

## **IDEOLOGIAS E CULTURAS ANTAGÔNICAS AFRICANAS: ELEMENTOS DE FORMAÇÃO SOCIOCULTURAL MOÇAMBICANA**

Samuel Tomas Mugadui  
Sebastião Irroga Morais Chauma  
Antônio Domingos Braço  
Maria Isabel Alonso Alves

**Resumo:** O presente artigo é parte de reflexões acerca das Ideologias e Culturas Antagônicas Africanas, em especial, aquelas pensadas como elementos de formação da sociedade moçambicana. Trata-se de um recorte de um estudo desenvolvido no âmbito de doutoramento em Ciências da Educação na Universidade Jean Piaget de Moçambique (UNUPIAGET), cujo objetivo é pensar formas de reconfiguração social no sentido de reestabelecer alguns aspetos da cultura local/nacional. É uma pesquisa bibliográfica na qual buscou-se elementos teóricos que discorrem sobre o tema apontado. As leituras apontam para uma descontinuidade do processo histórico na construção de saberes locais, caracterizados pelas fissuras culturais, que proporcionam crises de identidade nas comunidades locais.

**Palavras-Chave:** Ideologias. Culturas Antagônicas Africanas. Moçambique.

**ABSTRACT:** This article is a clip of the reflections of an assignment about African Ideologies and Cultures, especially those that are thought to be the elements of the Mozambican societal shaping. It is a cutting of a study developed and presented in the ambit of doctoral course in Sciences of Education, specialization in innovation and curriculum, at the University of Jean Piaget of Mozambique (UniPiaget) whose major objective is to think and identify ways of reconfiguring and reestablish some aspects of local and national culture. Theoric elements concerning the topic were explored in this bibliographical research. The readings point to a discontinuity in the historical process in the construction of local knowledge, characterized by cultural fissures, which lead to identity crises in local communities.

**key words:** Ideologies. African antagonic cultures. Mozambique.

### **Introdução**

Neste artigo buscamos responder a questão retórica que constitui o principal tema deste trabalho: “Haverá ideologias e culturas harmoniosas numa sociedade marcada pela diversidade? ”. Para tentar responder o tal questionamento recorreremos a dois conceitos

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

em destaque: Ideologias e Culturas. Estes conceitos são amplamente discutidos incluindo vários componentes catalizadores que compõem a sociedade africana.

O desenvolvimento do artigo está pautado nas considerações metodológicas da pesquisa bibliográfica. A pesquisa do tipo bibliográfico é aquela “que se efetiva tentando-se resolver um problema ou adquirir conhecimentos a partir do emprego predominante de informações proveniente de material gráfico, sonoro ou informatizado” (PRESTES, 2005, p. 26). Assim, os subsídios desse estudo se consistem em uma revisão literária e tem como fonte, livros, artigos, revistas científicas, teses e dissertações que abordam o tema em questão.

### **Reflexões teóricas acerca da formação sociocultural moçambicana**

As literaturas pesquisadas mostraram diferentes concepções a respeito do termo ideologia. Omi e Anyanwu (1981, p. 63) apontam que o termo “Ideologias” “se originou com um grupo de pensadores franceses sob a liderança de Destutt de Tracy. Originalmente o termo simplesmente significava “a ciência de ideias”, mas não se destinava meramente ao tipo de conhecimento teórico psicológico. Bebendo da fonte de De Locke e Condillac, Omi e Anyanwu (1981) também afirmam que o termo “ideologias” supunha que todo conhecimento é conhecimento de ideias, ou seja, uma convicção que pode ser seguida desde o dualismo “exagerado” de Descartes que conduziria logicamente ao idealismo de um lado e ao materialismo por outro. Já de Francis Bacon, “Destutt de Tracy tinha tomado a convicção de que ciência autêntica, não era meramente uma especulação teórica por si mesma, mas que seu propósito final era transformação e melhoramento das condições de vida do homem na terra” (OMI; ANYANWU, 1981, p. 63).

Em outras palavras, levando em consideração os apontamentos de Omi e Anyanwu (1981), pode-se inferir que “ideologias” (com ‘S’) no seu sentido original significam lidar com ideias que dirigem a implementação prática, ou no inverso com a práxis que pode ser justificada por ideias. Como já haviam sugerido, estes autores africanos apontam para a existência de várias aproximações sobre conceito de ideologia, colocando o termo no plural. Assim, entende-se que há divergências no modo como a

literatura pesquisada discorre sobre o conceito destacado. Contudo, as formas diferentes de pensar a ideologia caminham numa mesma direção, embora estando usando diferentes formas hermenêuticas para interpretar e definir este conceito moderno.

Brnkerhoff (1981, p. 239) define “ideologia” como “um conjunto de normas e valores que racionaliza a estrutura social existente” e observa que “a ideologia está construída dentro da sociedade dominante de valores culturais – às vezes dentro dos seus valores religiosos”. Horton e Hunt (1984, p. 217) apontam que “uma ideologia pode ser definida folgadoamente como um sistema de ideias que aprova um conjunto de normas”. Wallace e Wallace (1989, p. 38) apontam que as “ideologias são explicações das instituições sociais, morais, religiosas, políticas e econômicas”. Hiebert (1990, p. 310) explica que “ideologias podem desenvolver-se dentro de uma sociedade, mas às vezes, as ideologias podem estar sujeitas a ‘manipulação’ através do controle de comunicação”.

Oruka (1997, p. 38) compara “ideologia” com “verdade” afirmando que “na filosofia social uma confusão intelectual que tem persistido por muito tempo preocupa a conexão entre ideologia e verdade”. Sendo que a “ideologia parece ser para muitos, um assunto de prejuízo e desejo”. Do ponto de vista marxista, Oruka (1997) ainda aponta que Marx e Engels conceituam o termo ideologia como mitos sociais que não correspondem à evidência ou fatos concretos.

As literaturas estudadas mostram que as “ideologias” podem ser um “sistema de ideias” ou “conjunto de normas” desenvolvidas dentro de uma sociedade, também que podem ser produzidas pelos e/ou produzirem valores culturais, morais e religiosos, ou ainda serem concebidas como explicações sociais, para uns ainda podem ser “explicações de instituições políticas” e, para outros, “explicações de instituições econômicas”. Em uma visão marxista a ideologia também é pensada como o “ópio das pessoas” ou tida como “prejuízo” e “desejo” social. A questão que permanece aberta é: Seria possível uma continuidade de construção histórica moçambicana sobre as produções culturais em meio ao neocolonialismo?

Sobre o conceito de continuidade das construções históricas, cabe destacar que este é pensado por Omi e Anyanwu (1981, p. 325) como algo que permite uma comunhão nacional frente aos diversos contextos formativos socioculturais e educativos africanos. Os autores africanos, apontam que a continuidade construída historicamente, pode ser

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

comunal porque permite a interação entre as formas de pensar das pessoas. Porém, mantendo suas subjetividades, suas crenças e seus valores. Ainda, sustentam que, as comunidades africanas e moçambicanas em particular a “comunhão de almas<sup>1</sup>” e não apenas umas agregações de pessoas neocolonializadas pelo sistema europeu, ou como afirmam a “ [África] já tinha realizado socialismo antes da vinda dos europeus, [mas nós devemos] renová-la por assistí-la a re ganhar uma dimensão espiritual” (OMI; ANYANWU, 1981, p. 325). Levando em consideração os apontamentos citados, é possível considerar que há uma perspectiva de ressignificação cultural e ideológica, inclusive voltada para os aspectos educacionais nos contextos africanos.

Nestas questões, o conhecimento sobre as teorias culturais é determinante para a construção dos saberes africanos, dentre as quais se produzem os sujeitos. Levando em consideração os aspectos educacionais, o educador promove a reflexão dentro das comunidades de modo que os sujeitos ali presentes possam pensar para si e para outro, além de proporcionar mudança e ressignificações culturais, promovendo instabilidades culturais.

Omi e Anyanwu (1981, p. 135) explicam que “As boas posses físicas ou males físicos são as consequências diretas e imanentes do comportamento bom ou mau, e por seu turno não é nada mais do que comportamento paralelo com ou contrário à ordem ontológica e harmonia do Universo, da qual o grupo social é mais uma imagem microscópica”. Por um lado, os mesmos autores comentam que “Qualquer ato que descontinue esta ordem, efetivamente quebra na totalidade esta harmonia. Assim ilustrando, uma pedra lançada na lagoa quebra as relações que alguém podia previamente ver na água” (OMI; ANYANWU, 1981, p. 135). E, argumentam que os sujeitos não devem fazer nada que possa destruir a harmonia do seu grupo, mas ao contrário, tais ações humanas devem primar pela harmonia de forma positiva, e não pelas ações que possam promover um rompimento com as ideologias postas, o que geraria focos de instabilidades intermináveis, ódio, divisões e desordens.

Ainda explicam que: “Uma nova harmonia é necessária e deve ser forçada a ter lugar, uma harmonia que irá permitir a presença combinada da África tradicional, África

---

<sup>1</sup>Convivência comunitária entre as pessoas integrantes

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

Islâmica e África Euro-Cristão, a fim de que esta presença esteja em sintonia com os princípios humanistas originais que caracterizam sociedade Africana” (OMI; ANYANWU, 1981, p. 326).

A este respeito, Nkrumah (1970, p. 70) aponta que a educação que os africanos precisam como ideal é aquela que vai promover a originalidade africana antes da presença europeia no continente negro, e, que, “Tal educação como a todos nós nos foi dada diante de nós desde a nossa infância, ideal que raramente seria vista como representando o esquema, a harmonia e progresso da sociedade Africana [...]”. Para reforçar este ponto, Mamadou (1961, p. 276-267) aponta que, como africanos devemos “desenvolver um novo tipo de homem, inspirado por estarmos cientes do mundo e também por um senso dos valores espirituais das forças da vida cujo ritmo forma nosso valor estético”.

Desta forma entendemos que o conceito de harmonia aqui elencado tem sido visto como “curativo” a ser ministrado pela educação. Assim, o educador é a ponte entre os saberes produzidos e os reproduzidos localmente pelas comunidades. Em síntese, a relação dialógica entre as vertentes ideológicas será possível caso haja harmonia entre elas, assim será possível reestabelecer ideologicamente na formação educacional africana, o reconhecimento de seus valores culturais, com ressignificação da cultura eurocentralizada imposta pela colonização. E, ao estabelecer o conceito de harmonia ideológica, as ideologias poderão ser entendidas como “genuinamente Africano, mas, ao mesmo tempo irá, ter importância Universal” (OMI; ANYANWU, 1981, p. 346).

Cabe refletir que o jogo do presente século é a luta pela harmonia, principalmente num contexto de lutas em prol do reconhecimento identitário, dos saberes locais, e das minorias étnicas e culturais. Porém, os movimentos sociais atuando em favor da igualdade social e do reconhecimento das diferenças culturais subjetivas, ainda torna-se difícil alcançarem a harmonia entre as concepções ideológicas. Com harmonia seria possível reduzir os focos de instabilidade que criam fissuras culturais caracterizados pela crise de identidade.

A crise de identidade inicia com as ideologias políticas sobre a unidade Nacional. Isto porque, para o Nkrumah (1976), a maioria dos governantes africanos foram educados na concepção da escola europeia, com a concepção da unidade Nacional europeia caracterizada (por uma língua, religião e pensamento), com estas referências de unidade

Fanon (2008) advertiu que a colonialidade inicia com a linguagem, ainda explica o seguinte:

Todo povo colonizado isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural, toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana [...] quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele sujeitar sua negridão, seu mato, mais branco será. No exército colonial, [...] os oficiais nativos são, antes de mais nada, interpretes. Servem para transmitir as ordens do senhor aos seus congêneres (FANON, 2008, p. 34).

Assim, no caso moçambicano, as fissuras culturais iniciam com imposição da língua colonial, como explicou Fanon (2008), a maneira de produção do conhecimento a partir das modalidades capitalistas. Esta maneira de produção de saberes neocoloniais tornaram a porta para a formação e hierarquização das pessoas segundo o grau de aproximação com as ideologias pensadas partir das escolas europeias. Isto facilitaria a divisão das sociedades Africanas para que eles (os europeus) pudessem reinar melhor impondo sua (s) ideologia (s). No caso de Moçambique,

De facto, tendo as línguas moçambicanas sido fixadas apenas com intuito de propaganda religiosa – impressão de bíblias – ficou coartada a possibilidade de desenvolvimento de uma literatura escrita, expressa nessas línguas, veículo privilegiado de comunicação popular. Essa estagnação, essa paragem num processo que seria necessariamente progresso à semelhança do que acontece em todas as sociedades, foi deliberadamente provocada pela política de assimilação do Estado Colonial Português (MENDONÇA, 1998, p. 86).

A citação acima, faz-nos entender que o colonizador estava preocupado em substituir culturalmente a ideologia africana, carregada de seus conhecimentos próprios, para fazer valer a ideologia neocolonial.

Sobre o conceito de culturas harmoniosas, nos pautamos em autores que versam sobre o conceito de cultura como algo inerente aos contextos sociais nos quais os seres humanos se formam ou são formados. Da Silva (2005, p. 139) define cultura como algo intrínseco à sociedade a qual permite “equipar a educação com as outras instâncias culturais”. Bernardi (1974, p. 31) aponta que “A Cultura é o conjunto dialético dos patrimônios psíquicos experimentais dos indivíduos constituídos (através de relações socialmente integradas entre cada indivíduo e o seu ambiente social, e ecológico) no quadro duma sociedade historicamente determinada”.

Horton e Hunt (1984, p. 56) mostram que a “Cultura é um tipo de substituto para instinto desde que ela dê direção aos seres humanos e lhes liberte de prova perpétua e do erro”. O mesmo autor continua afirmando que a “cultura é confundida com sociedade, mas as duas palavras têm significados totalmente diferentes” e que a “cultura é tudo que se aprende socialmente e partilhada pelos membros de uma sociedade” (BERNARDI, 1974, p. 52-56).

Bernardi (1974) também apresenta a descrição da cultura como um conceito emprestado que tem a “disposição para enfrentar a realidade, disposição que se constitui nos indivíduos quando membros duma sociedade historicamente determinada e determinante” (idem, p. 32) e Da Silva (2005) acrescenta que a cultura pode ser vista como “patrimônio de conhecimentos e de competências, de instituições, de valores e de símbolos; constituído ao longo de gerações e característico de uma comunidade humana particular (Da Silva, 2005, p. 12).

Para Brinkerhoff e White (1991, p. 58-59), a “Cultura é resolução de problema”. Estes autores defendem que a cultura “pode ser aproximadamente duas categorias: material e não material. Cultura não material é aquela que consiste de língua, valores, regras, conhecimento, e significados partilhados pelos membros da sociedade. Cultura material inclui objetos físicos que uma sociedade produz – instrumentos, estradas, esculturas e brinquedos, só para mencionar uns poucos. Estes objetos materiais dependem da cultura não material para lhes dar significado.

Também Tylor (1871, p. 01) citado por Horton e Hunt (1984, p.52) define cultura como um “complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e qualquer outros hábitos adquiridos por um homem como um membro da sociedade”. Os autores citados apontam para diversas formas de pensar o conceito de cultura, de modo que a cultura esteja fortemente ligada aos modos ideológicos aos que as pessoas foram/estão inseridas. Mudar o meio e as formas de pensar a cultura exige ressignificar pensamentos ideológicos antes postos, o que significa refletir criticamente as imposições culturais produzidas partir da Europa nos contextos colonizados, como é o caso de Moçambique e outras regiões africanas e latino americanas, que convivem culturalmente/ideologicamente com os resquícios colonizatórios.

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

Os conceitos apresentados aqui apontam que a cultura pode ser resignificada, levando em consideração os aspectos locais e de tradição na formação social. Também remetem a entender que há diferentes maneiras de definir cultura, e que esta (a cultura no singular, produzida a partir da Europa, única) pode ser vista como um aporte ideológico formativo, capaz de direcionar os modos comportamentais - religiosos, morais, éticos, educacionais – visando uma sociedade homogênea, entretanto, quando a cultura (pensada no plural – com S) pode mudar entre diferentes formas de se pensar sujeitos híbridos, heterogêneos.

A sociedade africana, de modo geral, vem passando por transformações significativas desde o período neocolonial, o que tem provocado uma mobilidade no comportamento das pessoas. Isso significa dizer que a modernidade tem provocado mudanças, tanto na ordem cultural, como na econômica das pessoas. Pensar a modernidade a partir das evoluções sociais implica evidenciar as transformações da pessoa, e conseqüentemente, de sua identidade cultural. O conceito de modernidade aqui trazido “refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (GIDDENS, 1991, p. 8).

Sob o ponto de vista da modernidade, a globalização se estabelece com uma perspectiva de desenvolvimento e pode produzir impacto sobre a identidade cultural da pessoa, pois as sociedades modernas são caracterizadas pelas diferenças sociais “que produzem uma variedade de diferentes posições dos sujeitos” (HALL, 1998, p. 17). A globalização com enfoque na sociedade moderna comprime os espaços culturais e econômicos dessa mesma sociedade, e pode propiciar o que Giddens (2002) chama de “riscos” da alta modernidade. Tais riscos estão relacionados aos “modos de vida” – costumes e conhecimentos tradicionalmente construídos que as gerações tradicionais mantiveram intactas, mas que as gerações futuras sofrerão transformações. Neste sentido, “a alta modernidade, a influência de acontecimentos distantes sobre os acontecimentos próximos, e sobre as intimidades do eu, se torna cada vez mais comum” (GIDDENS, 2002, p. 12).

Hall (1998) trabalha com a ideia de “espaços comprimidos”. Essa ideia baseia-se no fato de que hoje a tecnologia e os meios de comunicação em massa evidenciam um



*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* **ISSN 2594-8806**

espaço que comprime/encurta a distância entre as pessoas, isto é, qualquer cidadão em qualquer parte do mundo pode visitar locais turísticos, conversar, negociar e adquirir produtos originários de qualquer lugar do mundo sem precisar sair de seu ambiente local. Essa interação tecnológica permite que o sujeito aproxime sua identidade cultural ou econômica, seja através dos seus gostos particulares ou desejos íntimos e subjetivos, com sujeitos que não dividem os mesmos espaços locais ou que não participam do mesmo grupo social ou étnico, o que nos remete à ideia de harmonia cultural.

Ainda, Hall (1998), aponta que no século XX, as “sociedades modernas” entraram em colapso devido as transformações do que ele chama de “identidades modernas” sob o argumento de que houve mudanças culturais/ideológicas significativas na estrutura da sociedade. Essas mudanças podem ter sido causadas pela influência do capitalismo e pelas tecnologias, que interferem na cultura do sujeito fragmentando sua identidade. Hall (2002) chama isso de “perda de sentido de si”, onde o sujeito deixa de assumir uma única identidade e passa a possuir várias identidades, pois assume identidades diferentes para cada “mundo social” com que tem contato, e passa a assumi-la como se pertencesse a este mundo.

Essa aproximação de “mundos” é o que Stuart Hall (1998) chama de “Espaços comprimidos”, isto é, a aproximação de pessoas de diferentes espaços sociais e locais provocam a ressignificação cultural dos povos. Estes espaços podem ser definidos, segundo Hall (1997), por conceito de “temporalidade” e “espacialidade”, onde os sujeitos se aproximam ou se controlam, e o controle dessas relações sociais ocorre, segundo Giddens (2002), “dentro de distâncias espaciais e temporais indeterminadas [...], mas em eras pré-modernas, para o grosso da população e para a maioria das atividades da vida cotidiana, o tempo e o espaço continuavam ligados através do lugar”.

O conceito de “eras pré-modernas” está relacionado a aceitação das diferenças, onde as sociedades passam a reconhecer não apenas o homem (gênero masculino) de cor branca, hétero e cristão como no período moderno, mas passa reconhecer a mulher, o homossexual, o índio, o negro, o ateu, dentre outros, como parte integrante de um contexto diversificado culturalmente. Essa aproximação, com base em uma ideologia pré-modernista, pode gerar uma nova composição cultural/identitária de um sujeito em contato com o outro, e neste sentido, Hall (1998) evidencia uma mobilidade cultural e

isso pode causar uma fragmentação identitária sob um caráter de mudança. Sobre esse conceito Anthony Giddens afirma que a modernidade:

[...] altera radicalmente natureza da vida social cotidiana e afeta os aspectos mais pessoais de nossa existência. A modernidade deve ser entendida num nível institucional; mas as transformações introduzidas pelas instituições modernas se entrelaçam de maneira direta com a vida individual, e, portanto com o eu (GIDDENS, 2002, p. 9).

Nesta perspectiva, Giddens (1991) também aponta que as culturas tradicionais tentam resistir aos impactos da modernidade, mas se movem dentro da organização “espaço-tempo” a cada nova geração surgida, mas essas gerações agem de acordo com a herança cultural de seus precedentes. “Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações.” (GIDDENS, 1991, p. 38). Dessa forma, porém, a cultura já não se encontra mais em estado homogêneo, mas líquido, fluído, móvel, instável. A identidade local, cultural africana mantém-se viva e, enquanto viva se harmoniza em todos os aspetos.

### **Considerações finais**

A interação cultural possibilita troca de conhecimentos, gostos, costumes, possibilitando uma reconfiguração das tradições locais africanas, permitindo que populações locais passem a reviver hábitos antes ignorados pelos colonizadores europeus. Com base nos conceitos teóricos postos, é possível compreender que ideologia e cultura são conceitos amplos, vistos sob vários ângulos. Do ponto de vista moderno o conceito de cultura é tido como algo fundante na constituição social de um povo, de forma imutável e homogênea ( ou isto, ou aquilo), porém quando pensada a partir de uma ideologia pós-moderna, a cultura passa ser vista como um elemento de produção de identidades, que pode ser reconfigurada mediante a relação e o contato entre os diversos sujeitos culturais, nesta concepção pós-moderna, os sujeitos são vistos de forma heterogênea, e as ideologias tidas como múltiplas (é isto, mas também aquilo), o que permite o entendimento de que a identidade cultural dos sujeitos pode ser mutável, harmoniosa ou seja, a partir da interação dos sujeitos com o novo estes tendem a adquirir novas perspectivas e experiências que compõem um novo quadro de situações culturais que pode permitir aos sujeitos a agregação de uma nova cultura, mas sem, no entanto, sobrepor esta à sua

identidade cultural tradicional local, vivenciando, de certa forma, uma harmonia entre as culturas presentes.

No que se refere a composição cultural africana, especificamente a moçambicana, cabe mencionar que esta foi produzida em meio ao contato com colonização europeia, principalmente com relação aos processos formativos educacionais, que mantém aspetos formais educacionais com base nos conhecimentos universais – característica ocidental de pensar a educação – e aspetos culturais tradicionais de educação – a exemplo, os ritos de iniciação, que apesar das transformações que sofreram no decorrer da colonização moçambicana, ainda possuem aspetos tradicionais na formação da cultura local.

Para a harmonização das várias ideologias e culturas das comunidades africanas, particularmente em Moçambique, é necessário assumir as línguas e as culturas locais, e a ausência dessa assunção, acaba gerando focos de instabilidades intercomunitárias, caracterizados em regionalismos culturais, a descontinuidade dos saberes locais, face ao crescente processo neocolonial.

## Referências

BERNARDI, B. **Introdução aos estudos Etno-Antropologicos**. Lisboa, FrancoEdições 70, 1974.

BRINKERHOFF, D. B. L WHITE, **Lynnk.Sociology**. Third edition, St. Paul, West publishing company, 1991.

DA SILVA, T. T. **Documentos de identidade: uma introdução as teorias do currículo**. 2ª edição, belo horizonte, autentica 2005.

DOS SANTOS, A. **Antropologia Geral: Etnografia, Etnologia, Antropologia Social**. Lisboa, Universidade Aberta, 2004

FANON, F. **Pele Negra Mascaras Brancas**. Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2008.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

HALL, S. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo**. Educação & Realidade, v. 22, n° 2, jul./dez. 1997.

HALL, S. **A identidade na pós-modernidade**. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

*RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar.* ISSN 2594-8806

HIEBERT, P. G. **Cultural Anthropology**. Second Edition Michingan Grand Rapids: Baker House, 1990.

HORTON, P. B; HUNT, C. L. **Sociology-International Student Edition**. Sixth Edition, São Paul, 1984.

MAMADOU, D. In **Socialist International Information**. (London) XI, n. 18, 6th May 1961, p.276-277.

MASON, L. C. **The United States: Its History And Neighbors**. HBJ Social Studies. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1985.

MENDOÇA, F. **Literatura Moçambicana: a história e as escritas**. Maputo, Faculdade de Letras e Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1988.

NKRUMAH, K. **Consciencism: Pphilosophy and ideology for decolonization and development with particular reference to the African revolution**. London, 1964, New Rev. edit. London, 1970. (French version, Paris, 1964, new rev., 1976), p.70.

NKRUMAH, K. **A Luta de Classes em África**. Lisboa, Livraria Sá da Costa editora, 1977.

OMI, E. A; ANYANWU, K. C. **African Philosoply: Introduction to the main Philosophical trends in contemporary Africa**. Rome, Catholic Book Agency-Officium Libri Catholici. 1981.

ORUKA, H. O. **Practical Philosophy: In Search of an Ethical Minimum**. Nairobi, East African Educational Publishers, 1997.

PACHECO, J. A. **Estudos Curriculares: Paral a Compreensão Critica da Educação**.

PRESTES, M. L. de M. **A pesquisa e a construção do conhecimento científico: do planejamento aos textos, da escola a academia**. 3. ed. São Paulo: Rêspel, 2005.

TINOCO, A. F. **Filosofia-12º Ano: pontis de exame de 1983 a 1993**. Lisboa, EditoraReplicação, Lda, 1994.

WALLACE, R. C; WALLACE W. D. **Sociology**. Second edition, Boston, ALLYN & Bacon, 1989.

**Recebido: 10/8/2020.**

**Aceito: 2/12/2020.**

**Autores:**

**Samuel Tomas Mugadui**- Mestre em Filosofia e estudos da segunda língua pela University of Stellenbosch , Letras com Teologia pela Adventist University of Africa, e doutorando em Ciências da Educação com a especialização em Inovação e Currículo pela Universidade Jean Piaget de Moçambique.

**E-mail:** mugaduis@gmail.com

**Sebastião Irroga Morais Chauma**- Licenciado em ensino de História Pela Universidade Pedagógica de Moçambique, Mestrando em Ensino de Ciências e Humanidades, pela Universidade Federal de Amazonas e docente na Universidade Pungue em Moçambique.

**E-mail:** mussimbeny@gmail.com.

**António Domingos Braço** - Professor Doutor em Ciências de Educação, especialidade em Antropologia, docente da Uni Licungo, e docente parcial da Universidade Jean Piaget de Moçambique.

**E-mail:** andobra@yahoo.com.br

**Maria Isabel Alonso Alves** - Professora Doutora em Educação, Docente da Universidade Federal Amazonas - UFAM, orienta no programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciência e Humanidades – PPGECH/UFAM.

**E-mail:** profamariaisabel@ufam.edu.br