu’, uma identidade que se assemelha ao que Serra (1998) denominou de “portugalidade de segunda mão”, num processo de assimilação cultural que impôs um modo de identificação baseado, como foi referido anteriormente, na oposição entre o branco e o preto e que culmina com o embranquecimento identitário. E por fim, a proliferação de meios de comunicação de massa que permitem a interação e a presença de aspectos do global, dentro dessa realidade local, que acabam também por reconfigurar as novas identidades, entre as gerações mais novas, abrindo-as a outros horizontes, em que o mais “doce” é representado por aquilo que vem do ocidente.

Desse modo, todos esses aspectos abordados sobre a colonização portuguesa, cujos efeitos se atualizam, servem de um ponto para a problematização antropológica da construção da história dessa região, um sistema de representação, ou como uma consciência ocidental ou ainda um império ocidental (Said, 1990), que influi na releitura dos textos pelos quais são construídos e se processam o esquecimento e o branqueamento de memórias e identidades coletivas.

Esses fatos e atos têm afetado e determinado as leituras sobre os rumos da vida social em todos os seus sentidos na atualidade moçambicana, a exemplo do projeto de construção da identidade nacional (Geary, 2005; Lopes, 1995 e 1997), decorrente dentro das condições de uma pátria, mitos e memória histórica comum, de uma cultura homogênea, que foi iniciada durante a colonização, atrelada à memórias e identidade portuguesa colonial. Mas, de certo modo, tal projeto é continuado no período pós independência, na construção da

moçambicanidade, “[...] politicamente construída como um dever-ser absoluto, irredutível e cidadão, que não devia ser contaminado pelas invasões parasitárias do étnico” (Serra, 1998:11).

Os processos de homogeneização cultural são baseados na marginalização de grupos e identidades étnicas de uns sobre outros, como uma espécie de purificação, um ato de tirar a sujidade, o preto das coisas para torná-las brancas. Acontece que em vários momentos históricos, a etnicidade – no sentido de como é tratada por Carneiro da Cunha (1987), como cultura, linguagem e representação que permite a comunicação – foi considerada como empecilho para a construção nessas sociedades, pois tanto na visão colonialista, na socialista ou no capitalismo moderno, se é que podemos assim nos referir, tudo o que valorizava o local foi cunhado de tribalismo, no sentido de um pensamento que liga cada mulher e homem com as suas culturas maternas ou paternas. Teríamos que ter em conta que as identidades étnicas – definidas na perspectiva Cardoso de Oliveira (1976) – foram engendradas a partir de contatos inter-étnicos, através de relações entre indivíduos e grupos de diferentes procedências, nacionais, raciais ou culturais, o que afeta, de certo modo, os processos de identificação social das mulheres e dos homens de Moçambique e seus povos. E tal como aconteceu com a colonização, o projeto político da moçambicanidade, criado no período pós-independência, que nasceu da negação à submissão colonial, ao reconhecer os indivíduos iguais, ignora as particularidades étnicas, culturais e sociais das populações; ao criar uma história comum, remete ao esquecimento as histórias e memórias coletivas locais.

Em muitos casos, a identificação hegemónica foi expressa a partir de uma linguagem que se assemelha a do colonizador, o que se resume nas palavras de Fanon (1983:18), “todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual originou-se um complexo de inferioridade, devido ao extermínio da originalidade da cultura local – tem como parâmetro a linguagem da nação civilizadora, ou seja a cultura da metrópole”. Essa é a leitura que permite a reflexão do que tem acontecido com as populações de Marromeu, e que se espalha um pouco por todos mitos fundacionais de Moçambique e que estabeleceram o seu nome comum para a identificação de todo o seu território e o da formação de um país independente que partiram da ideia de unificação, tornando, assim, as divergências consensos e, no mesmo sentido, as instituições sociais e estatais tomaram esse carácter nacional.

Todavia, esse processo foi caro para a manutenção das memórias coletivas e identidades locais - não brancas que, em muitos casos, não resistiram e sucumbiram tanto pelo esquecimento quanto pelo branqueamento através da constituição de uma identidade e uma memória comum, mais próxima ou aproximada ao ocidental, ao modo de ser branco. Ademais, em Moçambique a adoção da língua portuguesa como o principal veículo de escolarização e, conseqüentemente a de todas as atividades cotidianas, a partir do discurso de uma unidade nacional, em detrimento das línguas autóctones, permitiu a subordinação dos modos de pensamento a que os processos linguísticos carregam. Em certo sentido, a história dos povos que habitam o território onde se situa Moçambique foi sobreposta à história do colonizador português, baseada em uma concepção de nação como sendo una, coesa em si e, que se pensa sem diferenças porque “as próprias ferramentas da análise com o qual temos pretensão de praticar história científica foram inventadas e aperfeiçoadas em um ambiente mais amplo de inquietações nacionalistas” (Geary, 2005:27).

Assim aconteceu com os habitantes do território moçambicano, os quais têm suas histórias e suas culturas, construídas antes da colonização portuguesa cujo pensamento científico alicerçado em uma visão monolítica foi incapaz de descortinar, de tal sorte que foram colocados à margem, considerados ‘inferiores’ e relegadas ao estágio ‘primitivo’ e ‘selvagem’ da existência humana.

Apagar da memória da humanidade a história e a cultura dos povos colonizados não foi apenas uma prática dos colonizadores; foi também um dos artefatos da ciência do colonizador cuja finalidade seria de fazer valer suas leis, baseando-se no princípio da harmonia e do consenso da realidade. Num olhar mais profundo poderia dizer-se que a própria concepção do nacionalismo, ao ignorar séculos de identidades socioculturais diferentes, pensava em ser a cura das doenças advindas dessas diferenças. Sem entrar no mérito da questão, compreende-se que os contextos sociopolíticos e culturais desmistificam essa pretensão, pois mais do que nunca, em todo mundo são inúmeros os focos de reivindicações de existências distintas, mesmo dentro de países considerados tão coesos e unos, como seriam na maioria dos estados europeus.

A demarcação territorial durante o período colonial passou pelo estabelecimento de uma memória comum, histórica e cultural e, num processo paralelo, teve sua culminância na

busca em moldar a ‘identidade’ do sujeito descoberto, o que Geary (2005) teria denominado como o projeto de construção de Estado-Nação. Pode-se assim entender a instituição da educação com foco principal na formação do cidadão cujo pensamento estaria alicerçado no ser português, em vista do reconhecimento da identidade do colonizador e da pertença a sua existência e sua história. Esse projeto foi inserido na concepção do nacionalismo, no âmbito da consolidação de Portugal, em si, como Estado-nação, e da necessidade de que Moçambique, em sendo colônia dessa potência europeia, teria que se submeter ao seu modelo educativo.

Na visão do colonizador, não eram apenas a sua história e a sua cultura que seriam únicas e validas como padrão de existência humana, mas também a sua educação. Mesmo porque foi através desta que se disseminou, em Moçambique, a formação da identidade sociocultural portuguesa. A educação escolar assumiu, assim, um papel de destaque no período colonial como principal formadora da identidade portuguesa e ainda, como instrumento para apagar da memória dos povos autóctones, sua história e sua cultura. A colonização constituía-se antes de mais um momento de alienação territorial e cultural. Estabeleceu-se que Moçambique seria parte da Nação portuguesa e que seus povos poderiam ser submissos ao estilo de vida alheia à sua realidade, a identificação com a cidadania portuguesa.

A reconstrução da história, em defesa de uma epistemologia local

Sendo assim, “a luta contra a opressão colonial não apenas muda a direção da história ocidental, mas também contesta sua ideia historicista de tempo como um todo progressivo e ordenado” (Bhabha, 1998:78). Há que ir além e alcançar a história alicerçada na ideia do “pós” como uma alternativa epistemológica, mencionada pelo Costa (2006:117) ou mesmo como reconfiguração dos processos de opressão mental e que destaca que “toda a enunciação vem de um lugar” e expressar a crítica ao processo de produção do conhecimento científico – que privilegia modelos e conteúdos próprios – cultura nacional dos países europeus e a reprodução da relação colonial.

Nesse sentido, reconhecemos que o terreno no qual é possível compreender certos significados é movediço e que depende das vivências e organização de cada povo. Dizem os

Sena que “*mathowera tiri kubvala pabodzi pene, mbwenye nzeru zasiyana*”, ou seja, “vestimos todos a mesma tanga, mas não temos o mesmo juízo (sabedoria)”. Isso significa que o conhecimento não estaria baseado na essência humana, o que nos colocaria no contexto da universalização do seu processo de construção, mas dentro das possibilidades que permite que haja olhares distintos. Portanto, existem outros lugares, fora do ocidente, de onde se pode falar e construir uma história contextualizada da História da Humanidade. No estudo mostramos que ao longo do delta do rio Zambeze, o povo Sena também tem sua narrativa fundacional, que permite compreender sua origem e seus modos de identificação e diferenciação em relação a outros grupos. Não é, portanto, a colonização que marca a existência dos Sena, enquanto povo, muito menos que coloca Marromeu e o rio Zambeze (Cuama) no prospecto da importância que tem para esse grupo populacional.

Podemos nesse caminho assumir a posição de Spivak (2010), como proposta que nos permite desafiar os discursos hegemônicos construídos historicamente para relatar e nomear sujeitos e objetos, questionar os lugares de onde se fala e se teoriza e colocar o Oriente, o Outro diferente do Ocidente, no lugar de sujeitos. Ou então, mergulharmos numa perspectiva mais profunda e retomar Gadamer (2003) tendo como base a abertura à consciência histórica que dá caráter particular às perspectivas e à reflexividade, que abre espaço às múltiplas relatividades de pontos de vista, o que presume a antropologia interpretativa. Na nossa visão, isso pode fazer parte de um projeto maior da teoria pós-colonial (Mbembe, 2006) pela qual é possível questionar o controle hegemônico e o poder que o ocidente tem sobre as representações e as manipulações de saberes.

Referências bibliográficas

BHABA, Homi K. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.

CASTRO-HENRIQUES, Isabel. 2011. “Os africanos na sociedade portuguesa: formas de integração e construção de imaginários (século XV-XX). Inventário de problemática”. In RODRIGUES, José & RODRIGUES, Cassimiro (eds.): *Representações de África e dos*

Africanos na História e Cultura do século XV a XXI, pp.13-32. Ponta Delgado: Centro de História Além Mar.

COELHO, João Paulo Borges. 2011. “Notas em torno da representação africana de África (ou algumas das historiografias africanas)”. RODRIGUES, José & RODRIGUES, Cassimiro (eds.): Representações de África e dos africanos na história e cultura século XV a XXI, pp.281-290. Ponta Delgado: Centro de História Além Mar.

COSTA, Sérgio. 2006. *Desprovincializando a sociologia: contribuição pós-colonial*. Revista BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, vol 21 (60): 116-183.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 1987. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

MARROMEU, Distrito. 2006. *Plano Económico de Desenvolvimento do Distrito. PEDD 2006*. Marromeu: Governo distrital.

MARROMEU, Distrito. 2012. *Plano Económico Social e Orçamento do Distrito. PESO 2013*. Marromeu: Governo distrital.

FABRE, Daniel, Massenzio, MARCELLO, e SCHMITT, Jean-Claude. 2010. *Autobiographie, Histoire et Fiction*. L'HOMME 3(195-196): 83-101.

FANON, Frantz. 1983. *Pele negra máscara branca*. Rio de Janeiro: Fator.

FURTADO, Cláudio Alves. 2016. O continente africano e a produção do conhecimento. Revista LATINO AMERICANA DE ESTUDOS AVANÇADOS 1(1): 118-137.

GADAMER, Hans-Georg. 2003. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV.

GEARY, Patrick J. 2005. *O mito das nações: a invenção do nacionalismo*. São Paulo: Conrad.

GUTHRIE, Malcom. 1948. *The classification of the Bantu languages*. London/New York: International African Institute/Oxford University Press.

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

HAMBATÉ BÁ, A. 2010. “A tradição viva. História geral da África.” In KI-ZERBO Joseph: Metodologia e pré-história da África, pp.167-212. Brasília: Unesco.

HEAD, Judith. 1980. *A sena sugar estate e o trabalho migratório*. ESTUDOS MOÇAMBICANOS vol 1: 53-72.

KISO, Andrea. 2012. *Tense and aspect in chichewa, citumbuka and cisená: a description and comparasion of the tens-aspect system in three southeastern bantu languages*. Stockholm: Stockholm University.

KI-ZERBO, Joseph. 2009. *Para quando a África? Entrevista com René Holestéin*. Rio de Janeiro: Pallas.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *Antropologia estrutural 2*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda.

LOPES, José de Sousa Miguel. 1995. *Formação de professores e identidade nacional em Moçambique*. Belo Horizonte: FAE/UFMG.

LOPES, José de Sousa Miguel. 1997. *Poder político e educação em Moçambique: entre a tradição e a modernidade*. Revista BRASILEIRA DE ESTUDOS POLÍTICOS 84: 199-239.

MARROMEU. 2006. *Plano Económico de Desenvolvimento do Distrito 2006 (PEDD)*. Marromeu: Marromeu.

MARROMEU. 2013. *Plano Económico Social e Orçamento do Distrito 2013 (PESOD)*. Marromeu: Marromeu.

MBEMBE, Achile. 2006. *Qu'est-ce que la pensée postcoloniale*. ESPRIT 12: 117-133.

MIGNOLO, Walter D. 2000. *Local histories, global designs: coloniality, subaltern knowledge's*. Princeton: Princeton University Press.

MAE, Ministério de Administração Estatal. 2005a. *Perfil do distrito de Caia. Província de Sofala*. Maputo: MAE.

MAE, Ministério de Administração Estatal. 2005b. *Perfil do Distrito de Marromeu. Província de Sofala*. Maputo: MAE.

MOLL, Johan. 2009. Kolonialistiese name van lande in Africa voor en uhuru. TYDSKR GEESTESWET, vol 49(2): 305-320.

NEWITT, Marlyn. 1997. *História de Moçambique*. Portugal: Europa-América.

NYAZEZE, Pastor Luís; MATEUS, Marijane Pedro; ROCHA, Marcos Chico Saete. 2008. *Línguas de Moçambique: Vocabulário de Cisena*. Nampula: SIL.

POLLAK, Michel. 1989. *Memória, esquecimento, silêncio*. Revista ESTUDO HISTÓRICOS, vol 2 (3): 3-5.

QUIJANO, Anibal. 2005. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina." In LANDER, Edgard (ed): *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. pp. 227-278. Buenos Aires: CLACSO.

RICOEUR, Paul. 2007. "Memória pessoal, memória coletiva." In RICOEUR, Paul: *A memória, a história, o esquecimento*, pp.105-191. Campinas, SP: Unicamp, 2007.

SAÍD, Edward W. 1990. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

SAMIN, Richard. 2010. *La Théorie postcoloniale: entre universalisme e essentialisme*. TROPISMES, 16: 157-173.

SERRA, Carlos. 1998. *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária.

SPIVAK, Gayatri Chakravory. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG.