

JOSÉ DE SOUSA MIGUEL LOPES

**CULTURA ACÚSTICA E LETRAMENTO EM MOÇAMBIQUE:
EM BUSCA DE FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS PARA UMA EDUCAÇÃO
INTERCULTURAL**

Doutorado em Educação: História, Política, Sociedade

PUC/SÃO PAULO

2000

JOSÉ DE SOUSA MIGUEL LOPES

**CULTURA ACÚSTICA E LETRAMENTO EM MOÇAMBIQUE:
EM BUSCA DE FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS PARA UMA EDUCAÇÃO
INTERCULTURAL**

Tese apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção do título de
DOUTOR em Educação: História, Política, Sociedade
sob a orientação da Professora
Doutora Mirian Jorge Warde.



00655790000000 - PIOX
Cultura acústica e letramento
T 414

Comissão julgadora:

Resumo

Neste trabalho, o autor analisa a cultura moçambicana que designa como sendo acústica, porque tem no ouvido, e não na vista, seu órgão de recepção e percepção por excelência. Nesta cultura se recorre (como artifício de memória) ao ritmo, à música, à dança, à repetição e à redundância, às frases feitas, às fórmulas, às sentenças, aos ditos e refrões, à retórica dos lugares-comuns e às figuras poéticas. Contudo, no pós-independência a política lingüística adotada pelo poder político, não levou em consideração estes traços fortes da oralidade (presentes nas línguas autóctones), o que acabou influenciando o processo de letramento. Às elevadas taxas de iletramento herdadas do período colonial, vieram somar-se, com o passar dos anos, as preocupantes taxas de evasão e repetência, sobretudo nas primeiras classes da escolarização formal e no processo de erradicação do iletramento no seio de jovens e adultos. Uma das razões para o agravamento das taxas de iletramento está na adoção da língua portuguesa como língua oficial e língua de ensino e na conseqüente rejeição, por parte do poder político, do estudo, sistematização e introdução das línguas autóctones moçambicanas nas primeiras classes. Mas mais do que isso, a rejeição desse rico universo lingüístico, pode estar contribuindo para perdas irreversíveis das tradições orais ao mesmo tempo que constitui um desrespeito e uma desvalorização das várias culturas étnicas. A longo prazo, se se mantiver tal política lingüística poderão ocorrer perdas significativas na memória coletiva, podendo também extinguir-se algumas ou uma grande parte das línguas autóctones. A manter-se a atual política de homogeneização cultural, estarão igualmente sendo criadas condições para a ampliação das tensões étnicas, provocando clivagens no tecido social moçambicano. Para problemas tão complexos sustentamos que se deverá implantar, em termos lingüísticos, um bilinguismo que possa abrir caminho a uma revalorização da(s) cultura(s) acústica(s) e, conseqüentemente das línguas autóctones, sem prejuízo para o fato de que em inúmeras funções, a língua portuguesa continue desempenhando o papel de língua oficial, construindo, assim, uma cada vez mais efetiva educação intercultural.

Abstract

In this work, the author analyse the mozambican culture that designates as being acoustic, because he has in heard it, and not in the view, its reception organ and perception par excellence. In this culture it is appealed (as memory artifice) to the rhythm, to the music, to the dance, to the repetition and the redundancy, to the done sentences, to the formulas, to the sentences, to the statements and refrains, to the rhetoric of the place-common and the poetic illustrations. However, after the –independence, the linguistic politics adopted by the political power, didn't take in consideration these strong lines of the orality (presents in mozambican autochthonous languages), what ended up influencing the literacy process. To the high inherited illiteracy rates of the colonial period, they came to add, with passing of the years, the preoccupying escape rates and repetition, above all in the first classes of the formal schollarization and in the process of eradication of the illiteracy in the youths' breast and adults. One of the reasons for the worst of the illiteracy rates is in the adoption of the portuguese language as official language and teaching language and in the consequent rejection, on the part of the political power, of the study, sistematization and introduction, of the mozambican autochthonous languages in the first series. But more than that, the rejection of that rich linguistic universe, can be contributing at the same time to irreversible losses of the oral traditions that constitutes a disrespect and a devaluation of the several ethnic cultures. Long term, if it maintains her such a linguistic politics, they can happen significant losses in the collective memory, could also extinguish some or a great part of the autochthonous languages. To stay the current politics of cultural homogeneization, they will be equally being created conditions for the amplification of the ethnic tensions, provoking fractures in the mozambican society. For such complex problems we sustained that it should implant, in linguistic terms, the bilingualism that he can make way to a revaluation of the acoustic(s) culture(s) and, consequently of the autochthonous languages, without damage for the fact that in countless functions, the portuguese language continues playing the part of official language, building, like this, a more and more effective intercultural education.

ABREVIATURAS

- AEA: Alfabetização e Educação de Adultos
CFM: Caminhos de Ferro de Moçambique
CFQ: Comissão de Formação de Quadros
CNAEA: Comissão Nacional de Alfabetização e Educação de Adultos
DNAEA: Direção Nacional de Alfabetização e Educação de Adultos
DNFQE: Direção Nacional de Formação de Quadros da Educação
DPEC: Direção Provincial de Educação e Cultura
DTIP: Departamento do Trabalho Ideológico do Partido
FPLM: Forças Populares de Libertação de Moçambique
FRELIMO: Frente de Libertação de Moçambique
Frelimo: Nome do Partido criado em Fevereiro de 1977
GD: Grupo Dinamizador
GT: Governo de Transição
INDE: Instituto Nacional de Desenvolvimento da Educação
LAM: Linhas Aéreas de Moçambique
LP: Língua Portuguesa
L1: Língua primeira
L2: Língua segunda
MEC: Ministério de Educação e Cultura (nome desse ministério até 1981)
MINED: Ministério de Educação (a partir de 1981)
MNR: Resistência Nacional Moçambicana (sigla em inglês)
NELIMO: Núcleo de Estudo das Línguas Moçambicanas
OUA: Organização de Unidade Africana
PEBIMO: Programa de Educação Bilingüe em Moçambique
RENAMO: Resistência Nacional Moçambicana
RPM: República Popular de Moçambique
SNE: Sistema Nacional de Educação
UEM: Universidade Eduardo Mondlane

Dedicatória

Este trabalho é dedicado a *Odete*, minha mãe, *Joaquim*, meu pai, *Tónia*, minha esposa e a *Carla*, minha filha.

Foi a forma que encontrei para tentar transmitir a eles, a gratidão que sinto pelo privilégio de nossa convivência durante todos esses anos.

Agradecimentos

À *CAPES* e *Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*, pelo apoio fundamental recebido que possibilitou meu estudo e pesquisa, de que resultou esta tese.

À minha professora, orientadora e amiga *Mirian Jorge Warde*, que conjugando rara sensibilidade, refinamento intelectual e profundidade de análise, facilitou enormemente esta “travessia” cheia de complexidades, num fascinante e profundamente desafiador jogo de descobertas. Minha admiração e gratidão é incomensurável.

À *banca de qualificação*, composta pela orientadora da tese, professora doutora *Mirian Jorge Warde*, pela professora doutora *Mary Julia Dietzsch* e pela professora doutora *Maria das Mercês Sampaio*, pelas críticas e sugestões pertinentes que possibilitaram a melhoria de minha pesquisa.

À professora doutora *Magda Becker Soares*, pela interlocução fecunda na fase inicial do meu trabalho.

À *Tônia*, minha esposa, pela permanente disponibilidade em discutir inúmeros aspectos da minha pesquisa, pela atenção e paciência, sobretudo nos momentos mais difíceis desta “viagem”.

À minha amiga e colega de trabalho no Ministério de Educação de Moçambique, *Maria Teresa Veloso*, pela amabilidade em trocar idéias sobre minha pesquisa e pelo apoio na obtenção de materiais da realidade moçambicana que se revelaram bastante úteis ao meu trabalho.

À amiga *Rita de Cássia Sorrentino*, responsável da Secretaria do Programa de História e Filosofia da Educação da PUC de São Paulo, pela forma simpática, atenciosa e eficaz com que sempre resolveu as minhas solicitações no campo burocrático.

Aos primos *Maria do Céu*, *Bernardino*, *Teresa* e *Belmira*, pela acolhida calorosa, que suavizou minha vivência na cidade de São Paulo.

Aos amigos *Nascimento* e *Romana* pelo simpático acolhimento e pelo diálogo “moçambicano” na grande metrópole.

Ao *Ivan*, *Carlos*, *Maria*, *Vera*, *Elianda*, *Tânia*, *Isabela*, respectivamente de São Paulo, Paraná, Goiás, Rio Grande do Sul, Goiás, Alagoas e Bahia colegas de percurso, pela amizade e contínuo estímulo e, sobretudo, pelo “diálogo intercultural”.

Além das dívidas reconhecidas, o autor deve ter contraído outras no decorrer da pesquisa. Não tem certeza se agradeceu a todos os que contribuíram para que o seu trabalho saísse em tempo. Daí porque, aproveita o espaço desta página para se desculpar.

Os costumes mudaram e a arte de escutar um relato perdeu-se na Europa. Os nativos da África, que não sabem ler, continuam tendo-a; se começa a contar-lhes: "Uma vez um homem caminhava pelos campos e se encontrou com outro homem", estarão atentos a ti, suas mentes seguirão a dos homens dos campos por suas sendas desconhecidas. Mas os brancos, embora pensem que devem fazê-lo, são incapazes de escutar um relato. Se não ficam intranqüilos e se lembram de coisas que deveriam estar fazendo no lugar disto, acabam cochilando. Pode-se pedir a estas mesmas pessoas que leiam algo e aí então podem ficar sentadas, absortas, durante toda uma noite com qualquer coisa impressa que se lhes dê, até um discurso. Estão acostumadas a receber suas impressões através dos olhos

Isak Dinesen

O que aconteceria se o mundo inteiro se tornasse letrado? Johan Galtung encarrega-se de nos sugerir uma resposta: *"Não muita coisa, pois o mundo é, em grande medida, estruturado de uma forma tal que é capaz de absorver o impacto. Mas se o mundo consistisse de pessoas alfabetizadas, autônomas, críticas, construtivas, capazes de traduzir as idéias em ação, individual ou coletivamente - então o mundo mudaria"*

A uniformidade dos membros de uma sociedade não é suficiente para obter a coesão social. De fato, a singularidade e a diversidade dos componentes são também recursos para a construção das diferenças, constitui uma parte importante da integração

Bèrangère Marques-Pereira

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO		14
	<i>Trajetória pessoal</i>	14
	<i>Alguns questionamentos</i>	17
	<i>Objetivos</i>	32
	<i>Metodologia</i>	34
	<i>À guisa de parênteses</i>	39
CAPÍT. 1.	UMA MICRORADIOGRAFIA DA SOCIEDADE MOÇAMBICANA A PARTIR DA ETNICIDADE	46
1.1.	A crise atual no campo antropológico.....	50
1.2.	Fronteiras: novos horizontes antropológicos.....	53
1.3.	Os caminhos e descaminhos da etnicidade.....	57
1.4.	As etnias face ao estado-nação.....	64
1.5.	Capitalismo e democracia: um terreno de contradições.....	71
1.6.	Economia de mercado em Moçambique: mais que soluções, novos problemas?.....	76
1.7.	Algumas conclusões preliminares.....	82
CAPÍT. 2.	DO PÓS-NACIONAL AO MULTICULTURAL	89
2.1.	Pós-colonialidades: o desafio das novas modernidades.....	91
2.2.	A busca de reconciliação entre a Antropologia e a História.....	98
2.3.	Cultura(s) e globalização.....	103
2.4.	A diversidade cultural tornou-se hoje uma questão política espinhosa.....	107
2.5.	O multiculturalismo: reforço ou atenuação da diferença?.....	113
2.5.1.	Em busca do “outro”.....	117
2.5.2.	Para uma compreensão das diferenças.....	123
2.6.	Sobre a (in) tolerância perante o diferente.....	127
2.7.	Referentes universais e democracia.....	135
2.8.	Sobre o significado do intercultural.....	141
CAPÍT. 3.	FUNDAMENTOS PARA UMA ANTROPOLOGIA DOS SENTIDOS	144
3.1.	O lugar da acústica numa antropologia dos sentidos.....	152
3.2.	O caso específico dos contos.....	166
3.3.	A força da palavra.....	171
3.4.	A importância dos relatos orais para a pesquisa histórica.....	176
3.5.	Memória, História e poder.....	181
3.6.	Teoria do conhecimento na cultura acústica: mito ou realidade?.....	190
CAPÍT. 4.	A LÍNGUA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL	200
4.1.	A extinção da maioria das línguas com pouco prestígio: um fenômeno em expansão?.....	203
4.2.	A política colonial face às línguas moçambicanas.....	210
4.3.	A política linguística do pós-independência.....	213
4.4.	Língua e etnia.....	218
4.5.	Sobre a lusofonia e a anglofonia, ou como por razões econômicas se instituiu o servilismo cultural e (ou) lingüístico.....	230

4.6.	A desconfiança, quando não mesmo o desprezo das línguas moçambicanas, pelos próprios moçambicanos.....	233
CAPÍT. 5.	A INTRODUÇÃO DA ESCRITA NUMA CULTURA ACÚSTICA.....	243
5.1.	A introdução da escrita numa cultura acústica: um “golpe de força”?.....	245
5.2.	Escrita, linguagem, mente e cultura.....	253
5.3.	A introdução da escrita em Moçambique.....	267
5.4.	Literatura moçambicana entre duas tradições: a da escrita em português e a da oralidade.....	273
5.4.1.	A influência da escrita em português.....	275
5.4.2.	A influência da tradição oral.....	281
CAPÍT. 6.	CULTURA(S) ACÚSTICA(S) E CULTURA(S) LETRADA(S): ALGUMAS QUESTÕES BÁSICAS PARA UMA COMPREENSÃO DO FENÔMENO DO LETRAMENTO.....	287
6.1.	O debate atualmente em curso.....	287
6.2.	As tarefas cruciais para uma compreensão do fenómeno do letramento.....	291
6.3.	Níveis de letramento e contexto social.....	297
6.4.	O iletramento: suas conseqüências tanto nas sociedades letradas quanto nas não letradas.....	305
6.5.	Letramento: reforço ou silenciamento da memória coletiva?.....	308
6.6.	Letramento na cultura acústica: entre o fascínio e a desconfiança.....	314
6.7.	As conseqüências resultantes das teorias que proclamam a superioridade do letramento sobre a oralidade.....	320
6.8.	O mito do letramento.....	326
6.9.	Contexto de aprendizagem: o terreno onde melhor se clarificam as posições do oral e do escrito.....	338
CAPÍT. 7.	A POLÍTICA DE LETRAMENTO EM MOÇAMBIQUE NO PÓS-INDEPENDÊNCIA.....	345
7.1.	O letramento na escolarização formal.....	349
7.2.	O letramento de jovens e adultos.....	354
7.3.	As Campanhas Nacionais de Alfabetização e Educação de Adultos.....	359
7.3.1.	O projetado.....	359
7.3.2.	O realizado.....	362
7.4.	Os problemas do pós-alfabetização.....	370
7.5.	O letramento em língua portuguesa.....	373
CAPÍT. 8.	O BILINGÜISMO EM DEBATE.....	387
8.1.	Efeitos do bilingüismo no rendimento escolar e no desenvolvimento da personalidade.....	389
8.2.	Os diferentes Programas de ensino bilingüe.....	494
8.3.	O que revela a experiência africana.....	400
8.4.	As vantagens do ensino em línguas maternas e o papel da língua ² à luz de algumas experiências em África.....	404
8.5.	Para uma ecologia das línguas autóctones em Moçambique.....	411

	8.6.	As ações já realizadas ou em curso no sentido de se valorizarem as línguas autóctones moçambicanas.....	419
	8.6.1.	O trabalho do governo e dos pesquisadores a título individual..	420
	8.6.2.	O Programa de Escolarização Bilingüe em Moçambique (PEBIMO).....	425
CAPÍT. 9.		LETRAMENTO E MULTILINGUISMO EM MOÇAMBIQUE: QUE CAMINHOS PARA O FUTURO?.....	435
	9.1.	Letramento nas línguas moçambicanas no início ou no fim do ensino primário?.....	435
	9.2.	Que mapa lingüístico para um processo de letramento em Moçambique?.....	439
	9.3.	Condições necessárias para um adequado funcionamento do ensino primário bilingüe.....	449
	9.4.	Os desafios do letramento no alvorecer do século XXI.....	452
	9.4.1.	Oralidade e letramento: que processo de ensino aprendizagem num novo quadro espaço-temporal.....	454
	9.4.2.	A TV na sala de aula: um novo patamar no diálogo entre a oralidade e o letramento.....	460
	9.4.3.	O impacto do “tambor” cibernético nas culturas acústicas.....	468
CAPÍT. 10.		A QUESTÃO DA EDUCAÇÃO INTERCULTURAL NA ORDEM DO DIA.....	475
	10.1.	Os desafios da Antropologia.....	478
	10.2.	As correções de rumo da Antropologia.....	482
	10.3.	A pertinência da Antropologia no mundo atual.....	486
	10.4.	O pensamento de Adorno: um bom ponto de partida para se pensar uma educação intercultural.....	489
	10.5.	Multiculturalismo, multilinguismo e alteridade no campo educacional.....	497
	10.6.	Diversidade cultural em Moçambique: seus reflexos no sistema educacional.....	508
	10.7.	Os caminhos da (in)tolerância.....	515
	10.8.	Escola e tolerância: algumas sugestões para o currículo.....	524
CONCLUSÃO			530
		Referências bibliográficas.....	550
		Anexos.....	585

ANEXOS

		Pág.
1	Mapa de África.....	586
2	Mapa de Moçambique.....	587
3	Sinopse de Moçambique.....	588
4	Situação sócio-demográfica de Moçambique.....	589
5	Dados estatísticos sobre Educação.....	591
6	Mapa das etnias moçambicanas.....	593
7	Línguas moçambicanas e etnias.....	594
8	Línguas de Moçambique.....	596
9	Mapa das línguas.....	598
10	Línguas da Cidade de Maputo.....	599
11	Línguas da Província de Maputo.....	602
12	Línguas da Província de Gaza.....	606
13	Línguas da Província de Inhambane.....	610
14	Alfabetização e educação de adultos nos primeiros anos de independência.....	614
15	Resultados da Campanhas Nacionais de Alfabetização e Educação de Adultos no período 1978-1984.....	615
16	Esquemas de Programas que combinam língua materna e língua Segunda.....	616
17	Tipologia da Política Linguística Oficial em África.....	617
18	Número de línguas moçambicanas também faladas em países vizinhos.....	618
19	Países vizinhos onde se falam as mesmas línguas de Moçambique.....	619
20	Línguas de Moçambique para as quais já existe alguma codificação escrita.....	620
21	Moçambique: PEBIMO.....	621

INTRODUÇÃO

Trajatória pessoal

“Naturalidade”

*Europeu, me dizem.
Eivam-me de literatura e doutrina
européias
e europeu me chamam.*

*Não sei se o que escrevo tem a raiz de algum
pensamento europeu.
É provável...Não. É certo,
mas africano sou.
Pulsa-me o coração ao ritmo dolente
Desta luz e deste quebranto.*

*Trago no sangue uma amplidão
de coordenadas geográficas e mar indico.
Rosas não me dizem nada,
caso-me mais à agrura das micaias
e ao silêncio longo e roxo das tardes
com gritos de aves estranhas.*

*Chamais-me europeu?
Pronto, calo-me. Mas dentro de mim
há savanas de aridez
e planuras sem fim
com longos rios languês e sinuosos,
numa fita de fumo vertical,
um negro e uma viola estalando.*

Rui Knopfli, in: “País dos Outros”

Como vejo agora - a uma distância de quase duas décadas - os anos apaixonados da revolução moçambicana? No drama épico do devir histórico, não há lugar para amadorismo. A certeza íntima e inabalável de que a verdade foi encontrada e está do nosso lado faz milagres. Na manhã radiante do seu raio ordenador, os equívocos e descaminhos monstruosos do passado desvanecem. Épocas inteiras se desnudam. Milênios de experiência histórica convergem obedientes para síntese de uma fórmula. Os sacrifícios dos que padeceram para que chegássemos até aqui ganham sentido. Nada foi em vão. O futuro, agora, está ao alcance da mão. Quando a pólvora das circunstâncias é farta, basta a centelha para detonar a explosão. A certeza na vitória final tem a força irresistível de uma fatalidade. Nenhum sacrifício é demais. “Se você pensar na Revolução”, recomenda Lenin, “sonhar com a Revolução, dormir com a Revolução por trinta anos, você está fadado a conquistar a Revolução um dia” (Lenin, *apud* Koestler, 1964, p. 194).

“Toda revolução é promessa de futuro. é por isso que as paixões revolucionárias, tal qual o amor-paixão, têm especial vocação para o auto-engano” (Gianetti, 1997, p. 151). A faísca, é claro, requer a pedra oposta - ela é acesa pelo impacto. O pano de fundo do

espetáculo de fogo e fúria é a crise desenganada da velha ordem colonial. Onde cresce o desespero, cresce também a busca desesperada de salvação. De um lado, está o arsenal de verdades apetitosas que ainda não mentem, mas já garantem a salvação. E, de outro, está a fome atávica por promessas deliciosas que crêem genuinamente na salvação que oferecem. O par é perfeito. É o encontro da fome de poder com a vontade (literal) de comer. Se um não existisse, o outro o criaria.

O único problema, é claro, é que o admirável mundo novo sonhado na longa noite colonial costuma ter pouco (ou nada) a ver com o pesadelo nascido de suas entranhas. Não é preciso ser cego ou advogado comprado da reação, como são invariavelmente chamados os inimigos de qualquer revolução que se preze, para apreciar a pertinência do alerta dado por Engels - estatuto revolucionário impecável - em carta escrita no final da vida: "As pessoas que se vangloriam de terem feito uma revolução sempre acabam percebendo no dia seguinte que elas não tinham a menor idéia do que estavam fazendo, e que a revolução feita em nada se parece com aquela que elas gostariam de ter feito" (McLellan, 1979, p. 63).

Depois da "tempestade" revolucionária vem a "bonança" do quadro neo-liberal em Moçambique. Mas que "bonança" é essa, que vê agravar o cenário das injustiças sociais, lançando milhões de moçambicanos na maior penúria e desespero? Como interpretar minha trajetória no passado recente, à luz das profundas alterações na sociedade moçambicana?

Inúmeros processos no campo político e educacional que hoje se vivem em Moçambique e com os quais me vejo confrontado, mergulham as suas raízes em acontecimentos da primeira década de independência (1975-1985), acontecimentos nos quais tive o privilégio histórico de participar ativamente. Vivenciei a agonia e queda do colonialismo, por força de uma luta armada de libertação nacional. Acompanhei "in loco" o processo que conduziu à independência de Moçambique, bem como as profundas transformações revolucionárias que se lhe seguiram e que levaram o país a envolver-se num projeto de construção do socialismo. Encontrei-me, pois, colocado face a face com um processo de ruptura política, econômica e social que iria fazer emergir uma nova nação.

Na década que precedeu a independência, fui professor primário em várias escolas da região sul do País. É neste período que, progressivamente e de forma muitas vezes contraditória, se vão avolumando minhas discordâncias em relação ao ensino colonial, quer em termos de seus pressupostos político-ideológicos, quer no campo pedagógico. Minha

experiência de trabalho docente, se forjou pois no contato cotidiano com a perversidade do colonialismo, que discriminava a presença de negros, sempre uma minoria, nas escolas e que impunha programas de ensino, completamente desligados da realidade moçambicana.

Contudo, foi no ano de independência de Moçambique (1975) que iria ter a possibilidade de iniciar, a um outro nível, um processo de trabalho no campo de formação de professores primários. Com efeito, nesse ano fui chamado a trabalhar no Ministério da Educação e Cultura onde, durante cinco anos desempenhei atividades na Comissão de Formação de Quadros, estrutura que tinha por tarefa dirigir a formação inicial e em exercício dos professores do ensino primário (1ª à 4ª classes) em todo o país.

Em 1979 um novo ciclo se abriu, quando fui indicado como Diretor Provincial de Educação e Cultura de Maputo (Província que englobava a capital do país), tarefa que desempenhei por um período de cinco anos. Meu campo de atividade se alargou então substancialmente. Não se tratava então de dirigir apenas a formação de professores primários numa Província, mas dirigir ainda o ensino secundário, a alfabetização e educação de adultos, a cultura e a educação física e o esporte. Por outro lado, como membro do Governo Provincial, eu participava de inúmeras atividades que me colocavam em contato estreito com outras áreas fora do campo educativo (saúde, finanças, construção, agricultura, aldeias comunais, comércio interno, transportes e comunicações, indústria).

Neste período, intensificou-se a guerra em Moçambique: primeiro através da agressão do regime racista da Rodésia do Sul e depois através de ações armadas do regime sul-africano. Num contexto de guerra novos desafios se apresentavam. Como fazer funcionar a educação e todos os outros setores de atividade econômica e social?

Ocorreram então, ainda que de forma difusa, minhas primeiras indagações sobre a natureza das relações entre o fenômeno educativo e a consciência nacional, começando a desenhar-se nesse quadro a importância que era reservada ao professor, sobretudo primário, pois me parecia ser ele que iria ser chamado a desempenhar papel significativo na formação patriótica das novas gerações, participando ativamente no processo de construção da identidade nacional. Situo, pois, nessa época, o início do reconhecimento desse diálogo entre a formação de professores primários e identidade nacional, diálogo que não cessou de me inquietar até hoje e que me conduziu a elaborar minha dissertação de Mestrado em 1995.

Em 1984, de novo fui chamado ao Ministério da Educação onde passei a trabalhar, por um período de cinco anos, na Direção Nacional de Formação de Quadros de Educação, criada dois anos antes a partir da antiga Comissão de Formação de Quadros, só que agora, e à luz de uma profunda reestruturação do próprio Ministério da Educação, ela passou a dirigir a administração unitária do Subsistema de Formação de Professores e a formação e aperfeiçoamento dos técnicos de educação. De novo emergiram minhas reflexões sobre a edificação do homem moçambicano e da sociedade pluricultural em que ele se encontrava inserido. Eram várias as etnias, várias as línguas, em suma várias as culturas num mesmo espaço geográfico chamado Moçambique.

Foi todo o envolvimento com o processo atrás descrito, que me incitou a retornar a este passado recente. Durante a elaboração de minha dissertação “Formação de professores primários e identidade nacional em Moçambique” emergiram outros questionamentos relativos ao quadro educacional moçambicano, mas que não pude trabalhar em profundidade como era meu desejo, pois me afastaria um pouco de minha temática.

Alguns questionamentos

A atual formação social moçambicana é uma síntese complexa de um longo processo de transformação das formações sociais existentes na região austral da África (Ver ANEXO 1) - cujo desenvolvimento endógeno foi impedido pela penetração e dominação colonial - , da formação social colonial estabelecida no território delimitado como Moçambique (Ver ANEXO 2), além dos valores novos forjados tanto no processo revolucionário de libertação nacional, como na sociedade, resultando em luta por assegurar a formação da nação e um processo de desenvolvimento independente.

Ainda que de forma breve, vejamos agora o país, através de alguns dados estatísticos¹. A taxa de crescimento *per capita* tem decaído desde 1990 e tornou-se negativa a partir desse mesmo ano. Em 1991, o total da dívida externa era equivalente a mais de 350% do PNB (a 2ª maior do mundo, depois da Nicarágua). Este alto nível de dívida constrange a economia de três formas: 1) constitui uma drenagem importante das preciosas divisas de Moçambique. Os pagamentos devidos em 1991-1992 montavam a 150% das

¹Todos os dados estatísticos que serão apresentados em *Alguns questionamentos* têm como fonte WUS (World University Service-UK/ INDE, 1994). Consultar outros dados estatísticos nos ANEXOS 3, 4 e 5.

receitas totais do país em moeda externa; 2) os pagamentos são feitos a partir do orçamento nacional, reduzindo o montante disponível par serviços públicos. Em 1993, só o pagamento dos juros, importava em 1/6 do orçamento nacional; 3) esta drenagem da economia serve como desincentivo do investimento privado, retardando ainda mais o crescimento econômico a curto e longo prazos.

No campo educacional, em virtude da guerra, 60% das escolas foram destruídas, tendo, por exemplo, a província de Tete perdido 95% das escolas. Em todo o país, o regresso de 1 milhão e meio de refugiados e de 4 milhões de pessoas deslocadas internamente, trouxe um aumento de 25% da população em idade escolar para a escola primária. Somente uma em 12 crianças que entram para a escola primária completam cinco anos com êxito. Este aumento massivo da procura de serviços educativos, a manterem-se as taxas de ingresso então prevalecentes, necessitaria de um aumento de 30% dos gastos correntes (1993-1995). A taxa bruta de ingressos no ensino primário caiu de 75,5% para 43,9% entre 1981 e 1992. A taxa de repetência (27%) está muito acima da média da África sub-sahariana (18%) e dos países menos desenvolvidos (15%). Enquanto os rapazes obtêm uma média de apenas 2,1 anos de escolaridade, as moças obtêm só a metade deste valor. A relação aluno/professor a nível nacional de 57:1 é muito elevada e compara-se desfavoravelmente com a cifra para a África sub-sahariana (41) e a dos países menos desenvolvidos (45). Com a elevada taxa de desistência e, por conseqüência, um número cada vez menor de alunos em anos sucessivos, a relação aluno/professor nos primeiros anos de escolaridade é, segundo os autores do estudo que estamos utilizando, superior a 80:1 a nível nacional e mesmo mais elevada em algumas regiões. A maioria das escolas funcionam num sistema de 2 a 3 turnos. Os gastos com os materiais de ensino e aprendizagem, incluindo os custos dos manuais escolares (90% do total), são cerca de \$1 por aluno por ano. Apenas 50% dos manuais escolares produzidos chegam às mãos dos alunos, sugerindo que \$1 é uma sobreestimativa do valor dos materiais na sala de aulas. Os níveis salariais dos professores são excessivamente baixos, deixando a maioria com um rendimento familiar *per capita* equivalente a USD \$80 por ano.

Moçambique vivenciou nas últimas três décadas um sucessivo processo de rupturas político-sociais de desigual intensidade, é certo, mas que se constituíram em outros tantos desafios à capacidade criativa e à busca de soluções para os complexos problemas que

emergiram após cada ruptura, tanto no campo político, econômico e social, quanto no campo educacional e cultural. Retomando de forma sintética o que ocorreu nesse passado recente e tomando como ponto de partida o ano de 1962, ano da *criação da Frente de Libertação de Moçambique* (1ª. ruptura), que viria a desencadear uma luta armada de libertação nacional contra o colonialismo português até à *independência do país* em 1975 (2ª. ruptura). Na primeira década de independência, o país encetou um projeto de construção de caráter socialista, projeto que com o posterior alastramento da guerra e a deterioração da economia, acabou sendo sufocado. A gravidade da situação acabou levando o país a adotar a *filosofia neo-liberal*, aderindo em 1985 ao FMI e ao Banco Mundial como forma de sustentar a deterioração econômica (3ª.ruptura). O término da guerra e abertura ao multipartidarismo, culminaram com as primeiras *eleições gerais multipartidárias de Moçambique*, em Outubro de 1994 (4ª.ruptura). Um novo quadro de pós-guerra se desenha, no qual o aprofundamento da cidadania e do aprendizado democrático se constituem em novos desafios para a Frelimo e para a sociedade moçambicana como um todo.

A crise econômica que Moçambique vem atravessando, em resultado dos erros na concepção e direção da estratégia econômica, da guerra de desestabilização e da conjuntura econômica internacional desfavorável, tem aprofundado a dependência. O país depende hoje de donativos e empréstimos estrangeiros para financiar as importações essenciais e até o próprio orçamento e funcionamento do Estado. Nesta situação, não é fácil salvaguardar-se a soberania nacional, tão necessária à tomada de decisão sobre as mudanças ou reajustamentos econômicos e políticos em curso, correndo-se, assim, um grande risco de se perder com a adoção de novas políticas econômicas e financeiras, o que tantas vidas custou na luta pela independência nacional. Com a paz alcançada em 1993, o país passou a trilhar o caminho de um sistema sócio-econômico e político com base no multipartidarismo e no mercado.

É impossível, ou pelo menos enganoso, tentar explicar com os olhos e a realidade de hoje o que víamos com a realidade de ontem na realidade de ontem. Tudo que houve é ainda recente – a nossa entrega e despojo pessoal, os pequenos êxitos, os grandes fracassos, a aventura em si

(Tavares, 1999)

Uma das questões que passou a ocupar um lugar central em minhas preocupações é a que diz respeito à relação entre a palavra escrita e a construção da memória coletiva, numa sociedade de forte tradição oral. A memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objetivo de poder. Parecem-me ser as sociedades cuja memória social é sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória...

Uma das características mais marcantes desta comunidade chamada Moçambique é a de que ela possui traços extremamente fortes da oralidade, traços esses que parecem configurar uma cultura² essencialmente acústica. Gostaria desde já de esclarecer que as categorias utilizadas neste trabalho - sociedade ou cultura acústica, ágrafa ou de tradição oral - aplicadas de forma genérica aos diversos grupos étnicos moçambicanos, não significam que desconheça e/ou desvalorize outros sistemas de “escritura”, mais próximos da representação pictográfica e ideográfica, como os encontrados até hoje na sua pintura geométrica facial e sobre os artefatos de sua cultura material.

Designo por cultura acústica a cultura que tem no ouvido, e não na vista, seu órgão de recepção e percepção por excelência. Trata-se, no entender de Antonio Viñao Frago, de uma “cultura não linear, mas esférica”³. Numa cultura acústica a mente opera de um outro

² Embora ao longo deste trabalho faça referência às várias culturas presentes em Moçambique, preferi utilizar com maior ênfase o termo cultura, no singular, no quadro do Estado nacional moçambicano. Com efeito, falar de cultura, e sobretudo de culturas, não será sempre um modo de realçar, quando não exagerar as diferenças? Não se tratará de “tornar-se outro”, de criar distâncias? No âmbito deste estudo, não é meu propósito exagerar diferenças e, muito menos, criar distâncias.

³ Ver Frago (1993:19). Expressões como *cultura oral*, *cultura ágrafa*, *cultura sem escrita*, *cultura não-letrada*, *cultura oralista*, *cultura de oralidade primária*, *cultura de forte tradição oral*, *cultura verbo-motora*, entre outras, são utilizadas por vários autores com um significado equivalente ao de *cultura acústica*. Embora no decorrer de nosso trabalho possamos utilizar também algumas destas expressões, parece-nos ser mais adequada a expressão *cultura acústica*. Esta expressão poderá ser entendida como uma simples metáfora para

modo, recorrendo (como artifício de memória) ao ritmo, à música e à dança, à repetição e à redundância, às frases feitas, às fórmulas, às sentenças, aos ditos e refrões, à retórica dos lugares-comuns - técnica de análise e lembrança da realidade - e às figuras poéticas - especialmente a metáfora⁴. Sua oralidade é uma oralidade flexível e situacional, imaginativa e poética, rítmica e corporal, que vem do interior, da voz, e penetra no interior do outro, através do ouvido, envolvendo-o na questão. Nesta cultura, os homens e mulheres sabem escutar e narrar, contar histórias e relatar. E isto com precisão, clareza e riqueza expressiva. De um modo cálido e vivo, como a própria voz. São mestres do relato, das pausas e das brincadeiras, da conversa e da escuta. Amam contar e ouvir histórias, tomar parte nelas. É uma cultura caracterizada por um determinado conhecimento histórico, social e individual do sistema de representação fonética da língua oral - ou seja, da "escrita alfabética" - do qual hoje vêm se apropriando, via educação escolar.

Abordar o fenômeno da oralidade é ver-se defronte e aproximar-se bastante de um aspecto central da vida dos seres humanos: o processo de comunicação, o desenvolvimento da linguagem, a criação de uma parte muito importante da cultura e da esfera simbólica humanas.

O estudo da oralidade veio sendo ensaiado a partir da Antropologia, no âmbito da pesquisa dos processos de transmissão das tradições orais, principalmente aquelas pertencentes a sociedades rurais, como é o caso da moçambicana, onde os modos de transmissão e conhecimento ainda transitam, de maneira relevante, pelos caminhos da

indicar propriedades de uma cultura que se apoia fundamentalmente no som, no oral, onde a escrita é pouco utilizada. É uma conceituação muito próxima à utilizada por Walter Ong ao referir-se às culturas verbo-motoras, nas quais, por contraposição às da alta tecnologia as vias de ação e as atitudes face a várias questões dependem muito mais do uso das palavras e, portanto, da interação humana e muito menos do estímulo não-verbal (predominantemente visual) do mundo "objetivo" das coisas (Ong, 1993, p. 72). Ong considera a "oralidade primária" a oralidade de uma cultura totalmente desprovida de qualquer conhecimento da escrita ou da impressão (Ong, 1998, p. 19). É "primária" por oposição à "oralidade secundária" da atual cultura de alta tecnologia, na qual uma nova oralidade é alimentada pelo telefone, pelo rádio, pela televisão ou por outros dispositivos eletrônicos, cuja existência e funcionamento dependem da escrita e da impressão. Atualmente, a cultura oral primária, no sentido restrito, praticamente não existe, uma vez que todas as culturas têm conhecimento da escrita e sofreram alguns de seus efeitos. Contudo, em diferentes graus, muitas culturas e subculturas, até mesmo num meio de alta tecnologia, preservam muito da estrutura mental da oralidade primária (Idem, p. 19). Eric Havelock utiliza o termo *acústico*, para se referir às convenções comuns da língua que se acham codificadas em nossos cérebros, que ele considera serem acústicas e não visuais (Havelock, 1996, p. 59).

⁴Dado que a metáfora tem por função apresentar uma idéia sob o signo de uma outra idéia, mais impressionante e mais conhecida, ela tem um poder heurístico: vale não por integrar o domínio da prova, mas antes por pertencer ao domínio da descoberta (Ricoeur, 1975, p. 94).

oralidade. A tradição oral foi, então, um objeto de conhecimento constitutivo do *corpus* teórico da Antropologia e também no meio de aproximação e interpretação das culturas⁵ abordadas. Mas a questão da oralidade ultrapassou o campo específico da Antropologia, e agora é objeto de estudo de outras disciplinas, como é o caso da Educação e, atualmente da corrente historiográfica denominada “História Oral”.

Quando me proponho a analisar a cultura acústica moçambicana, uma cultura com forte tradição oral, muito provavelmente alguns pensarão que estarei descrevendo uma cultura perdida no interior da floresta ou nos cumes de montanhas inacessíveis, portadora de costumes bizarros, vestimentas pintalgadas, produzindo artesanato em vez de arte...Se existe algo a respeito deste trabalho que de imediato eu pretendo alertar, é para a minha recusa em tomá-lo como se ele fosse um exotismo de bazar, esta atitude de “voyeur” que não aceita o outro senão pela sua estranheza e não pela sua simples diferença. Porque a grande dificuldade com que me vi confrontado residiu no fato de que, escrevendo um texto que se debruça fortemente sobre as marcas da oralidade, esta poderá por vezes ser percebida - um tanto inevitavelmente - através do prisma de uma sociedade de tradição escrita, da qual fui amplamente impregnado. Este fato não deve impedir-me de utilizar métodos científicos, mas simplesmente incentivar-me a uma certa prudência. É esta prudência que procurarei seguir em minha análise.

O debate sobre a oralidade e a escrita na construção do social tem sido longo. Todas as ciências se têm ocupado em estudar materiais que os diferentes povos usam para aprender e para lembrar. O Ocidente tem uma visão etnocêntrica quando procura distinguir as culturas ágrafas das culturas letradas. As primeiras são classificadas como primitivas, enquanto que as segundas são denominadas intelectuais. Para além disso, nas culturas literárias ou letradas, os seus membros são, pela sua vez, denominados “alfabetos” ou “analfabetos”, conforme saibam ou não usar os signos árabes empregues para a escrita e para a leitura.

Escrita e leitura são utilizadas para memorizar e para lembrar a história local, a história contextual do local, e a dinâmica da interação social. Queria, ao expor esta definição tão sintética, fazer lembrar a importância desta dicotomia, que acaba por ser uma dicotomia etnocêntrica. Por outras palavras, ela está organizada em função do que o

⁵ Para uma discussão sobre os diferentes usos do termo “cultura” na Antropologia ver Boon (1973).

Ocidente determina como sendo as suas permissões e os seus tabus, os seus juízos, a sua ética e a sua estética. Mas a escrita não é a única simbologia que permite guardar a memória dos fatos, as genealogias, as dinâmicas e as proibições do interagir. Há também gestos, desenhos, roupas, expressões, monumentos, palavras, formas de expressão e outras, que servem o objetivo de delinear a conduta social. Porque, na verdade, é esta lembrança que um grupo guarda, que orienta a forma de agir, determina as diferenças entre gerações, hierarquias, épocas, o que pode ser feito e o que deve ser evitado.

O que determinará a forma como os indivíduos agem através do tempo, as diferenças que existem entre diferentes formas de agir de acordo com diferentes gerações, estratos sociais, recursos e crenças? Será que isto é determinado através da oralidade? Será que a oralidade não é escrita? Será a oralidade o conjunto de palavras através do qual as pessoas comunicam os seus objetivos, os seus parâmetros, em histórias ordenadamente acumuladas que denominamos mitos? Ou será que estas diferentes formas de agir são determinadas pelos afazeres disciplinados, que denominamos de ritos e trabalho? De que modo no pós-independência de Moçambique as pessoas se apropriaram do letramento? Se aceitarmos que a questão da difusão do acesso à leitura e à escrita assume particular amplitude após a independência do país e se repercute de modo incisivo no núcleo da educação e das relações interculturais, uma indagação que emerge é a que procura desvelar o modo como as diferentes culturas reagiram a esse processo uniformizador de acesso à cultura letrada (que de forma incipiente é introduzida no período colonial) unicamente através de uma língua (a língua portuguesa) que não é a sua língua materna? Sendo Moçambique uma sociedade multilinguística, que papel foi reservado pelo Estado às línguas moçambicanas? Embora as habilidades derivadas do letramento sejam individuais, de fato são adquiridas e exercitadas durante atividades participativas, social e culturalmente organizadas. No pós-independência de que modo ocorreram as funções integradoras e criadoras de hegemonia do letramento pela escolarização formal?

Sendo a escrita mais facilmente preservada no tempo e no espaço, não será seu papel mais social e institucional que psicológico ou lingüístico? Ou tanto a oralidade quanto a escrita possibilitarão que antigas funções sejam desempenhadas de maneira nova e que novas funções sejam propostas, realinhando os processos psicológicos e a organização

social? No sistema educacional do pós-independência, teria o aluno encontrado possibilidades para que pudesse educar sua memória étnica?

Estas questões são tanto mais importantes, se tivermos em linha de conta que Moçambique é uma cultura perpassada por fortes tradições orais e que, a partir da independência, se vê envolvida num processo amplo de disseminação do letramento como nunca ocorrera anteriormente. Entendemos por letramento, o resultado da ação de ensinar ou de aprender a ler e escrever; o estado ou a condição que adquire um grupo social ou um indivíduo como conseqüência de ter-se apropriado da escrita⁶. É pois o estado ou condição de quem interage com diferentes portadores de leitura e de escrita, com diferentes gêneros e tipos de leitura e de escrita, com as diferentes funções que a leitura e a escrita desempenham na nossa vida. Enfim: letramento é o estado ou condições de quem se envolve nas numerosas e variadas práticas sociais de leitura e de escrita. Letramento não é aprender e dominar algumas determinadas habilidades técnicas de decodificação, produção e compreensão de certos signos gráficos, mas adquirir e integrar novos modos de compreensão da realidade, do mundo, de si mesmo e dos outros. Ler e escrever são práticas culturais que alteram a consciência e o comportamento. Como refere Scribner:

As tentativas de definição (de letramento) estão quase sempre baseadas em uma concepção de letramento como um atributo dos *indivíduos*; buscam descrever os constituintes do letramento em termos de habilidades individuais. Mas o fato mais evidente a respeito do letramento é que ele é um fenômeno *social* (...) O letramento é um produto da transmissão cultural (...) Uma definição de letramento (...) implica a avaliação do que conta como letramento na época moderna em determinado contexto social...

⁶Segundo Magda Soares “Dispúnhamos, talvez, de uma palavra mais ‘vernácula’: *alfabetismo*, que o *Aurélio* (que não dicionariza *letramento*) registra, atribuindo a essa palavra, entre outras acepções, a de ‘estado ou qualidade de alfabetizado’. Entretanto, embora dicionarizada, *alfabetismo* não é palavra corrente, e talvez por isso, ao buscar uma palavra que designasse aquilo que em inglês já se designava por *literacy*, tenha-se optado por verter a palavra inglesa para o Português, criando a nova palavra *letramento*” (Soares, 1996, p. 85). Este neologismo tem-se imposto como um novo conceito que, de forma mais explícita, descreve as modalidades concretas de uso da escrita, leitura e cálculo por parte dos indivíduos nas sociedades contemporâneas. Ler, escrever e calcular, sendo verbos transitivos, implicam sempre ler, escrever ou calcular “qualquer coisa” (Gee, 1996, p. 40); isto significa que tais práticas “não decorrem, num vácuo social abstrato mas inscrevem-se sempre em determinados quadros sociais e culturais envolventes” (Benavente et al., 1996, p. 112).). Em Portugal, o termo *literacy* foi traduzido para *literacia*. Utiliza-se o termo *iliteracia* para designar ausência de letramento (o tão conhecido analfabetismo). Tanto quanto é do nosso conhecimento, não existe no Brasil um termo correspondente a *iliteracia*. Por isso, neste nosso trabalho utilizaremos o termo *iletramento*. Veja-se a utilização do termo *iliteracia* em Delors (1996, p.91).

Compreender o que “é” o letramento envolve inevitavelmente uma análise social... (Scribner, 1984, p. 7-8).

À medida que o iletramento vai sendo superado, que um número cada vez maior de pessoas aprende a ler e a escrever, e à medida que, concomitantemente, a sociedade vai se tornando cada vez mais centrada na escrita (cada vez mais *grafocêntrica*), um novo fenômeno se evidencia: não basta apenas aprender a ler e a escrever. As pessoas aprendem a ler e a escrever, mas não necessariamente incorporam a prática da leitura e da escrita, não necessariamente adquirem competência para usar a leitura e a escrita, para envolver-se com as práticas sociais de escrita: não lêem livros, jornais, revistas, não sabem redigir um ofício, um requerimento, uma declaração, não sabem preencher um formulário, sentem dificuldade para escrever um simples telegrama, uma carta, não conseguem encontrar informações num catálogo telefônico, num contrato de trabalho, numa conta de luz, numa bula de remédio... Esse novo fenômeno só ganha visibilidade depois que é minimamente resolvido o problema do iletramento e que o desenvolvimento social, cultural, econômico e político traz novas, intensas e variadas práticas de leitura e de escrita, fazendo emergirem novas necessidades, além de novas alternativas de lazer. Aflorando o novo fenômeno, foi preciso dar-lhe um nome: quando uma nova palavra surge na língua, é que um novo fenômeno surgiu e teve de ser nomeado. Por isso, e para nomear esse novo fenômeno, surgiu a palavra *letramento*.

Em função disso, novas famílias de palavras emergem. Assim, teríamos *alfabetizar* e *letrar* como duas ações distintas, mas não inseparáveis, ao contrário: o ideal seria *alfabetizar letrando*, ou seja: ensinar a ler e a escrever no contexto das práticas sociais da leitura e da escrita, de modo que o indivíduo se tornasse, ao mesmo tempo, *alfabetizado* e *letrado*. Uma pessoa pode *ser alfabetizada* e *não ser letrada*: sabe ler e escrever, mas não cultiva nem exerce práticas de leitura e de escrita, não lê livros, jornais, revistas, ou não é capaz de interpretar um texto lido: tem dificuldades para escrever uma carta, até um telegrama - é alfabetizada, mas não é *letrada*.

É difícil diferenciar o alfabetizado do letrado, porque o *letramento* envolve dois fenômenos bastante diferentes, a leitura e a escrita, cada um deles muito complexo, pois é constituído de uma multiplicidade de habilidades, comportamentos, conhecimentos.

O fenômeno do letramento só recentemente se configurou como uma realidade no contexto social moçambicano, e não só. Antes nosso problema era apenas o do “estado ou condição de não letrado”⁷ - a enorme dimensão desse problema não nos permitia perceber esta outra realidade, o do “estado ou condição de quem sabe ler e escrever”, e por isso o termo *analfabetismo* nos bastava; o seu oposto - *alfabetismo* ou *letramento* - não nos era necessário. Só recentemente esse oposto se tornou necessário, porque só recentemente passamos a enfrentar esta nova realidade social em que não basta apenas saber ler e escrever, é preciso também saber fazer uso do ler e do escrever, saber responder às exigências de leitura e de escrita que a sociedade faz continuamente - daí o recente surgimento do termo *letramento* (que, vem se tornando de uso corrente, em detrimento do termo *alfabetização*)⁸. Nos seus traços gerais, esta perspectiva renovada chama a atenção para o fato de o letramento dever ser tomado como uma construção sócio-cultural e, nessa medida, não poder ser estudado independentemente os contextos onde é utilizado.

Caracterizar e valorizar a cultura acústica a partir da cultura letrada ou vice-versa, implica desde já um esclarecimento. Se a introdução da escrita e do letramento implica determinadas mudanças cognitivas, nos modos de expressar e pensar a realidade, então com que perspectiva e a partir de que pressupostos se podem defini-las sem menosprezar ou ignorar os traços próprios de uma cultura acústica? Este questionamento repercute tanto no entendimento das características e valores desta última, quanto nos modos de ensino e inserção nas culturas letradas das crianças, jovens e não letrados ou semi-letrados adultos. Como salienta Viñao Frago (1993, p. 86) “manter que não há diferenças, afim de evitar

⁷ Usamos a expressão ‘não letrado’ em lugar de analfabeto, em razão das conotações negativas que esta última expressão encerra. O analfabeto é identificado como: ignorante, iletrado, sem conhecimentos, etc.

⁸ Ainda de acordo com Magda Soares “A diferença entre *alfabetização* e *letramento* fica clara também na área das pesquisas em Educação, em História, em Sociologia, em Antropologia. As pesquisas que se voltam para o estudo do número de alfabetizados e analfabetos e sua distribuição (por região, por sexo, por idade, por época, por etnia, por nível sócioeconômico, entre outras variáveis), ou que se voltam para o número de crianças que a escola consegue levar à aprendizagem da leitura e da escrita na série inicial, são pesquisas sobre *alfabetização*; as pesquisas que buscam identificar os usos e práticas sociais de leitura e escrita em determinado grupo social (por exemplo, em comunidades de nível socioeconômico desfavorecido, ou entre crianças, ou entre adolescentes) ou buscam recuperar, com base em documentos e outras fontes, as práticas de leitura no passado (em diferentes épocas, em diferentes regiões, em diferentes grupos sociais) são *letramento*” (Soares, op. cit., p. 89).

hierarquias, seria negar a realidade”⁹. No entanto, quero deixar claro o seguinte: a sucessão da oralidade, da escrita e, mais recentemente, da informática, como modos fundamentais de gestão social do conhecimento não se dá por simples substituição, mas antes por complexificação e deslocamentos de centros de gravidade. O saber oral e os gêneros de conhecimento fundados sobre a escrita ainda existem, é claro, e sem dúvida irão continuar existindo sempre. Por que então fazer distinção entre elas? Porque a utilização de um determinado tipo de tecnologia intelectual coloca uma ênfase particular em certos valores, certas dimensões da atividade cognitiva ou da imagem social do tempo, que tornaram-se então mais explicitamente tematizadas e ao redor das quais se cristalizam formas culturais particulares.

A escolarização, tanto de crianças, quanto de jovens e adultos, pareceu configurar-se como um aspecto vital da manutenção da estabilidade social, pois era o momento em que estavam ocorrendo mudanças sociais e econômicas de grande amplitude. Neste sentido, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) parece ter compreendido os usos da escolarização e, portanto, de acesso à leitura e escrita, como um meio para a difusão de valores, atitudes e hábitos considerados essenciais para a manutenção da ordem social e para a persistência da integração e coesão. Se o povo aceitou ou não reconhecer o papel que a FRELIMO estava atribuindo ao domínio da leitura e escrita, constitui um problema a indagar. Se é muito comum considerar a escrita como o “caminho mais nobre” para o esclarecimento e a modernidade, não se deve ignorar que ela é um meio enraizado em uma prática e em uma cultura orais de grande riqueza.

O país não está imune à conflituosidade étnica. Tal conflituosidade, decorrente de questões de ordem linguística, e não só, está latente em Moçambique. Com relativa frequência os principais órgãos de informação moçambicanos nos dão conta dela. A título de exemplo, o jornal “Domingo”, de 22/09/96 que se publica em Maputo, capital do país, refere três notícias que de algum modo têm a ver com esse tipo de conflituosidade.

Uma notícia a que foi dado o título de “Alarme do Episcopado Católico” informa que na Carta Pastoral, emitida após recente Conferência Episcopal, os bispos manifestaram-

⁹ Segundo o próprio Viñao Frago (1993, p.100) “uma análise esclarecedora dessas diferenças, em termos negativos para a cultura escrita escolar, pode ver-se em G. Harrison & M. Galli Callari. *La cultura analfabeta*. Barcelona: Dopesa, 1972”.

se preocupados “com as nuvens que se adensavam no horizonte” e falavam da exaltação de regionalismos e rivalidades étnicas que faziam perigar a concórdia em Moçambique.

Uma outra, explicitava que membros da etnia sena, boicotaram a missa na Igreja de São Benedito na cidade da Beira (no centro do país), até que o pároco se decidisse a celebrar o culto nas três línguas admitidas pelo Arcebispado: Português, Sena e Ndau. “Caso não haja consenso, não iremos permitir que o pároco Mucauío continue a trabalhar em São Benedito, e nós passaremos a fazer a celebração da Palavra no lugar da missa. Isto para nós será melhor do que com a presença do padre, que só nos cria confusão”, disse um elemento do Conselho Paroquial. Até agora, o Ndau intercalava com o Sena. Segundo o jornal, tratava-se de um conflito, que se pretende de âmbito meramente litúrgico, o qual foi desencadeado em 1985, e atingiu a fase mais aguda em 1991, quando D. Jaime Gonçalves, Arcebispo da Beira, proibiu o uso do Sena na celebração da liturgia, proibição essa que não duraria muito tempo.

Por último, uma outra notícia refere a realização de um seminário sobre a padronização das línguas moçambicanas, tendo-se chegado à conclusão de que as línguas bantos deveriam ser divulgadas através da mídia, com destaque para a Rádio. Tais línguas, segundo o jornal, deveriam ser estudadas e padronizadas, pondo-se em relevo o papel da Rádio e da Igreja nesta política de difusão. Em geral, conclui o periódico, a língua portuguesa não é tratada nestes seminários como língua nacional, mas como língua oficial, embora ela seja materna para uma boa parte dos moçambicanos, exclusão que se afigura pouco condizente com a realidade.

É visível que a língua portuguesa, enquanto idioma oficial, está vinculada à idéia de país, de pátria, de povo. Se existe a necessidade do estudo das línguas moçambicanas, para muitos é, na opinião de Luís Honwana, para ajudar ou facilitar “a língua” e “para nos fazer entender pelas massas” e não porque se considera que “é nelas onde residem, se preservam e se transmitem os principais elementos constitutivos da identidade cultural” (Honwana, 1981, p. 3). Esta pertinente observação de Honwana leva-nos a questionar as razões pelas quais estas línguas continuam a manter-se ausentes no processo de letramento da sociedade moçambicana.

No fundo, o que está em questão, é o modo como o poder político abordou a diversidade cultural existente no tecido social moçambicano¹⁰, e a forma como isso se refletiu no campo educacional. O tema da diversidade e da diferença, embora complexo, e talvez por isso mesmo, se me apresente como instigante e desafiador. Na realidade, se cada grupo tem uma verdade própria, e se cada verdade de cada grupo é igualmente válida, e se não há padrões mais amplos para lidar com as diferenças, teremos seguramente dificuldades para criar um senso de comunidade. Será mais difícil de aceitar a idéia de uma visão universalista mais ampla dos direitos humanos que se apliquem a todas as pessoas, independentemente de origem racial, étnica ou religiosa. A diversidade cultural crescente é um fato - está escrito nos registros demográficos. O que me parece necessário é talvez encontrar um meio de falar sobre a diversidade dentro do contexto das coisas que seres humanos partilham.

No tratamento da diversidade cultural é muito comum a utilização da expressão multiculturalismo. No entanto, preferimos utilizar a expressão interculturalismo, que no entendimento de Micheline Rey-Von Allmen (1985, p. 11-21) talvez expresse melhor esta problemática, dando ao prefixo "inter" todo o seu sentido: "interação, troca, descerramento, reciprocidade, solidariedade objetiva". Uma outra implicação desta abordagem é que ela privilegia a mudança em contraponto à continuidade, a transformação em contraponto à conservação. Entrando em interação com as outras culturas, toda a cultura aceita, com efeito, ver-se desestabilizada, relativizada, até mesmo contestada em seus princípios básicos, exposta à crítica e à autocrítica. Na realidade, fornecendo ao aluno os meios de submeter a um exame crítico as crenças próprias de sua cultura e de fazer evoluir sua representação do mundo, estaremos provavelmente propiciando-lhe uma ampliação de suas perspectivas.

Sendo a escola seletiva, ela dificilmente foge ao processo de manipulação consciente ou inconsciente que os grupos sociais representados no poder exercem sobre a memória individual, grupal, étnica e de classe. A escola, em alguma medida, participou no cultivo da memória coletiva e também no esquecimento e no silêncio de vestígios históricos reveladores de identidades e lutas.

¹⁰Moçambique possui mais de uma dezena de etnias, a existência de várias línguas e culturas. Para uma melhor compreensão desta questão, consultar os ANEXOS 6 e 7.

Minha perspectiva de análise, pretende levar em conta duas categorias básicas da existência humana: o tempo e o espaço. Embora raramente discutamos o seu sentido, tendemos a considerá-las por certas e lhes damos atribuições do senso comum ou autoevidentes. Parece-me ser um equívoco a atribuição de um sentido único e objetivo de tempo e espaço com base no qual possamos medir a diversidade de concepções e percepções humanas. É importante reconhecer a multiplicidade das qualidades objetivas que o tempo e o espaço podem exprimir e o papel das práticas humanas em sua construção. Pois é um fato que todas as sociedades, para se definirem como tais, têm simbolizado, marcado, regulado o espaço que entendiam ocupar – assim como simbolizaram o tempo, balizaram as regularidades do calendário, a volta das estações, e tentaram dominar intelectualmente os acasos da meteorologia. Embora construídos diferencialmente, tempo social e espaço social são criados necessariamente através de práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social.

O modo como representamos o tempo e o espaço na teoria é importante, pois ele afeta o modo como nós e os outros interpretamos e depois agimos com relação ao mundo. A própria idéia de progresso, por exemplo, implica a conquista do espaço, a derrubada de todas as barreiras espaciais e a aniquilação do espaço através do tempo. As profundas mudanças na sociedade contemporânea são o resultado de uma crise da nossa experiência do tempo e do espaço, crise na qual categorias espaciais vêm a dominar as temporais, ao mesmo tempo que sofrem uma mutação de tal ordem que não conseguimos acompanhar.

Esta representação seletiva do passado recente, é um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional. O atributo mais imediato desta memória, “coletiva”, como sugeriu Maurice Halbwachs (1990), é garantir a continuidade do tempo e permitir resistir à alteridade, ao “tempo que muda”, às rupturas que são o destino de toda a vida humana.

Com a emergência e o desenvolvimento da sociedade global que afeta de forma planetária indivíduos, grupos, classes, movimentos, nações, nacionalidades, culturas *civilizações, configuram-se outras possibilidades de ser, agir, pensar, imaginar o tempo e o espaço. As nações transformaram-se em espaços, territórios ou elos da sociedade global. O fenômeno de compressão do tempo e as novas formas de encarar o espaço trazidas pela*

modernidade se constituem em desafios para um melhor entendimento dos processos de mudança nas sociedades.

Neste quadro, numa cultura acústica, como a moçambicana, que papel está reservado à educação e, particularmente ao letramento? O que pode significar para o letramento um ponto de vista antropológico? Como as categorias de tempo e espaço interagem com o sistema educacional? No projeto de transformação da sociedade moçambicana que se pretendeu implementar no pós-independência, o sistema educativo foi chamado a intervir. De que forma vai ele apreender a complexa estrutura da transformação das concepções e práticas temporais e espaciais? O tempo de escola é um tempo forte, marcante nos processos de socialização, construção de nossos saberes, valores e condutas. Como se articulou o tempo/espço da escola com outros tempos/espços sociais e culturais?

No conjuntos de questões que pretendo abordar em meu trabalho, a questão do tempo e espaço é a única que não aparece confinada a algum capítulo específico. A razão é simples. Ela se configura precisamente como o fio condutor - o eixo temático estrutural - que, em alguma medida, une, costura e atravessa o argumento do início ao fim de meu trabalho.

O marco de meu estudo cobre cerca de um quarto de século da realidade moçambicana, mais concretamente o período que medeia entre a independência do país (1975) e a atualidade. Assim, procuro realizar uma pesquisa que se insere no “tempo presente”. Sou pois, contemporâneo do meu objeto de pesquisa. A falta de distância temporal face a este objeto, que nos anos 60-70 era vista com desconfiança pelo paradigma estruturalista, ao invés de um inconveniente, pode ser um instrumento de auxílio importante para um melhor entendimento da realidade estudada, de maneira a superar a descontinuidade fundamental que ordinariamente separa o instrumental intelectual, afetivo e psíquico do pesquisador e aqueles que fazem a história. Parece-me, portanto, um lugar privilegiado para uma reflexão sobre as modalidades e os mecanismos de incorporação do social pelos indivíduos da mesma formação social. Não vejo que meu papel seja o de uma chapa fotográfica que se contenta em observar fatos, mas sim um papel que contribui para construí-los. É claro que nesta perspectiva ganham importância a contingência e o fato: a pesquisa é feita de surpresas, mais de surpresas que de ardis. Talvez esta pesquisa da contemporaneidade seja uma boa precaução, o meio mais seguro de me resguardar da

tentação que sempre me espreita de introduzir no relato do passado uma racionalidade que não podia estar lá. A operação indispensável de tornar intelegível não deve exercer-se em detrimento da complexidade das situações e da ambivalência dos comportamentos. A pesquisa da contemporaneidade parece-me ser um bom remédio contra a racionalização *a posteriori*, contra as ilusões de ótica que a distância e o afastamento podem gerar.

Minha análise vai, por um lado, procurar cobrir a exigüidade de estudos que abordem esta problemática no caso moçambicano e, por outro, tentar oferecer subsídios para aqueles que acreditaram/acreditam na construção de uma sociedade livre, justa e soberana, onde, entre outras coisas, a educação possa de algum modo contribuir para a formação da cidadania, sem prejuízo da diversidade cultural presente no tecido social moçambicano.

Objetivos

Face ao exposto, meu trabalho tem como objetivo buscar fundamentos antropológicos para uma melhor compreensão das relações entre a oralidade e o letramento numa sociedade eminentemente acústica e pluriétnica, como a moçambicana e como, a partir daquelas relações, se pode implantar uma educação intercultural.

Como objetivos específicos, procurarei:

- a) identificar os fatores que configuram ou não a introdução da escrita em língua portuguesa como um “golpe de força” que afetou seriamente a cultura oral;
- b) analisar as possibilidades e limites duma revalorização da tradição oral;
- c) assinalar as orientações da Frelimo e do Estado moçambicano no campo do letramento;
- d) sugerir a criação de condições que possibilitem ao letramento ser um agente impulsionador de uma educação intercultural.

Nesta pesquisa de caráter bibliográfico e documental, procurarei compreender a relação entre a oralidade e o letramento, o específico e o geral, o regional e o universal, o étnico e o intercultural numa cultura acústica composta por vários grupos étnicos, vivendo variadas situações lingüísticas e o relacionamento sócio-econômico com a sociedade regional, nacional e internacional.

Pretende-se com esta pesquisa, possibilitar contribuições mais amplas, em âmbito nacional, envolvendo outros agentes educativos e pesquisadores ligados ao tema, visando a construção de uma educação intercultural.

Trata-se de um terreno de confrontos entre várias etnias e o Estado nacional, onde ocorre o conflito de poderes e saberes divergentes constituídos por forças políticas desiguais. O confronto destes diversos, a construção de identidades que reünam as equivalência e diferenças, numa síntese dialética de saberes, é, em nosso entender, um desafio crucial para o futuro da educação moçambicana. No momento em que se anuncia para breve uma reformulação curricular no sistema educacional, particularmente no ensino primário, julgamos pertinente a elaboração de algumas reflexões, tendentes a contribuir para uma tomada de decisões mais consentânea com a realidade que hoje se vive em Moçambique.

Tanto quanto é do meu conhecimento, a literatura moçambicana sobre a temática que pretendo trabalhar é escassa. Dado que o processo de letramento se realizou e realiza ainda em língua portuguesa, descortino um outro problema: até que ponto o desenvolvimento das forças produtivas no campo exige a utilização da língua portuguesa? Os jovens e adultos envolvidos nas designadas campanhas de alfabetização e educação de adultos parece terem resistido ao processo de letramento em português, resistência que se manifestava sobretudo através de freqüentes faltas às aulas. Por outro lado, os livros então produzidos não resultaram do envolvimento da população na gestão do pensamento sobre como realizar o processo de letramento, que material produzir, que língua ou que línguas utilizar, quando, em que horários dar as aulas. Aqui se coloca a seguinte questão: se são os especialistas em processo de letramento, quem elabora o material, tal fato implica a seguinte premissa: são os especialistas que detêm a “verdade” política ou econômica que deve ser ensinada. A tese que sustenta que os povos devem aprender a ler, escrever e calcular em suas próprias línguas deve talvez ser aceita de maneira relativa, uma vez que é preciso ver o interesse, a motivação que têm os povos para participar da passagem da cultura oral para o letramento, e em que língua querem fazê-lo. Às vezes, preferem aprender a ler e escrever em outra língua, que não a materna. O que ocorreu neste domínio em Moçambique?

Deve-se salientar também que quanto mais se caminhava para o interior menos os professores envolvidos no processo de letramento dominavam a língua que deveriam ensinar. Eles próprios pareciam não ter um interesse maior em dominar aquela língua pois não se utilizavam dela a não ser naquelas duas horas de aula que ministravam. A questão de fundo parece ser a de indagar quais as situações do cotidiano que se apresentavam a todos aqueles que tinham sido letrados por forma a fazerem uso do letramento e não regredirem ao iletramento. Não existe em Moçambique, por exemplo, a tradição da designada “literatura de cordel”, que seria uma forma de manter e desenvolver as habilidades inerentes ao letramento. A fraca tiragem de jornais e revistas, agravadas pelas dificuldades em fazê-los chegar às zonas rurais, é um obstáculo à consolidação do letramento, que não deve ser desprezado. Em suma, o êxito do letramento me parece que deva estar ligado à criação paralela de condições, não só político-pedagógicas como também sociais, de natureza diversa, tais como econômicas, políticas, educacionais, culturais etc., que deveriam permitir aos recém-alfabetizados incorporar a escrita, a leitura e o cálculo a sua vida cotidiana. A ausência dessas condições tornará menor o êxito de uma campanha, pois a sua duração será curta. Sabe-se que se aprende em poucos meses a ler, escrever e calcular, mas bastam algumas semanas para que se esqueça esse conhecimento. O espaço temporal entre as designadas campanhas de alfabetização e seu prosseguimento, a pós-alfabetização, é fundamental para a consolidação do que se aprendeu.

Estas são, entre outras, algumas das dificuldades, que presumo serão inerentes ao meu trabalho.

Metodologia

Enredamo-nos no gelo escorregadio onde a fricção está ausente, e onde, portanto, as condições são ideais em um certo sentido, mas, onde, em troca, e causa disso, não podemos caminhar. Ora, queremos caminhar; precisamos, portanto, de fricção. Voltemos ao solo áspero!

Ludwig Wittgenstein

Minha pesquisa situou-se no campo de análise bibliográfica e documental. A razão deste fato prendeu-se com a minha impossibilidade de deslocação a Moçambique por um período suficientemente longo, que me tivesse permitido recorrer a outros métodos de pesquisa, como sejam a entrevista e o inquérito, ou pelo menos a possibilidade de os utilizar em termos de complementação. As tentativas de financiamento para a realização da pesquisa que tentei junto da Capes esbarraram na impossibilidade de obtenção de uma bolsa “sandwich”, devido ao fato de eu, como estrangeiro, não possuir Visto Permanente no Brasil. As tentativas feitas junto do meu país e de Portugal igualmente fracassaram.

Ao realizar esta pesquisa no campo da análise bibliográfica e documental, movi-me no terreno da análise de conteúdo. Esta é “uma técnica de investigação que permite fazer inferências, válidas e replicáveis, dos dados para o seu contexto” (Krippendorff *apud* Vala, 1987, p. 103). Através da inferência estarei no campo da interpretação, procurando atribuir sentidos às características do material que foram levantados, enumerados e organizados. Trata-se da “desmontagem de um discurso e da produção de um novo discurso através de um processo de localização-atribuição de traços de significação, resultando de uma relação dinâmica entre as condições de produção do discurso a analisar e as condições de produção da análise” (Vala, 1987, p. 104).

O estudo da problemática relativa ao letramento e à tradição oral numa perspectiva de educação intercultural, implicou tomar em consideração várias questões teórico-metodológicas.

O primeiro passo consistiu em selecionar bibliografia e em caracterizar o tipo de documento que pretendia usar ou selecionar. Quanto aos documentos usados eles foram do “tipo oficial, do tipo técnico ou do tipo pessoal” (Ludke & André, 1986, p. 40). Utilizamos fundamentalmente: 1. Documentos oficiais (por exemplo, decretos, circulares, discursos de dirigentes estatais, dados estatísticos); 2. Documentos de tipo técnico (por exemplo, relatórios, currículos, programas, documentos normativos, planos de atividade).

Esta pesquisa foi realizada a partir do levantamento de um elevado número de livros e artigos, sobre a nossa temática, publicados em língua inglesa, francesa, espanhola e portuguesa, disponíveis nas bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, da Universidade de São Paulo, da Universidade Federal de Minas Gerais, do Centro de

Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes no Rio de Janeiro, do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, entre outras.

Na fase final de seu trabalho (meados de 1999), o autor foi convidado pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Lisboa, a participar num Seminário luso-moçambicano, tendo aproveitado o ensejo para fazer alguma pesquisa bibliográfica em bibliotecas de várias Universidades lisboetas, particularmente na biblioteca do Centro de Estudos Africanos do ISCTE (Instituto Superior de Ciências do Trabalho e Empresa).

Além disso, procurarei também obter informações com professores especialistas neste campo de estudo não só no Brasil, mas em outros países.

Gostaria de salientar que apesar de numerosas fontes falarem acessoriamente das representações culturais da sociedade africana, e porque uma grande parte das informações são provenientes de fontes europeias, um problema extremamente importante emerge, pois trata-se de fazer reviver uma visão de mundo que se transmitia oralmente, não deixando, assim, traços escritos diretos. Os sistemas simbólicos não são simplesmente instrumentos de conhecimento; são também instrumentos de dominação. Como refere Jack Goody (1987, p. 14):

Para todo o mundo, as técnicas de escrita foram empregadas para adquirir, quer dizer para alienar, a terra dos povos de oralidade. É um instrumento muito poderoso, cujo emprego raramente é desprovido de significação social, econômica e política, sobretudo devido ao fato que sua introdução implica habitualmente a dominação de parte iletrada da população por aqueles que sabem escrever.

Procurei ter em atenção esta perspectiva de Goody.

De referir que pude ir “testando” a receptividade da temática presente neste estudo, por ocasião da apresentação e discussão de trabalhos em importantes Congressos realizados no Brasil como os da ANPED (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação) em 1997 e 1998 e ENDIP (Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino) igualmente em 1997 e 1998 e ainda no Seminário luso-moçambicano realizado em Junho de 1999 na Universidade de Lisboa.

Com o levantamento bibliográfico, obtive referências analíticas necessárias à compreensão do modo como se configurou a problemática do letramento e da cultura acústica, particularmente no caso moçambicano.

Para a organização dos dados fiz uma leitura inicial do material. Posteriormente, numa segunda leitura, tentei identificar temas e temáticas mais frequentes. Esta primeira fase foi um processo essencialmente indutivo que culminou na construção de categorias ou tipologias. Importa esclarecer que o conceito de categoria a que nos referimos é o utilizado por Vala baseado em Hogenraad. Para ele, categoria

é um certo número de sinais da linguagem que representam uma variável na teoria do analista. Neste sentido, uma categoria é habitualmente composta por um termo-chave que indica a significação central do conceito que se quer apreender, e de outros indicadores que descrevem o campo semântico do conceito (Hogenraad, *apud* Vala, 1987, p. 110-111).

O material foi então reorganizado e analisado em função das categorias estabelecendo também uma relação entre elas. Neste processo, propus-me trabalhar com as dimensões antropológicas, históricas, políticas, económicas e sociais, verificando como elas interagiam com o sistema educativo.

Quanto aos autores com quem dialogo neste trabalho, importa frisar o seguinte:

1. Procurei, tanto quanto me foi possível, dialogar com autores africanos ou africanistas pois, em princípio, são melhores conhecedores da problemática com a qual estou trabalhando. Entre esses autores cito o filósofo Kwama Apphia, o historiador Ki-Zerbo bem como alguns linguistas entre os quais Hampaté Bâ, F. N. Akinnaso, A. Bangbose, Eyamba Bokamba, Beban Chumbow, Bem Elugbe, Mubanga Kashoki, Kembo Sure, Zack Matsela...

Quanto aos autores moçambicanos, eles são exíguos no domínio da dicotomia “mundo da oralidade X mundo da escrita” (excetuando os casos de alguns autores literários (Mia Couto e José Craveirinha, por exemplo). No que diz respeito á problemática linguística e letramento, meu diálogo assentou fundamentalmente em Bento Siteo, Mateus Katupha, Gregório Firmino, Armando Jorge e Armindo Ngunga.

2. Embora não possam ser designados por africanistas, alguns autores, realizaram, em determinado momento de sua trajetória profissional, um ou mais trabalhos de pesquisa

linguística no continente africano, como é, por exemplo, o caso de Scribner & Cole (que no início dos anos 80 realizaram um trabalho entre os *Vai* na Libéria), Jack Goody que também realizou trabalhos na Libéria, Lévy- Bruhl que realizou pesquisas no atual Botswana, D. A. Wagner que realizou trabalhos no norte de África, principalmente em Marrocos, Ruth Finnegan....que se tornaram para mim importantes interlocutores.

3. Procurei um diálogo mais intenso com alguns autores, que são, na verdade, uma referência obrigatória, para quem quer pesquisar as relações entre o mundo da oralidade e o mundo da escrita. Esses autores têm uma vasta obra publicada e há muitos anos dedicam as suas pesquisas a esta problemática. Refiro-me não só aos linguistas e historiadores de línguas da chamada “Escola de Toronto” (Eric Havelock, Walter Ong, David Olson, Nancy Torrance, Jack Goody) como ainda Brian Street, Carol Feldman, Debi Pathanyak, Ian Watt, Harvey Graff, Vinão Frago, P. Cummins, J. Fishman.

Importa salientar que Eric Havelock, tem trabalhos pioneiros em relação à revolução da escrita na Grécia e as consequências que ela acarretou em termos culturais. É famosa sua obra “Prefácio a Platão”.

4. Não ignorei autores como Jacques Chartier, Jean Hébrard, Bernard Lahire e outros de reconhecida competência no universo do letramento e sua relação com a oralidade, autores aliás que são cada vez mais lidos no Brasil. No entanto para a especificidade de minha pesquisa, a importância destes autores não se configurou com a mesma relevância dos autores atrás citados.

A tese que defendo em meu trabalho não é apenas iluminada pelas palavras dos vários autores com os quais dialoguei. Ela nasce diretamente dessas palavras e do sentido que tentei atribuir-lhes. É claro que me faço valer de teorias sobre as relações entre a oralidade e o letramento e tento desenvolvê-las ativamente, mas sempre em diálogo dinâmico com esses autores.

Minha posição intelectual não é pós-moderna. Embora esteja interessado em fenômenos como o colapso da certeza científica enquanto fenômeno social e as suas implicações para a educação, não abraço pessoalmente tal ausência de certeza na maneira como a analiso. Este não é um trabalho pós-moderno. Trata-se de um trabalho sobre as relações entre o universo da oralidade e o universo do letramento na contemporânea sociedade moçambicana e suas implicações para as mudanças que poderão ocorrer

principalmente naquele último universo. Priorizei os autores, que em alguma medida, estão próximos de um marxismo crítico, o que não foi obstáculo, para entrar em contacto com outras “vozes”, na perspectiva de realizar um trabalho acadêmico que procura dialogar com as diferenças buscando “iluminar” o intercultural. Nesta perspectiva, orientei-me também por “conversar” com autores provenientes de vários campos de saber (Antropologia, História, Educação, Sociologia, Ciência Política, Filosofia, Literatura...) na busca de uma interdisciplinaridade que pudesse clarificar as várias facetas de meu objeto de pesquisa. Como salienta António Nóvoa (1998, p. 19) com toda a pertinência:

Hoje, o mais estimulante ocorre nas fronteiras, nos espaços de transgressão disciplinar e de fertilização entre diferentes campos científicos, o que exige o recurso a uma panóplia diversificada de ferramentas teóricas e metodológicas.

Uma observação final. Os pesquisadores africanos, estão destinados por sua situação de intelectuais educados à sombra do Ocidente, a adotar uma perspectiva essencialmente comparativa. Mesmo que estejam analisando suas próprias tradições, é fatal que eles as vejam no contexto das culturas européias (e amiúde islâmicas), bem como de outras culturas africanas. Não há quem se satisfaça em celebrar sua própria tradição, sabendo que ela faz afirmações incompatíveis com outros sistemas, sem começar a se indagar qual dos sistemas está certo sobre quais questões. O hibridismo de que sou portador, resultado de forte marcas culturais européias e africanas que fui incorporando ao longo de minha trajetória de vida, talvez possa ter contribuído, em alguma medida, para facilitar (ou complicar) tal análise comparativa, atenuando (ou reforçando) estas inquietações.

À guisa de parêntesis

Quando nada mais parece ajudar, eu vou e olho o cortador de pedras, martelando sua rocha, talvez cem vezes, sem que uma só rachadura apareça. No entanto, na centésima primeira martelada, a pedra se abre em duas, e eu sei que não foi aquela a que consegui, mas todas as que vieram antes

Jacob Ritts

Uma das questões que me surgiu ao longo do trabalho de pesquisa, foi a que diz respeito ao diálogo que se faz cada vez mais imperioso entre os vários campos do saber. Hoje, em todos os domínios, se impõe cada vez mais a necessidade de equipes interdisciplinares, onde cada um dê o seu contributo para o campo comum, enquanto a globalização dos processos exige uma análise comparativa permanente: é necessário assegurar o constante vaivém entre o local e o mundial, afim de realizar a partilha entre as especificidades do terreno (que cada área cultural coloca em pauta) e as análises sociais de cunho universal (nas quais os especialistas correm o risco de tomar a parte pelo todo). É por isso que todos nós, qualquer que seja a nossa disciplina (educação ou antropologia, história ou sociologia, filosofia ou ciência política...) não podemos considerar-nos como se fôssemos o centro do mundo, mas como sujeitos que procuramos manter o interesse pelo ser humano, colocando-o a cada momento em seu contexto, em sua circunvizinhança e em seu sistema de compreensão particular. É preciso que cada um de nós mantenha a sabedoria de admitir que nunca como agora, se fez presente uma tão grande necessidade de diálogo e de contribuições de todos os outros campos do saber, ao mesmo tempo que é necessário reconhecer humildemente que o enciclopedismo originado na Renascença não pode mais configurar-se à escala de um único indivíduo, mesmo que ele esteja doravante assistido por apoios eletrônicos...

A minha intenção ao realizar este estudo, era a de mostrar como uma perspectiva socio-histórica me permitiria construir um objeto de pesquisa, ao mesmo tempo que eu próprio construía uma aproximação antropológica. Isto, porque me parecia difícil compreender a complexa relação entre a oralidade e o letramento numa cultura acústica, a partir unicamente de uma perspectiva histórica, porque teria retirado a dimensão cultural e social que lhe é essencial. Foi pois, procurando ter em conta as estratégias dos atores e os conflitos no interior do processo histórico que, através de uma aproximação pluridisciplinar decidi explorar a perspectiva antropológica.

Este trabalho, nos permitiu por à prova as proposições segundo as quais, como afirma Jack Goody (1987, p. 286). “nós deveríamos ver nas culturas orais uma versão mais satisfatória de nossa própria civilização corrompida e, por outro lado, a não ver esta civilização, a cultura citadina, a cultura letrada, como a solução para todas as barbáries”.

O fenômeno da complexificação do poder se amplia com o recuo da cultura acústica. Escola e escrita perseguem a lógica da produção/reprodução cultural e social. De fato, “saber” e “ciência” tornam-se quase sinônimos de conhecimento escolar, que os distinguirá das atividades produtivas, que são adquiridas em grande medida por meio da aprendizagem por imitação, pela participação.

Aprender é um processo complexo. Estudá-lo implica necessariamente que se faça um recorte. Entender este recorte como totalidade do processo de aprender é, evidentemente, um reducionismo. Em educação, temos lidado continuamente com reducionismos que são, muitas vezes, encarados como teorias fechadas ou por seu formulador ou por seus seguidores, mais comumente, pelos segundos. Teorias estas que, pretensamente, dariam conta da complexidade do aprender. Esta postura determina a limitação da própria teoria como elemento de compreensão da realidade. Nesta perspectiva, ela torna-se totalmente inadequada, uma vez que o aprender requer, para ser compreendido, uma abordagem mais abrangente que envolve várias áreas do conhecimento.

Um trabalho como este é inevitavelmente exploratório e incompleto. Do letramento, por exemplo, pode-se dizer o que disseram Sócrates do bem e da virtude e Agostinho do tempo: todos nos imaginamos familiarizados com ele, mas somos incapazes de entendê-lo de forma clara e satisfatória. Pior que o simples desconhecimento, contudo, é a ignorância potenciada de uma falsa certeza - o acreditar convicto de quem está seguro de que sabe o que desconhece. Abrir-se à dúvida radical - à possibilidade de que estejamos seriamente enganados - é abrir-se à oportunidade de rever e avançar.

Espero que o esforço realizado, a intenção por vezes francamente provocadora e as inumeráveis perplexidades deste trabalho possam de algum modo contribuir não para reduzir a frequência de nossos erros, mas para torná-los menos nocivos.

A leitura de um texto é a ocasião de um encontro. Quando o teor do trabalho é predominantemente técnico ou fatural, os termos da troca entre autor e leitor tendem a ser claros e bem definidos : o que um oferece e o outro busca na leitura são informações relevantes e ferramentas para a obtenção de novos resultados. O contacto entre as mentes é de superfície e o grau de assimilação dos conteúdos é mensurável.

Mas quando se trata de um texto de conteúdo essencialmente reflexivo, como é o caso aqui, a natureza da relação mediada pela palavra impressa é outra. Mais que uma

simples troca intelectual entre autor e leitor, a leitura é o enredo de dois solilóquios silenciosos e separados no tempo: o diálogo interno do autor com ele mesmo enquanto concebe e escreve o que lhe vai pela mente absorta; e o diálogo interno do leitor consigo próprio enquanto lê, interpreta, assimila e recorda o que leu.

Ler é recriar. A palavra não é dada por quem a escreve, mas por quem a lê. O diálogo interno do autor é a semente que frutifica (ou definha) no diálogo interno do leitor. A aposta é recíproca, o resultado imprevisível. Entendimento absoluto não há. Um mal-entendido - o folhear aleatório e absorto de um texto que acidentalmente nos cai nas mãos - pode ser o início de algo mais criativo e valioso do que uma leitura reta, porém burocrática e maquinal.

“Autores são atores, livros são teatros”. A verdadeira trama é a que transcorre na mente do leitor-interlocutor. A ocasião da leitura, não menos que a da criação literária, pode ser o momento para um encontro sereno, amistoso e concentrado - algo cada vez mais raro e difícil, ao que parece, hoje em dia - com a nossa própria subjetividade.

Daí meu empenho em evitar ao máximo a tentação de entremear o argumento desenvolvido no corpo principal do trabalho com citações e digressões eruditas. Como a carne, porém, é muitas vezes fraca, nem sempre consegui evitar a incontinência do historiador de idéias.

As traduções são todas de minha autoria, exceto quando se referem a obras cuja tradução para o português constam das referências bibliográficas.

X

No CAPÍTULO 1, faremos inicialmente uma análise sobre a crise atual no campo antropológico, trabalhando o conceito de fronteira. Estas questões abrirão caminho para efetivarmos uma microradiografia da sociedade moçambicana, tomando como referência analítica a questão da etnicidade. Em seguida, abordaremos a relação entre capitalismo e democracia, procurando indagar as novas configurações surgidas em Moçambique a partir da instauração da economia de mercado e as conseqüências que dela poderão advir.

No CAPÍTULO 2, trataremos do conceito de pós-colonialidades que se aplica geralmente não ao período que imediatamente se seguiu à independência política dos antigos territórios coloniais, mas à fase mais recente deste período procurando mostrar como é ínfima a margem de manobra dos povos saídos recentemente do quadro colonial, em direção a uma modernidade mais assente em seus substratos culturais. No atual quadro de globalização, procuraremos discutir a questão do multiculturalismo, numa tentativa da compreensão das diferenças existentes nas sociedades. Esta última discussão será ponto de partida para um aprofundamento da (in)tolerância perante o diferente. Em pauta estará a relação entre referentes universais e democracia, na busca do significado do intercultural.

No CAPÍTULO 3 de novo fazemos intervir a Antropologia para nos ajudar a caracterizar uma cultura acústica, como a moçambicana, onde é escasso o uso da escrita. Assim, a palavra oral reina soberana, instrumentalizada pelos contos e outros relatos orais. Discutiremos a relação entre memória, história e poder, em que a memória pode ser enquadrada e utilizada como forma de dominação com o objetivo de marcar o que deve ser lembrado e apagar o que se deve esquecer. Por fim, abordaremos a complexa e controversa questão da existência ou não de uma teoria do conhecimento específica das culturas acústicas.

No CAPÍTULO 4, nossa discussão começa com um alerta para a possibilidade de extinção de línguas com pouco prestígio no mundo, como é o caso das línguas autóctones moçambicanas. Este ponto de partida desembocará numa análise sobre as políticas lingüísticas implantadas em Moçambique, quer pela empresa colonial, quer pela ordem política saída da independência. Delinearemos o papel atribuído por ambas as políticas às línguas autóctones e as conseqüências daí advindas. Em seguida, e tomando como referência a diversidade étnico-lingüística existente em Moçambique, abordaremos a relação entre língua e etnia. Serão igualmente analisadas as novas configurações da designada lusofonia bem como a emergência da anglofonia no tecido sócio-lingüístico moçambicano. Por último, trataremos da desconfiança (que em muitos casos se transformou em desprezo), revelado por inúmeros moçambicanos em relação às suas próprias línguas maternas.

No CAPÍTULO 5, previamente centraremos nossa atenção em saber se a introdução da escrita numa cultura acústica como a moçambicana poderia ser considerada ou não

como um “golpe de força”. Articularemos em seguida as relações que se podem estabelecer entre escrita, linguagem, mente e cultura, ao mesmo tempo que vamos procurar mostrar em que medida a escrita se tem configurado como um instrumento tecnológico ao serviço do poder. Nossa análise será então direcionada para a questão histórica da introdução da escrita em Moçambique e para a problemática da literatura moçambicana, influenciada por um lado pela escrita em português e por outro pela tradição oral.

No CAPÍTULO 6, o foco de análise estará centrado no “diálogo” entre as culturas acústicas e as culturas letradas, preparando o terreno para uma compreensão do fenómeno de letramento. Este, será apresentado tendo em conta os seus diferentes níveis e contextos sociais. O iletramento será equacionado em função de suas conseqüências tanto nas sociedades letradas quanto nas não letradas. O letramento será questionado quanto ao reforço ou silenciamento da memória coletiva e quanto á possibilidade de ele estar suplantando a herança oral. Merecerá uma análise, o fascínio e simultaneamente a desconfiança que o letramento exerce na cultura acústica moçambicana. Após situar o debate mais recente sobre o mito do letramento, procurando desnudar seus limites em função das promessas que não pôde cumprir, finalizaremos nossa abordagem mostrando que o diálogo entre o oral e o escrito, tem no contexto de aprendizagem o terreno ideal para uma correta clarificação.

No CAPÍTULO 7, analisaremos as políticas de letramento ocorridas no pós-independência, tanto na escolarização formal, quanto na educação de adultos bem como os seus resultados. Será dada particular atenção aos problemas da pós-alfabetização bem como ao fato do processo de letramento se realizar na língua portuguesa, que não é a língua materna da esmagadora maioria dos alunos moçambicanos.

No CAPÍTULO 8, a questão do bilinguismo terá um tratamento privilegiado. Após uma análise sobre os efeitos do bilinguismo no rendimento escolar e no desenvolvimento da personalidade, serão apresentadas as alternativas de ensino bilingüe em contextos de multilinguismo. Serão passadas em revista experiências realizadas neste domínio em alguns países africanos. Estaremos colocando em discussão as vantagens e os desafios do letramento nas línguas autóctones e o papel da língua portuguesa. Situaremos em seguida a diversidade linguística de Moçambique, analisando as ações já realizadas ou em curso, sobretudo por pesquisadores individuais, no sentido de se valorizarem as línguas autóctones

moçambicanas. Nesta análise, serão incluídas as tímidas experiências de ensino bilingüe, promovidas pelo governo moçambicano e presentemente em fase de implementação.

No CAPÍTULO 9, o letramento será trabalhado numa perspectiva do multilinguismo. São colocadas em discussão, e dela tirando as respectivas conseqüências, duas alternativas quanto à introdução das línguas autóctones no sistema educacional moçambicano: fazê-lo no início ou no fim do ensino primário. Algumas das línguas moçambicanas exercem ainda a função de línguas veiculares, sendo usadas como segunda língua por indivíduos de outras regiões, que necessitam delas para a comunicação inter-étnica e inter-regional. Este fato pode ser encorajador quanto à possibilidade de se poder desenhar um mapa lingüístico moçambicano através de cinco a sete línguas veiculares. Analisamos as condições necessárias para um adequado funcionamento do ensino primário bilingüe. Ao procurarmos desenvolver os desafios do letramento no alvorecer do século XXI, tentaremos verificar de que modo se estabelece a relação entre a oralidade e o letramento no processo de ensino-aprendizagem num novo quadro espaço-temporal. Finalizaremos com uma abordagem das possibilidades de utilização da T.V. e do “tambor” cibernético no sistema educacional, que poderá sinalizar para um novo patamar no diálogo entre a oralidade e o letramento, particularmente nas culturas acústicas.

No CAPÍTULO 10, estará no centro de nossas atenções a questão da educação intercultural. De novo chamamos para a discussão os desafios e correções de rumo que se colocam à Antropologia, numa tentativa de perscrutarmos os futuros possíveis de mudança no campo da educação intercultural. Nesta caminhada, a “voz” de Adorno procura dar sua contribuição a partir de um alerta contra a emergência de novas barbáries. Num quadro onde cada vez mais se faz presente o multiculturalismo, o multilinguismo e a alteridade no campo educacional, mas onde também se faz presente a intolerância perante o diferente, assegura-se-me necessário dar algumas sugestões para o currículo, numa perspectiva de instaurar mudanças que viabilizem uma verdadeira educação intercultural.

CAPÍTULO 1.: UMA MICRO-RADIOGRAFIA DA SOCIEDADE MOÇAMBICANA A PARTIR DA ETNICIDADE

(...)

Só no universo imenso dos sinais
a severa mão do tempo
suaviza sua lei
sobre a pele ileso e lisa inicial,
pois a idade não é mais
do que a memória dos ausentes;
os que longe ficaram,
os que partiram de vez
e os que não se fizeram presentes.

Afonso dos Santos (1998, p. 61)

A natureza dos conflitos mundiais está mudando. Segundo o Relatório de 1994 do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) sobre desenvolvimento humano, de 82 conflitos nos últimos três anos, 79 foram internos. Cada vez mais, os conflitos se travam no interior das fronteiras do Estado-Nação.

A causa subjacente a muitos desses conflitos é a desproporção entre um pequeno grupo de ricos e poderosos e um contingente cada vez mais numeroso de excluídos, que resulta em crescente desespero e ira humanos. Em alguns países, as causas são o modelo de desenvolvimento que favorecem certos grupos de renda, certas regiões geográficas ou certos grupos étnicos a expensas de outros. O desenvolvimento divorciado de seu contexto humano e cultural é um desenvolvimento sem alma.

Se nenhum continente está imune a essa problemática, é contudo no continente africano que ela se torna mais visível (Marrocos, Serra Leoa, Nigéria, Congo-Brazaville, República Democrática do Congo, Somália, Sudão, Quênia, Ruanda, Burundi, Angola...). Na África Austral, e apenas para falar daqueles países que fazem fronteira com Moçambique (Tanzânia, Malawi, Zâmbia, Zimbabwe, Suazilândia e África do Sul), o problema da etnicidade se faz presente, ainda que em diferentes graus de intensidade.

Uma parte significativa dos problemas no campo da etnicidade em África, são ainda uma herança do colonialismo, que no passado século dividiu o continente com régua e

esquadro, retalhando etnias e culturas para as colocarem ao serviço da dominação capitalista.

A diversidade cultural é um dado importante a ter em conta ao analisar a sociedade moçambicana. Apenas a título de exemplo, tenham-se em conta o tipo de organização sócio-familiar, as relações de parentesco. A organização sócio-familiar, os laços de filiação dos distintos grupos étnicos apresentam-se agrupados em dois subgrupos: sociedades matrilineares e sociedades patrilineares. Nas primeiras, o homem tem um papel central na vida prática, embora o regime de propriedade, mais concretamente, da produção agrícola, se centre na mulher. Assim, a tutela dos filhos não é da responsabilidade do pai, mas sim do tio materno. Sendo a mulher, o centro do sistema, regista-se uma circulação masculina em torno do grupo sororal (das irmãs), provindo os maridos de outras células de produção. Neste caso, as chefias familiares giravam em torno da figura do tio materno, segundo as hierarquias clânicas, o que coloca o homem no centro do exercício do poder, independentemente da linhagem ser de natureza matrilinear. Ao sul do rio Zambeze a norma é a sociedade patrilinear, sendo o antepassado comum o avô. As esposas do avô, do pai e dos filhos destes provinham de outros grupos consanguíneos (Mourão, 1994, p. 11-12).

Como se configura a etnicidade em Moçambique? Colonizado por Portugal e composto por cerca de duas dezenas de etnias, algumas delas fazendo igualmente parte de países vizinhos, Moçambique foi enquadrado, tal como as outras colónias europeias, na tática de dividir para reinar, o que tirava força e coesão às populações para enfrentarem a máquina colonial. Revoltas foram sempre sufocadas com êxito, exatamente porque elas não estavam alicerçadas numa perspectiva mais ampla de caráter nacionalista. Só em 1962, com a criação da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) se desencadeia um processo de luta armada de libertação nacional, no qual se estabelece uma plataforma de unidade, congregando no movimento guerrilheiro as várias etnias de que se compunha o tecido social moçambicano, como condição básica para a derrubada do colonialismo.

A FRELIMO, despoletou desse modo, um processo tendente a superar todo o tipo de divisionismos instalados pela empresa colonial em Moçambique: o racismo, o regionalismo, o tribalismo, a opressão da mulher...

Em 1977, dois anos após a independência, num quadro de monopartidarismo, a FRELIMO se transformou em Partido de tipo marxista-leninista, definindo um projeto de construção do socialismo. Recorrendo novamente ao princípio da unidade, reforçado agora pela premente necessidade de construir a Nação, se silenciaram as diversas culturas étnicas.¹¹

¹¹ O autor tentou identificar criticamente a filosofia presente no discurso da Frelimo e do Estado moçambicano em relação à etnicidade, bem como às orientações dessas instâncias para a área de formação de professores primários, na primeira década da independência (1975-1985) em seu texto "Educação e etnicidade em Moçambique: em busca de um diálogo entre as diferenças" Ver Lopes In: *CEAS (Centro de Estudos e Ação Social)*, n.º 174, Salvador, mar/abr de 1998 (13-31).

Não se podiam fazer referências a macuas, changanas, ajauas, etc., mas unicamente a moçambicanos.

A partir dos primeiros anos de independência, o país viu-se mergulhado num conflito armado de vastas e crescentes proporções, primeiro através do regime racista da Rodésia do Sul e, a partir de 1981, através do regime do “apartheid”, conflito que, em suas linhas básicas, era decorrente da guerra fria que imperava entre EUA e União Soviética, as duas superpotências da época. O conflito, no entanto, teve condições de se perpetuar, chegando a alcançar dimensões trágicas para Moçambique em função do aproveitamento que a RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) fez da componente étnica, como resposta a estratégias de governação equivocadas por parte da FRELIMO (poder político demasiado concentrado nas etnias do sul, privilegiamento econômico de algumas regiões, concentração freqüentemente forçada das populações em aldeias comunais, silenciamento e(ou) hostilização das línguas moçambicanas, etc.).

Mesmo que partamos do pressuposto de que a componente étnica tivesse sido pouco significativa no conflito que opôs a FRELIMO aos regimes racistas que se encontravam junto às fronteiras de Moçambique, será que tal fato nos pode conduzir ao estabelecimento de concepções (sobretudo as defendidas pelo poder político) que procuram mostrar a inexistência de tal problema em Moçambique?

O processo eleitoral que se seguiu ao término da guerra, evidenciou à exaustão, o aproveitamento que a RENAMO fez da etnicidade, para procurar obter dividendos eleitorais.

Com o fim do projeto socialista, está na ordem do dia a questão da democracia, isto é, a dissolução das pretensões de monopólio de um partido e sua substituição pelo exercício constitucionalmente limitado da autoridade e pela competição de partidos no contexto de garantias aos direitos humanos e de cidadania básicos. Nesta ordem de idéias, será que a abertura da economia de mercado no quadro da nova ordem neo-liberal e a democratização do processo de decisão política não excluem e não impedem mutuamente uma à outra, mas ao contrário se reforçam e se complementam?

Não se pode ignorar que a privatização e a mercantilização não se baseiam em classes e sim são iniciativas das elites. Não são processos lentos, com idas e vindas e sim

processos repentinos e muito visíveis. Não são apoiados por argumentos declaradamente morais e ideológicos e sim defendidos sob a máscara de benefícios econômicos para todos.

Mesmo que se possa supor a existência de um amplo consenso da sociedade sobre a economia daqui para a frente ser “capitalista”, isto é, caracterizar-se pela propriedade privada e pela comercialização de bens, serviços, capital e trabalho, será que esse consenso não pode ser um substituto do mandato democrático para iniciativas de reforma? O problema é o que significará precisamente, em termos operacionais, o conceito só aparentemente inequívoco de “capitalismo” ou de “economia de mercado”?

A posição que defendemos é a de que a economia de mercado de matriz neo-liberal, está-se tornando um fator de crescente desequilíbrio social em Moçambique, contribuindo, desse modo, para o potencial agravamento dos conflitos étnicos, conseqüentemente para uma cada vez mais precária construção democrática.

O modo como nascem e evoluem as etnias, a forma como elas se reconfiguram em períodos de fortes convulsões sociais e os efeitos do processo de globalização na dinâmica da etnicidade, serão trabalhadas seguidamente.

Em primeiro lugar, com caráter introdutório, procuramos mostrar o modo com historicamente são construídas as etnias, como elas são (re)moldadas em períodos de fortes convulsões sociais. Analisaremos, ainda que de forma breve, abordar o modo como esta problemática ocorre em Moçambique, indagando a possibilidade ou legitimidade do poder político efetivar uma “verdadeira” integração étnica ou se, na sua impossibilidade (em nome de uma real ou fictícia “essencialidade” étnica) deverá aceitar ações desmembratórias que conduzirão a uma eventual formação em cascata de pequenos Estados. A considerar a primeira hipótese - que, na verdade, é dominante - a indagação que importa colocar é a que diz respeito à relação entre a etnicidade e a construção democrática, bem como a decorrência dos vínculos entre identidade individual e identidade étnica para a implantação da democracia.

Em segundo lugar, no quadro do neoliberalismo, procuramos levantar algumas questões (interesses, solidariedade, mercado político, sociedade civil), que emergem do relacionamento democracia/economia de mercado no pós-socialismo em Moçambique.

Após uma abordagem da crise atual no campo antropológico e da problemática das fronteiras no interior desse campo, numa tentativa de iluminar os problemas com que a sociedade moçambicana se defronta

na atualidade, concluiremos nossa análise, procurando extrair conseqüências da abordagem que vimos realizando, para explicação de possíveis caminhos no relacionamento entre etnicidade e democracia.

1.1. A crise atual no campo antropológico

Vivemos numa realidade multidimensional, simultaneamente econômica, psicológica, mitológica, sociológica, mas estudamos estas dimensões separadamente, e não umas em relação com as outras. O princípio de separação torna-nos talvez mais lúcidos sobre uma pequena parte separada do seu contexto, mas nos torna cegos ou míopes sobre a relação entre a parte e o seu contexto.

Edgar Morin (1999, p. 20)

Não pode ignorar-se a crise em que a Antropologia¹² se vê mergulhada. Ela resulta de duas realidades históricas conjugadas. Em primeiro lugar, a antropologia via derreter o seu “objeto” e desaparecer progressivamente, diante do rolo compressor que constitui a “modernidade”, econômico-política e também ideológica, as particularidades das “culturas primitivas”, particularidades das quais ela havia nutrido todo o seu esforço e que a justificavam aos olhos do *establishment* científico. Isto é particularmente evidente nos principais trabalhos antropológicos realizados no período colonial em Moçambique¹³. Por outro lado, a recusa, pelas novas elites nacionais recém-independentes (das quais, no caso moçambicano, a Frelimo é um exemplo paradigmático) dos parâmetros tradicionais da antropologia a reduzia a uma situação, política e teórica, de impotência. O que ela pensava poder oferecer aos povos das novas nações, que lhes permitiria resistir a uma invasão civilizacional massificadora, é rejeitado, em nome destes povos, pelos seus próprios intelectuais.

¹² No entendimento de Marc Augé (1999, p. 43) “A Antropologia trata do sentido que os humanos em coletividade dão à sua existência. O sentido é a relação, e na ocorrência essencial das relações simbolizadas e efetivas entre humanos pertencentes a uma coletividade particular. Falar do sentido, neste contexto, é falar do sentido social”.

¹³ Na opinião de Lundin & Josefsson “Nenhum dos dois grandes trabalhos de Antropologia moçambicana, a monografia sobre os Tsongas por Henri Junod (1927) e os quatro volumes sobre os Macondes por Jorge Dias, Margot Dias e Manuel Viegas Guerreiro (1964-1970) preenchem as demandas da Antropologia Moderna, sendo basicamente de caráter descritivo. Para além destes dois trabalhos, existem somente informações esparsas colhidas por missionários, militares e administradores, informações muitas vezes de caráter dúbio” (Lundin & Josefsson, 1985, p. 76).

O processo de descolonização da África nos anos 50 provocou uma das mais graves crises da antropologia europeia. Evans-Pritchard constatou que a antropologia se havia tornado um insulto aos novos Estados independentes e assim, prudentemente, aconselhava seus alunos a se apresentar como historiadores ou linguistas, pois estes tratam de “assuntos que não ofendem ninguém” (Evans-Pritchard, *apud* Montero, 1997, p. 60). Que mal teria feito a antropologia àqueles povos cujas tradições ela buscava resguardar contra as forças desagregadoras do desenvolvimento e do colonialismo? Haveria um desacordo fundamental no modo como o problema da identidade se colocava para os antropólogos e para os nativos?

L'Estoile, em seu interessante artigo sobre a relação das elites escolarizadas africanas com a antropologia, nota que enquanto a ideologia vitoriana fazia dos “evoluídos” os interlocutores privilegiados do europeu, já que tendo passado pelas escolas missionárias podiam apresentar-se como aliados naturais da civilização, o novo modelo colonial legitimado pela antropologia funcionalista transformou o africano educado à europeia em um “destribalizado”, uma “espécie de monstro sociológico, duplamente desadaptado, à sua cultura de origem, da qual se separaram artificialmente, e da cultura europeia, na qual não encontram lugar” (L'Estoile, *apud* Montero, 1997, p. 61). Com a nova filosofia colonial, o africano educado perde pois seu estatuto de interlocutor privilegiado das autoridades europeias, que passam a legitimar as chefias “tribais” (os *régulos* em Moçambique) percebidas como tradicionais.

A antropologia, entanto que disciplina, incorporava, salvo raras exceções, (Geertz, Lévy-Strauss) uma vergonhosa bagagem de pressupostos colonialistas. Seus métodos particulares de trabalho no terreno, no campo do “indígenas”, seus conceitos de base sobre a cultura e sobre a sociedade, seu positivismo tanto como o seu relativismo, sua modernidade e sua pós-modernidade, seu racionalismo inicial e seu anti-racionalismo mais recente, assim como toda sua cultura universitária tal como ela se reflete na formação dos antropólogos, bem como sua concepção, produção, difusão e troca de conhecimentos, foram totalmente impregnados por uma espécie de primado ontológico e epistemológico sintonizado com o Ocidente (Said, 1983).

Ao mesmo tempo, e no quadro do mesmo processo, o saber de pretensão universalista e a ética racionalista do Ocidente acabaram dismantelando formas de conhecimento e de discursos éticos que preexistiam fora de seu campo, do mesmo modo que a expansão hegemônica dos ocidentais perturbou e transformou os modos de relacionamento anteriores e os subordinou a novos tipos de relações. Qualquer que seja o papel histórico que na África tenham podido desempenhar anteriormente o islão, o confucionismo, o induísmo, o budismo - como de resto, todos os outros discursos não-ocidentais - acabaram perdendo toda a iniciativa histórica no mundo contemporâneo.

A queda do socialismo e a passagem do capitalismo na Europa do Leste e na Ásia central, o desaparecimento do movimento dos países não-alinhados, a crise da África, a difícil transição econômica, social e política da União européia, a emergência da Ásia do Leste (e em particular do Japão e da China), as dificuldades dos Estados Unidos em conservar sua posição de única superpotência do mundo, a revolução eletrônica e a globalização das finanças e das comunicações, são outros tantos processos portadores de novos desafios para todos os ramos das ciências sociais que vinham desde há muito considerando que “modernização é o mesmo que ocidentalização”. Segundo Catherine Coquery-Vidrovitch:

É que a partir do momento em que a globalização dos fenômenos dá às reações sociais uma dimensão planetária – dos tribalismos da Iugoslávia ao Ruanda ou à Irlanda, das tentativas integristas e das formas de intolerância e exclusão do Irã à Índia ou aos Estados-Unidos já para não falar da Europa -, o objeto da antropologia tal como ela se constituiu nos últimos cinquenta anos – particularmente, entre os anos 1935 e 1985, com um apogeu entre 1950 e 1970 – desapareceu (Coquery-Vidrovitch, 1996, p. 124).

Será que Coquery-Vidrovitch tem razão nesta sua afirmação? Embora reconheçamos que sua colocação tem alguma pertinência, parece-nos contudo que o fenômeno da globalização não só não elimina, como parece dar novo alento a algumas das características tão caras à antropologia ao longo do tempo. Com efeito, a antropologia parece tender a incorporar cada vez com mais vigor a linguagem da diversidade e da unidade do homem, linguagem mutável e, por excelência, a linguagem da democracia, do discurso livre, caprichoso, do homem sobre si mesmo. Um discurso jamais fechado, nem encerrado no dogma de uma certeza absoluta. Um discurso aberto aos outros campos do saber.

1.2. Fronteiras: novos horizontes antropológicos

Por um curto-circuito do pensamento, atestado em toda parte, os homens desejam menos conhecer o mundo do que nele se reconhecer, substituindo as fronteiras indefinidas de um universo em fuga pela segurança totalitária dos mundos fechados.

Marc Augé (1999, p. 114)

Ter-se-á tornado o nosso mundo, um mundo sem fronteiras? Apesar da *Coca-Cola* e do *MacDonald's* serem visíveis em toda a parte, parece não ser o caso. Há fronteiras que não só não se romperam, como não se vislumbram perspectivas para que tal aconteça, pois elas estão profundamente incrustadas no mais profundo de cada ser humano. Se as fronteiras nos preocupam, é em parte porque utilizamos esta noção e algumas outras que lhe são aparentadas não somente para designar entidades político-geográficas ou outros tipos de demarcação espacial, mas porque as empregamos num sentido metafórico mais geral. Na acepção geral mais conhecida, a fronteira é sobretudo um fato da geografia política, uma zona Estado/Estado onde alguém procura exercer um controle e outros procuram a ele subtrair-se. Fronteiras, limites, confins – em certas línguas, poderão ser uma e a mesma coisa, designadas por um único vocábulo, e noutras, as palavras podem ser portadoras duma carga histórica e simbólica completamente diferente -, todos esses termos fazem parte de um vocabulário mais geral da descontinuidade e da diferença entre as sociedades e as culturas.

Edgar Morin (*apud* Reis, 1999, p.85) apresenta-nos a fronteira através de uma série de dicotomias. Para ele:

A fronteira é ao mesmo tempo uma abertura e um fechamento. É na fronteira que acontece a distinção do e a ligação com o meio ambiente. Todas as fronteiras, inclusive as membranas dos seres vivos, inclusive as fronteiras das nações, são, ao mesmo tempo, não só barreiras, mas também lugares de comunicação e de intercâmbio. Elas são o lugar de desassociação e associação, de separação e articulação.

Para Kenneth Parker (*s/d*, p. 65-77) contudo, a noção de fronteira ancora-se mais na ordem do imaginário do que em qualquer documento identitário. Para ele,

há fronteiras mais significativas que nós atravessamos ao imaginarmos nossas terra natais do que as fronteiras que estão escritas nos passaportes. Para as figuras híbridas que todos somos, a fala só se torna possível ao ocuparmos as margens. Mas este é, com certeza, o lugar para se estar, agora que os centros há muito desmoronaram.

Consideremos para o caso que nos interessa aqui, o caso das fronteiras étnicas, mas não levando em consideração as fronteiras sob o ângulo espacial. Procuremos pensá-las visando determinar as relações entre, por um lado, as distinções coletivas que são estabelecidas pelos seres humanos e, por outro lado, a repartição da “matéria cultural”, quer dizer as formas significativas. As duas não coincidem necessariamente. As fronteiras étnicas, essencialmente de grupo a grupo, seriam marcadas no plano cultural por todo o sinal distintivo que a população de cada lado da fronteira tenha decidido reconhecer, sem

que isso presuma a dimensão da cultura susceptível de ser partilhada para lá das fronteiras, nem a importância das variações culturais que poderão ser encontradas no interior das fronteiras e dos grupos. Ora a cultura é um fluxo, contraditório e incoerente, desigualmente repartida entre as pessoas que ocupam posições sociais variadas na sociedade. Portanto, não significa que a diversidade esteja em vias de desaparecer, mas simplesmente que ela não está tão cuidadosamente amarrada. Na verdade, as fronteiras culturais não são fáceis de conceptualizar em termos precisos. Isto porque as idéias, as práticas e os artefatos podem se espalhar, graças aos contatos sociais, sobre toda a superfície do planeta, seguindo as lógicas mais diversas, fazendo emergir as histórias mais diferenciadas.

A tendência atual da antropologia, é a de ver preferencialmente a cultura como um fluxo geralmente contínuo, mas não homogêneo e desigualmente repartido, de tal forma que, em certo sentido, acaba conduzindo a uma espécie de fronteira, do tipo indivíduo/indivíduo.

Circulação, muros, gueto, subúrbio, fronteira: o vocabulário é naturalmente espacial em nossos dias, mas as palavras desse vocabulário têm tudo a ver com a relação entre o si-mesmo e o outro (Augé, 1999, p. 133-4).

Ora, o individualismo desenvolve-se à medida que as pessoas se encontram na interseção de diferentes grupos; no qual o pertencimento a cada um deles pode ser partilhado com numerosas outras pessoas, portanto determinado indivíduo pode ter uma combinação de pertencimentos que ele não partilha com mais ninguém. Seu ponto de vista irá decorrer desta combinação.

Nem *insider*, nem *outsider*, mas *in-between*, num entre-lugar, entre culturas e tradições, o sujeito híbrido fala a partir da fronteira – ele é “um intelectual fronteiro” nas palavras de Abdul JanMohamed – ou da passagem entre espaços e tempos diferentes (*apud* Reis, p.77-8). Trata-se de uma posição adequada à época contemporânea, quando como afirma Deleuze (citando Giscard-d’Estaing), “as pessoas fortes não são as que ocupam um campo ou outro, é a fronteira que é potente” (Deleuze, *apud* Reis, 1999, p. 77-8).

As perspectivas individuais tornam-se, assim, estruturas biográficas. À medida que os seres humanos atravessam as fronteiras que separam os grupos, no espaço e no tempo, acumulam um conjunto variado de experiências, de orientações, de competências e de gostos. Assim, na formação de perspectivas, importa reconhecer o papel importante que é

desempenhado por toda uma série de organizações e de tecnologias culturais de grande amplitude e de alcance variado (escolas, mídia, indústrias culturais, comerciais), que freqüentemente tendem a segmentar os públicos à sua maneira.

Neste tipo de paisagem social e cultural, as metáforas que sugerem certo grau de fechamento de fronteiras, devem encontrar meios de coexistir, e mesmo de se misturar, com as metáforas que sugerem a abertura ou a possibilidade de atravessamento. O que havia sido mantido separado – grupos, lugares, culturas, gêneros – é assim, de algum modo, reunido. O atravessamento de fronteiras pode, assim acarretar mal-entendidos e um sentimento de mal-estar. Além disso, devemos estar conscientes que as fronteiras podem continuar a alterar-se. Ocorre, freqüentemente, que sua transposição não resulta inteiramente de uma decisão individual. As novas coletividades terão mais clareza à medida que as pessoas atravessarem conjuntamente as linhas de demarcação sociais e culturais e que elas possam definir em termos semelhantes as qualidades comuns que as tornam distintas. As fases de creolização se sucederão em maior ou menor grau e as fronteiras terão suas próprias biografias.

Todos os modos de compreender a transposição de fronteiras tendem todavia a invalidar um pouco a concepção de ordem do mundo tão cara a Huntington (1993). Uma multiplicidade de ligações entrecruzadas, que mudam com o tempo, não apagam talvez todas as diferenças e as identificações duráveis, mas sua existência torna menos plausível uma teoria que incorpore a interação das civilizações á tetônica das placas.

Importa salientar que a etnografia das fronteiras entre os Estados não se limita aos lugares onde aqueles são diretamente contíguos. Ela diz também respeito a todos os indivíduos, grupos e organizações que, de um modo ou de outro, operam ou pretendem operar transnacionalmente, ou que desejam transferir suas operações de um lado para o outro de uma fronteira: refugiados, trabalhadores migrantes, turistas, empresas e profissões transnacionais, famílias dispersas e mais alguns outros casos. Se se têm em conta suas estratégias e suas atividades, e as diversas respostas dadas pelos poderes públicos, somos inevitavelmente obrigados a constatar que presentemente certas pessoas vivem, mais do que outras, num mundo desprovido de fronteiras. O controle de passaportes talvez não passe de uma simples rotina ou um momento de intenso medo.

Entretanto toda esta questão nos leva a refletir simultaneamente sobre conceitos, as suas conseqüências políticas e a responsabilidade intelectual e moral que acarretam sua utilização e seu estudo. O debate em torno do conceito de cultura é aqui particularmente esclarecedor. Apercebemo-nos que os multiculturalistas e os interculturalistas o utilizam para sublinhar a diferença, vislumbramos o perigo que ele comporta porque pode ser utilizado retoricamente para atizar os conflitos e acentuar a desigualdade, e isto leva-nos a perguntar se deveremos continuar a utilizar o conceito, minimamente que seja, ou sob que forma: no singular ou no plural, como substantivo ou como adjetivo?

1.3. Os caminhos e descaminhos da etnicidade

O homem que acha seu país belo não passa de um principiante; o homem para quem cada país é como se fosse o seu já é um forte; mas apenas o homem que considera o mundo inteiro um país estrangeiro é perfeito

Eric Auerbach, *apud* Featherstone, 1997, p. 123.

Na atual instabilidade mundial, uma análise da problemática da etnicidade revela-se uma tarefa de enorme complexidade. Na verdade, em se tratando de pensar a ordem internacional emergente e da conflitualidade étnica que a tem acompanhado, inevitavelmente somos confrontados com dois tipos de dificuldades. De um lado, porque os dados são ainda imprecisos e não permitem distinguir com clareza o que são apenas tendências do que já são processos de mudança; de outro, porque as transformações em curso são de tal natureza que estão mudando também a própria maneira de percebê-las. Um ponto de partida importante, para fundamentar estas nossas dificuldades é o de que não existe ainda uma “nova ordem” internacional constituída, em substituição à que predominou durante a guerra fria. Em decorrência deste fato, o fenômeno étnico assume uma maior fluidez o que, em alguma medida, torna mais difícil a perspectivação de tendências sobre o modo como ela se está configurando em diferentes regiões do planeta.

De todo o modo, ainda que de forma tangencial, parece-nos importante tecer algumas considerações sobre o surgimento das etnias.

Anthony Smith afirma que as origens das nações modernas estão nas “formações étnicas pré-modernas, pois é nelas, acima de tudo, que podemos descobrir o depósito histórico das experiências coletivas” (Smith, 1986, p. 13). Mas será que é de fato verdade, que as raízes dessas nações se encontram no modelo de comunidade étnica predominante em grande parte da história registrada em todo o globo? Alguns autores¹⁴ sustentam que as etnias (como é, por exemplo, o caso dos iorubás da Nigéria ou os Zulus na África Austral) foram essencializadas e naturalizadas, tanto no discurso acadêmico como no popular. Os zulus e outras etnias um pouco por toda a África, foram uma criação do século XIX e viam-se a si mesmos como “apenas seres humanos” até se encontrarem com os europeus. Esse encontro levou-os a moldar uma imagem auto-consciente de seu ser coletivo e de sua cultura em oposição à dos brancos - e a considerar seus usos convencionais como um corpo de “costumes”, em contraste com a “civilização” dos colonizadores. O universo cultural deles, além disso, era altamente fluido. As comunidades dedicavam-se a trocas a longa distância de conhecimentos e técnicas, e não observavam quaisquer limites fixos de signos e práticas - nem de afiliações emocionais. Tal como os bens e as informações, as pessoas circulavam regularmente entre as aldeias. Não tinham horizontes ou ligações primordiais. Ficaram conhecendo essas coisas durante o período colonial, período que marcou sua passagem da humanidade para a etnia.

Portanto, longe de ser uma propriedade abstrata ou uma potencialidade universal, uma capacidade imanente ou uma coisa, a etnia é um conjunto de relações, com seu conteúdo ideado no decorrer dos processos históricos. Isso não quer dizer que, uma vez estabelecidas e reificadas, as identidades étnicas não sejam *experimentadas* como objetivas ou reais.

Como refere Bosi “O enraizamento é um direito humano esquecido: todo homem tem uma raiz pela sua participação numa coletividade que conserva vivos alguns tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro” (Bosi, 1983, p. 23).

Mas questionamos se a referência a raízes puras (ou a uma identidade originária), muitas vezes subjacente à noção de desenraizamento (ou perda de identidade), não é uma

¹⁴Ver entre outros, C. A. Waterman (1990) p. 369; J. Suret-Canale (1969) pp 110-124; A. Mafeje (1971) pp. 253-262 e Jean & John Comaroff (1991).

idealização. Pois será o ato de saída da terra natal que, por si mesmo, produz desenraizamento? As migrações em Moçambique muito provavelmente poderão mostrar que a experiência no lugar de origem é também marcada pela *exclusão* em relação ao sistema social, político e econômico vigente: a impossibilidade de acesso à terra, a pobreza, a falta de recursos para enfrentar os problemas da natureza. A nosso ver, se a experiência da exclusão já está presente, o desenraizamento já existe na terra natal, mesmo antes da partida. Como já existe também para quem “não precisa sair”, mas assim o prefere. Por motivos diversos, os laços (rede de relações) com o lugar de origem já estão enfraquecidos quando a esperança - mesmo que ilusória - de uma vida melhor se sobrepõe à vivência do momento, impelindo à migração.

Entendemos que, ao falarmos de identidade, *não* estamos falando de “essência” alguma. Portanto, ao pensar o que significa “ser moçambicano”, não estaremos nos referindo nem a indivíduos que, cromossomáticamente, exibiriam sinais indeléveis dados pela Natureza, nem a portadores exclusivos e/ou perenes de quaisquer crenças, costumes, línguas ou ornamentos: não creio que “raça” ou cultura sejam critérios identificatórios de moçambicanidade. O critério “racial”, dado sua inoperância, foi de há muito abandonado pela Antropologia. A cultura, por outro lado, dada sua mutabilidade, só pode, obviamente, ser vista como produto, jamais como premissa ou pressuposto. A questão do “ser moçambicano”, remete, isto sim, a uma construção permanentemente (re)feita a depender da natureza das relações sociais que se estabelecem, ao longo do tempo, entre o moçambicano e outros sujeitos sociais: tal construção busca a) determinar especificidades que estabeleçam “fronteiras identificatórias” entre ele e um outro e/ou b) obter o reconhecimento dos demais membros do grupo ao qual pertence, da legitimidade de sua pertinência a ele.

É, portanto, nesta sua relação, no tempo e no espaço social, com diferentes “outros” que o moçambicano constrói cosmovisões específicas e “modos de ser” particulares que terminam por constituí-lo. Isto tudo significa então, que, assim como vários autores, percebo a identidade como sendo um construto socio-histórico por natureza, e por isso mesmo, um fenômeno essencialmente político, ideológico e em constante mutação.

Concebemos a possibilidade de múltiplas identidades, com base em referenciais distintos - como a origem territorial, a condição de gênero, a etnia, a atividade profissional

etc. - , pois, enquanto uma construção simbólica, a identidade não é decorrência automática da materialidade. É essa a posição de Penna quando, ao debruçar-se sobre o caso brasileiro, afirma:

A identidade não está na *condição de* nordestino, de classe ou de mulher, mas sim no modo como estas condições são apreendidas e organizadas simbolicamente. As marcas de identidade não estão inscritas no real, embora os elementos sobre os quais as representações de identidade são construídas sejam dele selecionadas. Estão em pauta, portanto, os processos de apreensão do mundo social: esta apreensão dá-se, sempre, através de atos de pensamento e linguagem, cujas coordenadas são geradas social e culturalmente... (Penna, 1992, p. 167).

Johnston (*apud* Kitzinger, 1989, p. 82), por seu lado, indica que “a identidade é o que você pode dizer que você é de acordo com o que dizem que você é”. Pode-se dizer também que identidades “não são propriedades dos indivíduos, mas sim construções sociais, suprimidas ou promovidas de acordo com os interesses políticos da ordem social dominante” (Kitzinger, 1989, p. 94).

Vários pesquisadores (Rutherford, 1990; Crawford, 1995; Peirce, 1995 etc.) têm indicado, as pessoas têm identidades sociais múltiplas na sociedade. As mesmas pessoas são inscritas em práticas discursivas diferentes através de papéis de identidades sociais diferentes e contraditórios.

As identidades sociais de classe social, gênero, orientação sexual, raça, idade, são simultaneamente exercidas pelas mesmas pessoas, nas mesmas ou em práticas discursivas diferentes. Uma pessoa pobre não é só pobre, mas também é uma mulher ou um homem, heterossexual ou *gay/lésbica*, preto ou branco, jovem ou velho, deficiente físico ou não, moçambicano ou europeu, falante de uma variante hegemônica ou não, professor ou aluno etc.: “a pessoa [é] um mosaico intrincado de diferentes potenciais de poder em relações sociais diferentes” (Cameron *et al.* 1992, p. 20) ou “nossas subjetividades de classe social não coexistem simplesmente lado a lado com nosso gênero. Ao invés disso, nossa classe é marcada por nosso gênero, e este por nossa classe” (Rutherford, 1990, p. 19). A escolha de nossas múltiplas identidades não depende de nossa vontade, mas é determinada pelas práticas discursivas, impregnadas pelo poder, nas quais agimos embora possamos resistir a estas práticas.

Portanto, as identidades sociais não estão nos indivíduos, mas emergem na interação entre os indivíduos agindo em práticas discursivas particulares nas quais estão posicionados (Denora & Mehan, 1994, p. 160).

O que talvez possa ser dito é que tendamos a exagerar a durabilidade de tais identidades e a subestimar a facilidade com que podem mudar. É interessante ver que até Smith, que enfatiza a estabilidade e a longevidade das comunidades étnicas para propósitos *heurísticos*, admite que elas "...se dissolvem diante dos olhos quanto mais perto chegamos, e quanto mais tentamos precisá-las. É tentador concluir que a 'etnia' está na visão de quem olha, que ela é toda 'situacional', uma questão de tempo e contexto, oscilante, passageira, ilusória...". (Smith, *op. cit.*, pp.2-3).

É nas situações de conflito e nas épocas de perturbações que o conteúdo da consciência étnica é (re)moldado. Longe de destampar um poço de identidades primordiais suprimidas, o fracasso da ordem política, as condições materiais em transformação e a remoção dos controles coercitivos não serão sintomas de mudanças mais fundamentais na economia e sociedade moçambicanas, mudanças que estão dando origem a novos modos de consciência étnica? Devemos admitir que alguns rótulos étnicos já existem há algum tempo. Mas a sobrevivência dos substantivos coletivos não diz nada a respeito da continuidade das culturas e da perpetuação das identidades políticas: o mesmo rótulo, em espaços sociais e climas materiais diferentes, pode conotar coisas patentemente diferentes. Ser moçambicano ou brasileiro, judeu ou romeno não é, com toda clareza, a mesma coisa em Maputo ou Roma - nem na Transcaucásia. E ser-se seja lá o que for em Moçambique de 2000, não é a mesma coisa que há cem anos. Nem tem, claramente, as mesmas conseqüências objetivas. O estranho sobre a natureza dos povos (e das pessoas) é quão passageira ela acaba sendo, quanto dela está permeada com as lutas sociais e com as práticas continuadas da vida cotidiana.

Quando desaparecem as ideologias unificadoras e as ameaças externas, diz-nos Thurow, o próximo passo que as pessoas dão é dirigir a raiva contra um conjunto de membros da sociedade que sejam por elas desprezados. Estão, assim, criadas as condições para a eclosão de nacionalismos étnicos (Thurow, 1997, p. 207-8). Nesta visão, o sistema social será mantido unido focalizando a raiva sobre uma minoria diferente e desprezada, que precisa ser "varrida" do planeta. Elimine aqueles que têm uma religião diferente, um

idioma diferente ou uma herança étnica diferente e, de algum modo, o mundo magicamente ficará melhor. Assim com o fim da Guerra Fria as fronteiras estão mostrando tendências de mudar (em inúmeros casos já mudaram mesmo¹⁵), não só no interior do antigo campo socialista, mas também fora dele. Quando as fronteiras começam a se mover em uma parte do mundo, isso legitima a idéia de que elas podem se mover em outras partes (Thurow, op. cit., p. 307). Para Thurow, os desafios às fronteiras existentes tiveram, têm e terão sucesso. A Bósnia e a antiga Iugoslávia são a onda do futuro. Elas já têm ecos na Checoslováquia, na Chechênia, na Armênia-Azerbaijão e na Geórgia. Podem ter tido ecos em muitos outros lugares (Gales, Quebec, Catalunha, Córsega) e terão ecos em muitos outros lugares (África, Índia) nos próximos anos (Thurow, op. cit., p. 310).

Se nos centrarmos no caso da África, não é difícil constatar que todas as suas fronteiras estão essencialmente no lugar errado. Elas não fazem sentido geográfica, étnica, lingüística, histórica ou economicamente. Somália e Ruanda são apenas as primeiras tempestades geopolíticas vindas da África e revelam a complexidade e o absurdo do que está acontecendo. Contudo, em Moçambique, desde a independência, o poder político tem dado mostras de não reconhecer tais problemas, mesmo que em termos potenciais.

O que é fato é que “não se acredita em contradições étnicas em Moçambique, mas que as há, há”. Existem sinais, de que, cada vez mais, a filiação étnica ou regional é utilizada publicamente em argumentação política. “Nós macuas somos uma nação; ninguém consegue, a longo prazo, dirigir Moçambique sem consentimento dos macuas” como se pode ouvir em Nampula. Para Hans Abrahamsson e Anders Nilsson “O conceito de ‘sul, centro e norte’ torna-se cada vez mais comum como ponto de referência quando se discute a maneira como os recursos públicos são discutidos no país” (Abrahamsson & Nilsson, 1995, p. 42). Um outro exemplo recente é a carta do embaixador Comissário ao Presidente da República, contendo exemplos de mais indivíduos do grupo *sena* que mereciam ter lugar no governo. No entender de Graça Machel:

Nós sempre fomos uma sociedade multiétnica. Mas agora temos conflitos tribais. Agora as pessoas definem-se primeiro como machonas ou como machanganas, etc, e já não como cidadãos da mesma pátria. Isto é muito perigoso.

¹⁵Segundo Lester Thurow, com o fim da Guerra Fria, 20 novos países foram criados e dois países, as Alemanhas Oriental e Ocidental, tornaram-se um só (Thurow, op. cit., p. 307).

Temos de recomeçar com todo o processo de reconstrução da nação e em condições muito mais difíceis (Machel, 1997, p. 17).

Como, na nova ordem pós-socialista, se poderá realizar uma integração multiétnica, que não degenere em conflitos violentos incontroláveis com a ordem estatal? Será que é possível realizar tal integração de forma tecnocrática, mediante a reorganização da divisão do trabalho? Não nos parece viável tal caminho. Na verdade, quando as várias etnias deixam de estar satisfeitas com a sua sorte e se agitam para reconquistar o domínio sobre os seus mundos, vêem-se com pouco espaço de manobra - precisamente porque foram encerradas em estruturas orgânicas e perderam os meios de garantir sua autodeterminação. Isso, apenas estimula sua desilusão e suas exigências de autonomia: ao protestarem contra a sua exploração e sua independência imposta, as etnias invariavelmente insistem que, se pudessem dirigir seus próprios negócios, prosperariam política e economicamente, o que costuma provocar por parte dos funcionários do Estado, acusações de irrealismo - e contra-imagens do Estado-como-benfeitor.

Lester Thurow ao analisar as conseqüências da fragmentação do Estado-Nação afirma que:

No passado, todos pensavam que a divisão de um país em partes menores significava um padrão de vida mais baixo; hoje todos sabem que isso não é verdade. Como resultado, é possível seguir sozinho, sem ter que cooperar com outros grupos étnicos, e ter um alto padrão de vida. Com este conhecimento, desaparece um dos impedimentos anteriormente existentes ao feudalismo étnico (Thurow, 1997, p. 311).

Assim, o argumento muito difundido, segundo o qual o desmembramento do atual Estado-Nação em pequenas unidades, colocaria estas numa situação de extrema debilidade política e econômica face à ordem mundial reinante, parece ter uma precária base de sustentação.

1.4. As etnias face ao Estado-Nação

O mundo cotidiano no qual se movem os membros de qualquer comunidade, seu campo de ação social considerado garantido, é habitado não por homens quaisquer, sem rosto, sem qualidades, mas por homens personalizados, classes concretas de pessoas determinadas, positivamente rotuladas. Os sistemas de símbolos que definem essas classes não são dados pela natureza das coisas - eles são *construídos historicamente, mantidas socialmente e aplicados individualmente*.

Clifford Geertz (1978, p. 288-229 - grifos nossos).

Alguns dos maiores desafios políticos e sociais do século XXI serão, com certeza, a redefinição da idéia do Estado-nação e a reelaboração de procedimentos e noções que garantam aos cidadãos e aos povos, tanto o direito à igualdade quanto o direito à diferença.

(Silva & Grupioni, 1995, p. 16)

O Estado-Nação na atualidade, é um tipo de organização que tem como objetivo primordial obter a adesão de todos os habitantes de um dado território. Assim, quanto mais sucesso alcançar em implementar seu próprio projeto, tanto mais pacífica será a adesão aos valores que preconiza e tanto mais baixa será a capacidade de mobilização deste, a não ser que se coloque numa situação de confronto os valores inerentes à unidade territorial em questão ao de outras unidades, desencadeando-se deste modo o desafio necessário a seu revigoramento (guerras, etc.) (Reis, 1974, p. 20). Importa, no entanto, observar que tais guerras têm seus limites. Com efeito,

quando o equilíbrio de poder só pode ser mantido através de guerras repetidas e dispendiosas, a participação nele derruba a finalidade do(s) Estado(s) capitalista(s), pois o custo pecuniário dessas guerras tende, inevitavelmente, a ultrapassar seus benefícios pecuniários. O segredo do sucesso capitalista é fazer com que as próprias guerras sejam travadas por outrem, se possível sem nenhum custo e, se isso for inviável, com o menor custo possível (Arrighi, 1996, p. 38).

Embora a análise de Arrighi esteja sendo aplicada à guerra entre Estados capitalistas, ela pode perfeitamente aplicar-se às guerras étnicas.

As nações costumam ser vistas primordialmente pela ótica da cultura. Assim, definições culturais de nação¹⁶ podem emergir sintonizadas com objetivos específicos. Por exemplo, no caso moçambicano, a identificação da grandeza nacional com o projeto revolucionário da construção do socialismo e (ou) a idéia de “nação proletária”, que substitui a nação pela classe como sujeito da ação coletiva, porém, ao mesmo tempo, recorre à idéia da luta de classes para legitimar as mudanças.

Contudo, o Estado-Nação tal como hoje se encontra constituído, tem vindo crescentemente a ser posto em causa pelo designado fenômeno de globalização¹⁷. Segundo Giovanni Arrighi, por volta de 1970, as empresas multinacionais haviam alcançado um patamar no sistema de produção, troca e acumulação, a nível mundial, que não estava mais dependente de qualquer Estado e tinha o poder de impor as suas próprias “leis” a todo e qualquer membro do sistema de Estados mundial inclusive os Estados Unidos (Arrighi, op. cit., p. 74). Ocorre, assim, uma importância decrescente das economias e sociedades nacionais sob o impacto dessas forças poderosas da economia global. Esta nova situação leva Lester Thurow a afirmar a necessidade de se instituírem políticas cooperativas para fazer funcionar a economia global, mas tal cooperação tornará absolutamente necessário o abandono de uma grande dose de soberania nacional. Sustenta ainda que tanto a direita quanto a esquerda estão certas ao afirmar que isto é antidemocrático. Ser regido por burocratas internacionais só seria democrático se houvesse um governo mundial eleito

¹⁶ As culturas nacionais têm surgido habitualmente junto com os processos de formação do Estado, nos quais os especialistas culturais reinventaram tradições, voltaram a moldar e renovaram a essência étnica do povo. À medida que os Estados-Nação se uniram cada vez mais em configurações rígidas, de nações competitivas, eles se viram diante de vigorosas pressões para desenvolver uma identidade cultural coerente. O processo de homogeneização da cultura, o projeto de criação de uma cultura comum, deve ser entendido como um processo, na unificação da cultura, da necessidade de ignorar ou, na melhor das hipóteses, de refinar, sintetizar e misturar as diferenças locais. É importante enfatizar que o processo de homogeneização da cultura é uma imagem que o Estado-Nação representa para si mesmo e que pode assumir inúmeras formas, tais como os rituais e cerimônias. O fundamental não é a eliminação das diferenças, os vestígios do regional e das afiliações étnicas e locais, mas a percepção do direito do Estado de agir assim, o fato de que tais laços são retrógrados, desviantes e precisam ser neutralizados através da educação e dos processos civilizatórios.

¹⁷ Embora os mais intrépidos assegurem que a globalização nasceu com as “grandes navegações”, é certo que o fenômeno é recente. Capaz de tomar as fronteiras territoriais dos Estados em peneiras, ele envolve basicamente cinco tipos de fluxos: 1) fluxos de indivíduos (exilados, refugiados, imigrantes, turistas, mão-de-obra); 2) fluxos de técnica (de maquinaria e instalações industriais); 3) fluxos de capital (em especial o capital volátil, em permanente deslocamento pela superfície do planeta); 4) fluxos de mercadorias (de produtos acabados ou não); 5) fluxos de idéias, imagens, informação e comunicação.

democraticamente; contudo, afirma ele, tanto a esquerda como a direita seriam as primeiras a colocar barreiras a esse governo (Thurow, *op. cit.*, p. 182).

Para além das empresas multinacionais de que nos fala Arrighi, é necessário ter em conta outras forças que atuando conjuntamente, provocam uma erosão sistemática no poder dos Estados nacionais, a saber: o “transnacionalismo” dos tratados multilaterais e das organizações supra-estatais, o “regionalismo” de blocos econômicos e o “tribalismo” que põe o acento tônico na diversidade e na identidade (Drucker, *apud* Arrighi, 1996, p. 74). Embora reconheçamos idêntica importância a qualquer dos aspectos que referimos, gostaríamos de abordar em nossa análise, o último dos fatores citados, ou seja a questão da etnicidade, no contexto da realidade moçambicana.

A consciência étnica está permanentemente latente por toda a parte. Mas só se realiza quando os grupos se sentem ameaçados com a perda de um privilégio adquirido antes, ou ao contrário, quando sentem que chegou o momento politicamente oportuno para superar uma antiga negativa de um privilégio.

Que tipos de interesses grupais estão hoje presentes na arena política moçambicana? Como o Estado está encarando este problema? No caso específico de Moçambique, importa reconhecer em primeiro lugar a debilidade do Estado que emerge após a derrubada do colonialismo em 1975. À semelhança de outros Estados que surgiram da onda de descolonização pós-Segunda Guerra Mundial, o Estado moçambicano pode ser considerado como um “quase-Estado”, expressão utilizada por Robert Jackson para se referir aos Estados aos quais foi concedido o estatuto jurídico de nações, e que com isso se tornaram parte integrante do sistema mundial de Estados, mas aos quais falta a capacidade necessária para exercer as funções de governo historicamente associadas à condição de Estado (Jackson, *apud* Arrighi, 1996, p. 76). Como conciliar a existência da solidariedade territorial ampla - a identidade nacional - com a existência de grupos étnicos - sub-culturas que poderão ter a capacidade de determinar a orientação e o comportamento dos indivíduos de modo abrangente e complexo? É possível admitir compatibilidade entre eles, desde que tais grupos sejam pouco vigorosos não sendo portadores de uma solidariedade potencial ou real que tenda a instituir-se como uma alternativa à coletividade nacional de que fazem parte.

As barreiras à solidariedade territorial podem ser, fundamentalmente, de natureza étnica ou classista. Quanto ao primeiro tipo de barreiras importa salientar que se em meados da década de 70 se assistia a uma

"tendência, presente no caráter incipiente do panorama internacional contemporâneo, à fusão dos estados-nações existentes em unidades de âmbito territorial cada vez mais amplo" (Reis, 1974, p. 31), bastou pouco mais que uma década para que tal tendência se tivesse invertido e se apresentasse hoje como uma tendência crescente à fragmentação e conseqüente pulverização dos Estados nacionais. A sociedade global, longe de incentivar a igualdade das identidades, é sulcada por uma hierarquia clara e impiedosa, não por que as diferenças se fundam em substratos ontológicos, raciológicos ou de caráter - o negro é "inferior" ao branco; a mulher, "subalterna" ao homem; a nação um "anacronismo" ultrapassado pela globalização. Esse tipo de argumentação não faz sentido. Ele reafirma os preconceitos e a incapacidade de se pensar criticamente. As identidades são diferentes e desiguais, porque seus artífices, as instâncias que as constroem, desfrutam distintas posições de poder e de legitimidade. Concretamente, elas se exprimem num campo de lutas e de conflitos, nele prevalecendo as linhas de força desenhadas pela lógica da máquina da sociedade.

De onde vem a capacidade de solidariedade que está presente nos grupos étnicos? De um conjunto de pontos de referência a partir dos quais os indivíduos têm a possibilidade de se agregar e ao mesmo tempo se distinguir, percebendo-se como iguais em relação aos restantes membros do grupo e como diferentes em relação a outros (Idem, p. 33). Assim, o fortalecimento da identidade nacional só faz sentido através da intensificação do processo de comunicação social. É isso que está presente no processo de independência moçambicano pós-independência, no qual a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) através de um intenso e sistemático trabalho de mobilização político-ideológica¹⁸, procura fazer prevalecer laços de natureza universalística, aplicáveis a todos os moçambicanos, sobre ligações de tipo particular. A determinação de focos de solidariedade relevantes no processo político moçambicano assenta pois naquilo que Fábio Wanderley Reis define como "sistemas de mobilização", isto é, "sistemas resultantes de revoluções de bases populares e fundados em intensa mobilização simbólica" (Ibid, p. 43).

Numa sociedade com uma enorme diversidade étnica, como a moçambicana, como encarar a implantação de um princípio pluralista, entendido este como expressão de liberdade e democracia? Talvez tomar como ponto de partida a supressão da relevância que se costuma atribuir ao critério da diferenciação étnica, como fator que pode interferir de algum modo com o intercuro social. Quer dizer, os vínculos entre a identidade individual e

¹⁸Fábio Wanderley Reis a partir da noção de ideologia considera três estádios no processo de desenvolvimento político: "política pré-ideológica", "política ideológica" e "política pós-ideológica". Esta distinção assenta fundamentalmente no "grau de expansão do mercado político, a qual se vê facilitada ou entravada de acordo com o âmbito mais ou menos restritivo das formas de solidariedade prevalentes" (Reis, 1974, p. 44). No entendimento de Jurgen Habermas as ideologias, entendidas no sentido mais restrito da

a identidade étnica são uma barreira à edificação de uma sociedade plenamente aberta e democrática, “exceto na medida em que a referência a eles venha a representar um passo necessário no processo de buscar a eventual eliminação final de sua relevância social (...) e a mais ampla afirmação possível das escolhas - em última análise - individuais” (Reis, 1991b, p. 83). O ideal pluralista, em última análise, contempla a participação diversificada e obviamente voluntária em grupos de diversa natureza e associações mutáveis, nas quais o indivíduo é a referência inevitável. É isso que leva Fábio W. Reis a afirmar que o indivíduo “tende, assim, ao preço de negar-se a si mesmo, para o ‘mercado político’ cujos parâmetros mais gerais são certa solidariedade abrangente (e correspondentemente ‘morna’, sem dúvida, por contraste com o calor que envolve as identidades coletivas parciais em choque) e individualismo” (Idem, p. 83-84).

Se não é difícil de conceber a “sociedade sem classes”, que resultará da luta de classes, do mesmo modo não é difícil imaginar que uma eventual “confrontação étnica” deverá conduzir a um convívio (“igualitário na melhor das hipóteses, mas dificilmente harmonioso e fraterno”) das etnias que tenham estado em confronto. Assim, o pluralismo a ser defendido é, na opinião de Fábio W. Reis “aquele no qual a ligação dos indivíduos com grupos sociais variados seja a expressão de decisões tomadas voluntariamente por eles em função de seus objetivos livremente escolhidos em múltiplas áreas de atividade e interação” (Reis, 1994, p. 333).

No caso moçambicano, a abertura ao pluripartidarismo, que em alguma medida provocou uma ruptura ao sistema coercitivo de controle, parece estar proporcionando a algumas etnias, um espaço cultural e político para exprimir suas aspirações e diferenças (até então silenciadas). Segundo Abrahamsson e Nilsson, numa sociedade com uma débil sociedade civil, ou estratificação sócio-econômica alargada, ou espaço para uma definição alternativa da política econômica, mas onde a maior parte da população vive numa situação que promove uma identificação social, territorial ou étnica, em vez de uma identificação sócio-econômica (de classe), um sistema multipartidário ocidental vai promover partidos étnicos ou territoriais e um padrão de conflitos étnicos potenciais em vez de um padrão de conflitos de classe (Abrahamsson & Nilsson, 1995, p. 104).

palavra “substituem as legitimações tradicionais de dominação, ao se apresentarem com as pretensões da ciência moderna e ao se justificarem a partir da crítica da ideologia” (Habermas, 1975, p.316).

O relacionamento entre o nacionalismo e a democracia¹⁹, depende, de forma significativa, das interpretações culturais do poder que predominam de ambos os lados. Se o nacionalismo como movimento e ideologia continua dependente da nação²⁰ como forma cultural, e embora esta última possa prestar-se a estratégias de manipulação e de mobilização, ela estabelece também limites para as mesmas. As nações para poderem subsistir requerem uma essência étnica (Smith, *apud* Arnason, 1994, p. 231). Na análise de Smith, está presente um duplo paradoxo na etnicidade:

por um lado, a comunidade étnica transcende os vínculos de parentesco, porém só pode fazê-lo generalizando-a e sublimando-a através de um mito de descendência comum e de um senso correspondente de solidariedade. Por outro lado, este relacionamento de dois gumes em relação ao modelo cultural de parentesco se baseia numa combinação de diversos fatores. Os mais importantes entre esses fatores são uma história compartilhada, uma cultura característica compartilhada e uma combinação com um território específico (Arnason, 1994, p. 231).

Blommaert & Verschueren, (1992, p. 359-361), em seu estudo sobre ideologias nacionalistas européias são orientados pelo princípio ideológico da homogeneidade como fator necessário e “natural” para a legitimidade e viabilidade política de um grupo ou nação. Segundo esse princípio, as diferenças são tidas como “perigosas e centrífugas” e a construção de uma sociedade “pacífica e harmoniosa” exige o maior grau possível de similaridade lingüística, cultural, religiosa e histórica no seio da população. A esse modelo tradicional monolíngüe, monoétnico, monorreligioso e monoideológico - o modelo humboldtiano de uma língua/uma comunidade ou nação/uma cultura - ,se contrapõe o modelo multiculturalista - construção de identidades culturais supralocais ou supranacionais (Gumperz, 1996, p. 377), mais recente. Uma consequência importante do princípio da homogeneidade é, segundo Blommaert & Verschueren, o “paradoxo fundamental do nacionalismo”: a confusão que estabelece entre homogeneização e democratização.

¹⁹Entendemos democracia como a presença efetiva das condições sociais e institucionais que possibilitam ao conjunto dos cidadãos a participação ativa na formação do governo e, em consequência, no controle da vida social.

²⁰No entendimento de Habermas, a nação é uma forma moderna específica de identidade coletiva. O seu principal papel histórico é o de ser um mediador entre o particularismo e o universalismo da sociedade moderna. As mudanças de direção no equilíbrio entre essas duas tendências podem originar mudanças na estrutura da consciência nacional (Habermas, *apud* Arnason, 1994, p.223).

Apesar de a “nação” ser habitualmente tida como uma unidade “natural, objetiva e até biológica” (Blommaert & Verschueren, 1992, p. 367), relacionada sobretudo à língua nacional, também tida como uma unidade natural e objetiva, e as pessoas serem geralmente classificadas em função do sexo, idade e nacionalidade, a verdade é que não há critérios objetivos para a identificação da nacionalidade. Os critérios são sempre variáveis quando se comparam as épocas e as nações (Idem).

O que importa frisar é que a formação das nações não é unicamente uma parcela do processo de modernização. Este é codeterminado pelos antecedentes étnicos, e esses últimos podem até entrar em conflito com os fatores caracteristicamente mais modernos, sobretudo os inerentes ao processo de globalização²¹.

A etnia pode ser perpetuada pelo próprio esforço de suprimir a heterogeneidade. Se os interesses dos grupos étnicos forem tratados como naturalmente hostis ao bem comum da sociedade civil moderna, se tais grupos forem questionados por suas preocupações coletivas e suas supostas ações, eles passarão a ver-se não apenas em oposição ao Estado, mas também em concorrência uns com os outros. Por esse motivo, o antagonismo entre o centro e a periferia leva muitas vezes a lutas interétnicas - desviando assim o conflito do próprio Estado. Isso é mais provável, é claro, quando um grupo percebe que o outro conquistou uma vantagem relativa, ou o favor do regime, às suas custas. É de deslocamentos como esse, freqüentíssimos na história colonial, que são feitas as guerras etno-civis. E se não forem as guerras etno-civis, serão os regimes autoritários. Quanto mais agudos os conflitos interétnicos, maior o terreno para a intervenção do Estado - mesmo que esta tenha sido a causa original do conflito. Pode-se argumentar que é por isso que os governos coloniais são, e sempre foram, tão ágeis em dividir e reinar.

Uma última observação sobre o despertar étnico e a constatação do importante papel da força armada no interior das etnias levam-nos a indagar: essas novas solidariedades que agem contra o Estado não tentam, elas também, construir um Estado? Que viabilidade poderá ter tal Estado, fundamentado no princípio do fechamento em nome da segurança? A que aberrações poderá conduzir a lógica de homogeneização do grupo? A reação, hoje tão

²¹A globalização de modo algum é sinônimo de homogeneização (o que não significa afirmar que ela não envolve processos de homogeneização parcial). Pelo contrário, ela deve ser entendida como uma nova estrutura de diferenciação.

comum. aos excessos uniformizantes do Estado-Nação não ameaça levar à rejeição da política - no sentido etimológico de "gestão da cidade" - e à generalização da guerra étnica?

Um aspecto a ter em conta na abordagem da etnicidade, é a que diz respeito á relação entre língua e etnia. Esta questão será trabalhada mais adiante (Capítulo "Língua e Patrimônio Cultural").

1.5. Capitalismo e democracia: um terreno de contradições

O capitalismo não pode ser criticado por ser repressivo, alienante e unidimensional em contraste com os seus princípios fundamentais porque, ao contrário, o capitalismo realizou precisamente o que se esperava dele, ou seja, reprimir a variedade humana e produzir uma personalidade humana menos multifacetada, menos imprevisível e mais unidimensional

Alibert Hirschman

O estado moderno, por motivos enraizados em sua própria estrutura, contém o impulso para se expandir em todo recanto e meandro da sociedade. O estado totalitário é, naturalmente, a apotose (escolho a palavra deliberadamente) deste impulso. Como destaca Peter Berger:

No âmbito das instituições humanas, nenhuma é mais imponente e (ao menos potencialmente) mais opressiva que a política, especialmente em sua forma recente como estado moderno, que é uma aglomeração de poder historicamente sem precedentes. Esta característica, certamente, manifesta-se do modo mais aterrorizador no estado totalitário moderno, mas todos os estados contemporâneos, mesmo os mais democráticos, possuem instrumentos de poder que teriam feito os mais temíveis tiranos da Antigüidade morrer de inveja (Imaginem o que Gengis Khan teria feito com as comunicações de rádio, ou o imperador Calígula com um serviço fiscal interno!). O estado realmente é um negócio muito sério, um negócio *mortal* (pois afinal todo estado, mesmo o mais pacífico, descansa sobre o poder da espada), e os que representam o estado levam-se muito a sério. É por isso que o estado sempre se envolve com símbolos religiosos ou quase religiosos, porque fomenta cerimônias solenes, e porque a recusa de ser sério em relação ao estado é um ofensa sempre sujeita à punição (desde a *Lèse-majesté* até à falta de decoro do Congresso). Dado tudo isso, não é de surpreender que exista uma tensão inerente

entre todas as instituições de poder e a busca religiosa que tende a relativizá-las. (Berger, 1997, p. 213)

A democracia fornece o único mecanismo institucional fidedigno para refrear o impulso totalitário. Os cientistas políticos definiram a democracia de diferentes maneiras; a maioria reduz-se a dois elementos-chave; eleições regulares e alguma espécie de declaração de direitos. Noutras palavras, a democracia procura garantir (não esporadicamente, mas através de instituições predizíveis) que os maus elementos podem ser eliminados de tempos em tempos e que há certas coisas que eles não podem fazer enquanto estão lá. A democracia (não como uma idéia, mas como uma realidade política em funcionamento) baseia-se na suspeita e irreverência - e é exatamente por isso que é a melhor proteção contra o projeto totalitarista, que exige fé e veneração (Berger, 1997, p. 218).

Para Lester Thurow, capitalismo e democracia²² vivem hoje um período singular, no qual objetivamente não têm concorrentes à altura pela lealdade das mentes dos seus cidadãos. Não se vislumbram, em termos militares, ameaças sistemáticas às principais democracias capitalistas do mundo. Ninguém tem suficiente poder para invadir e conquistar qualquer delas (Thurow, op. cit., p. 91-2). Se sairmos desta análise global feita por Thurow, para a situação interna de cada país que tenta construir e desenvolver a democracia, a situação pode ganhar outros contornos. Nesse quadro, o problema de articulação entre o capitalismo e as diversas faces da democracia pode ser descrito como consistindo no problema constitucional básico que cada nação-estado deverá resolver. Na busca de alternativas tendentes a encontrar uma "solução" para tal problema, Fábio W. Reis considera três possibilidades: "a) o confronto revolucionário e a eventual supressão do capitalismo; b) a repressão autoritária em que se extrema a afinidade do aparelho estatal com os interesses do capital; e c) algum tipo de equilíbrio e de compromisso democrático" (Reis, 1991, p. 11). Na atual sociedade moçambicana, parece estar fora de cogitação a primeira hipótese. O país saiu, no início da década de 80, de um fracassado processo de construção do socialismo²³ para uma sociedade neo-liberal, onde as regras impostas pelo

²²Thurow afirma que "A democracia, como um meio de todos votarem, é um sistema social muito novo e ainda não provou que é a forma política 'mais apta' disponível" (Thurow, 1997, p.318).

²³Em resultado da guerra fria, o desenvolvimento interno de Moçambique sofreu distorções significativas. O país começou no pós-independência a construir o Estado, não dispondo nem de instituições políticas estáveis nem de tradições que pudessem levá-lo a resistir às pressões externas. A distorção do desenvolvimento interno manifestou-se, entre outros, na extrema militarização da sociedade, no crescimento desproporcional

FMI e Banco Mundial comandam agora a economia. A “solução”, talvez possa ser encontrada entre as duas restantes. Contudo, parece-nos ainda distante uma “solução” como a preconizada em c) que exigiria condições de notória estabilidade. Assim, não restaria outra “solução”, a não ser a b). É ela que dá sinais de maior visibilidade, quando ao se analisar o jogo de forças hoje presente no tecido social moçambicano, se constatarem tendências a um aumento crescente da repressão sobre os interesses das enormes massas de camponeses e da população trabalhadora em geral.

Importa fazer desenvolver uma sociedade que permita á democracia competitiva funcionar como um procedimento para a arbitragem e reconciliação de interesses. E aqui se levanta a questão das relações entre interesses e solidariedade que é um problema crucial no campo das ciências sociais. O significado que atribuímos a estes dois conceitos é o mesmo usado por Fábio Wanderley Reis, para quem, *interesse* diz respeito a um objetivo próprio tanto de sujeitos individuais quanto coletivos. Já *solidariedade* significa um compartilhamento de objetivos ou interesses. Os dois conceitos são aqui utilizados num sentido que toma objetivamente em consideração a subjetividade dos sujeitos considerados (Reis, 1974, p. 21).

É necessário ter em atenção que entre estes dois conceitos ocorre uma implicação mútua. Um sistema de solidariedade configura-se pela negação, ainda que num espaço restrito, das desigualdades relativas a determinado sistema de interesses (Idem, p. 22). A idéia de solidariedade vincula-se a noção de ideologia, que orientada para o compartilhamento de objetivos, se apoia em fundamentos históricos, éticos ou de outra natureza.

No campo concreto do que hoje realmente ocorre na sociedade, constata-se que a economia de mercado (no contexto neo-liberal) produz, junto com a crescente produção de bens, uma crescente desigualdade - tendência que encontra resistência no ressentimento igualitarista. Segundo Eric Hobsbawm “O mercado produz desigualdade tão naturalmente como os combustíveis fósseis produzem a poluição do ar” (*apud* Blackburn, 1992, p. 264).

das despesas militares, no papel excessivo dos militares na política do país. Do ponto de vista econômico, as perdas de Moçambique decorrentes da guerra fria foram maiores do que seus ganhos. É claro que Moçambique conseguiu vantagens econômicas como um preço por sua lealdade política, mas o fluxo dos recursos soviéticos para a esfera militar reduziu drasticamente seu potencial para fornecer assistência econômica. A assistência que conseguia chegar era também frequentemente determinada por interesses políticos, limitando-se à ajuda militar, que aticava o militarismo, ou a projetos denotativos de prestígio que se revelaram ineficazes, ou, em muitas casos, até mesmo contraproducentes.

No atual quadro dos vínculos internacionais, das interdependências nacionais e dos processos de internacionalização, a fórmula “menos Estado, mais mercado” significa, na prática, mais recursos para os privados; maior dependência nacional dos núcleos fortes da economia mundial; “espontaneísmo” econômico (mediado teoricamente pelo determinismo tecnológico) e homologação aos processos de “modernização” dados. Em termos sociais almeja-se uma redistribuição mais elitista dos recursos e uma composição de classe mais desigual. Em termos políticos tudo isto implica um direcionamento *anti-nacional* (ou pelo menos *não-nacional*) das classes dominantes. Esta situação faz aumentar o debate das representatividades étnicas e regionais do poder. Ao analisar o caso moçambicano, João Mosca afirma que o Estado tem que compatibilizar a sua função de promotor da unidade nacional com as diferenças ideológicas e partidárias, com as representatividades regionais e étnicas no poder; tem que possuir capacidade para distribuir os recursos de modo a reduzir as diferenças de desenvolvimento regional e as desigualdades sociais. (Mosca, 1992, p. 58).

A questão não reside em saber se o mercado deverá ou não existir, mas sim que lugar deverá ele ocupar na vida econômica e que grau de regulamentação requer. Até mesmo os mais acérrimos defensores do mercado livre admitem que há questões que não podem ser abandonadas ao puro jogo da concorrência e da lei do mercado, como por exemplo a defesa e a “ordem pública”.

Um setor público predominante é a condição essencial para a criação de sociedades nas quais a cooperação e a solidariedade sejam valores dominantes: todavia, ninguém sustentará com seriedade que é uma condição suficiente. Ele não passa de uma “base” sobre a qual podem erigir-se relações sociais num processo que certamente será longo e difícil. No entanto, este é um processo que cria possibilidades de emancipação humana, impossibilitadas pela prática e o espírito capitalistas.

Quanto à democracia, ela é censurada por sobrecarregar o processo decisório com atritos, incertezas e descontinuidades que ameaçam interferir no já precário desempenho econômico. As pessoas não querem esperar até que as benesses da economia de mercado cheguem e as ondas de choque da transição tenham amainado, nem querem assistir as novas elites econômicas (compostas por elementos das velhas elites políticas) tomarem-se ricas às suas custas. Essa mistura de sentimentos de medo, ressentimento e inveja, é tanto resultado das próprias disposições das pessoas, moldadas pelo regime anterior, como é

promovida pelas partes interessadas, nos círculos “conservadores” das velhas elites políticas. Adicione-se a isso o fato de que inexistem instituições e agentes intermediários capazes de tornar subjetivamente suportáveis os custos e riscos individuais e garantir que os custos da transição econômica serão eventualmente compensados por benefícios equitativos. Por outras palavras, se não é difícil aceitar a existência de uma sociedade civil²⁴ em Moçambique, é imperioso reconhecer as suas enormes debilidades. O que é fato é que é extremamente complexa a questão da consolidação democrática, seja em Moçambique, seja em qualquer outro lugar. Reconhecendo esta dificuldade da consolidação democrática em qualquer sociedade, Fábio W. Reis sustenta que “Dadas tais complexidades, a presunção deve ser a de que, mesmo se eventualmente bem sucedido no longo prazo, o processo de implantar e consolidar a democracia provavelmente deverá passar por severas crises e reviravoltas” (Reis, 1997, p. 45).

Em termos gerais e, em decorrência do exposto, quer-nos parecer que a única circunstância sob a qual a economia de mercado e a democracia podem ser implantadas simultaneamente e vingar, apresenta-se quando ambas são impostas de fora sobre a sociedade e garantidas por relações internacionais de dependência e supervisão por um longo período de tempo. Essa é, aliás, a lição oferecida pelas democracias do pós-guerra que emergiram em países arruinados pela conflagração como o Japão e, em alguns aspectos, a República Federal Alemã. Do contrário, reina por toda a parte um antagonismo (no mínimo) assimétrico: o mercado exige que a democracia se desenvolva mas a democracia não requer a emergência do mercado.

1.6. Economia de mercado em Moçambique: mais que soluções, novos problemas

Como críticas mais recentes têm demonstrado, o prefixo *pós de pós-colonialismo* não significa o fim do colonialismo, mas a inserção num contexto de internacionalização do mercado – inclusive do mercado de

²⁴Para Fábio W. Reis a noção de “sociedade civil” é de restrito valor teórico se pretendermos colocá-la em paralelo com a noção do Estado e do mercado. Pretender atribuir a essa designada “sociedade civil” algo tão singular que possibilitasse uma contraposição nítida às duas outras esferas, mais do que um benefício, seria antes um fator de confusão (Reis, 1994, p.338).

bens culturais. Afinal, depois do processo de globalização iniciado pelo imperialismo, não há como separar a história das antigas metrópoles das histórias dos povos colonizados e nem como manter o antigo conceito de Estado-nação.

Eliana Reis (1999, p. 14-5)

Estarão emergindo sinais em Moçambique que possam configurar uma tendência de diminuição das desigualdades sociais, por forma a uma implantação democrática mais efetiva? Na atual situação do país, as questões relativas ao campo econômico precisam ser encaradas com mais seriedade, com vista à eliminação das enormes e perversas desigualdades sociais. Moçambique, como formação social periférica ao capitalismo globalizado dispõe de pouca capacidade de produzir excedentes ou de barganhar vantagens no cenário internacional. Assim uma política que se deixou de se preocupar com as necessidades das grandes massas populacionais, a ausência de qualquer base industrial ou conhecimento tecnológico, e a falta de um produto essencial como petróleo ou minerais estratégicos que pudesse exportar, são fatores que vêm provocando um crescimento vertiginoso do desemprego e de grandes desigualdades sociais. Em decorrência, a população encontra-se inteiramente alienada dos meios e condições mínimos para alavancar o seu desenvolvimento econômico e social. Nestas circunstâncias, a dependência e a miséria parecem quase insolúveis. Esse quadro é complementado por renda *per capita* baixíssima e, em geral concentrada, antigas relações sociais e estilos de vida desestruturados. Tendo em atenção, que "o gigantesco défice orçamental e o fato de a ajuda internacional responder por 3/4 do PNB implicam, juntamente com a dependência em relação à ajuda internacional criada por esta situação, que existem poucas condições materiais para um debate político e para a tomada de decisões democráticas sobre a distribuição dos recursos existentes" (Abrahamsson & Nilsson, 1996, p. 27). Quanto mais tempo esta situação se mantiver mais diminuem as possibilidades de uma democratização verdadeira da sociedade, visto que não existe espaço para qualquer política de distribuição de recursos. Simultaneamente dois problemas nas zonas rurais terão que ser encarados com atenção : 1) a falta de recursos da administração local - quer se trate de alocações do orçamento geral do Estado, quer da mobilização e recursos locais e 2) a drenagem, em

curso, dos recursos das zonas rurais, em consequência do colapso da rede comercial e do agravamento dos termos de troca.

A privatização em curso merece algumas considerações. Um dos maiores problemas do cenário pós-socialista em Moçambique, é o que diz respeito à transferência dos equipamentos produtivos, até então de propriedade estatal, para outras forma de propriedade, sendo por isso necessária uma classe inteiramente nova de empresários e proprietários de um modo que deve ser justificado de forma política e por meio de atores politicamente visíveis. A criação de uma classe empresarial (isto é, uma categoria de agentes previamente inexistente que devem agora participar de uma competição de mercado fundado em direitos de propriedade) é uma tarefa crucial. Em articulação com esta questão, põe-se também o problema do tratamento político ordenado dos problemas urgentes de produção e distribuição.

Assiste-se “a uma privatização forçada mesmo dentro do setor de serviços (por exemplo, a companhia aérea LAM, os Caminhos de Ferro de Moçambique-CFM e também o Banco Comercial de Moçambique)” (Abrahamsson & Nilsson, op. cit., p. 51). O dilema político desta privatização forçada é que os interesses nacionais correm o risco de serem marginalizados. Em geral há falta de capital acumulado em quantidades suficientes. As taxas de juro e as condições impostas para a concessão de créditos não permitem que surja uma classe de empresários que se possa consolidar através de privatizações nas quantidades e ao ritmo que são efetuadas hoje. Quando cidadão moçambicanos aparecem como sócios ou diretores de empresas privatizadas é especialmente porque têm relações com grandes grupos de capitais na área comercial (sobretudo asiáticos) ou porque são utilizados como cobertura de interesses portugueses ou sul-africanos (Abrahamsson & Nilsson, op. cit., p. 52). Assim, os potenciais empresários negros tendem a desempenhar um papel cada vez mais passivo e subordinado no desenvolvimento. Deste modo, partes influentes da elite nacional são excluídas da base de acumulação nacional. Em vez disso, elas tentam aliar-se à ajuda internacional ou aos interesses estrangeiros que se encarregam, cada vez mais, das decisões económicas do país.

A maioria da população não acredita que a introdução de mecanismos de mercado seja do interesse da sociedade como um todo. A relutância em acreditar nos resultados benéficos alardeados e prometidos pelas elites da reforma deve-se a duas razões:

primeiramente a população tem boas razões para suspeitar que as iniciativas privatizantes das novas elites não estão necessariamente a serviço da melhoria universal das condições econômicas, e sim antes de tudo no enriquecimento dos membros do aparelho de Estado e sua clientela. Em segundo lugar, ninguém pode garantir que a melhoria pretendida ocorrerá de fato, e que não acarretará uma miséria maciça ou pelo menos uma transitória privação econômica absoluta à grande parte da população.

Essas suspeitas - que os poderosos enriquecer-se-ão e os que são privados de poder serão vítimas do mercado - podem ser resolvidas e seu poder destrutivo refreado somente se as elites com poder de realizar reformas assegurarem um sólido mandato democrático para as iniciativas de privatização e reconheçam a necessidade da prestação honesta de contas à maioria do povo. Tal mandato só pode ser obtido, por sua vez, mediante vias democráticas - o que leva ao resultado paradoxal de que, no caso de uma economia como a moçambicana, e quando uma retirada do Estado da economia realizada pelo próprio Estado deve ser empreendida, a democracia é uma pré-condição necessária à transformação econômica.

De qualquer forma esse modelo contém múltiplos parâmetros, cada um dos quais contingente e podendo ser implantado de inúmeras maneiras diferentes. Todos os recursos produtivos deveriam ser privatizados ou deveriam ser mantidos empreendimentos estatais? Em que setores e por quanto tempo devem ocorrer as transformações estruturais? Como devem os novos proprietários adquirir suas propriedades - por meio, por exemplo, da distribuição gratuita de ações (ou parte delas) à população, ou então aos empregados e executivos das empresas? Ou por meio de leilão de ações a qualquer possuidor de capital monetário? Ou mediante a devolução a antigos proprietários que ainda estejam vivos? A devolução deve ser feita apenas a proprietários nativos ou também a estrangeiros? Deve ocorrer com ou sem a liberalização do mercado de capitais? Com ou sem qualificações relativas a aspectos vitais como categorias de pessoas autorizadas a comprar, limites máximos de aquisição de capital per capita, preços máximos e salários mínimos, licença para comércio exterior ou não, e dezenas de outras variáveis? É pouco concebível que se possa dar um único passo nesta vasta arena sem estar investido de forte legitimidade, que não pode ser adquirida de outra forma a não ser por via política democrática.

Isto nos conduz a outra ordem de questões. É necessário indagar quais são as instituições, além da política, que socializam os indivíduos, definindo normas de conduta e

comportamentos. Sabemos que a religião e a família há muito vêm cumprindo esse papel. Trata-se de instâncias tradicionais cuja abrangência é diferenciada. A família educa um grupo restrito, a religião um grupo mais ampliado, embora não chegue a tocar todos os membros da sociedade - a contemporaneidade é marcada pela pluralidade religiosa (exceto nos países nos quais a separação entre a religião e o Estado não se concretizou plenamente). Existem, porém, duas instituições cuja importância é capital no contexto das sociedades modernas²⁵: a escola e a mídia. Centremos nossa atenção na primeira. A escola tem de fato uma inflexão nacional. Em princípio ela seria o lugar de educação de "todos", as classes e as camadas sociais mais diversas. Por isso, em países como França, Inglaterra, Alemanha, Estados Unidos, já no século XIX, a educação cumpriu um papel fundamental no processo de construção da nacionalidade. Ela ensinou ao camponês, ao operário e ao industrial, modos e noções comuns - cidadania, culto à pátria, heróis nacionais, etc.

Mas a educação está perante novos desafios no interior de cada país, face às exigências inerentes à cada vez mais crescente competitividade das nações no quadro do capitalismo. Deste modo, o que faz a diferença em relação a cada país, dependerá, na visão de Lester Thurow, do sucesso ou do fracasso que cada país está fazendo na sua transição para as indústrias de poder cerebral feito pelo homem do futuro (Thurow, op. cit., p. 101). "Assim, o valor do conhecimento de cada indivíduo depende da habilidade com a qual ele é usado em todo o sistema - da capacidade de absorção de conhecimento *tanto dos compradores como dos outros fornecedores*" (Idem, p.100, grifos meus). Acrescenta ainda, que as habilidades, por si mesmas, não garantem o sucesso. Elas necessitam ser concentradas em organizações de sucesso (Idem, p.107). Embora afirme que ninguém conhece com segurança a forma de organização empresarial do futuro, ele apenas nos diz que será muito diferente (Idem, p. 114). Nestas, e em inúmeras passagens de seu livro, o autor insere a problemática educacional numa visão economicista.

²⁵O uso do termo "moderno" pode ser detectado em um passado muito mais remoto do que os termos metrópoles, do século XIX, iluminismo, do século XVIII, ou a "batalha dos livros", no início do século XVIII, isto é, a querela entre os antigos e os modernos. O termo "moderno", lembra-nos Habermas (1987), deriva do termo latino do final do século V, *modernus*, que foi usado para demarcar um presente cristão em relação a um passado pagão (Smart, 1990, p.17). Neste contexto ele assinala uma quebra de continuidade e o surgimento de algo novo. Nossa opinião é que o moderno parece sugerir a desestabilização das antigas categorias e o sentido de um novo começo ou de uma nova era. Vattimo (1988) sugere que o conceito fundamental de progresso, encapado pela modernidade, foi uma secularização dos conceitos judaico-cristãos de salvação e redenção. A pós-modernidade implica o abandono dessa crença no desenvolvimento e na perfectibilidade, através do progresso científico e tecnológico.

Tais posições estão, aliás, em sintonia com as recomendações que o Banco Mundial vem traçando para a área de educação a nível mundial. Mirian Jorge Warde, afirma que nos últimos anos vêm-se adensando sinais de que a educação escolar está sendo integrada ao campo econômico. Segundo ela:

as crises do capital só podem ser administradas por esta ótica. A esfera econômica é o território das leis naturais que, para funcionarem precisam expurgar as ações humanas. Estas só aparecem nas teorias para serem responsabilizadas pelos bloqueios que interpõem ao funcionamento adequado daquelas leis e, depois, reaparecem nas políticas para serem reeducadas, segundo àquelas mesmas leis. Se os homens se comportam irracionalmente no campo econômico é preciso educá-los segundo as leis racionais do mercado (Warde, 1996, p. 10).

A análise econômica se converteu na metodologia central para o atual desenho das políticas educacionais. Ela acaba provocando mudanças estruturais em termos de cultura. Para Mirian J. Warde, não se desagra a subjetividade e os modos de vida coletiva, sem um brutal exercício de convencimento, onde tudo aquilo que é novo se valida a si mesmo. Tenha-se em atenção que o novo chega através do mercado e do progresso técnico. Por outro lado, as culturas dos povos²⁶ não podem ser mais do que o velho, o antiquado, que só justificam a sua preservação, como resquícios do passado, objetivamente condenados ao desaparecimento. De forma contundente, Warde nos alerta para o fato de não existir “qualquer projeto econômico que possa justificar tantos sacrifícios”. Além de que, continua ela, “não há qualquer organismo nacional ou internacional que possa ofertar o mínimo de garantia de que, da destruição das estruturas ordenadoras da vida coletiva, nascerão novas e melhores estruturas, novos e melhores sujeitos” (Warde, op. cit., p. 12).

Os valores, as expectativas, as legitimidades são dimensões internas da vida social. Eles revelam a existência de uma ordem injusta e desigual, porém com capacidade real de articulação dos homens. Acontece que ela já não se restringe a essa ou aquela sociedade. Entretanto nesse universo imaginário, no qual se entrecruzam referências culturais desterritorializadas, democracia, cidadania²⁷ e igualdade vêm marcadas pela

²⁶Para uma discussão sobre os diferentes usos do termo “cultura” na antropologia ver Boon (1973). O conceito de cultura como “o estilo integral de vida” de um povo foi formulado por Raymond Williams (1981) e tem exercido muita influência no campo dos estudos culturais (Ver G. Turner, 1990).

²⁷O conceito de cidadania que adotamos diz respeito à capacidade conquistada por alguns indivíduos, ou (no caso de uma democracia efetiva) por todos os indivíduos, de se apropriarem dos bens socialmente criados, de

instrumentalidade prevalecente na estrutura e na ótica do mercado. O mundo em que vivemos seria plural. Nele, os objetos, as idéias e os gostos se encontrariam "democraticamente" dispersos. Democracia torna-se sinônimo de acesso a um grande número de produtos; liberdade, a possibilidade de escolha entre múltiplos itens. A metáfora do supermercado adquire, assim, uma conotação política. "Ser livre" se desvincula de qualquer ideal de justiça, igualdade e direitos sociais. O cidadão mundial, que já não se contenta com os limites do Estado-Nação, é aquele que participa desse universo. Sua cidadania é fruto de sua inserção social, de seu modo de vida.

Uma pergunta ocorre: poderá a cidadania exercer-se através do mercado? Tomando como exemplo o movimento dos consumidores, constata-se que eles exigem o cumprimento de determinados direitos em relação a um padrão de atendimento e de uma expectativa consolidada. A defesa do consumidor se contrapõe, assim, a uma eventual arbitrariedade das empresas. Um outro exemplo seria o das classes trabalhadoras e dos miseráveis, excluídos, ou parcialmente incluídos no universo do consumo. Pode-se considerar que eles tenham o direito de adquirir certos produtos básicos. Essa postura, no plano do direito, desloca um pressuposto anterior, no qual o consumo seria regido apenas em função da disponibilidade econômica de cada um. Ocorre desse modo uma reivindicação política, cuja configuração se insere diretamente no contexto do mercado. Ou ainda: algumas minorias, ao se apropriarem de objetos e signos veiculados socialmente, conseguem, em determinadas circunstâncias, articulá-los a suas demandas particularizadas. Contudo, a cidadania como prática social, requer dos indivíduos que eles possuam concepções, pelo menos aproximadas, de liberdade e democracia. Mais ainda: os valores, partilhados em comum, devem penetrar sua cultura e suas vidas. Espera-se, em suma, que um conceito de uma esfera específica da sociedade possa ser generalizado.

1.7. Algumas conclusões preliminares

atualizarem todas as potencialidades de realização humana abertas pela vida social em cada contexto historicamente determinado.

A cidadania não é dada aos indivíduos de uma vez para sempre, não é algo que vem de cima para baixo, mas é resultado de uma luta permanente, travada quase sempre a partir de baixo, das classes subalternas, implicando um processo histórico de longa duração.

Para Régis Debray, a atual homogeneização do mundo, longe de ser uma fecunda síntese de culturas, é a sombra redutora da hegemonia de um único modelo. Daí que acabe por suscitar, quase como legítima defesa, o sobressalto dos particularismos

Rui Namorado (1994, p.27)

A integração nacional - curiosamente, tal como o colonialismo - parece ao mesmo tempo apagar e estimular as distinções étnicas; a ideologia da modernização sustenta os signos e as práticas que promete erradicar. É por isso que a etnia dá a impressão de ter estado sempre presente, de ser um fenômeno a longo prazo, e no entanto é concebida novamente nos acontecimentos particulares do presente contínuo. Como em todos os outros lugares, as identidades culturais em Moçambique estão em constante estado de devir, constantemente sendo refeitas em reação ao desdobramento das circunstâncias. E recebem seu conteúdo concreto menos dos processos e aparatos políticos grandiosos do que das minúcias das ações cotidianas, nas lutas ordinárias acerca das condições terrenas de existência.

A substância das lutas étnicas pode tomar forma nas contradições entre o espaço que vai das garantias de emancipação ao fato do empobrecimento das promessas de prosperidade ao fato da miséria, das afirmativas de igualdade ao fato da desigualdade.

A questão democrática parece situar-se entre dois extremos: ou mantendo o atual quadro nacional, mas concedendo autonomia real às várias etnias numa perspectiva de economia de mercado, ou através do compartilhamento de culturas políticas semelhantes o que, devemos reconhecer, deixa em aberto o modo como tal compartilhamento pode vir a ocorrer. Não temos uma resposta para questão tão complexa e desafiadora. Tenha-se em atenção que a Europa ocidental e os Estados Unidos ainda não venceram a batalha da coexistência étnica. Será difícil buscar nessas sociedades soluções fáceis - pelo menos nenhuma que tenha notas altas em equidade social, comunidade moral e simples humanidade.

De qualquer modo, a política de avestruz que vem sendo seguida, procurando ignorar a existência de tal problema, não nos parece ser a mais adequada. Ter coragem de

enfrentá-la, será uma prova de maturidade política por parte do atual governo moçambicano.

É de se supor que a tolerância para a transformação rumo à economia de mercado (de tipo neo-liberal), no decurso da qual a desigualdade invariavelmente aumenta (pois alguns devem ser muito bem sucedidos em um breve espaço de tempo para que todos possam ser mais ou menos bem sucedidos a longo prazo), será mais provavelmente obtida se for afastado o perigo de que parte substancial da população fique por um longo período em situação muito pior. Aqui a questão delineada se resume a saber se se quer proporcionar segurança de status para os grupos econômicos fundamentais ou a garantia incondicional de um mínimo adequado de subsistência para todos.

Mesmo que comecem com distribuições igualitárias de poder de compra, as economias de mercado convertem rapidamente as igualdades em desigualdades. Qualquer que seja a distribuição inicial de bens e serviços, os trabalhadores não receberão o mesmo. As pessoas recebem quantias desiguais porque possuem talentos desiguais, porque fizeram investimentos desiguais em suas aptidões, porque têm interesses desiguais em dedicar seu tempo e sua atenção a ganhar dinheiro, porque começam de posições diferentes (ricos ou pobres), porque têm oportunidades desiguais (negro *versus* branco, bem relacionado *versus* sem relações).

Historicamente, uma vez que as economias de mercado não produziram igualdade econômica suficiente para serem compatíveis com a democracia, todos os regimes democráticos consideram necessário "interferir" no mercado com uma ampla variedade de programas concebidos para promover a igualdade e impedir o crescimento da desigualdade. No entanto, o uso do poder político para reduzir as desigualdades do mercado requer um alto grau de equilíbrio.

De realização mais difícil nos parece ser a formação de atores coletivos tais como associações, federações, sindicatos, partidos e autoridades locais na "sociedade civil" moçambicana. Se cada pessoa pudesse certificar-se da proteção de uma representação forte e da capacidade de negociação de tais corpos mediadores, a constituição dos quais deveria tornar impossível a formação de "coalizões espoliativas" que operariam à custa de partes terceiras excluídas, então pelo menos parte desses medos perderiam seu peso - medos que de outra forma podem se transformar em bloqueios "democráticos" à passagem para uma

economia de mercado e eventualmente transformar a própria democracia em objetivo sem sentido, devido às suas supostas conseqüências adversas. Esses corpos mediadores não poderiam ser artefatos do Estado (como ocorria no velho regime) e deveriam gozar de garantias constitucionais que as tornassem relativamente livres de políticas oportunistas. Pelo menos poderiam “deliberar” e encontrar “soluções de síntese” para as preferências conflitivas que prevalecessem dentro de suas respectivas bases. Eles também poderiam, devido ao monopólio representacional que lhes seria atribuído e à força que disso retirariam, explorar a possibilidade de estratégias cooperativas com seus oponentes sem correr o risco de acabar sendo enganados.

Uma possível solução para a crescente divisão entre a crença na igualdade da democracia e a crescente geração, pelo mercado, de grandes desigualdades de poder econômico precisa ser encontrada num conjunto comum de metas estimulantes o suficiente para que as pessoas queiram fazer sacrifícios e esqueçam seus interesses próprios para reconstruir a economia de forma que ela produza resultados diferentes. Por outras palavras, torna-se necessário descobrir a melhor mistura de ações individuais e comunais que permita à sociedade persistir e florescer.

Nas situações de conflito étnico, o envio de soldados constitui uma resposta equivocada. É melhor desenvolver as terras hoje do que espalhar soldados amanhã. É melhor optar pelo desenvolvimento preventivo agora do que por operações militares depois. É melhor corrigir os modelos equivocados e distorcidos de desenvolvimento de forma a responder às aspirações dos povos. Essa é a essência da cultura da paz.

As comunidades étnicas e suas línguas devem suas condições de subsistência e sobrevivência às condições da sociedade, ou seja, em nossa sociedade capitalista, às condições do mercado, às “forças” do mercado. “Força” indica constrangimento, e o mercado (que originalmente era somente um lugar para se trocar produtos) “tornou-se capitalista quando ficou compulsório”, como Ellen Meiksins Woods (1994, p. 15). muito bem indica.

A idéia de um mercado livre é, portanto, somente uma ilusão, tanto quanto é a da “comunidade livre”; em nossa sociedade, qualquer comunidade que queira participar da circulação de bens e serviços tem que fazê-la nas premissas do sistema de mercado capitalista compulsório. Uma comunidade étnica viável (que é a base para a identidade

étnica) somente pode ser construída sobre uma fundação econômica viável. Quando essas fundações se tornam instáveis ou, quando, simplesmente não há sustento para todos, os grupos com influência econômica e financeira são bem sucedidos, independentemente da etnia ou de outras "raízes".

E como Woods (1994, p. 39) acrescenta, o mercado não é somente um "imperativo impessoal" (no sentido da famosa "mão invisível" de Adam Smith); é também "um instrumento direto do poder de classe, manipulado pelo capital em seu controle do trabalho, além de ser um meio do novo imperialismo, no qual economias capitalistas avançadas, com a ajuda do Estado, estão impondo "disciplinas" de mercado no Terceiro Mundo e nas "novas democracias". Os conflitos étnicos, do mesmo modo que os conflitos de classes, agem de acordo com a música do mercado; em outras palavras, é a lógica do capital que dita o resultado de tais conflitos, mesmo que, na superfície, possa haver conflitos que, exclusivamente e sedutoramente, se façam passar por "étnicos", "religiosos" etc. O conceito de "etnia", nesses contextos, serve para mascarar as questões verdadeiras, as da opressão e da dominação.

As contradições étnicas poderão avolumar-se, caso a nova ordem democrática não consiga tirar o país da crise econômica, através de uma maior justiça social e sem tratamento de choque. Nesse caso, uma parte da população pode-se interrogar acerca do valor da democracia sem segurança social e do nível de vida cada vez mais baixo e, assustada pelos contrastes, incertezas, manifestações e desordens, pode apoiar o apelo para um "governo forte" ou "um homem forte" que possa garantir ao país a ordem e afastar "o perigo da anarquia". Não vão faltar candidatos para esse papel.

Não nos parece que exista razão alguma para pensar que regimes regulados pelo mercado como organização basilar serão capazes de enfrentar com eficiência os problemas da etnicidade. Isto provocará a impaciência contra as formas de democracia e fará aumentar entre os detentores do poder, e não só, a sensação de que estes fenômenos são luxos que os países, em face de uma tal divisão e conflito, não podem permitir-se.

O "orgulho étnico" - que por si só não é um mau sentimento - não nos deveria fazer perder de vista a verdadeira opressão dos grupos étnicos em nossa sociedade. Quem diz "tenho orgulho de ser negro" (ou "cristão", "moçambicano", ou que quer que seja), não

deveria esquecer que tal identificação, tal afirmação a respeito da sua identidade étnica obscurece as verdadeiras origens da identidade em questão.

No caso dos negros americanos, por exemplo, a realidade é a de que foram trazidos para os Estados Unidos para trabalhar sem remuneração e, depois, por salários insignificantes. Não existe "orgulho negro" suficiente que possa esconder tal fato. Além disso, as condições de vida dos negros americanos não irão melhorar, se o sistema atual emprega esse grupo da mesma maneira como sempre fez: como provedores do trabalho excedente, quando necessário, para serem descartados quando o bem-estar do sistema não mais os requer (o caso dos trabalhadores negros do Mississippi que foram trazidos para Chicago, pelas fábricas *Armour*, no início deste século, para substituir os enlatadores de carne grevistas dessas fábricas, é um exemplo clássico de tal política), enfim confinando-se em guetos para que melhor possam ser controlados. O gueto não é só uma "prisão da alma", como já disse Carolyn Swetland (1976); é, para todos os efeitos - como nos presídios de todas as épocas, inclusive da nossa - uma espécie de "colônia agrícola", onde as pessoas são forçadas a trabalhar, sem serem devidamente recompensadas.

É pela lógica da "demarcação" que uma certa parte da população é considerada "má" e, por isso, forçosamente removível, como são, em uma cesta, as maçãs podres das boas. O trágico fracasso de se lidar com o atual problema do Kosovo, por exemplo, resume-se na pior das hipóteses, à tolerância, ao genocídio em massa; na melhor, à criação dos "bantustões", no coração da Europa, sendo o fundamento lógico para a sua existência a noção pervertida da identidade étnica, aliada ao medo que seja, segundo as palavras do falecido Hugh Trevor-Roper, a mola mestra do fascismo (Rabia & Lifschitz, 1994).

Na impossibilidade de retornar à época dos impérios (otomano, russo ou austro-húngaro), o Estado moderno em geral, e o moçambicano em particular, deve inventar, em resposta à mobilização das comunidades e à sua legítima busca de segurança, uma "paz pelo direito", que respeite ao mesmo tempo o racional e o afetivo, que faça justiça aos vários grupos étnicos e à coletividade. Todo o problema reside na acomodação entre as reivindicações nacionalistas e o exercício da democracia. Sua solução exige novos progressos no campo dos direitos internacional (formulação dos direitos das comunidades e das etnias) e constitucional (definição de descentralização, associação e devolução).

Numa época em que o supranacional (organizações internacionais e comunidades de Estados) torna-se cada vez mais importante, a nação (portanto, o Estado) não detém a exclusividade da democracia. Mais uma razão para ela se acomodar às aspirações locais.

É bem humano sentir-se feliz quando se pensa estar cavalgando na crista do futuro. A maioria das vezes, entretanto, esta satisfação abre caminho a um lento e sóbrio reconhecimento de que o que parecia uma forte onda da história não passava de um redemoinho lateral na corrente dos acontecimentos. Ao cientista social sugeriria portanto uma moratória na ansiosa pergunta por saber quem exatamente detém a modernidade sob controle.

Pode-se sustentar que nossas sociedades poderiam ser mais eficientes e humanas se os valores sociais corretos fossem inculcados nos jovens. Esses argumentos podem ser válidos, mas parece difícil chegar a um consenso sobre modo de colocá-los em prática. Isto pode-nos desencorajar e conduzir-nos ao pessimismo quando olhamos o que deve ser feito e constatamos a aparente imobilidade das mudanças sociais. O homem existe por estender constantemente seu ser para o futuro, tanto em sua consciência como em sua atividade. Dito de outra forma, o homem se realiza em projetos. Uma dimensão essencial desta "futuridade" do homem é a esperança. É através da esperança que os homens superam qualquer situação do aqui e agora. Como refere Lester Thurow

As mudanças sociais ocorrem de forma muito semelhante à das ondas se chocando com os rochedos. Todos os dias os rochedos vencem. As ondas batem contra eles e parece que nada acontece. Mas sabemos, com certeza absoluta, que um dia todos aqueles rochedos serão grãos de areia. As ondas perdem todos os dias, mas a longo prazo elas vencem (Thurow, 1997, p. 413).

O que é certo é que, a curto e médio prazos, a margem de manobra em direção a uma modernidade mais assente em seus substratos culturais nos parece plena de enormes dificuldades. No atual quadro de globalização e numa tentativa da compreensão das diferenças existentes nas sociedades, em particular a moçambicana, como se configura a questão do multiculturalismo? Em que medida a (in)tolerância perante o diferente se constitui num grave problema que urge discutir e avaliar? Poderá a análise da relação entre referentes universais e democracia, contribuir de algum modo para clarear o significado do intercultural?

CAPÍTULO 2: DO PÓS-NACIONAL AO INTERCULTURAL

HERANÇA

Em tempos remotos,
acorrentados à febre,
os escravos hastearam cânticos
nas águas índicas.
Para nós sobrou a sede
de pão, paz e progresso
e flores, frutos e fábricas
e luz e lojas e livros
e casas, caminhos, comboios
e risos de namorados
mirando muito intrigados
braçadeiras e bastões
cadeiras, medos, brasões
em museus de antiguidades
freqüentados por poetas
em cada manhã sossegados
por verem o Sol em círculo
e não estilhaçado em quadrados.

Afonso dos Santos (1998, p.49)

Tudo se passa como se, para existir, cada sociedade tivesse necessidade de anular a sua transparência, disfarçar tanto as pistas para si própria como para o mundo exterior. Desde há muito que o antropólogo está familiarizado com este princípio de opacidade que caracteriza toda a realidade social. Sabe que, para compreender uma sociedade, há que contornar aquilo que ela espontaneamente declara

André Burguière (1990, p. 44)

Se, desde sempre, os viajantes relataram os costumes das culturas que lhes eram estranhas, a antropologia, enquanto que disciplina formal, nasceu do desenvolvimento dos mercados mundiais a partir do século XV. Este processo, que se desenrolou até ao século XX, perturbou, transformou e freqüentemente eliminou outras formas de relação entre os

povos (algumas bastante antigas) e provocou uma aproximação das culturas numa amplitude sem precedentes. Povos que nunca tinham estado em contacto direto uns com os outros, ou com relações episódicas, envolveram-se em relações inteiramente novas, baseadas na subordinação.

Geralmente considerado como ligado ao expansionismo e colonialismo europeus, tal processo foi também o do impulso do racionalismo ocidental²⁸. Foi durante este período que o paradigma científico se impôs como quadro epistemológico da produção do saber e da tecnologia. Não é difícil de compreender porque esta transformação das relações interculturais e intraculturais no domínio social, econômico e político, em particular durante a fase do imperialismo triunfante do século XIX, iria engendrar uma nova disciplina universalista cujos representantes, que pertenciam ao mundo ocidental, se consagraram ao estudo de sociedades não-ocidentais. Não é mais difícil compreender as razões pelas quais, num tal contexto socio-político e à luz de um tal paradigma intelectual, o próprio processo de modernização tenha sido confundido com a ocidentalização, e porque todas as culturas (e em certa medida a própria idéia de cultura) acabaram sendo definidas em função de sua conformidade ou da sua não-conformidade com a modernidade ocidental.

No atual contexto, esse "atrelamento" à ocidentalização fez emergir o conceito de "pós-colonialidade"²⁹ que, em alguma medida, procura mostrar como é ínfima a margem de manobra dos povos saídos recentemente do quadro colonial, em direção a uma modernidade mais assente em seus substratos culturais.

²⁸ A noção de "Ocidente" está sendo radicalmente colocada em questão. A antropologia procura cada vez mais questionar a sua experiência histórica e epistemológica profundamente ocidental que determina ainda as relações que as sociedades ocidentais podem ter com todas as culturas do mundo, incluindo a sua própria. Assim o objetivo da antropologia não pode circunscrever-se a descrever as culturas, mas sim a explicar porque elas são o que são, e porque elas são diferentes umas das outras.

2.1. Pós-colonialidades: o desafio da novas modernidades

Ora, o neocolonialismo não reside unicamente no fato das economias do 3º Mundo serem dominados pelos centros capitalistas, mas no fato de que seus Estados são semi-coloniais, no sentido de “semi-franceses”, “semi-ingleses” ou “semi-portugueses”, em todas as suas formas de expressão. É preciso saber terminar uma fase pós-colonial

(Cahen, 1998, p. 124).

A fase de “pós-colonialidade” emerge com novos problemas mais ou menos insolúveis com os quais se choca um anticolonialismo desprovido de suas ilusões - mas que parece ser a única via possível - que é tomada como constitutiva de um momento particular da história social e intelectual. A expressão parece ser a que dá melhor conta da problemática do mundo em desenvolvimento, na medida em que a característica principal do período atual é o fracasso de todas as “hipóteses felizes”, quer elas venham do interior ou do exterior, e o desaparecimento de qualquer outra solução que não seja o ocidentalismo. Com efeito, chegou-se a pensar que a independência política, possibilitaria o controle das rédeas econômicas, o que não ocorreu. Foi mais fácil realizar a independência política que a independência econômica. Por definição, é sabido que, a economia de uma sociedade colonizada é essencialmente dependente de economias mais avançadas. Esta situação permaneceu em Moçambique após a independência política, mas acrescida de um novo problema, o da credibilidade: a nova nação precisava ganhar a confiança de fornecedores estrangeiros a que se viu obrigada a recorrer para obter capitais, máquinas, créditos, técnicos. E isto numa altura em que sofreu um êxodo de capitais, de administradores, de técnicos e em que teve também de mobilizar recursos internos que procuravam permanecer fiéis à autoridade colonial. A situação se agravou pelo fato de ter sido necessário consagrar-se recursos importantes a investimentos mais sociais que econômicos: ensino, saúde, administração pública. As dificuldades econômicas que a

²⁹ A expressão “pós-colonialidade” aplica-se geralmente não ao período que imediatamente se seguiu à

jovem nação atravessou acabaram acentuando, mais do que libertando, a dependência econômica desta.

A uma distância de mais de duas décadas, nosso olhar sobre o período em que Moçambique se instituiu como Nação independente, remete-nos para a seguinte questão: a queda do colonialismo em Moçambique e, na África em geral, como forma de governo e como lógica de dominação política, cultural e racial, deixou lugar a uma certa impressão de liberdade. Resta esclarecer, apesar de tudo, que tipo de libertação se produziu realmente nas pegadas da descolonização e que direção esta libertação poderia tomar hoje em dia. O mundo colonial foi pensado como um mundo dividido em dois, que funcionava segundo uma dialética de exclusão recíproca das identidades nele simetricamente colocadas. O mundo pós-colonial define-se pelo desaparecimento dessa dialética. Ele não está mais dividido em dois, mas mostra-se, antes, em termos de diferenças, de misturas, de hibridismo e de ambivalência. A linha de demarcação parece ter-se tornado mais fluida, mais leve ou, melhor dizendo, fracionada e multiplicada. Podemos perguntar-nos, apesar de tudo, em que medida o desaparecimento da dialética colonial e a passagem à situação de hibridiz pós-colonialista marca um movimento de libertação e em que medida esta passagem desemboca em uma forma não dialética de dominação e controle, não menos severa ou estável que aquela que veio substituir.

Esta lógica não dialética de controle, que em um certo sentido substituiu o sistema dialético do colonialismo, assenta num outro tipo de relação entre o poder e as fronteiras. O fato colonial funciona de acordo com uma divisão binária central e a dialética do seu governo organiza-se sobre esta fronteira fixa. Esta nova lógica, ao contrário, não coloca a divisão binária; suas fronteiras são sempre indefinidas, flexíveis e em expansão. Apresenta-se, à primeira vista, como integradora e, em seguida, impõe lógicas de diferenciação e de controle em seu espaço liso e aberto. Esta lógica tem certamente raízes antigas, mas podemos pensar, também, que se trata igualmente da lógica de poder mais difundida hoje em dia, em particular depois do fim da guerra fria. Mas será que o caráter aberto da hibridação suprime as diferenças entre os estratos culturais que se cruzam, produzindo um pluralismo generalizado, ou será antes que ele apenas engendra novas segmentações?

Esta lógica repousa sobre o jogo das diferenças e da gestão de microconflitos que se situam todos no interior de suas fronteiras, constantemente em expansão para integrar tudo que escapa ao novo poder. O fato de deixar de lado as diferenças significa que o potencial das diversas subjetividades é suprimido. O momento integrador corresponde, de certo modo, às redes globais de produção e à circulação global dos bens e da cultura. A tendência à unificação e à homogeneização do mercado mundial, indiferente a todas as fronteiras

independência política dos antigos territórios coloniais, mas à fase mais recente deste período.

nacionais e culturais, não é senão um dos aspectos da máquina de integrar. Hoje em dia tornou-se um lugar-comum dizer que o papel do Estado-Nação está em declínio na economia global a tal ponto que logo não poderemos mais falar de uma economia nacional como uma entidade separada. Segundo esta interpretação, o capital global vai se ver confrontado com um mundo perfeitamente desimpedido, livre de qualquer fronteira, no qual todos estarão integrados.

Se de fato, esta lógica imperial é aquela que domina o exercício do poder na nova ordem mundial, então a hibridez não poderá ser vista como fator de liberação. Enquanto no quadro da divisão binária da dialética colonial as identidades híbridas parecem representar uma linha de fuga ou um momento de desterritorialização, no contexto desta nova lógica as identidades múltiplas e híbridas estão no coração do mecanismo de controle em si mesmo. Estamos, portanto, diante da tarefa de repensar a liberação, de pensar um novo sujeito constituinte e, assim, de propor uma alternativa à lógica imperial de controle.

Como David Scott mostrou claramente, a problemática pós-colonial resultou do fracasso do socialismo e do triunfo da economia de mercado neo-liberal à escala planetária (Scott, 1996). Ter-se considerado que a via socialista constituiria para os países recentemente independentes uma solução de reserva face à modernidade³⁰ ocidental insuflou, em um primeiro momento, no movimento anticolonial um resolutivo otimismo, um ímpeto crítico quase sempre acompanhado de um profundo radicalismo. Tudo isso parece ter contribuído para o naufrágio do socialismo, e os intelectuais pós-coloniais que não aderiam ao capitalismo abandonaram-se a um sentimento de impotência e de desespero ou - o que talvez veio a dar no mesmo - caíram em um agudo relativismo, quase beirando o niilismo.

³⁰ O uso do termo "moderno" pode ser detectado em um passado muito mais remoto do que os termos metrópoles, do século XIX, iluminismo, do século XVIII, ou a "batalha dos livros", no início do século XVIII, isto é, a querela entre os antigos e os modernos.
 "O termo "moderno", lembra-nos Habermas, deriva do termo latino do final do século V, *modernus*, que foi usado para demarcar um presente cristão em relação a um passado pagão. Neste contexto ele assinala uma quebra de continuidade e o surgimento de algo novo. Nossa opinião é que o moderno parece sugerir a desestabilização das antigas categorias e o sentido de um novo começo ou de uma nova era. Vattimo sugere que o conceito fundamental de progresso, encapado pela modernidade, foi uma secularização dos conceitos judaico-cristãos de salvação e redenção. A pós-modernidade implica o abandono dessa crença no desenvolvimento e na perfectibilidade, através do progresso científico e tecnológico" (Featherstone, 1997, p. 209-210).

Samuel Huntington (1993) fala de “choque de civilizações”, no qual as principais forças geopolíticas se resolvem ao nível das grandes áreas culturais como o Ocidente ou o Islã. Soysal (1994) analisa a transformação da instituição da cidadania em cidadania “pós-nacional” sob o efeito de uma expansão desterritorializada dos direitos. Há quem fale de uma “idade neo-medieval”, na qual o sistema de Estados soberanos modernos que remonta ao tratado de Westafália deu lugar a formas de soberania fragmentadas e imbricadas como as que caracterizavam a Europa pré-moderna (Anderson, 1996).

Não se pode, contudo, falar do “fim” do Estado-Nação pela única razão de que há movimento nos elementos que estão tradicionalmente associados. Como salienta Soysal (1994: 157), os direitos associados à cidadania pós-nacional não são menos organizados a nível nacional. Frequentemente, a organização supranacional leva vantagens em relação à associação intergovernamental. E Huntington, na verdade, parece equivocado quando afirma que a geopolítica está prestes a resolver-se ao nível das superregiões culturais. Estas duas teses estão prisioneiras de uma lógica espacial cristalizada já que, ao pretenderem mostrar a fraqueza da soberania política ou da potência geopolítica numa determinada escala, preconizam essa mesma fraqueza numa outra escala.

O pessimismo pós-colonial atual é alimentado igualmente por fatores internos, ligados a causas externas. Hoje, em numerosos países em desenvolvimento - o México e a Índia são exemplos claros, mas não únicos - o sentimento de que as elites locais traíram a causa e se tornaram incapazes de realizar os objetivos do movimento de emancipação nacional é fonte de um profundo desespero. A progressão do chauvinismo hindu na Índia, o aumento da criminalidade e da corrupção na Colômbia, Indonésia, Moçambique...- numerosos são os países do 3º Mundo afetados por uma doença cujas origens são internas e que, particularmente em África, parecem não ter solução.

Após os grandes embates da guerra fria, podia-se acreditar, com efeito, que a queda do socialismo e o fracasso de outras soluções que tinham sido tentadas, marcaram nossa época - e o fim da história. Mas mesmo Fukuyama parece admitir que não é o caso (Fukuyama, *apud* Ong, 1996). Começa-se a perceber que a verdadeira história do mundo não se confunde com o episódio negativo que foi a queda do socialismo, mas que ela se inscreve de modo muito mais complexo em torno do impulso da Ásia. É esta emergência que Ong (1996) designa por “modernidades de reserva” (*modernidades alternativas*) que é a marca do novo período. Face a esta complexidade, que respostas nos pode dar a Antropologia, ainda mais num momento em que ela se encontra em crise?

Durante a dominação colonial em Moçambique, a cultura assumiu a dimensão essencial para permitir a sua sobrevivência. Mas além de um ato de sobrevivência, foi um fenômeno de afirmação da dignidade do escravo, do colonizado, cuja história lhe era negada pelo sistema colonial. Na luta de libertação nacional, nas zonas libertadas do colonialismo, a partir de um novo tipo de relações sociais de trabalho, se começaram a construir as bases de moçambicanidade, dando assim à luta de libertação uma dimensão cultural. As zonas libertadas deixavam de ser um espaço restrito a um grupo, a uma categoria social, a uma comunidade linhageira ou aldeã, para tornar-se espaço nacional mais aberto, não sem contradições, caminhando para relações sociais trans-étnicas e intra-raciais. Neste novo espaço começavam a cruzar-se todos os agrupamentos e camadas sociais para a construção de uma real identidade cultural. Sob o ponto de vista cultural, a luta de libertação tornava as zonas libertadas, ao mesmo tempo, um espaço de destruição da maneira de viver colonial e da mentalidade aldeã, em si fechada a afinidades étnicas e regionais, e espaço de construção de uma nova mentalidade.

Quatro meses antes da independência, portanto durante o Governo de Transição, realiza-se em Mocuba, província da Zambézia, a I Reunião Nacional dos Comitês Distritais da FRELIMO. A reunião retomou a questão da cultura, mas numa perspectiva em que a unidade nacional era entendida como implicando culturalmente a unificação de hábitos, costumes e tradições: "Para a formação da verdadeira personalidade do nosso povo é necessário criar condições que unifiquem os hábitos, costumes e tradições, dando-lhes uma dimensão revolucionária" (Reis & Muiuane, 1975, p. 308). Estamos pois em presença de uma concepção em que a unidade, identificada com uniformidade, seria a base da moçambicanidade.

No IV Congresso da Frelimo, realizado em 1983 (oito anos após a independência) é possível ler no Relatório então produzido, que a Frelimo se propunha promover "a valorização de todas as manifestações culturais do povo moçambicano, dando-lhes um conteúdo revolucionário e difundindo-as no plano nacional e internacional, para projeção da personalidade moçambicana" (FRELIMO, 1983: 47). Para esse efeito, o Partido afirmava que iria criar as condições para que se realizassem diversas ações, entre as quais se podiam salientar as de estudo e preservação de todos os elementos do património histórico e cultural do povo moçambicano (monumentos, museus, tradição oral e estudo

sociedade tradicional) (Idem, p. 48). Afirmou-se ainda que o Partido atribuía uma grande importância à constante troca de experiências no domínio da cultura, quer no plano nacional, quer no internacional (Ibid, p. 49). Para Brazão Mazula, estas posições que procuravam conciliar a construção da unidade nacional com a diversidade cultural do país, ocorre num contexto de fragilidade política do Partido e com o país se pautando cada vez mais pelo liberalismo econômico (Mazula, 1993, p. 261).

O que é fato, é que a problemática da diversidade cultural em Moçambique continua envolta num manto no qual se abrigam, e ao mesmo tempo se subestimam, estas duas posições.

Em relação à diversidade cultural parece-nos importante fazer um alerta . Ela pode ser utilizada para promover a multiplicidade de enclaves étnicos segregados e nessa perspectiva será pernicioso às pessoas desses grupos. Por mais que vivam socialmente, os membros de tais grupos terão de competir economicamente por um meio de vida. Mesmo que não tenham passado necessidades antes, eles se tornarão carentes, pois, supõe-se, seus rivais da grande população são livres para tirar proveito do conhecimento, experiência e técnicas em uso que a civilização ocidental copiou de todas as outras civilizações do mundo, enquanto nos enclaves as pessoas ficam limitadas unicamente à cultura que existe imediatamente à sua volta. O que faz a grandeza da história, o que a impede de ser um mero objeto do conhecimento, é que ela é a expectativa de uma resposta: expectativa ora confiante, ora ansiosa de uma resposta à questão que surge a cada época e que persegue cada geração: como situar-nos em nosso porvir? Como determinar nosso lugar em relação ao nosso presente? Um presente como lacuna entre o passado e o futuro? Parece ser esta última aliás, a concepção de Hannah Arendt

quando retoma a parábola de Kafka sobre a luta travada por ele contra dois adversários: o primeiro está atrás de si e o empurra pelas costas; o segundo está à sua frente e barra-lhe o caminho. Cada um dos dois o ajuda na luta contra o outro, o passado contra o futuro e o futuro contra o passado. O sonho desse personagem é que um dia, num momento em que não houver testemunhas (talvez uma noite mais escura que todas as anteriores), ele conseguirá deixar a frente de batalha e, com a experiência adquirida, tornar-se-á o árbitro da luta entre os dois adversários. A resultante desse paralelogramo é uma força diagonal – arreigada no presente e voltada para uma paisagem móvel -, cambiante, variável (Passerini, 1996, p. 213-4).

Segundo essa concepção, o tempo não é um continuum, mas interrompe-se no ponto onde o ser humano se encontra e onde tem que se posicionar contra o passado e o futuro juntos. A lacuna não é um mero intervalo, mas um campo de forças gerado pelo esforço do homem para pensar.

Quando se presta atenção às origens étnicas, códigos lingüísticos, às referências confessionais, às correntes políticas, aos estilos de vida...uma rica diversidade cultural se

manifesta em Moçambique. A abertura ao outro, mas também o respeito daquilo que para nós é diferente são duas atitudes essenciais para viver esta confrontação cultural. Esta diversidade não pode, entretanto, ser mosaico, simples justaposição de grupos que caracterizam comportamentos sociais particulares. Por que não há sociedade sem acordo entre os indivíduos, entre os grupos. Até onde aceitar a imprevisibilidade desta diversidade? Como evitar as armadilhas do sincretismo ou da perda de identidade?³¹ Que tipo(s) de convergência procurar? Que forma(s) de coerência explorar? Estas considerações iniciais remetem-nos para uma breve digressão sobre a problemática multicultural.

2.2. A busca de reconciliação entre a Antropologia e a História

A memória coletiva prefere habitualmente guardar, no passado da comunidade, dois tipos de situações aquelas em que fomos ou heróis vitoriosos ou vítimas inocentes. As duas permitem legitimar nossas reivindicações presentes. Mas tais situações, que podem ter realmente existido, contribuem para nos cegar com relação ao presente mais do que para nos deixar lúcidos. As páginas menos gloriosas de nosso passado seriam as mais instrutivas, se nós aceitássemos lê-las inteiramente.

(Todorov, 1999, p. 75)

Uma primeira abertura visaria reconciliar a antropologia e a história, pois me parece ser a única maneira de impedir que a antropologia defina, e a história soçobre na historicidade. É nessa linha de pensamento que se posiciona Luc de Heusch quando afirma que:

³¹ No núcleo duro da identidade cultural – aquele que menos se desbasta através dos tempos, mesmo nas situações de distanciamento do território original – aparecem a tradição oral (língua, língua sagrada, língua

Caberá ao século XXI, logo que os mal-entendidos atuais se dissipem, liquidar o falso debate que continua a dividir os defensores de uma antropologia dinâmica, preocupada com a dimensão histórica dos fenômenos humanos, de um lado, e aqueles que os primeiros consideram voluntários, defensores ultrapassados de uma antropologia estática, quer eles sejam funcionalistas ou estruturalistas, aos quais se reprova o fato de se aterem à descrição de sistemas sociais autoregulados, à margem da história (Heusch, 1996, p. 133).

A iniciativa do cruzamento da História com a Antropologia veio dos dois lados. Irei concentrar-me primeiramente sobre a iniciativa vinda dos historiadores.

Os empréstimos à teoria antropológica receberam legitimidade após os trabalhos de Keith Thomas, e nos Estados Unidos graças aos textos de Natalie Davis, Robert Darnton e Rhys Isaac. Este último, propôs um modo de análise dramaturgico inspirado em Victor Turner, utilizando de forma imaginativa a antropologia simbólica para fazer dos incidentes sintomáticos ou singulares as chaves dos sistemas de valores. Em vez de se interessar pela causalidade, Darnton (1986) como Davis (1982) inspiraram-se em Geertz para pesquisar significações em situações específicas. Constata-se, pois, que a partir dos anos setenta vários historiadores trabalham em antropologias retrospectivas, preocupados em reconstruir a experiência dos homens no passado.

A preferência concedida a Geertz nos seus primeiros trabalhos é instrutiva. Se as razões de sua influência são sem dúvida complexas, quanto diversas, há duas que têm uma ligação mútua. Os historiadores têm uma preferência pelo belo estilo e pelas belas palavras, e desejam que seus trabalhos sejam povoados por agentes humanos. Mas isso é também muito visível quando Geertz descreve, por exemplo, os funerais javaneses ou o combate de galos balineses (Geertz, 1978). Geertz soube descrever com aguda perspicácia as interações humanas específicas (e exóticas) que estudou. É a conceptualização que fez de seu método, designando-o por "descrição densa", trouxe à sua etnografia o reconhecimento de vários historiadores. Eles defenderam Geertz num momento em que o seu método era objeto de fortes críticas por parte dos antropólogos, devido à pouca importância que atribuía à desigualdade estrutural e do jogo do poder, pelo seu posicionamento exageradamente culturalístico, pela sua intemporalidade estática e pela sua homogeneização das populações estudadas. De modo significativo, é precisamente valorizando uma dessas razões que Roger Chartier (1990), opondo-se a Darnton, o critica a partir da hipótese de vários símbolos que

sagrada secreta, narrativas, canções), a religião (mitos e ritos coletivos, de que são exemplo as peregrinações ou a absorção de drogas sagradas) e comportamentos coletivos formalizados.

ele examinava em seus trabalhos serem comuns a uma dada população e constituírem assim uma marca de "francesismo".

O debate Chartier-Darnton reforçou a influência da teoria antropológica em relação à história, isso num momento em que a teoria literária marcava ambas as disciplinas e em que o próprio Geertz se voltava para o texto literário. A "história cultural" enaltecida por Lynn Hunt e Chartier é um testemunho favorável às formas modificadas das teorias desconstrucionistas narratológicas, estando plenamente consciente do papel do texto e atento aos esquemas de comunicação complexos (Hunt, 1992; Chartier, 1990).

A atenção que os antropólogos dedicaram à história torna-se mais visível a partir do início dos anos oitenta. Em geral, pode-se dizer que a antropologia foi dominada durante os decênios precedentes por um forte a-historicismo, atitude que se explica em grande parte pela influência que então exerciam os dois modelos de dominantes do funcionalismo e do estruturalismo. A glorificação do método de observação participante sobre o terreno talvez tenha contribuído por esse desinteresse pela história. Trabalhando sobre todos os modos de significação e estando "no lugar", a antropologia foi encorajada a se concentrar sobre "o presente etnográfico". Se uma descrição histórica figurava na etnografia clássica, era um anteato, sem invadir ou usurpar em nada a análise que estava sendo utilizada. Exagerando as coisas e simplificando-as excessivamente, pode-se atribuir a responsabilidade deste estado de coisas a Malinowski e a Durkheim.

Parece-me que a oposição que alguns procuram estabelecer entre a História e a Antropologia não alimenta hoje mais do que uma retórica vazia. É verdade que a Antropologia, cujo nascimento está evidentemente ligado ao período colonial, define-se antes como o estudo do presente de sociedades longínquas: a diferença que procura estudar situa-se, originalmente, no espaço, não no tempo (mesmo se os evolucionistas do século passado pudessem considerar que um deslocamento no espaço fosse o equivalente a um deslocamento no tempo). É verdade que em contrapartida a História, originalmente uma história nacional ou local, define-se como o estudo do passado de sociedades não muito remotas. Essa diferença tem conseqüências: o antropólogo tem suas testemunhas à mão, o que não é o caso do historiador, e o historiador conhece a continuidade da História, o que não é o caso do antropólogo.

Mas as duas disciplinas estão, entretanto, "numa relação de proximidade que remete à natureza de seu objeto: o espaço enquanto matéria da Antropologia, é um espaço histórico; o tempo como matéria prima da História é um tempo localizado e, nesse sentido, antropológico" (Augé, 1997, p. 14).

Na modernidade, a vida individual e coletiva é pensada a partir da idéia de um *amanhã* que deverá existir e que justificará, retrospectivamente, o que tiver sido feito para

se chegar até esse momento futuro. A modernidade só se constrói como um projeto, ato de jogar uma meta para a frente e persegui-la. Esta representação da relação com o tempo tem, entre suas conseqüências, a adoção da imagem da história como algo *linear* e que segue adiante carregando consigo a adoção do *novo* como pedra de toque da produção humana. Entre os constructos que se encaixam neste paradigma estão o positivismo e o socialismo marxista, mas também o existencialismo de Jean-Paul Sartre e sua noção central de que o homem é, antes de mais nada, um projeto. Em oposição a este quadro, a pós-modernidade marca-se por uma atenção maior para com o presente e um desejo de viver intensamente o momento agora e aqui; o presenteísmo contemporâneo se opõe assim ao futurismo moderno, na fórmula de M. Maffesoli (1995). Os corolários deste presenteísmo são a relativização do poder de atração e de significação do novo e do original (o velho e a cópia também podem ser fonte de inspiração e propulsão); a aceitação do descontínuo como próprio da condição humana e de sua representação, e o abandono da ênfase no linear-analítico em favor do sincrônico-sintético.

Para Michel Serres, qualquer acontecimento na história é sempre "multitemporal" pois remete, simultaneamente, ao passado, ao contemporâneo e ao futuro (Serres, 1990, p. 92). Na concepção de Serres, o tempo tem pontos de parada, rupturas, poços, chaminés de aceleração fulminante, rasgamentos, lacunas, tudo numa composição aleatória, numa espécie de desordem, ao menos visível. O desenvolvimento da história, assemelha-se ao que descreve a teoria do caos. Coisas que na linha do tempo seriam distantes, estão intimamente ligadas, coisas que numa suposta linha do tempo estão muito próximas, são muito distantes.

Serres procura mostrar que nós somos muito mais arcaicos do que nos representamos, que dificilmente estamos co-presentes ao nosso presente, e que o arcaísmo não é uma deficiência, e que ser contemporâneo de si mesmo é algo extremamente complexo. Ele dá o exemplo do carro de modelo recente. O carro é um agregado disparatado de soluções científicas e técnicas de épocas diferentes, e que se pode adaptar peça por peça. Tal peça foi inventada no início do século, tal outra há dez anos e o ciclo de Carnot há duzentos anos. Sem contar a roda que remonta ao neolítico. O conjunto só é contemporâneo pela montagem, o desenho, a publicidade que o faz passar por novo. Enfim,

toda a noção de novidade deve ser repensada, bem como a idéia de revolvido, de passado, de coexistência entre presente e passado (Serres, 1990, p. 102).

O espaço da Antropologia é necessariamente histórico, já que é precisamente um espaço dominado por grupos humanos, ou seja, um espaço simbolizado. Tal simbolização, que é fato em todas as sociedades humanas, visa a tornar legível a todos aqueles que frequentam um mesmo espaço, um certo número de esquemas organizadores, de referências ideológicas e intelectuais que ordenam o social. Esses três temas principais são a identidade, a relação e, precisamente a história. Eles estão, na realidade, embricados uns nos outros. No sul de Moçambique um recém-nascido pertence à linhagem de sua mãe (o que é uma matrilinearidade), mas vive na casa de seu pai (perto de sua mãe igualmente, pois a residência é patrilocal); sua identidade define-se primeiramente pelo conjunto das obrigações que tem para com seu pai, da linhagem de seu pai, de sua mãe, de seu tio materno, etc. Laços muito fortes o unem igualmente a seus companheiros de geração reunidos numa mesma "classe de idade". Sua identidade pessoal é, também, função de tudo o que ele herdou de seus ancestrais, herança que procedimentos rituais muito elaborados permitiam, e ainda permitem em alguns casos, revelar-se. Todas essas relações constitutivas de identidade pessoal e coletiva têm uma expressão espacial: regra de residência (ninguém pode morar onde quer), divisão da cidade em bairros, às vezes associada ao sistema das classes de idade (muda-se de bairro ao se mudar de geração), espaço sagrado em relação ao espaço profano (local dos altares familiares), espaço público (onde se encontram as classes de idades) em relação ao espaço privado.

Se a tradição antropológica ligou a questão da alteridade (ou da identidade) à do espaço, é porque o processo de simbolização levado a efeito pelos grupos sociais devia compreender e dominar o espaço a fim de eles mesmos se compreenderem e se organizarem (Augé, 1999, p. 137).

Essa simbolização do espaço constitui, para aqueles que nascem numa sociedade, um *a priori* a partir do qual se constrói a experiência de todos e forma-se a personalidade de cada um: neste sentido, ela é ao mesmo tempo uma matriz intelectual, uma constituição social, uma herança e a condição primordial de toda história, individual ou coletiva. Participa, mais amplamente, da necessidade do simbólico evocada por Lévi-Strauss e que se traduz por uma ordenação do mundo da qual a ordem social (as relações instituídas entre uns e outros) é apenas um aspecto.

2.3. Cultura(s) e globalização

O que parece imperar é uma cultura da 'objetividade', entendida como uniformismo, como ataque à diversidade, com a finalidade de favorecer a articulação de sociedades 'mono': monoculturais, monolinguísticas, monoétnicas, monoideológicas, etc. Pretende-se negar a diversidade para impor uma única cultura que se anuncia e se faz pública como 'comum', 'consensual', 'valiosa' e 'histórica (a de sempre)'.

(Santomé, 1997, p.23)

Meu próprio sonho político é o de um mundo em que as *fronteiras entrem em um processo de declínio irreversível*, em que as traças devorem todos os passaportes e que os funcionários alfandegários acompanhem os faraós e os alquimistas, entre as antigüidades de que se ocupam arqueólogos e historiadores.

Se essas fronteiras, que pareciam ser as mais irredutíveis, aquelas que separam ficção da realidade, se dissolveram com acontecimentos tão inesperados quanto a desintegração do império soviético, a reunificação da Alemanha e tantos outros acontecimentos que, de algum tempo para cá, nos deixam mudos todas as manhãs, por que não admitir que a *gradativa integração do planeta*, já realizada em boa parte graças à *internacionalização dos mercados e das comunicações*, possa ir se estendendo aos âmbitos *administrativo e político*, até deixar apenas, como barreiras entre os homens, aqueles que nascem e se desenvolvem livremente, ou seja, os que se originam das línguas e das culturas

Mario Vargas Llosa (1995, p. 12)

Uma tentativa que possa dar conta do conceito de multiculturalidade, exige previamente uma definição do conceito de cultura.

Em geral, ela é entendida hoje, no sentido que lhe é atribuído pelas ciências sociais: a "cultura" remete a um ponto de partida constituído por valores fundamentais de uma sociedade e sua interiorização pelos sujeitos que a compõem; mas pode-se também referi-la no sentido clássico, que privilegia as obras mais "elevadas" do espírito; aliás as duas noções comunicam entre si sem problemas, se se admite como o faz a tradição romântica, que a arte e a literatura são, em parte, expressões do gênio "nacional" ou popular. A cultura engloba então, todo o nosso modo de vida, nossa ética, nossas instituições, nossas maneiras e rotinas; não apenas interpreta o nosso mundo, mas igualmente lhe dá forma. Esta visão exige uma abordagem mais ampla da vida cultural.

David Olson (1997, p. 161) apoiando-se em Geertz, afirma que "Segundo uma intuição antropológica moderna, as culturas podem ser entendidas como uma espécie de *texto*, a ser caracterizado num processo sem fim ou interpretado mediante *descrições densas*".

Tem-se afirmado, no que tange ao setor cultural, que "muito poucos governos africanos têm uma política claramente formulada que contenha uma visão de futuro" (Pwono & Katula, 1995). Um importante artista ganense recusou a função de ministro responsável pela cultura porque, segundo afirmou, a noção oficial de cultura de seu país tinha um escopo muito limitado, referindo-se apenas à música e à dança tradicionais (Aidoo, 1994). Com algumas poucas diferenças, o mesmo pode ser dito das posições assumidas pelos governos moçambicanos que se sucederam no pós-independência.

Em que medida é necessário ter em conta as mutações que caracterizaram o último quarto do século XX, para se poder compreender que a noção de política ultrapassa amplamente a noção de modos de governo e engloba todo um conjunto de processos que resultaram no que parecia inadmissível: a desestruturação e recomposição de formas históricas? Diferentes acontecimentos marcaram a conjuntura recente, e de imediato impulsionaram a desagregação de um sistema que, para além dos constrangimentos que ele exercia, era parte integrante de um equilíbrio de forças mundiais. A queda do socialismo e do império soviético, desestabilizando uma ordem global, reintroduziram a contingência a nível planetário. Uma das consequências desta situação é a fragmentação de unidades geopolíticas que nem sempre puderam avaliar sua própria fragilidade intrínseca. Quer se trate da periferia da Rússia ou da antiga Iugoslávia, o processo de decomposição da

estrutura estatal reintroduziu o conflito no próprio interior de um continente que parecia tê-lo abolido, substituindo-o pelo famoso “equilíbrio do terror”. A guerra parecia não ser mais problema para os países desenvolvidos. No entanto, hei-la que reaparece com seu cortejo de horrores. Deste modo, de novo emerge a questão da natureza e dos fundamentos de uma comunidade política.

Durante muito tempo, o conceito de Estado-Nação dominou e configurou as práticas políticas. É este modelo que está sendo posto em causa no contexto pós-guerra fria e nos conflitos que ela induziu nos Balcãs e na ex-União Soviética, mas também com o estreitamento das interdependências econômicas na comunidade das nações. A reconstrução européia atual ilustra bem o surgimento desses novos espaços políticos. Além disso, os Estados estão engajados em um processo de negociação em grande escala, onde não é mais possível sustentarem suas próprias posições. Nos espaços políticos, vemos emergir em primeiro plano a questão de seus recortes ou de suas recomposições. Esses processos não podem deixar de suscitar uma reflexão profunda sobre os pertencimentos e as identidades políticas. Território, nação, etnia: jamais estes termos tinham conhecido tamanha relevância. Eles nos remetem a fenômenos que foram sempre subestimados por um discurso do político obcecado pela poderosa ascensão de organizações políticas centralizadas, concebidas como o triunfo da racionalidade e do progresso.

Com a globalização que se constitui num dos fenômenos mais significativos deste fim de século, principalmente no que tange às mudanças tecnológicas e ao reforço das interdependências econômicas, o planeta se retraiu, e o sentimento de estranheza que envolvia as populações qualificadas de “exóticas” quase desapareceu. A circulação rápida da informação e das imagens contribui para apagar a dimensão mítica de que se revestiam essas sociedades que constituíam o objeto privilegiado do olhar etnológico. Se existe alteridade, ela não se identifica mais com o longínquo: ela faz parte do nosso cotidiano. Ela acaba colocando em primeiro plano uma questão política essencial. Ela apoia-se nas relações interculturais e na pluralidade de culturas que trabalham os espaços políticos e as instituições do poder.

Neste quadro, quais os efeitos da globalização sobre o funcionamento das instituições e das organizações que governam a economia e a sociedade? O transnacionalismo não é somente uma característica do capitalismo contemporâneo, ele

condiciona igualmente as relações de poder e os referentes culturais. Uma das questões que esta configuração coloca à antropologia, é a de tentar indagar os efeitos que a confrontação permanente entre diferentes identidades, línguas e tradições heterogêneas pode provocar face à implantação de um projeto político comum.

A diversidade cultural se torna cada vez mais presente em nossa vida cotidiana. Isso se deve à maior proximidade entre modos de ver e de existir distintos, que os meios de comunicação, as estradas e os deslocamentos intensivos das populações acarretaram. As diferenças culturais emergem como problemas, sempre que pessoas, grupos ou instituições estão empenhados em integrar em um todo mais ou menos homogêneo – nação, sociedade moçambicana, cidadania etc – as diferenças de hábitos, visões de mundo e valores distribuídos em um dado espaço geográfico.

As culturas existem para atender às necessidades vitais e de rotina da vida humana - para estruturar a sociedade, bem como para perpetuar as espécies, para transmitir o conhecimento e a experiência duramente adquiridos, de gerações passadas e de séculos passados aos jovens e inexperientes a fim de poupar a próxima geração do penoso e arriscado processo de aprender tudo desde o começo através da tentativa e do erro. As culturas existem para que as pessoas saibam conseguir alimento e como construir um teto sobre suas cabeças, como curar uma doença, como lidar com a morte de entes queridos, e como progredir na vida. Culturas não são rótulos. Elas são modos de viver e de transformação para a consecução de tudo o que se tem de realizar na vida.

Com o tempo, cada cultura abandona as coisas que não cumprem mais sua função ou que não cumprem tão bem como aquilo que foi aproveitado de outras culturas. Nenhuma cultura se tornou grande no isolamento - ao contrário, diversas culturas fizeram progressos históricos, alguns mesmo espantosos, quando seu isolamento terminou, geralmente por causa de acontecimentos alheios à sua esfera de influência.

2.4. A diversidade cultural tornou-se hoje uma questão política espinhosa

Há algum tempo, eu viajava no estado de Morelos, no centro do México, em busca do local de nascimento de Emiliano Zapata, a cidade de Anecuilco. Parei e perguntei a um camponês qual a distância até a cidade. Ele respondeu: "Se o senhor tivesse saído cedo, já teria chegado lá". Aquele homem tinha um relógio interno que marcava seu próprio tempo e o de sua cultura. Os relógios de todos os homens e mulheres, em todas as civilizações, não batem no mesmo ritmo. Uma das maravilhas de nosso mundo ameaçado é a variedade das experiências, de suas memórias e de seus desejos. Qualquer tentativa de impor sobre essa diversidade uma política uniforme constitui um prelúdio para a morte.

Carlos Fuentes (1988)

Pois que raio de coisa será essa da Moçambicanidade? O despedaçado boi étnico a que um excesso de etnocentrismo rotula de tribalismo? A orteguiana circunstância de sermos os embaraçados "herdeiros", cada um por sua privada genealogia, ou do cantochão latino, ou de muezins arábicos, ou de Monomotapas nostálgicos, ou já algum sincretismo histórico disso tudo, mas ainda na ilha onde Caliban e Próspero lambem as últimas feridas? Ou já nem será bem isto por milagre de um denominador comum em projeto político estruturado?

Luís Carlos Patraquim (1987, p. 15-16)

Passemos agora nosso olhar sobre o que ocorre no ambiente natural e humano das pessoas, ambiente que tende a tornar-se planetário: como fazer dele um espaço de educação e de ação, como formar, simultaneamente, para o universal e para o singular, fazendo com que todos beneficiem da diversidade do patrimônio cultural mundial e, ao mesmo tempo, das especificidades da sua própria história? A esta indagação se juntam as de Sonia Kramer:

Como manter a utopia e a esperança de tecer solidariedade, generosidade e justiça social, contra a discriminação do outro, pelo reconhecimento das diferenças de todos os tipos, a não ser escovando a história a contrapelo, ou seja, na direção contrária à dominação, à cultura legitimada como correta, contra a opressão? A

liberdade do diálogo está se perdendo ou se perdeu? Como recuperá-la ou refundá-la? (Kramer, 1998, p. 6).

Cada vez mais a identidade coletiva parece definir-se em termos de etnicidade, cultura, herança e tradição. Se isto é verdade, dois grandes problemas se colocam para os movimentos políticos que se reclamam dos valores da tradição democrática.

O primeiro deles diz respeito ao dilema de como defender a igualdade sem desqualificar o referente da diferença cultural. Antropólogos como Louis Dumont, sustentam que, "se os defensores da diferença reclamam para ela, ao mesmo tempo, igualdade e reconhecimento, eles estão reclamando o impossível" (Dumont, 1985, p. 276). Para Dumont, a reivindicação de respeito à diferença pelas categorias sociais estigmatizadas, quando acatada, leva, a longo prazo, a tornar a diferença pouco significativa e, conseqüentemente, elemento secundário das relações. É, ao contrário, a hierarquia que garante o reconhecimento da diferença como sinal diacrítico. Assim, existiriam apenas duas vias que asseguram o reconhecimento da diferença: a hierarquia e o conflito; a terceira, que reclama a igualdade na diferença, leva ao apagamento desta última como valor distintivo.

Mas este primeiro dilema está relacionado a um segundo que diz respeito à natureza da representação do mundo contemporâneo. Entre os instrumentos de democracia forjados no século XIX, o Estado-nação seria aquela organização política capaz de, em nome de princípios universais, garantir o exercício da cidadania pelos agentes individuais concretos. Mas com a crise do Estado-nação fragilizam-se as mediações entre os direitos individuais e a base universalista dos direitos humanos que lhe dão sustentação.

Norberto Bobbio, ao se colocar o problema das incoerências e dificuldades da "democracia real", chama a atenção para as diversas "promessas não cumpridas" pelo ideário democrático no seu exercício concreto. Entre elas destaca que, embora a democracia tenha nascido de uma concepção individualista de sociedade, na qual o sistema político seria "o produto artificial da vontade dos indivíduos" (Bobbio, 1992), o que aconteceu nos estados democráticos foi exatamente o oposto: os grupos - grandes organizações, associações, sindicatos etc. - e não os indivíduos tornaram-se os protagonistas da vida política. Resulta dessa transformação uma segunda mutação não menos importante: a representação política. Soma-se a isto o fato de que, em mundo que tende vertiginosamente para a mundialização dos sistemas econômicos e políticos, torna-se cada vez mais difícil distinguir os interesses nacionais dos interesses particulares deste ou daquele grupo que freqüentemente se organizam em uma escala mais abrangente e, muitas vezes, em contradição com os interesses nacionais (ou, mais especificamente, do Estado nacional).

Nesse complicado processo de mudança das relações entre o Estado e a sociedade, no qual os conflitos políticos transbordam ou ficam muito aquém das categorias do Estado nacional, a noção de representação nos modernos sistemas democráticos perde substantividade. Como bem mostra Marcos Novaro, o sistema de representação de interesses se complicou e perdeu relevância em função do surgimento de novas identidades que apresentam diretamente ao Estado suas demandas: por um lado, a fragmentação e a heterogeneidade desses interesses sobrecarrega e bloqueia a gestão governamental; por outro lado, a não correspondência entre essas demandas e uma base territorial estável, ou um interesse profissional e social

definido, as torna de difícil acolhimento e negociação por parte do Estado (Novaro, *apud* Montero, 1996, p. 48). As reivindicações de autonomia étnica, por exemplo, que parecem voltadas demais para si, até o ponto de intolerância, tendem a ameaçar perigosamente os mecanismos de integração nacional até então assegurados pelos estados (e pelos partidos políticos de massa). O enfraquecimento dessas instâncias mediadoras, condição necessária para que o espaço político não se fragmente, traz em si o risco de degradação do sistema econômico fundado na representação.

Se isto é verdade, a questão da identidade étnica se põe como o problema central a decifrar, uma vez que ela coloca os estados diante do difícil dilema de pensar a mediação possível entre o universalismo das utopias políticas e o particularismo das reivindicações culturais.

O que hoje se parece configurar é que a utopia dos valores democráticos não foi capaz de trazer respostas que permitam incorporar a diversidade cultural ao corpo de sua operacionalização. Por um lado, a defesa de uma cidadania ampla é abstrata demais (e precisa sê-lo necessariamente) para que a diferença possa ser, nela mesma, levada em conta; em razão disso, a luta pela democracia desconsidera a pressão vinda das diferenças culturais como anacrônicas, reacionárias, tradicionalistas ou simplesmente um obstáculo para a democracia (Novaro, *apud* Montero, 1996, p. 60). Por outro lado, a crítica ao nacionalismo, como ideologia autoritária, se esquece de que toda construção de identidade, seja ela local ou global, é ideológica – no sentido de que é sempre uma construção que se realiza na ordem do simbólico – e é sempre uma “ficção” necessária à mobilização do consenso político.

Como bem demonstrou Verena Stolcke (1993), a defesa da igualdade na diferença tem sido o argumento central do ressurgimento dos novos racismos e a justificativa para a eclosão de guerras étnicas e purificações raciais. Além disso, o esvaziamento dos partidos políticos de massa, que não conseguem mais fazer representar as diferenças culturais e suas demandas a nível do Estado, tem favorecido a emergência de líderes carismáticos a-políticos com forte capacidade de decisão. Finalmente, a eclosão de demandas particulares, que transformam em direitos diferenças culturais, sobrecarregam o Estado com uma pressão social, cuja legitimidade ele não tem os instrumentos políticos para aferir. Contudo, e um tanto contraditoriamente, não deixam de se manifestar as pressões para que o Estado assuma as políticas culturais. Em relação a estas, pensamos ser necessária uma abordagem política que enfatize:

- ♦ Um conceito amplo, antropológico, de cultura, que inclua não apenas as artes e as letras, mas também os modos de vida, os direitos humanos, os costumes e as crenças. Uma política multiétnica, plurilinguística e que represente diferentes pontos de vista com o objetivo de substituir representações monolíticas;

- ♦ A interdependência das políticas atuais nos campos da cultura, da educação, das ciências e da comunicação. Particularmente em relação a esta última parece-nos ser necessário promover um debate global a fim de gerar uma melhor compreensão e uma melhor coordenação dos esforços nacionais. Isso pode em última instância, conduzir a alguma formas de auto-regulamentação por intermédio dos profissionais da mídia que

proteja a população, em particular as crianças e os adolescentes, de imagens de violência gratuita, degradação humana e exploração sexual, e que respeite, ao mesmo tempo, a liberdade de expressão.

*A necessidade de levar em consideração a dimensão cultural do desenvolvimento. A coisificação mercantil da cultura e das artes criativas descontextualiza e destrói o significado das práticas culturais. Assimilar as artes aos produtos geradores de renda elimina sua espiritualidade, a história e o valor das práticas culturais, o ingrediente central que mantém os valores e celebra as tradições das comunidades desprivilegiadas.

Um aspecto que importa referir é o de que, em geral, as “guerras de culturas” do final do século XX foram consideradas como guerras civis, travadas nos campos de batalha nacionais. É verdade que, na maioria dos casos, se trataram de simples batalhas de palavras, e não de guerras reais, sobre fronteiras reais.

No momento em que nos interrogamos sobre a que vai o mundo se assemelhar, agora que terminou a guerra fria, Samuel Huntington (1993) propõe-nos o cenário do enfrentamento de civilizações. Todas essas guerras parecerão assumir então, um sentido mais literal e numa escala mais ampla. Para Huntington, no mundo pós-guerra fria, os principais traços que distinguirão os povos não serão mais de ordem ideológica, política ou econômica, mas cultural. Doravante os povos e as nações irão tentar responder a uma questão mais fundamental que é a de saber quem são, e não utilizarão a política somente para defender seus interesses, mas também para definir sua identidade.

Huntington refere-se a Toynbee e a outros grandes antecessores, nos seus esforços para enumerar as civilizações, mas ele parece não saber exatamente quantas existirão hoje. Não está seguro que a África preencha as condições requeridas e não é claro nem muito coerente no que concerne ao budismo, ao judaísmo e à cristandade ortodoxa oriental; mas, no entanto, considera a existência das civilizações ocidental, latino-americana, muçulmana, hindu, confuciana (ou chinesa) e japonesa. Curiosamente tomou em consideração antigas civilizações que desapareceram pois, em geral, as civilizações perduram, são entidades características da longa duração.

Talvez os Estados continuem a ser os atores principais no cenário internacional mas, segundo Huntington, o que importa sobretudo em matéria de civilizações, é que elas tendem a determinar quem vai com quem nos conflitos de maior amplitude. Elas têm o seu

centro e a sua periferia mas, como as alianças se constituem a partir de lealdades de civilizações, é entre as civilizações que passam as principais linhas de fratura. No que concerne ao futuro, o pior cenário para Huntington é aquele que opõe o Ocidente aos muçulmanos, estabelecendo igualmente estes últimos uma ligação com os confucianos.

Na atualidade, a guerra no Kosovo foi um bom exemplo desta situação, com três civilizações de porte médio se confrontando num pequeno país desafortunado.

Huntington é manifestamente partidário das guerras culturais internas da América. Segundo ele, “o canto das sirenes do multiculturalismo que incentiva à divisão” não ameaça apenas transformar os Estados Unidos numa espécie de ONU. Ele enfraquece também, num mesmo golpe, esta civilização ocidental na qual o elemento americano se reveste doravante de uma importância vital.

Estariamos assistindo à expansão por todo o planeta, da política identitária, segundo o esquema civilização/civilização. Se a maioria dos antropólogos quase não tomaram parte ativa nas polêmicas sobre a “tese de Huntington”, parece todavia que o que foi dito da relação entre o social e o cultural nos níveis menos gerais, especialmente no que concerne à etnicidade ou ao multiculturalismo, permanece em grande parte com pertinência. Quando as civilizações se tornam “supertribos”, podem-se novamente encontrar razões para criticar a tendência a transformar a cultura em algo intemporal, a negligenciar a diversidade interna assim como as continuidades e as sobreposições culturais externas, e procedendo como se o processo cultural no tempo não tivesse de ser colocado como um problema e pudesse, em grande medida, excluir os atores.

2.5. O multiculturalismo: reforço ou atenuação da diferença?

...a noção de civilização mundial só pode ser aceita como um tipo de conceito-limite, ou como uma forma esquemática de designar um processo altamente complexo. Não há, nem nunca haverá, uma civilização mundial no sentido absoluto em que esse termo é usado, pois a civilização implica a coexistência de culturas dotadas de um vasto espectro de diversidade; na verdade, a civilização consiste nessa coexistência. Uma civilização mundial poderia, de fato, representar simplesmente uma coalizão de culturas em escala mundial, cada uma das quais preservaria sua própria originalidade.

Claude Lévi-Strauss

Eu não quero que minha casa seja fechada com paredes por todos os lados, e que minhas janelas fiquem trancadas. Eu quero que as culturas de todos os lugares soprem sobre a minha casa da forma mais livre possível. Mas eu também me recuso a ser carregado por qualquer delas.

Mahatma Gandhi

A maioria dos estudos sobre o multiculturalismo estão de acordo em considerar que enquanto fenômeno, social e político, ele tem sua origem numa série de fatos e fatores ocorridos nas últimas décadas deste século e que deram lugar, por sua vez, a demandas e reivindicações educativas. Entre estes fatores ou acontecimentos poderiam destacar-se os seguintes: as reivindicações políticas nos anos 60, o fenômeno migratório e a problemática do chamado Terceiro Mundo, a interdependência mundial e o auge do fator étnico. É sobre este último que teceremos algumas considerações pois ele, mais do que qualquer outro, tem a ver com o pluralismo cultural e étnico presente em Moçambique por um lado e, por outro com as potencialidades conflitivas com que o fenômeno se apresenta e que podem gerar – a menos que o poder político e a sociedade civil se mobilizem – situações de violência de difícil controle.

Como vimos no Capítulo 1., o conceito de etnicidade tem-se vindo a converter num dos fatores de pressão sociopolítica mais importante desta segunda metade do século, juntamente com os de classe social e de gênero. Face à idéia, surgida na Modernidade, de um Estado-nação como aglutinador de todos os seus membros aos mesmos símbolos e estruturas, os distintos grupos étnicos vêm colocando a necessidade de ver reconhecidos seus distintos traços culturais e de poderem desenvolver satisfatoriamente sua identidade, alcançada quer por ascendência ou por solidariedade, em todo o caso percebida conscientemente como diferente à dos outros grupos com os quais interatuam. Esta consciência étnica, juntamente com a idéia de pluralismo democrático dos Estados atuais é que tem dado lugar às reivindicações políticas que referimos, e que têm configurado a complexa realidade multicultural de nossos dias. Nos casos em que os grupos étnicos têm também pretensões territoriais e de autonomia política formal, podemos falar de uma tendência nacionalista, como necessidade de conseguirem estruturas políticas próprias que defendam seus interesses sociais, econômicos e culturais. De um ou de outro modo, o fator étnico é uma parte importante das inter-relações entre os distintos grupos no interior da sociedade multicultural, ainda que o seu peso possa ser ponderado de forma distinta segundo a ideologia a partir da qual se interprete a multiculturalidade.

O modelo multiculturalista tornou-se de uso corrente a partir da década de 80, em particular nos Estados Unidos e na Europa. Sustenta que é válido que os diferentes grupos existentes numa sociedade não queiram se desfazer de suas culturas; a pluralidade de vozes que compõem um país deve ser ouvida para que sua cultura seja entendida de modo não estereotipado e para que se faça da diversidade uma forma de ampliar-se o conhecimento da espécie humana, uma do ponto de vista biológico mas ricamente diversificada do ponto de vista cultural. O multiculturalismo pode ser considerado positivo quando permite à sociedade refletir sua diversidade em todos os níveis e propicia a igualdade de oportunidades para todos os grupos que a compõem. E torna-se perigoso quando instrumentaliza as minorias como conhecimento de uma única cultura e um único código de tradições, tornando esses grupos despreparados para competir com os grupos dominantes da sociedade que detêm o conhecimento central exigido para a sobrevivência.

Denis Lacorne ao analisar o multiculturalismo americano afirma que:

Não creio que haja um único projeto multicultural, mas vários projetos concorrentes que refletem ideologias rivais. Alguns multiculturalistas, os mais radicais, querem abolir toda referência ao velho patriotismo constitucional; outros, mais conservadores, estariam prestes a esquecer o fato étnico (a começar pela questão negra); outros, enfim, como o historiador David Hollinger, enaltecem a colocação em surdina das referências à etnicidade e uma verdadeira “desescalada” de políticas de tratamento preferencial. Esta última posição está muito próxima da minha, mesmo se eu não creio no desaparecimento do fato étnico e, portanto, na possibilidade de uma verdadeira “pós-etnicidade” (Lacorne, 1997, p. 162-3).

Philippe Ariès alerta-nos para um fato cuja raridade é inquestionável: a ausência de compreensão entre os homens de duas culturas contemporâneas em nossos países, onde os conflitos raciais, por serem abafados, mascarados, nem por isso são menos frequentes. Igualmente considera a compreensão difícil, entre duas culturas afastadas no tempo. Ele acrescenta que tal compreensão pode emergir do reconhecimento, na mentalidade estrangeira, de pontos similares com a nossa, a nossa atual. Também pode emergir da constatação de diferenças irreduzíveis. Nesse caso a diferença torna-se então condição da particularidade, e da inteligência da particularidade: ela separa essa cultura da nossa e assegura-lhe uma originalidade. Portanto, é primeiro em relação à nossa mentalidade contemporânea que uma cultura se apresenta como diferente para nós” (Ariès, *apud* Le Goff, 1990, p. 171).

Na abordagem da diversidade cultural, duas concepções vêm ganhando acentuado destaque. Uma, a racionalista, supõe que por detrás da diversidade dos costumes operam procedimentos lógicos, modos de percepção que são universais na condição humana. Na perspectiva racionalista, a pluralidade cultural é de certo modo subsumida na ênfase mais geral que é dada aos traços universais do pensamento e ação humanos. O problema que se coloca para esta perspectiva é a sua incapacidade de explicar os particularismos uma vez que estes são reduzidos a variações pouco significativas de estruturas permanentes.

A outra, o relativismo cultural³², nega a suposição de universalismos e parte do pressuposto de que toda crença só tem significação e validade no interior de seu próprio contexto. Trata toda afirmação de universalidade como abstrata demais para a compreensão

³² Roberto Cardoso de Oliveira faz uma distinção entre “atitude relativista” que considera parte integrante da postura antropológica e “relativismo” uma ideologia científica. Segundo ele, “esse relativismo, por seu caráter radical e absolutista, não consegue visualizar adequadamente questões de moralidade e de eticidade, sobrepondo, por exemplo, *hábito e norma moral* e justificando esta por aquele” (Oliveira, 1998, p. 33, grifos do autor).

de culturas particulares. Um dos problemas inerentes a esta perspectiva diz respeito à contradição interna que a própria defesa do relativismo encerra: como é possível, a partir de nossa língua e de nosso sistema de crenças, compreender um universo cultural diferente do nosso? E, se partirmos do *a priori* de que esta tradução é possível, como podemos ao mesmo tempo sustentar que a significação e a validade dos nossos enunciados são relativos e não podem atravessar contextos culturais. As conseqüências teóricas desse dilema se tornam, pois, evidentes: se o relativismo cultural for conseqüente com suas proposições, ele deverá não apenas rejeitar como ilusórias as pretensões universalistas do racionalismo, já que este projeta sobre o outro nosso próprio sistema de pensamento, como também aceitar que a explicação contextual, por mais que ela pretenda dar conta da visão nativa, está obrigada a realizar uma tradução dos valores do outro em nossos próprios termos, uma vez que é para nós, e não para o nativo, que o problema da compreensão se põe.

Se este dilema teórico é verdadeiro, ele nos remete a um dilema ético igualmente difícil: não há dúvida que a atitude racionalista diante da diversidade cultural nos faz correr o risco de cairmos em avaliações etnocêntricas das culturas alheias, que nos impedem de compreender sua lógica própria e nos levam a avaliá-las a partir de parâmetros construídos pela nossa medida: o avanço tecnológico, a riqueza material, a presença de organizações políticas desenvolvidas têm sido os parâmetros através dos quais os antropólogos se acostumaram a julgar as outras culturas; esse procedimento já postula de antemão a "falta" (de tecnologia, de bens materiais, de organização política etc) como critério de julgamento do outro (Clastres, 1978). No entanto, por outro lado, a atitude relativista, ao reconhecer como igualmente válidos os valores de qualquer sociedade, retira do pensador a legitimidade para a construção de uma reflexão crítica das configurações sociais. É por esta razão que alguns autores denunciam o viés conservador do relativismo cultural. Por recusar-se a aceitar princípios éticos universais, uma vez que todos os critérios de julgamento se enraízam na cultura, o relativismo abre mão da possibilidade de avaliação intercultural, encerrando-se nos limites de uma ética comunitária (Rouanet, 1990).

Não há dúvida que o relativismo foi uma grande conquista do pensamento democrático contemporâneo, ao contribuir para o solapamento do etnocentrismo e do imperialismo no ocidente: a qualidade do conhecimento etnográfico, que essa postura permitiu acumular, colaborou intensamente para o descrédito de doutrinas, como o

malthusianismo, o darwinismo, a eugenia e a criminologia, que, desde o século XIX, procuravam, por um lado, dar uma base jurídico-moral às conquistas coloniais e, por outro, dar uma justificação científica às desigualdades sociais em um momento em que a estrutura de classes se consolidava na Europa.

Mas as próprias condições sociais, econômicas e políticas que fizeram do relativismo uma reivindicação humanista e progressista o levaram a enfrentar-se com sua imagem invertida no espelho: hoje também os movimentos de ultradireita e racistas reivindicam e querem fazer reconhecer o direito à diferença.

2.5.1. Em busca do "outro"

Há naturalmente muitas coisas a ler num rosto humano. Esse pedaço de pele é uma mina de informações, porque ele diz sempre muito mais do que o seu titular está disposto a confessar. Com um pouco de treino, pode-se deduzir toda uma biografia pela observação do rosto. Mas o rosto também tem o estranho poder de desdizer suas próprias confissões e de minar os atributos que, nele, se oferecem ao saber do psicólogo, do sociólogo, do romancista ou de Sherlock Holmes

(Finkelkraut, 1998, p. 9)

Os fluxos cada vez maiores de pessoas em todo mundo (sobretudo refugiados e trabalhadores imigrantes), significa que "o outro" já não é mais algo a ser procurado em lugares exóticos, nas partes distantes do mundo, por aventureiros, autores de livros de viagem e turistas; esse "outro" trabalha e vive ao nosso lado nas regiões metropolitanas. Por outro lado, assumem particular relevância os fluxos de informação e imagens, que também ampliam o processo de compreensão global. Já não temos mais necessidade de viajar para ver e compreender o outro, as imagens fluem para nossa sala de estar e o problema deixa de ser o acesso às informações limitadas sobre o outro.

Para muitas pessoas e grupos sociais a descoberta do "outro" é altamente ameaçadora. Surgem então comportamentos e dinâmicas sociais que constroem muros. Física, afetiva e ideologicamente evita-se o contacto e criam-se mundos próprios, sem

relação com os “diferentes”. Fenômenos desta natureza provocam na sociedade “apartheid’s” sociais e culturais, processo de guetificação que, sobretudo nas grandes cidades, cada vez mais se acentuam. Portanto, a consciência do caráter multicultural de uma sociedade como a moçambicana, não leva espontânea e necessariamente ao desenvolvimento de uma dinâmica social informada pelo caráter intercultural.

Toda a cultura é dinâmica, complexa, contraditória e ambígua e ninguém pode ter a pretensão de ter acesso à totalidade da cultura do Outro, ninguém pode se constituir como o representante legítimo da totalidade de uma cultura. Assim, o reconhecimento das limitações de todo saber cultural deverá remeter-nos à modéstia, à simplicidade e à prudência. Prudência tanto mais necessária, já que por detrás de cada cultura se encontram indivíduos que não podem, nem se querem deixar aprisionar no discurso do Outro, mesmo se se trata de um discurso antropológico. Toda prática, mas também toda percepção cultural se apoia em uma subjetividade que em última análise exige uma tentativa de objetivação, exige a introdução da dimensão antropológica, o reconhecimento do sujeito, sujeito que aprende, mas também que é representado pela e na cultura, entanto que objeto de estudo e de aprendizagem. O tempo das certezas e das afirmações sobre a cultura, a minha ou a da outro, abre possibilidades à aprendizagem da complexidade.

Fredrik Barth (1969), apoiando-se em Lévi-Strauss, aprofunda a concepção de identidade pensada do ponto de vista relacional e propõe que os estudos sobre identidade se voltem para a compreensão dos modos como as pessoas se auto-atribuem identificações, deslocando o foco da análise das relações internas ao grupo para as relações que se dão nas fronteiras. Para Barth, a ênfase tradicional nas diferenças culturais de língua, religião, filiação etc. levava a uma classificação de grupos enquanto portadores naturais e espontâneos de heranças culturais que os distinguiam empiricamente. Ora, as identidades não resultam espontaneamente do pertencimento empírico a uma cultura. Seriam, ao contrário, consequência de um processo simbólico de autodesignação de traços culturais – mesmo daqueles que podem ser fisicamente aferidos como ausentes – que retira sua inspiração de um repertório cultural disponível (próprio ou alheio). Desse modo, a continuidade de uma etnia dependerá da capacidade de um determinado grupo de manter simbolicamente suas fronteiras de diferenciação, ou, dito de outra maneira, de sua capacidade de manter uma codificação permanentemente renovada das diferenças culturais que o distinguem dos grupos vizinhos.

A etnicidade, esse modo particular de enunciar identidades, ganhou cada vez mais visibilidade na cena política porque é capaz de combinar interesses e pertencimentos: ao operar sobre um leque tangível de identificações comuns facilmente reconhecíveis –

comidas, língua, música, vestuário etc -, produz uma imagem verossímil e convincente da realidade do grupo, criando lealdades afetivas e personalizadas. Vem dessas mesmas características sua enorme eficácia na competição por direitos e espaço social.

Se podemos definir a etnicidade como um modo particular de consciência de si que legitima, a partir do uso simbólico de elementos culturais, reivindicações de direitos coletivos, caberá á antropologia não apenas interpretar o modelo cultural a partir do qual esses elementos culturais ganham sentido, mas também compreender a lógica dos interesses que dão poder de mobilização (vida) a essas representações (uso aqui a noção em seu duplo sentido: representação como imagem de si e como porta-voz de um grupo). Esse é pelo menos o projeto de conhecimento que se inaugura com o que se convencionou chamar de antropologia pós-moderna. Não cabe delinear aqui suas variantes e múltiplas interpretações. Mas talvez possamos afirmar que a inquietação comum dos trabalhos contemporâneos é a de incluir, na imagem que a antropologia produz sobre o Outro, a reflexão como essa imagem foi produzida. O antropólogo passa pois a disputar com diversos atores sociais o monopólio da representação legítima do Outro. Se isto é verdade, não é mais a diferença que interessa nela mesma, mas o jogo de forças que organiza o campo de sua construção simbólica.

Quando se coloca a questão dessa maneira compreende-se melhor por que a mundialização não leva a uma drástica redução das diferenças culturais. Os que pensam a globalização em termos de americanização das culturas reduzem a cultura ao consumo; os que colocam a questão em termos de exportação do modelo de Estado democrático nacional percebem a eclosão das etnicidades como uma regressão patogênica e irracional que deveria ser extirpada. Ora, as aspirações étnicas se enraízam no desejo de reconhecimento e o fazem criando formas sempre renovadas de tornar traços culturais etnicamente distintivos. Se isto é verdade, a pergunta a orientar nossa reflexão contemporânea sobre a diferença deve afastar-se do projeto salvacionista das identidades que até tão pouco tempo ocupou nossos espíritos, para que possamos legitimamente nos perguntar, não tanto qual é a diferença, mas sobretudo a quem interessa a diferença.

Quer rejeitemos ou aceitemos a diferença, quer pretendamos incorporá-la à cultura hegemônica, quer defendamos a preservação de seus aspectos originais, quer procuremos desafiar as relações de poder que a organizam, não podemos, na verdade, negá-la. Ela está

presente, em todas as sociedades, empobrecendo-as e contaminando-as, segundo alguns, enriquecendo-as e renovando-as, segundo outros. Em síntese, queiramos ou não, vivemos em um mundo inescapavelmente multicultural.

Se as fronteiras não são naturais, elas tornam-se aquilo que os homens fazem delas. Pode-se ou não, ressaltar a diferença e a descontinuidade, pelo menos em certos momentos e com determinados fins. Pode haver espaço para o espírito de empresa, assim como para a contestação. Estas alternativas podem ser encontradas nos dois modos como na atualidade são abordadas as fronteiras cultura/cultura – ou, para empregar uma terminologia diferente, nos dois dialetos do discurso cultural contemporâneo.

Marshall Sahlins (1993, p. 19) defende a idéia de que estamos assistindo hoje a um vasto processo de transformação estrutural, através da formação de um sistema mundial de culturas, de uma Cultura das culturas, à medida que, por todo o lado, da floresta virgem amazônica até às ilhas da Melanésia, os seres humanos em contacto cada vez mais estreito com o mundo exterior, se vêem colocados, não sem alguma perturbação, a discutir os traços distintivos de sua própria cultura. Por seu lado, Terence Turner retoma esta noção na sua análise do multiculturalismo e das relações que a antropologia estabelece com ele. Segundo ele, o que caracteriza a idéia daquilo que o multiculturalismo contemporâneo faz da cultura, sua metacultura, é que ele

oferece uma carga de valores susceptíveis de serem transformados em triunfos políticos, no plano interno porque eles servem de base à solidariedade e à mobilização do grupo, e no plano externo porque eles permitem solicitar o apoio de outros grupos sociais, de governos e da opinião pública no mundo inteiro (Turner, 1993, p. 420).

Sob este ângulo, o multiculturalismo é antes de tudo um projeto político e é o que lhe proporciona a ocupação de um lugar central e controverso nas “políticas identitárias” e nas “guerras culturais”, de modo mais visível nos Estados Unidos, ainda que ele tenha alguns equivalentes fora daquele país (muitas vezes inspirados, ainda que parcialmente, no exemplo americano). As batalhas não cessam de se desenrolar em numerosas frentes. Existe muito barulho e furor e, embora certos participantes e comentaristas busquem nuances e sutilezas, são inevitavelmente os crimes de guerra, a estupidez e o extremismo em cada um dos campos que atraem mais a atenção.

O multiculturalismo, em tanto que movimento geral, espera talvez poder utilizar a cultura como meio de resistência, numa luta que parte da base contra as estruturas dominantes em expansão. As concepções de fronteira cultura/cultura tornam-se então um instrumento de exclusão e de demonização, um sucedâneo do racismo, ou no melhor dos casos, um jargão administrativo desajeitado que os aparelhos de Estado utilizam para definir as populações minoritárias, alvos que devem ser objeto de medidas especiais. Mesmo quando, neste último caso, as intenções são boas, as conseqüências nem sempre são plenamente vantajosas para aqueles que são etiquetados como "diferentes". Na Europa ocidental, como Stoleke (1995) chamou a atenção, o discurso cultural vai doravante freqüentemente a par com um "fundamentalismo cultural", hostil aos imigrados e tornando natural a xenofobia, considerada como uma característica humana. Este fundamentalismo é mais amplo do que seu sentido habitual utilizado no campo religioso. Como refere Peter Berger:

Entendemos o fundamentalismo como um sistema de fé que abarca tudo com rígida certeza e unido à segurança moral do direito de impor isso a qualquer um. O fundamentalismo assim entendido, seja qual for o seu conteúdo de idéias, será sempre inimigo da liberdade religiosa; sempre e em toda a parte, ele só pode florescer atrás de janelas hermeticamente fechadas; e onde quer que veja uma janela aberta, sente a compulsão urgente de fechá-la com força (Berger, 1997, p. 220). O fanático não consegue rir (uma incapacidade que tem em comum com o totalitarismo) (Idem p.222).

Que fazer, então, do conceito de cultura? Colocados os perigos e as dificuldades expostas, certos antropólogos propõem que se evite empregar essa palavra no plural, ou que pura e simplesmente se renuncie mesmo ao substantivo. O adjetivo "cultural", em compensação, seria ainda aceitável porque ele não designa a cultura como uma substância, mas se limita a chamar a atenção sobre uma qualidade, sobre alguns aspectos da questão.

Todas as sociedades, em um sentido radical, são sociedades plurais. Elas são compostas por diversas perspectivas cognitivas dos homens, mulheres e crianças, machos e fêmeas, senhores e escravos, guerreiros e sacerdotes e todos têm diferentes modelos de vida social. Isso faz eco à visão das antropólogas feministas, segundo a qual os homens e as mulheres não compartilham a mesma compreensão cultural. É errado presumir que essas perspectivas divergentes de alguma forma se integrarão harmoniosamente a uma estrutura movida por uma lógica cultural.

Para que o pluralismo cultural se verifique plenamente, além da descentralização das decisões é preciso que as diferentes culturas de grupos, meios sociais, classes e segmentos de classes mantenham, cada uma, sua especificidade ao mesmo tempo que entram em equilíbrio com as demais, sem que se possa registrar entre elas uma relação de dominância ou, em todo caso, de sufocação. No contexto internacional atual, o

pluralismo cultural ainda é mais uma meta do que realidade, espremida entre a tendência para a globalização e fenômenos como a ascensão de fundamentalismos religiosos intolerantes ao ponto de suprimirem não apenas a cultura do outro mas o outro ele mesmo.

Na verdade, precisamos indagar: que grupos haverão de querer representar o mundo social como algo coerente e consistente? Por que e como eles procuram desenvolver e fazer proliferar sua determinada representação do mundo? Precisamos investigar os motivos que levam os especialistas culturais (intelectuais, acadêmicos, artistas, sacerdotes e os intermediários culturais) a tentar produzir vários modelos de vida social que enfatizam a consistência e, em outros momentos (por exemplo, a atual onda de interesse pelo pós-modernismo), a desenvolver teorias que enfatizam a desunião e a desordem.

O ponto de intersecção da política (institucional) com as transformações sócio-culturais em curso dá à clássica equação – nação = Estado = povo soberano – uma mobilidade bastante específica. Na verdade, as narrativas identitárias nacionais constroem-se, no âmbito de uma concepção pedagógica, pela renegociação constante do princípio que reafirma o interesse geral contra os interesses particulares, o bem comum contra o privilégio. Vale dizer: o sonho de uma sociedade de pares inclui a repressão da diferença do sujeito, em troca da liberdade individual no interior da comunidade mantida a salvo do perigo de dissolução que os interesses corporativos e “tribais” representam. A conhecida declaração do primeiro presidente de Moçambique, Samora Machel – “Matar a tribo para que nasça a nação” - , apesar de remeter a um acontecimento histórico específico, exprime de maneira geral o processo determinante das formações nacionais e, ao mesmo tempo, o fator de homogeneização (violenta) que quase sempre o preside.

No conjunto das identificações que constituem o ser social na atualidade, o conflito inevitável entre o global e o local parece reafirmar a via de identificação nacional baseada na concepção de que o diferente é igual, embora não idêntico (Canevacci, 1995, p. 8). A emergência reivindicatória das minorias – sexuais, étnicas, religiosas – torna visível tal concepção no âmbito do cotidiano, dando ao aludido plebiscito diário uma complexidade antes insuspeitada. Se a fronteira é o que diferencia uma nação do que está fora dela – o território do Outro -, o discurso minoritário assinala a existência de fronteiras internas, que demarcam o espaço heterogêneo da identidade a ser compartilhada. A identificação resulta, pois, num movimento dual de estreitamento e alargamento de fronteiras culturais, tendo em vista os “territórios” a serem cedidos ou conquistados nos interstícios das diferenças sociais e das lutas políticas. Nesse sentido, a integração nacional passa a depender mais da agonística dos valores em jogo na cena social do que das estratégias postas em funcionamento pelo aparato ideológico do Estado.

2.5.2. Para uma compreensão das diferenças

(...) o que dá verdadeiro sentido ao encontro é a busca e que é preciso andar muito para alcançar o que está perto (...)

José Saramago (1997, p. 69)

Ao trabalharmos a questão da diferença e estando perante a inexistência de um único paradigma, somos levados inevitavelmente à conclusão de que qualquer tentativa de consenso ou de compreensão comum depende da imposição de uma visão particularista sobre a outra, ou pode ser estabelecida e sustentada uma relação de diálogo até mesmo entre diferenças culturais e políticas significativas?

Burbules & Rice, em quem fundamentalmente nos apoiamos para analisarmos esta problemática, sustentam três pontos conceituais importantes sobre a diferença. Em primeiro lugar, qualquer discussão concreta da diferença também implica *similaridade*. Duas perspectivas políticas diferentes, ou dois grupos raciais diferentes, ou duas orientações sexuais diferentes, têm tanto elementos comuns quanto diferenças, embora as diferenças sejam talvez mais salientes para as pessoas em questão. Em segundo lugar, e em decorrência disso, a “diferença” é um termo relativo, dependendo do quadro de referência de cada um. Salientar critérios de diferença entre subgrupos não deveria conduzir ao obscurecimento de critérios coexistentes de semelhanças entre esses grupos. Em terceiro lugar, agrupar membros de um grupo mais vasto em subgrupos de diferença é a mesma coisa, em termos conceituais, que identificar similaridades entre os membros de cada subgrupo (Burbules & Rice, 1993, p. 186).

Estes autores propõem que se possa encarar a diferença e a similaridade como estando em permanente interação mútua. Assim, descortinar se estaremos perante um elemento cultural particular como um significante de diferença ou de similaridade é um julgamento altamente dinâmico e contextual (op. cit., p. 187). Contudo, estas colocações não nos autorizam a negar ou minimizar o fato da diferença ou os profundos conflitos e incompreensões que ela pode criar. Tais colocações deverão servir-nos de alerta para que

não caíamos na posição de reificar a diferença ou promovê-la à posição dominante em nossas análises das relações sociais e políticas.

Face a estas considerações, duas perguntas podem ser formuladas: vale a pena o diálogo entre as diferenças? E é ele possível? De acordo com Burbules & Rice, três áreas de benefício potencial podem ser alcançadas a partir de um diálogo entre as diferenças.

Uma vez que a identificação grupal é um elemento na formação da identidade pessoal, o primeiro benefício daí decorrente será o de tornar nossa identidade mais flexível, autônoma e estável na medida em que reconhecermos o nosso eu como um elemento de várias e diferentes comunidades simultaneamente. Embora possam ocorrer fracassos e até aumentar as tensões, importa ter em atenção que a compreensão entre as diferenças não implica necessariamente acordo e, em alguns casos, um maior diálogo tornará os conflitos grupais ainda mais aparentes. Não há nenhuma razão, entretanto, para pressupor esse resultado e os muitos casos nos quais as comunidades de interesse podem ser, ao menos temporariamente, identificadas servem para contrabalançá-lo.

Em segundo lugar, numa perspectiva antropológica do próprio grupo, este tende a realçar as formas pelas quais os significados culturais são internamente construídos, situados em redes de significação que fazem sentido pleno apenas para iniciados no interior daquele sistema. Para Burbules & Rice,

Ela fortalece nossa sensibilidade à diversidade das culturas humanas e à forma como a "mesma" coisa pode parecer diferente e ser sentida de forma diferente por membros de diferentes grupos culturais. Ela nos prepara para a possibilidade de uma incompreensão radical e nos torna extremamente humildes e cautelosos quanto a impor um quadro interpretativo de um grupo sobre outro. Finalmente, se o erro for inevitável, que erremos na direção de creditar e respeitar a auto-compreensão de um grupo quando ela conflita de forma séria com a nossa própria - especialmente quando estivermos lidando com um grupo já em desvantagem na relação comunicativa (Burbules & Rice, 1993, p. 189).

Tanto como indivíduos quanto como grupos, podemos ampliar e enriquecer nossa auto-compreensão vendo nossas crenças, valores e ações a partir de um ponto de vista novo. Isto não exige adotar o outro ponto de vista ou deixar que ele se sobreponha ao nosso, mas significa enfatizar o valor de incorporar aquela perspectiva a um quadro de referência mais complexo e multifacetado de compreensão.

Em terceiro lugar, a própria atividade de buscar e manter o diálogo entre as diferenças pode fortalecer em nós atitudes e práticas de comunicação de maior amplitude que ajudem a sustentar relações de comunicação mais bem sucedidas com uma variedade de pessoas, ao longo do tempo. Buscar o diálogo entre as diferenças, mesmo quando ele se torna mais difícil desenvolve a tolerância, paciência e boa-vontade para ouvir. O diálogo exige que reexaminemos nossos próprios pressupostos e os comparemos com pressupostos bastante diferentes; ele nos torna menos dogmáticos em relação à crença de que a forma pela qual o mundo aparece para nós é, necessariamente, a forma como o mundo é.

Que condições positivas tornam possível o diálogo entre as diferenças? Que podem os educadores fazer para promover essas condições? Que se pode esperar, realisticamente, desses encontros comunicativos?

Um ponto de partida poderá ser aquilo que Peter Elbow (1986) designa como “jogo da confiança”. O jogo de confiança implica adotar a atitude de que nos predispomos a aprender a partir daquilo que o outro tem a dizer e de que devemos conceder às afirmações do outro uma plausibilidade provisória com base simplesmente no fato de que aquelas afirmações são sinceramente sustentadas. Essa atitude não impede que se questione a auto-expressão do outro num momento posterior, mas coloca a prioridade no estabelecimento de uma relação comunicativa de confiança e abertura e em tentar acertar do lado da empatia e do respeito quando as discussões estão no começo. Como Paulo Freire (1970), Jurgen Habermas (1975) e numerosos outros autores têm argumentado, o diálogo pode continuar de uma forma que tenha como objetivo uma concordância cuidadosa, respeitosa, não-dominadora.

O diálogo pode também ter a finalidade de criar compreensões parciais, se não o acordo, entre as diferenças. A compreensão completa e a incompreensibilidade total não são as únicas alternativas – na verdade, são ambas raras. Assim, o diálogo pode ter a finalidade de a manter a diferença, não de tentar eliminá-la. Burbules & Rice (1993, p. 195) sustentam que uma vez que nos disponhamos a uma troca dialógica, vários níveis de entendimentos convergentes ou divergentes podem resultar. A troca pode percorrer um espectro que inclui:

1. acordo e consenso, identificando crenças e valores sobre os quais todas as partes podem concordar;

2. não acordo, mas uma compreensão comum, na qual as partes não concordam, mas estabelecem significados comuns a partir dos quais podem discutir suas diferenças;
3. não uma compreensão comum, mas uma compreensão das diferenças na qual as partes não ultrapassam inteiramente essas diferenças, mas podem, através de analogias de experiências ou de outras traduções indiretas, compreender, ao menos em parte, suas posições mútuas;
4. pouca compreensão, mas um respeito entre as diferenças, no qual as partes não compreendem plenamente umas às outras, mas, ao perceber que a outra tem uma posição refletida, conscienciosa, podem chegar a apreciar e a respeitar mesmo posições com as quais discordam;
5. diferença irreconciliável e incomensurável.

O que deve ficar claro é que esforço e boa - vontade sozinhos podem não ser suficientes; o diálogo pode fracassar. Mas também se podem tirar lições desse fracasso: um deles é a de que a persistência não resolve todos os conflitos, outro é o de que nem todos os problemas são passíveis de solução, mas apenas que podem ser administrados, e que “ um certo nível de mistério e perplexidade acompanha todos os esforços de compreensão humana” (Burbules & Rice, 1993, p. 190).

2. 6. Sobre a (in) tolerância perante o diferente

Viver neste mundo sem se deixar contaminar por seus preconceitos morais é como passar uma temporada no inferno sem suar

Henri Louis Mencken

(...) a pele é tudo quanto queremos que os outros vejam de nós, por baixo dela nem nós próprios conseguimos saber quem somos (...)

José Saramago (1997, p. 57)

Desde o início das nossas vidas há um acúmulo lento e progressivo de noções erradas sobre temas relacionados à diferença. Um deles é o do preconceito. Este resulta não apenas da falta de informação, mas também de formação. Quando adultos, não

conseguimos reverter o preconceito. No máximo, conseguimos dominá-lo, civilizá-lo. As principais barreiras a serem superadas são de ordem cultural. O componente cultural é muito importante. Historicamente, nos agrupamos pelas semelhanças e não pelas diferenças. E diferente sempre é quem está em minoria, que acaba sendo discriminado. Segundo Cláudia Werneck:

Há uma síndrome em algumas ilhas do Pacífico, em que algumas pessoas desenvolvem alguns distúrbios de postura, alguns cacoetes. Como eles foram se casando entre si, muitas pessoas têm a síndrome. Aqueles que não a têm, fingem tê-la para serem bem aceitos naquela sociedade (Werneck, 1996).

Em estudos antropológicos sobre ética e vida social, Agnes Heller afirma que a maioria dos preconceitos são produtos das classes dominantes, contendo apelos para as particularidades individuais e que, independentemente de seu conteúdo, o preconceito tem como esfera de atração a vida cotidiana. Segundo ela, "o desprezo pelo 'outro', a antipatia pelo diferente, são tão antigas quanto a própria humanidade" (Heller, 1992, p. 55). Acrescenta ainda que:

O homem predisposto ao preconceito rotula o que tem diante de si e o enquadra numa estereotipia de grupo. Ao fazer isso, habitualmente passa por cima das propriedades do indivíduo que não coincidem com as do grupo. Mesmo quando chega a percebê-las, registra-as como se se tivessem produzido apesar da integração do indivíduo em seu grupo, contra essa integração. Há duas coisas que o homem predisposto nunca é capaz de fazer: corrigir o juízo provisório que formulou sobre um grupo baseando-se em sua experiência posterior; e investigar acerca da profundidade da integração dos indivíduos em seus respectivos grupos (Idem, p. 57).

Importa ter em conta que o preconceito aparece revestido de um vocabulário técnico aparentando ser legítimo, científico e inquestionável. A ele se costuma a aliar a (in)tolerância. Para alguns autores, como Bertrand Russel, a tolerância, no sentido mais lato, consiste em não punir nenhuma maneira de pensar desde que não provocasse nenhum tipo de ação criminosa (Russel, 1970, p. 152). Ele apresenta o seguinte exemplo: "num país em que tivesse sido abolida a pena de morte, qualquer pessoa poderia ser a favor da sua reinstalação, mas não teria a liberdade de matar por suas próprias mãos quem considerasse merecedor desse castigo" (Idem, p. 155). Ao aprofundar sua concepção de tolerância, Russel faz uma breve digressão pelos livros de História que são utilizados nas escolas em qualquer país do mundo. Segundo ele

Em cada país, a história é ensinada de modo a engrandecê-lo: as crianças aprendem a acreditar que o próprio país sempre tem estado com o direito e, quase sempre, com a vitória; que dele se originaram quase todos os grandes homens e que, em qualquer campo, é superior a todos os outros países. Por serem lisonjeiras essas

crenças são facilmente absorvidas e dificilmente serão algum dia desalojadas do instinto pelo conhecimento posteriormente adquirido (Russel, 1958, p. 108).

Na linha de seu raciocínio, ele parte para uma crítica ao que designa como nacionalismo intolerante. Afirma ele que “cada Estado deseja estimular o orgulho nacional e tem consciência de que isso não pode ser feito através de uma história imparcial. As crianças indefesas aprendem através de distorção, supressões e sugestões. As idéias falsas relativas à história do mundo, ensinadas nos diversos países, são de molde a incitar à luta e são utilizadas para manter ativo um nacionalismo intolerante” (Idem, p. 108) Ele chega mesmo a propor uma concertação a nível internacional para eliminar ou pelo menos atenuar substancialmente tal intolerância. Afirma Russel que “se se desejasse estabelecer boas relações entre os Estados, um dos primeiros passos deveria ser submeter todo o ensino de história a uma comissão internacional, a que competiria editar manuais neutros, livres do desvio patriótico atualmente reclamado em toda a parte” (Ibid, p. 109). Deve-se facilmente reconhecer que esta proposta de Russel, feita à cerca de quarenta anos, tem poucas possibilidades de se concretizar a curto e médio prazo, pelo menos enquanto se mantiver a atual (des)ordem mundial capitalista, pois é ela que ao fim e ao cabo leva ao desencadeamento de acirradas disputas nacionalistas. No entanto, sua proposta não perdeu atualidade e continua sendo merecedora de reflexões aprofundadas.

Russel analisa também a questão do fanatismo. Segundo ele a tolerância se costuma contrapor o fanatismo. Classifica como fanático todo o indivíduo que considera uma coisa tão avassaladoramente importante que a coloca acima de tudo o mais (Russel, 1970, p. 147). Prosseguindo sua análise ele afirma que o fanatismo atrai muita gente porque em certa medida confere uma agradável sensação de solidariedade (Idem, p. 148) Considera que serve de mola real para ações, mas diz não conseguir lembrar de nenhum caso na história em que essas ações tivessem sido boas. Para Russel essas ações foram sempre más, porque o fanatismo é parcial e possui quase inevitavelmente um elemento de ódio. É praticamente inevitável o ódio que os fanáticos manifestam para com aqueles que não comungam das mesmas idéias (Ibid, p. 149).

Ouve-se muitas vezes dizer que a tolerância é sempre uma relação de desigualdade em que os grupos ou indivíduos tolerados ocupam uma posição inferior. Tolerar alguém é um ato de poder; ser tolerado é uma aceitação da própria fraqueza (Carter, 1993, p. 96).

Deveríamos almejar algo melhor do que essa combinação, algo além da tolerância, algo como o respeito mútuo. O objetivo da tolerância não é e nunca foi, o de abolir o “nós” e o “eles” (e com certeza não é o de abolir o “eu”), mas o de garantir a continuidade de sua coexistência e interação pacíficas.

Michael Walzer ao abordar a questão do fortalecimento mútuo da comunidade e da individualidade de modo que isso possa servir a um interesse comum, afirma a necessidade de agir de modo político para efetivá-lo, o que implica a existência de certos pressupostos estruturais e contextuais que só podem ser oferecidas pela ação do Estado. Para ele:

A vida grupal não resgatará os indivíduos, homens ou mulheres, da dissociação e da passividade, a menos que haja uma estratégia política para mobilizar, organizar e, se necessário, subsidiar o tipo certo de grupos. E os indivíduos resolutos não diversificarão seus compromissos nem ampliarão suas ambições se não houver oportunidades – empregos, cargos e responsabilidades – acessíveis a eles no mundo mais amplo. As forças centrífugas da cultura e da individualidade só se corrigirão mutuamente se a correção for planejada. É necessário buscar um equilíbrio dessas duas forças. Isso significa que nunca podemos ser defensores consistentes do multiculturalismo ou do individualismo. Nunca podemos ser simplesmente comunitaristas ou liberais, modernistas ou pós-modernistas, mas precisamos ser ora uma coisa, ora outra, conforme o equilíbrio o exigir (Walzer, 1999, p. 144-5).

Mas eis o paradoxo da tolerância: se ela fosse universalmente aceita não haveria necessidade de ser tolerante. Posta a questão de outro modo: se só se deve ser tolerante com os tolerantes, a tolerância fica sem objeto. O mesmo se poderia dizer duma democracia que proibisse os partidos não democráticos. Seria uma democracia mais do que duvidosa já que ela não encontraria em si a legitimidade do critério dessa proibição. Esse critério transcende-a. Um democrata deve estar preparado para discutir, mesmo (ou até sobretudo) com os seus inimigos, a quem não quer impedir de pensar de outro modo. E ainda não se encontrou fórmula mais impressiva de ilustrar os limites e potencialidades da tolerância do que aquela que Voltaire consagrou para sempre: “não estou de acordo com o que você pensa, mas daria a vida para que o pudesse exprimir”. Isto é: podemos dizer tudo; não podemos fazer tudo.

Este é o único limite, espécie de cordão sanitário da própria tolerância. Assinale-se que, com este compromisso, Voltaire se coloca num registro diferente e com outro alcance do seu opositor, já que promete *agir (dar a vida) para que este se possa exprimir tranquilamente. Isto, por certo, na convicção de que ao permitir que o outro se faça ouvir, isso lhe retire a parte mais devastadora do que tem para dizer, assim se*

demonstrando que não tinha inteiramente razão. Caso contrário, obrigá-lo ao silêncio, seria reforçar-lhe a irredutibilidade. É por isso que adotando uma solução de repouso, ainda que provisório, em que a tolerância se traduz, se permite que todos os sistemas políticos e religiosos se possam exprimir, resultando do seu fervor contraditório a fragilidade epistemológica em que cada um repousa. Assim ficará para todos clara a sua incapacidade de atingir o absoluto ou, no caso extremo e desconfortável de nele persistirem, de aceitarem reparti-lo com outras convicções. E da justaposição conflituosa de absolutos fechados e estéreis se passaria à fecunda e partilhada pluralidade de absolutos complacentes.

Mas a barbárie está permanentemente à espreita e ela põe em cheque os limites da tolerância. Michael Walzer (1999, p. 104) chega mesmo a levantar uma questão polémica: "Devemos tolerar os intolerantes? Essa questão é com frequência descrita como o problema central e mais difícil na teoria da tolerância". Com efeito, ao final de um século que, em sessenta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o gulag, os genocídios de Auschwitz e do Camboja, as "limpezas étnicas" no Ruanda, no Kosovo e em Timor-Leste, não se pode mais explicar nem atenuar o Mal incorporando-o a um plano geral. Nosso século é, por excelência, o do sofrimento inútil, e esse exige não ser motivado por uma dialética mas ser aliviado, quando é possível, por uma intervenção imediata. Parece cada vez mais difícil constatar que o homem não reconhece o outro homem como pertencendo a uma única humanidade. É isso que leva Finkelkraut a afirmar que:

A idéia de que todos os povos do mundo formam uma só humanidade não é, na verdade, consubstancial ao gênero humano. Aliás, o que durante muito tempo distinguiu os homens da maioria das outras espécies animais foi justamente o fato de que *eles não se reconhecem entre si*. Um gato, para um gato, sempre foi um outro gato. Um homem, ao contrário, deveria preencher determinadas condições draconianas para não ser excluído, inapelavelmente do mundo humano. O que caracterizava o homem, a princípio, era o fato de reservar zelosamente o título de homem apenas para sua comunidade (Finkelkraut, 1998, p. 9, grifos do autor).

Este não reconhecimento assume particular evidência na designada questão racial. Ela continua atormentando milhões de seres humanos em todo o mundo, que vêm seus direitos como seres humanos sistematicamente espezinhados apenas pelo fato de serem de uma "raça diferente". A realidade é que a própria categoria do negro, é, no fundo, um produto europeu, pois os "brancos" inventaram os negros a fim de dominá-los. Dito de maneira simples, o curso do nacionalismo cultural na África tem consistido em tornar reais as identidades imaginárias a que a Europa nos submeteu (Appiah, 1997, p. 96). A atitude racista é o resultado de uma complexa dinâmica da subjetividade que inclui contradições, medos, ansiedades, resistências, visões. O racismo é, assim, na opinião de A. Silva (1999, p. 103):

parte de uma economia do afeto e do desejo feita, em grande parte, de sentimentos que podem ser considerados "irracionais". Como consequência, um currículo anti-racista não pode ficar limitado ao fornecimento de informações

racionais sobre a “verdade” do racismo. Sem ser terapêutico, um currículo anti-racista não pode deixar de ignorar a psicologia profunda do racismo

O racismo, explícito ou implícito continua marcando sua presença no cenário mundial e parece não dar mostras de querer abandoná-lo tão cedo. Em geral são utilizados argumentos morais para justificar suas posições. Procurando estabelecer a distinção entre “racismo extrínseco” e “racismo intrínseco” Kwame Appiah considera que:

Os racistas extrínsecos fazem distinções morais entre os membros das diferentes raças, por acreditarem que a essência racial implica certas qualidades moralmente relevantes. A base da discriminação que os racistas extrínsecos fazem entre os povos é sua crença em que os membros das diferentes raças diferem em aspectos que *justificam* o tratamento diferencial; aspectos – como a honestidade, a coragem ou a inteligência – incontrovertidamente considerados (ao menos nas culturas contemporâneas) aceitáveis como base para o tratamento diferencial das pessoas (Appiah, 1997, p. 33) (...) Os racistas intrínsecos são pessoas que estabelecem diferenças morais entre os membros das diferentes raças, por acreditarem que cada raça tem um status moral diferente, independentemente das características partilhadas por seus membros (...) o racista intrínseco sustenta que o simples fato de ser de uma mesma raça é razão suficiente para preferir uma pessoa a outra (...) A diferença fundamental entre os “ismos” intrínseco e extrínseco é que o primeiro declara que um certo grupo é objetável, sejam quais forem seus traços, ao passo que o segundo fundamenta suas aversões em alegações sobre as características objetáveis (*idem*, op. cit., p. 35).

Mas será que todo o aspecto da diversidade cultural deva ser digno de respeito? A diversidade não é boa e bela por si mesma, não é a virtude social suprema? A sociedade melhor não é a sociedade mais diversa? Para Tzvetan Todorov, as respostas a estas perguntas não poderão constituir-se num “sim” incondicional. Para ele:

Se uma sociedade é democrática de maneira homogênea, não virá ao espírito de ninguém reclamar a introdução de certa dose de fascismo – justamente para ter um pouco mais de diversidade! Não apreciamos a diversidade se ela nos parece nociva; quer dizer, o julgamento de valor do diferente e do idêntico está subordinado ao do bem e do mal (Todorov, 1999, p. 233).

Algumas diferenças - o racismo e o anti-semitismo são exemplos óbvios - não devem ser *respeitados*, ainda que se possam *tolerar* certas expressões racistas e anti-semitas. E aqui se coloca a questão da distinção entre tolerância e respeito das diferenças. A tolerância estende-se à mais vasta gama de opiniões, enquanto não se constituam em ameaças ou outros danos diretos e discerníveis para com as pessoas. O respeito é muito mais seletivo.

Se não temos que estar de acordo com uma posição, para respeitá-la, devemos compreender que reflete um ponto de vista moral. Por exemplo, alguém que adote uma posição a favor do aborto deve poder compreender como uma pessoa que possui seriedade moral e que não tem segundas intenções pode opor-se à legalização do aborto. E contra a dita legalização existem sérios argumentos morais. E o inverso. Uma sociedade multicultural deve aceitar a inclusão de uma vasta gama de desses respeitáveis desacordos morais, já que estes oferecem a oportunidade de defender as nossas opiniões ante as pessoas com seriedade moral com as quais estamos em desacordo, e assim aprendemos com as diferenças. Deste modo, podemos fazer da necessidade de nossos desacordos morais uma virtude.

Não há virtude na misoginia, no ódio racial e étnico, ou nas racionalizações dos interesses egoístas e de grupo que ostensivamente se apresentam a si mesmos como conhecimento histórico ou científico. O antigo racista afirmava a superioridade de certas raças sobre outras; em nossos dias, contentamo-nos em insistir na diferença intransponível que as separa. Enfim, outrora aspirávamos à submissão de outras raças (sua eliminação, no caso extremo de Hitler); desejamos agora o seu afastamento de nós, seu envio ao país de origem (se eles não querem ceder aos nossos costumes, continua Brigitte Bardot, que partam) (Todorov, 1999, p. 129).

O racismo não aparece mecanicamente nestas ou naquelas circunstâncias: está claro, portanto, que certas condições lhe são particularmente favoráveis. A primeira delas é a erosão da identidade cultural tradicional e, portanto, o desaparecimento do reconhecimento social que ela traz (Idem, p.136). Não merecem respeito as opiniões que de forma flagrante desdenham os interesses das demais e portanto não adotam em absoluto uma autêntica posição moral, ou que fazem afirmações empíricas totalmente inverosímeis (por exemplo, de inferioridade racial) e que não se baseiam em normas de evidência publicamente compartilhadas ou acessíveis. As concepções racistas e anti-semitas são indefensáveis nos terrenos moral e empírico e não acrescentam nenhum valor nem à deliberação democrática nem à vida intelectual. Recusam tratar os outros como iguais, juntamente com a recusa ou a incapacidade de oferecerem evidências publicamente acessíveis que permitam supor que outros grupos de pessoas são fundamentalmente inferiores a nós e ao nosso grupo. O discurso do ódio viola o mais elementar imperativo moral de respeitar a dignidade de todos

os seres humanos, e simplesmente *pressupõe* a inferioridade fundamental dos outros. Segundo Appiah:

A verdade é que não existem raças: não há nada no mundo capaz de fazer tudo aquilo que pedimos que a raça faça por nós. O mal que se faz é feito pelo conceito, e por suposições simplistas – mas impossíveis – a respeito de sua aplicação.

Falar de “raça” é particularmente desolador para aqueles de nós que levamos a cultura a sério. É que, onde a raça atua – em lugares onde as “diferenças macrocópicas” da morfologia são correlacionadas com “diferenças sutis” de temperamento, crença e intenção –, ela atua como uma espécie de metáfora da cultura: e só o faz ao preço de biologizar aquilo que é cultura, a ideologia. Chamá-lo de “biologizante”, no entanto, não é confiar nosso conceito de raça à biologia, pois o que está presente ali não é o nosso conceito, mas apenas nossa palavra (Appiah, 1997, p. 75).

Qualquer biólogo bem conceituado há-de concordar em que a variabilidade genética humana que diferencia as populações da África, da Europa ou da Ásia não é muito maior do que a existente dentro dessas mesmas populações, ainda que “o muito maior” dependa, em parte, da medida da variabilidade genética que o biólogo escolher. A classificação das pessoas em “raças” seria biologicamente interessante se as margens e as migrações não houvessem deixado um rastro genético. Mas deixaram: e, ao longo desse rastro, há milhões de nós (dependendo dos números, é óbvio, dos critérios de classificação utilizados) que não se enquadram em nenhum esquema plausível.

2. 7. Referentes universais e democracia

Cada homem tem seu lugar no mundo e no tempo que lhe é concedido. Sua tarefa nunca é maior que sua capacidade para poder cumpri-la. Ela consiste em preencher seu lugar, em servir à verdade e aos homens. Conheço meu lugar e minha tarefa; muitos homens não conhecem ou

chegam a fazê-lo, quando é demasiado tarde. Por isso tudo é muito simples para mim e só espero fazer justiça a esse lugar e a essa tarefa

(Guimarães Rosa, *apud* Lorenz, 1997, p. 7)

Só existe uma forma de se chegar ao universal: observar o particular, não superficialmente mas minuciosamente e em detalhes.

Norbert Élias (1991, p.104)

Uma visão de mundo supõe um “bem” para todos, uma idéia de “vida boa” que, se não pode ser encarada como universal, seria ao menos válida para todos os indivíduos num determinado tempo e lugar. Não se vislumbra com que direito se pretende aplicar a uma sociedade inteira, mesmo após um debate democrático, uma única idéia de felicidade, quando cada um exclama, como na publicidade: “Nós não temos os mesmos valores”.

Será então, que a democracia contemporânea não reconhece mais nenhum referente universal, e não sabe mais que “Bem” coroar? As coisas, na verdade, são mais complicadas. O relativismo da filosofia dos valores vê-se recusado no seu próprio terreno. Como afirma Chantal Delsol:

Entre nós, a maioria reconhece intuitivamente um Mal objetivo e universal em todas as manifestações que se traduzem em separação: o racismo, o *apartheid*, o ódio ao outro ou a indiferença ao outro; e um Bem universal em todas as manifestações sociais de amor: a compaixão, a solidariedade, o diálogo, a paz. Rorty, o papa do relativismo, que incansavelmente historiciza os referentes negando-lhes toda sua legitimidade universal, apela portanto a uma sociedade solidária, sem que se saiba donde virá esse voto nem sobre que base ele repousa (Delsol, 1997, p. 171).

A tolerância sobre a qual se funda a democracia relativista aposta, com efeito, na incerteza da verdade. A este respeito, importa salientar que nós temos de estabelecer diálogo com uma segunda geração de tolerância. A primeira visível por exemplo em

Bartolomeo De Las Casas, encontrava a sua legitimidade no respeito sagrado da pessoa: mesmo se estou seguro de uma certa verdade moral, eu não a posso impor a ninguém, pois que a própria verdade me exige que respeite a dignidade da pessoa e, obviamente, a sua liberdade de pensar. A segunda tolerância, oriunda de Locke, exprime-se de modo diferente: eu não posso impor nada a ninguém, pois eu não estou seguro de nada. Dito de outro modo, enquanto que a primeira tolerância se apoiava sobre uma certeza positiva, a segunda apoia-se na certeza da incerteza. A democracia pluralista poderia assumir a sua própria história e permanecer fiel a ela mesma apoiando-se na primeira tolerância. Ela precisa, para sobreviver, de certeza da dignidade humana fundada sobre um discurso da verdade; enquanto que apoiando-se sobre a segunda tolerância, ela acaba por sacrificar sua própria legitimidade. Na nulidade da verdade, ela cansa-se de assegurar mesmo a certeza de seu próprio fundamento: a referência sagrada do respeito.

A democracia tem necessidade de coragem. É preciso coragem para assumir as verdades que fundam nosso flutuante discurso moral; para fazer face às nossas contradições; para pôr em causa a liberdade errante do sujeito face à coesão do que verdadeiramente lhe importa; para defender as certezas construídas sem abandonar o dever de tolerância.

A maioria das pessoas de hoje sabe como é difícil avaliar a vida e as pretensões de outras culturas e tradições sem cair presa dos preconceitos decorrentes das nossas perspectivas. Quando deixamos de avaliar os outros com imparcialidade, torna-se muito improvável receber deles tratamento imparcial. Esse tipo de etnocentrismo, por mais que nos aflija, já não tem como nos surpreender. Mas de que modo reagem as pessoas pertencentes a sociedades com diversidade cultural, sempre que se confrontam com costumes e rituais que consideram repulsivos? Deverá o governo intervir em detalhes mais íntimos da vida em família?

Práticas controvertidas como a imolação das viúvas na Índia, a mutilação genital feminina que ocorre em inúmeros países africanos, a prática da "cunhagem" entre os cambojanos, em que objetos quentes são pressionados contra a testa ou as costas da criança como cura para várias doenças deixando cicatrizes alarmantes seriam, para professores e

assistentes sociais, indícios de abuso infantil. No Afeganistão é comum o pai beijar o pênis do filho bebê, uma expressão de amor tradicional nesse país.

Nos Estados Unidos, algo como uma lista de atividades culturais não-americanas parece ter começado a circular entre representantes e agentes mantenedores poderosos da cultura geral vigente. Entre as atividades das minorias étnicas em risco de serem tachadas de não-americanas, estão o uso de técnicas disciplinares como a execração e a punição física, costume de pais e filhos dormirem juntos, rituais de identidade de grupo e cerimônias de iniciação envolvendo laceração, perfuração e alterações genitais, casamentos arranjados, poligamia, segregação de papéis de gênero, bilinguismo e uso de língua estrangeira e muitas outras coisas (Crossete, 1999, p. 3).

Espancamento, ritos de puberdade, sacrifício de animais, código rígido para vestuário, o costume de deixar as crianças sozinhas em casa e algumas vezes o uso de narcóticos, tudo isso é retratado como constituindo práticas culturais aceitáveis. Mas quem pode alegar estar culturalmente além das leis prevalecentes e por quê? (Crossete, 1999, p. 3). Para Marc Augé "Uma prática não tem de ser defendida em nome do respeito às culturas quando ela atenta contra a integridade da pessoa humana" (Augé, 1999, p. 80).

O homicídio era uma forma legítima de expressão na Europa séculos atrás, quando a honra estava envolvida. Talvez aqueles tempos já se tenham ido na maioria dos lugares, mas no Afeganistão uma família ofendida pode exigir pena de morte e executá-la ela mesma, com a benção oficial. Será que isso restaura sua respeitabilidade no século XXI? Como dialogar com os defensores do relativismo cultural que começam a sugerir que as nações industrializadas sejam solicitadas a flexibilizar sua legislação e normas sociais, especialmente com relação à mutilação genital de meninas, a que a UNICEF se opõe? Urban Jonsson (funcionário desta organização) chamou de "imorais e não científicos" aqueles que condenariam muitos no Terceiro Mundo a práticas que eles talvez queiram desesperadamente evitar e acusando-os, ao se fecharem em suas torres de marfim acadêmicas, como "parceiros dos carrascos" (*apud* Crossete, 1999, p. 3).

Jessica Neuwirth, advogada especializada em direito internacional, diretora da Equality Now, organização sediada em Nova York que auxilia grupos de mulheres imigrantes nos Estados Unidos, pergunta por que as práticas que os relativistas culturais

querem corroborar freqüentemente envolvem mulheres, como elas se vestem, o que elas possuem, onde vão, como seus corpos podem ser usados.

A cultura é patrulhada por homens na forma como é criada e transmitida. As pessoas que controlam a cultura tendem a ser aquelas que estão no poder, e quem constitui esse grupo é importante. Antes de poder romper com isso, não podemos ter a medida do que é realmente representativo (Neuwirth, *apud* Crossete, 1999, p. 3).

Outras vozes muitas vezes não estão sendo ouvidas.

As pessoas esquecem que dentro de toda cultura, existe um espectro inteiro de idéias e valores. Talvez existam mulheres em outra cultura que defendam a prática da mutilação genital feminina, mas na mesma cultura haverá mulheres que se opõem à prática. E homens também (Idem, p. 3).

A disposição e a capacidade de deliberar acerca das nossas diferenças respeitáveis também fazem parte do ideal político democrático. As sociedades e as comunidades multiculturais que representam a liberdade e a igualdade de todos se basearam no respeito mútuo às diferenças intelectuais, políticas e culturais que sejam razoáveis. O respeito mútuo exige que se difundam amplamente a concordância e a capacidade de expressar nossas discordâncias, de defendê-las perante aqueles com quem não estamos de acordo, de discernir a diferença entre o desacordo respeitável e o não respeitável, e de estarem dispostos a mudar nossas idéias ao nos depararmos com uma crítica bem fundamentada. A premissa moral do multiculturalismo depende do exercício destas virtudes deliberativas.

O que a natureza humana compartilha universalmente encontra sua expressão numa grande diversidade de formas culturais. Numa perspectiva democrática, certas culturas em particular avaliam-se criticamente à luz do modo como outorgam uma expressão distinta das capacidades e valores universais. O objetivo de uma cultura democrática é o respeito - não a repressão - das identidades étnicas, assim como favorecer as diferentes tradições culturais para que desenvolvam plenamente seu potencial de expressão dos ideais democráticos de liberdade e igualdade, o que pode conduzir muitas vezes a grandes transformações culturais. As culturas realizam esta tarefa de forma distinta, o que enriquece as variadas formas de vida democrática em todo o mundo.

Um aspecto que importa salientar é o de que a identidade étnica de uma pessoa não constitui a sua identidade primária, e por mais importante que seja o respeito à diversidade nas sociedades democráticas multiculturais, a identidade étnica não é o fundamento do reconhecimento de igual valor e da idéia correlativa dos direitos iguais. Todos os seres

humanos são portadores de uma natureza humana universal como pessoas; todos possuem igual valor numa perspectiva democrática, e as pessoas como tal merecem igual respeito e iguais oportunidades de autorealização. Por outras palavras, numa perspectiva democrática, uma pessoa tem o direito de exigir igual reconhecimento sobretudo em razão de sua identidade e potencial humano universal e não em função de sua identidade étnica. Nossa identidade universal como seres humanos é a nossa identidade primária e ela é mais fundamental que qualquer outra identidade particular, quer se trate de cidadania, sexo, raça ou origem étnica.

Pode acontecer que em algumas situações a melhor maneira de defender os direitos dos indivíduos seja a de invocar os direitos de todo um grupo específico, por exemplo, através do sexo ou da raça, mas isto não altera a situação a respeito da identidade primária de uma pessoa. Elevar a identidade étnica, que é secundária, a uma posição de igual importância ou superior à identidade universal de uma pessoa é abrir as portas à intolerância. Assim no entendimento de Todorov (1999, p. 234):

A diferença não é um valor absoluto, mas aprender a viver com os outros é na verdade preferível ao isolamento covarde no interior da identidade. Ser obrigado a falar com seres diferentes leva cada um a não se tornar muito como o centro do universo, injeta certa dose de tolerância, enriquecendo seu espírito. A diferença é boa no sentido em que nos abre para a universalidade; é preciso observar as diferenças, dizia Rousseau, para descobrir as propriedades.

A via democrática significa respeito e abertura às outras culturas, mas também desafia todas as culturas para que abandonem aqueles valores intelectuais e morais que são incompatíveis como os ideais de liberdade, de igualdade e de uma contínua busca da verdade e do bem-estar. É um método criador de transformação, e por isso tem o mais profundo significado espiritual e revolucionário. No entendimento de Marc Augé (1999, p. 103):

a melhor maneira de respeitar uma cultura contemporânea, de não considerá-la como um conjunto arbitrário e fechado de proposições diretas ou indiretas, como um "texto", no sentido em que um arquivista pode descobri-las, classificá-las ou decifrá-las, é dialogar com ela, metaforicamente ou não (é questão das circunstâncias). Dito de outra maneira é não renunciar à afirmação de valores julgados universais em nome de um respeito das culturas que se aparentaria a uma forma de *apartheid* cultural.

Não se deve ignorar aquilo que me parece ser a existência de um *mínimo de moral global*, que ao longo do tempo foi articulada por budistas asiáticos e pensadores africanos, bem como por defensores ocidentais de direitos humanos. Existe uma moralidade global

etnocêntrica e talvez fosse melhor os acadêmicos se ocuparem melhor olhando para ela em vez de negá-la. Todas as culturas têm coisas boas e más. Qualquer prática cultural poderá ser aceita como válida se se puder demonstrar que ela exerce algum bem social ou cultural.

Retomaremos a questão da tolerância mais adiante, quando a abordaremos na perspectiva do sistema educacional.

2. 8. Sobre o significado do intercultural

...o fato é que os povos sempre estiveram em mudanças e as culturas provaram ser fluidas e flexíveis. As culturas tornam-se entrincheiradas e exclusivas apenas quando existe dominação e conflito. A diversidade cultural, ao contrário, florescerá e será criativa sem trazer desvantagens onde a sociedade for democrática e igualitária o suficiente para permitir que as pessoas resistam à discriminação (enquanto imigrantes, estrangeiros, mulheres, negros) e desenvolvam diferenças, sem colocar em risco a si mesmas e à sua solidariedade.

Verena Stolcke (1993, p. 31)

Qual a condição fundamental para qualquer processo possa ser qualificado de intercultural? O processo intercultural emerge com maior frequência quando se muda de contexto habitual de vida ou, por alguma razão, se é obrigado a entrar em relação com grupos e culturas diferentes da nossa de origem.

Quanto ao nível social, a interculturalidade orienta processos que têm por base o reconhecimento do direito à diversidade e a luta contra todas as formas de discriminação e desigualdade social e tentam promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes. Neste sentido, trata-se de um processo permanente, sempre inacabado, marcado por uma deliberada intenção de promover uma relação dialógica e democrática entre as culturas e os grupos "fechados" e não unicamente de uma coexistência pacífica num mesmo território. Esta seria a condição fundamental para qualquer processo ser qualificado de intercultural.

O processo intercultural, a que podemos chamar também de *interculturalismo* é uma tendência mais recente na abordagem do fenômeno multicultural e procura compreender os extremismos a que chegou o *assimilacionismo* e o *pluralismo cultural*. Com efeito, o *assimilacionismo*, basicamente, pretende a absorção dos diferentes grupos étnicos e culturais existentes numa sociedade que se supõe relativamente homogênea. Para a

assimilação, o único critério cultural a considerar é o que diz respeito à cultura dominante. Parte da premissa etnocêntrica segundo a qual a cultura emissora é superior às demais e seu objetivo consiste em empregar todos os mecanismos possíveis para que as pessoas ou grupos culturais minoritários se adaptem total mente ao modelo cultural dominante, pois que o contrário supõe uma ameaça à comunidade e à segurança do país de acolhimento. Quanto ao *pluralismo*, ele surge como uma recusa à hierarquização etnocêntrica das culturas e da afirmação da diferença cultural como positiva. Cada grupo cultural tem direito a conservar e a desenvolver a sua cultura no quadro da sociedade, e a educar-se com base nos próprios valores e conhecimentos culturais em igualdade de condições. Ele corre o perigo de cair num exagerado relativismo cultural que acaba por vir a discriminar os grupos minoritários, uma vez que os isola em sua cultura e não lhes faculta meios sociais e intelectuais para participarem em âmbitos culturais mais amplos.

O interculturalismo parte de um conceito de cultura mais dinâmico, que permite o intercâmbio e o diálogo entre os grupos culturais e seu mútuo enriquecimento. Não considera nenhuma cultura como superior a outra e com direito a dominá-la, mas tampouco compartilha com os relativistas o fato de que todas as culturas têm igual valor. Coloca uma contínua reflexão crítica dos elementos culturais, começando pelos de sua própria cultura, para ir desterrando todos aqueles valores que entram em conflito sério com valores humanos universais que devem ser compartilhados por todas as culturas, pelo que se torna absolutamente necessário um diálogo contínuo sobre os valores interculturais. Ao considerar a diversidade cultural como positiva, não a considerando como um problema mas como um a expressão da riqueza da espécie humana, não se exacerbam as diferenças mas apenas se buscam elementos que possam unir os distintos grupos e que possibilitarão a comunicação e o entendimento intercultural.

A interculturalidade tem como objetivo compreender a expressão de uma cultura através dos homens, seus comportamentos e seus hábitos. Esta orientação exige de cada um uma construção pessoal que tem pouco a ver com um ensino magistral. Trata-se, com efeito, de desenvolver modos de apropriação para uma melhor leitura das culturas, partindo do princípio que estas últimas sejam sempre entidades dinâmicas, inscritas no seu tempo e no espaço. Está, pois, fora de questão, desprender-se de uma verdadeira cultura, autêntica e

original que não existe. A compreensão nos remete a uma perspectiva relacional com o outro.

A complementaridade entre mim e o outro constrói uma perspectiva interrelacional de grande interesse no campo antropológico. Com efeito, o processo de relação em espelho fundamenta a metodologia intercultural. A perspectiva interrelacionista redefine a diferença como uma relação dinâmica não hierarquizada entre duas entidades, dois termos que se atribuem mutuamente um sentido.

Não se trata também de absolutizar as diferenças culturais considerando-as como fatos, mas de as relativizar, integrando-as numa percepção recíproca e num contexto social, histórico e político. Dito de outro modo, é a pluralidade de discursos sobre as culturas que possibilita a introdução e promoção da didática e da pedagogia interculturais. Como refere Kwame Appiah:

Se há uma lição no formato amplo da circulação das culturas, certamente é que todos já estamos contaminados uns pelos outros, já que não existe uma cultura africana pura, plenamente autóctone, à espera de resgate por nossos artistas (assim como não existe, é claro, cultura norte-americana sem raízes africanas). E há um sentido claro, em alguns textos pós-coloniais, de que a postulação de uma África unitária, em contraste com um Ocidente monolítico – o binarismo do Eu e do Outro –, é a última das pedras de toque dos modernizadores, da qual devemos aprender a prescindir (Appiah, 1997, p. 217).

Precisamos ser suficientemente similares para tornar o diálogo possível, mas precisamos também ser diferentes o suficiente para fazer com que o diálogo valha a pena (Burbules & Rice, 1993, p. 95).

Ao trabalhar o diferente, pode-se lançar mão da existência ou não de um determinado artefato tecnológico numa cultura. Se tomarmos como referência esse importante artefacto tecnológico que é a escrita, como então caracterizar uma cultura em que é escasso o uso da escrita? Poderá a Antropologia ajudar-nos nessa empreitada, olhando para essas culturas, onde a palavra oral reina soberana, instrumentalizada pelos contos e outros relatos orais? No diálogo entre memória, história e poder, em que medida a memória pode ser enquadrada e utilizada como forma de dominação com o objetivo de marcar o que deve ser lembrado e apagar o que se deve esquecer? Será que nas culturas acústicas faz sentido considerar a existência ou não de uma terra do conhecimento específica dessas culturas?

Após procurarmos responder a todas estas indagações, retomaremos a temática do intercultural no capítulo 10, quando a abordaremos na ótica da educação.

CAPÍTULO 3: FUNDAMENTOS PARA UMA ANTROPOLOGIA DOS SENTIDOS

Não só o que vemos, mas também nossos próprios olhos estão saturados da linguagem escrita. Ao longo dos séculos, o hábito da leitura transformou o "Homo Sapiens" no "Homo Legens". Mas esse "Homo Legens" não é mais "Sapiens" que seus antepassados. O homem que não dominava a leitura podia ver e escutar muitas coisas que hoje não somos capazes de perceber: a trilha dos animais selvagens que caçava, os sinais da aproximação de vento ou chuva. Ele podia saber as horas do dia pelas sombras das árvores ou as da noite pela posição das estrelas no horizonte. E no que respeita à audição, ao olfato, ao paladar e ao tato, sua superioridade em relação a nós é inquestionável.

(Italo Calvino, 1996, p.143-4).

O princípio de uma "antropologia dos sentidos"³³ reside essencialmente na idéia de que a percepção sensorial é tanto um ato cultural, quanto físico. A vista, o ouvido, o tato, o gosto e o cheiro não servem apenas para apreender os fenômenos físicos, eles podem também assegurar a transmissão de valores culturais. Estamos pensando aqui, naqueles modos de comunicação sensorial característicos que são a fala e a escrita, a música e as artes visuais, assim como os valores e idéias tão diversas que podem ser comunicadas por meio de sensações olfativas, gustativas e táteis.

A percepção sendo condicionada pela cultura, pelo modo como os indivíduos percebem o mundo, pode variar segundo as culturas. Tal é, aliás o caso que diz respeito ao nome e definição dos sentidos. Ian Ritchie refere, por exemplo, que os *Haoussas* da Nigéria distinguem dois tipos de percepção: a percepção visual e a percepção não-visual (Ritchie, 1991, p. 195).

Certos sentidos têm mais prestígio que outros na escala de valores. As culturas não valorizam na mesma medida todos os domínios sensoriais³⁴. Cabe ao pesquisador descobrir as distinções e as relações de interação entre os significados e as práticas sensoriais que são

³³A expressão "antropologia cultural dos sentidos" foi criada pelo historiador Roy Porter em seu prefácio a "The foul and the fragrant: odor and the french social imagination" (Porter, 1986).

³⁴A tradição mística cristã, por exemplo, caracteriza-se por um rigoroso ascetismo do corpo, portador de uma rica sensualidade de espírito, que faz com que o divino seja conceptualizado e vencido no êxtase místico através de um conjunto imenso de símbolos sensoriais.

próprias de uma cultura. Por isso, é preciso considerar não somente os usos que os sentidos têm na prática (porque todas as sociedades fazem um uso prático de todos os sentidos), mas ainda examinar os meios através dos quais diferentes domínios sensoriais são investidos de um valor social.

A análise dos significados associados às diversas faculdades sensoriais e sensações nas diferentes culturas possibilita uma profusão de poderosos símbolos sensoriais. A vista, por exemplo, pode estar ligada ao pensamento racional ou à bruxaria; um odor pode significar a santidade ou o pecado, o poder político ou a exclusão social.

Os sentidos são “janelas abertas sobre o mundo”, o que significa que eles são, por natureza, transparentes e, portanto, pré-culturais. São os códigos sociais que determinam em que consiste, em cada momento e para cada um, o comportamento sensorial aceitável, e que indicam o significado das diferentes experiências sensoriais. Olhar fixamente para uma pessoa pode significar indelicadeza, lisonja ou superioridade segundo as circunstâncias e as culturas. Ao contrário, manter os olhos baixos pode revelar modéstia, receio, ou distração. De fato, a percepção sensorial não é apenas um simples aspecto da experiência corporal, ela é o ponto de partida.

Do ponto de vista do alcance cultural, a visão é o único sentido que tem uma importância maior. Este postulado traduz bem o posicionamento da cultura ocidental em favor da visão, tida como o mais importante de todos os sentidos e aquele que é o aliado mais próximo do pensamento racional.

Contudo, trabalhos de alguns estudiosos vêm contestando a hegemonia da vista no estudo das culturas, propondo substituir ou completar os modelos explicativos fundados sobre a vista por modelos fundados sobre a palavra e o oral. Marshall McLuhan (1968) e Walter Ong (1967), em particular, sustentam que o modelo sensorial de uma sociedade é determinado por suas tecnologias de comunicação. Segundo esta teoria, as sociedades de escrita e, mais particularmente, de imprensa, privilegiam a vista devido ao caráter visual da escrita, enquanto que as outras sociedades privilegiam o ouvido devido ao caráter fônico da palavra. A estas, a noção de “harmonia do mundo” se adequa melhor do que aquela de “visão de mundo” (Ong, 1969).

Tais concepções têm contribuído para abrir caminho a uma antropologia dos sentidos, propondo novos paradigmas sensoriais para o estudo da cultura, mas, na sua própria ótica, elas apresentam um grave inconveniente, que é o de não levar suficientemente em conta a diversidade de modelos sensoriais através das culturas. Nos termos da teoria maclhuaniana, que retoma os modelos perceptivos aos meios de

comunicação, as combinações sensoriais das culturas são bastantes complexas para poderem ser classificadas de maneira estereotipada como auditivas ou visuais segundo o modo de comunicação dominante. A cultura oral dos *Hopi* do Arizona, por exemplo, privilegia as sensações de vibração, enquanto que a dos *Desana* da Colômbia põe em relevo a importância simbólica das cores (Classen, 1993, p. 131-134).

Por outro lado, o modelo que opõe culturas orais e culturas escritas tende por hipótese a atribuir aos diferentes sentidos o mesmo valor social e os mesmos efeitos sociais em todas as culturas. Assim, as sociedades (sobretudo ocidentais) que privilegiam a vista cultivarão o espírito de análise e preocupar-se-ão com a estrutura e com a aparência, em conformidade com a natureza da vista. Aquelas que estabelecem a prioridade em relação ao ouvido cultivarão, ao contrário, o espírito de síntese e se preocuparão com a interioridade e a integração, mais adequados à natureza do ouvido. Mas a vista, reputada como racional e analítica no Ocidente, poderá ser associada ao irracional ou à fluidez dinâmica da cor nas outras sociedades.

A audição, mais do que a visão, dominara o antigo mundo noético de maneira significativa, até mesmo muito depois que a escrita estivesse profundamente interiorizada. A cultura manuscrita no Ocidente permaneceu sempre marginalmente oral. Ambrósio de Milão captou o espírito anterior em seu *Comentário sobre Lucas*: “A visão é muitas vezes enganadora, a audição serve como garantia” (*apud* Ong, 1998, p. 137). Pelo menos até ao século XII na Inglaterra, a verificação de cálculos financeiros escritos ainda eram lidos em voz alta. Isto talvez explique o fato de ela ainda estar inscrita em nosso vocabulário: ainda hoje falamos de “auditoria”, isto é, de “ouvir” livros de contabilidade, embora o que um contador realmente faça atualmente seja um exame visual. Anteriormente, os povos residualmente orais podiam entender melhor até mesmo os números ouvindo, e não olhando³⁵.

Tendo em vista as diferenças de significação dos sentidos que podem deste modo existir entre as culturas, a antropologia dos sentidos sustenta que os modelos sensoriais

³⁵ Numa cultura acústica a inteligência encontra-se muitas vezes identificada com a memória, sobretudo com a auditiva. É esse fato que leva Pierre Lévy a afirmar que “A escrita suméria, ainda muito próxima das suas origens orais, denota a sabedoria representando uma cabeça com *grandes orelhas* (...) Nas épocas que antecederam a escrita, era mais comum pessoas inspiradas ouvirem vozes (Joana d’Arc era analfabeta) do que terem visões, já que o oral era um canal habitual da informação” (Lévy, 1996, p.77, grifos do autor).

universalistas da cultura, quer eles sejam visuais ou auditivos, quer se apoiem no texto ou na palavra, devem dar lugar à exploração de ordens sensoriais próprias das culturas.

O especialista da mídia Marshall McLuhan (1977), seu discípulo Walter Ong (1969, 1982) e Lévy-Strauss (1964) são importantes prototeóricos da antropologia dos sentidos. “As culturas, escrevia Ong em *The presence of the world*, apresentam uma enorme variedade na exploração dos diferentes sentidos e no modo de relacionamento de seu aparelho conceptual a cada um deles” (1967, p. 6). Ele concluía que “mediante um conhecimento suficiente do campo sensorial explorado, poder-se-ia provavelmente definir uma cultura em quase todos os seus aspectos” (1967, p. 6). Se Ong, como McLuhan, procura essencialmente estabelecer distinções entre as sociedades da oralidade e as da escrita (as sociedades “visuais”), afirmações como aquelas não deixaram de encorajar outros pesquisadores (como é o caso de Edmund Carpenter, 1972, 1973) a explorar a totalidade do campo sensorial cultural.

Sob a dupla influência de McLuhan e de Lévi-Strauss, Anthony Seeger (1975, p. 211-224; 1981) estudou como os *Suya* de Mato Grosso, no Brasil, classificam os seres humanos, os animais e as plantas segundo as características sensoriais que eles lhes atribuem. No que diz respeito aos seres humanos, Seeger constatou, por exemplo, que os *Suya*, atribuem aos homens um odor doce e agradável, às mulheres e às crianças um odor forte e desagradável. Isto ocorre, porque eles associam os homens a um domínio valorizado da cultura, enquanto as mulheres e as crianças são associadas ao domínio suspeito da natureza. Seeger constatou, por outro lado, que os *Suya* atribuem um grande valor social à palavra e à audição enquanto a vista está relacionada a comportamentos antisociais como a feitiçaria. A importância da audição pode ser comprovada, segundo ele, pelas argolas que os homens colocam nos lábios e nas orelhas, exemplo de adorno destinado a lembrar a cada um a hierarquia correta dos sentidos (ver também Turner, 1995, p. 143-170; Howes, 1991, p. 175-178).

A influência de Lévi-Strauss e de McLuhan ocorre também nos trabalhos do etnomusicólogo Steven Feld (1982, 1986, 1991; Keil & Feld, 1994), que estudou o papel do som no pensamento classificador, bem como as danças e outros espetáculos dos *Kaluli* na Papua-Nova-Guiné. Como Seeger no caso dos *Suya*, Feld sustenta que é o ouvido e não a vista que tem a maior importância cultural para os *Kaluli*, aos quais fornece um modelo

para a expressão estética, as relações sociais e a organização das emoções. Tanto Field como Seeger destacam pois, a importância da oralidade nos povos que estudaram. No entanto, a primazia do ouvido encontra sua explicação no interior da própria sociedade analisada, e não em um paradigma geral das culturas da oralidade por oposição àquelas da escrita.

Importa refletir sobre a natureza do próprio som como tal (Ong, 1967, p. 111-138). Toda sensação ocorre no tempo, mas o som possui uma relação especial com ele, diferente da que existe em outros campos registrados na sensação humana. O som existe apenas quando está deixando de existir. Ele não é apenas perceptível, mas é essencialmente evanescente e percebido como evanescente. Quando pronuncio a palavra “permanência”, no momento em que chego a “-nência”, “perma-“ desapareceu e tem de desaparecer.

Não há como deter e possuir o som. Posso deter uma câmara cinematográfica e fixar um quadro na tela. Se detiver o movimento do som, não tenho nada – apenas silêncio, ausência absoluta de som. Toda sensação ocorre no tempo, mas nenhum outro campo sensorial resiste completamente a uma imobilização, a uma estabilização, idêntica à do som. A visão pode registrar o movimento, mas pode também registrar a imobilidade. Na realidade, ela favorece a imobilidade, pois, para examinar algo atentamente por meio da visão, preferimos mantê-lo imóvel. Muitas vezes, reduzimos o movimento a uma série de instantâneos a fim de ver melhor o que é o movimento. Não existe o equivalente de um instantâneo para o som. Um oscilograma é silencioso. Ele existe fora do mundo sonoro (Ong, 1998, p. 42).

O fato de os povos orais comumente – e muito provavelmente em todo o mundo – julgarem as palavras dotadas de uma potencialidade mágica está estreitamente ligado, pelo menos inconscientemente, a sua percepção da palavra como necessariamente falada, proferida e, portanto, dotada de um poder. Os povos profundamente tipográficos esquecem-se de pensar nas palavras como primariamente orais, como eventos e, logo, necessariamente portadoras de poder: para eles, as palavras tendem antes a ser assimiladas a coisas, “lá”, em uma superfície plana. Essas “coisas” não são tão prontamente associadas à magia, pois não constituem ações, mas, num sentido radical, estão mortas, embora passíveis de ressurreição dinâmica (Ong, 1977, p. 230-271).

Numa cultura acústica, para resolver efetivamente o problema da retenção e da recuperação do pensamento cuidadosamente articulado, é preciso exercê-lo segundo padrões mnemônicos, moldados para uma pronta repetição oral. O pensamento deve surgir em padrões fortemente rítmicos, equilibrados, em repetições ou antíteses, em aliteraões e em expressões epíteticas ou outras expressões formulares, em conjuntos temáticos padronizados (a assembléia, a refeição, o duelo, o "ajudante" do herói e assim por diante), em provérbios que são constantemente ouvidos por todos, de forma a vir prontamente ao espírito, e que são eles próprios modelados para a retenção e a rápida recordação – ou em outra forma mnemônica. As reflexões e os métodos de memorização estão entrelaçados. A mnemônica deve determinar até mesmo a sintaxe (Havelock, 1963, p. 87-96, 131-132, 294-296).

Nas culturas acústicas, a própria lei está encerrada em adágios formulares, provérbios, que não constituem mero adornos jurídicos, mas são, em si mesmos, a lei. Numa cultura acústica, um juiz é muitas vezes chamado a articular conjuntos de provérbios relevantes dos quais ele pode obter decisões justas nos processos de litígios formais que deve julgar (Ong, 1978, p. 5).

O discurso escrito desenvolve uma gramática mais elaborada e fixa do que o discurso oral, porque nele o significado depende mais da estrutura lingüística, uma vez que carece dos contextos normais inteiramente existenciais que circundam o discurso oral e ajudam a determinar o significado, de certa forma independentemente da gramática.

As culturas acústicas preferem, especialmente no discurso formal, não o soldado, mas o soldado valente; não a princesa, mas a bela princesa; não o carvalho, mas o carvalho robusto. Assim, a expressão oral está carregada de uma quantidade de epítetos e outras bagagens formulares que a cultura altamente escrita rejeita como pesados e tediosamente redundantes em virtude de seu peso agregativo (Ong, 1977, p. 188-212).

O que parece ficar claro é que no campo da antropologia se faz necessário abandonar um certo visualismo ocidental para adaptar os sentidos à paisagem sensorial das outras culturas. Uma antropologia dos sentidos deve procurar, antes de mais nada, determinar como a estruturação da experiência sensorial varia de uma cultura para outra, segundo o significado e a importância relativa atribuídas a cada um dos sentidos. Só através de uma rigorosa tomada de consciência sobre os preconceitos da episteme ocidental em

favor da vista e do texto, é que nós conseguiremos compreender como a vida se organiza em outros quadros culturais. A história dos sentidos lembra-nos que os modelos sensoriais não são estáticos, mas se alteram ao longo do tempo. Segundo Classen (1993), no Ocidente, se prestarmos atenção, podemos observar a ascensão cultural da vista e o declínio dos outros sentidos depois da Idade Média até aos nossos dias. Cada sociedade progride e se transforma no plano sensorial segundo uma trajetória que lhe é própria.

O simbolismo sensorial manifestamente revela as hierarquias e os estereótipos que investem certos grupos sociais de uma autoridade moral e política ao mesmo tempo que desapossam e condenam outros. A cor da pele é um critério bem conhecido de discriminação em numerosas sociedades. No Ocidente, os códigos olfativos serviram para afirmar a superioridade da elite "perfumada" ou "sem odor" e a estigmatizar grupos marginais como os judeus e os negros. Os Dassanetch da Etiópia utilizam códigos análogos para marcar a diferença entre o grupo "superior" dos criadores de gado e o grupo "inferior" dos pescadores (Classen, 1993, p. 79-105).

Sander Gilman sustenta que em matéria de história dos sentidos, o estudo de casos individuais de formação sensorial é mais fecundo que amplas análises que pretendem dar conta da ordem sensorial de toda uma cultura (Gilman, 1988, p. 1). Nós diríamos, entretanto, que são necessárias as duas aproximações. Para determinar "até que ponto as variações individuais configuram a atitude geral de uma cultura" (Gilman, 1988, p. 1) é preciso ter uma idéia do que é esta ordem cultural generalizada.

Convém perguntar por que os estudiosos adquiriram uma percepção nova acerca do problema do caráter oral da linguagem. Ver a linguagem como um fenômeno oral parece ser inevitável e óbvio. Os seres humanos comunicam-se de inúmeras maneiras, fazendo uso de todos os seus sentidos: tato, paladar, olfato e especialmente visão, assim como audição (Ong 1967, p. 1-9). Algumas comunicações não-orais são extremamente ricas – a gestual, por exemplo. Contudo, num sentido profundo, a linguagem, o som articulado, tem importância capital. Não apenas a comunicação, mas o próprio pensamento estão relacionados de forma absolutamente especial ao som. Todos nós ouvimos dizer que uma imagem vale mil palavras. No entanto, se essa afirmação é verdadeira, por que ela é feita com palavras? Porque uma imagem vale mil palavras apenas em certas condições especiais – que comumente incluem um contexto de palavras em que está situada a imagem.

Em resumo, a antropologia dos sentidos precisa de se desembaraçar dos preconceitos sensoriais, procurando penetrar na cosmologia ou no modelo sensorial particular da sociedade que estuda. No caso de uma cultura acústica, como a moçambicana, onde é escasso o uso da escrita, se se tomar em conta esta problemática, ela poderá iluminar questões sensíveis como são, por exemplo, as relativas à transmissão das tradições orais e ao modo como se estabelece o diálogo entre a oralidade e o letramento no processo mais amplo de inserção da sociedade moçambicana na modernidade.

3. 1. O lugar da acústica numa antropologia dos sentidos

O som é um evento no tempo, e 'o tempo caminha', inexoravelmente, sem nenhuma parada ou divisão. O tempo é aparentemente domado quando o tratamos espacialmente num calendário ou no mostrador de um relógio, onde podemos fazê-lo aparecer dividido em unidades separadas, uma ao lado da outra. Mas isso também falsifica o tempo. O tempo real absolutamente não tem divisões, é ininterruptamente contínuo: à meia-noite, o ontem não estalou para o hoje. Ninguém pode encontrar o exato ponto da meia-noite, e se ele não é exato, como pode ser meia-noite? E não possuímos nenhuma vivência do hoje como sendo o dia seguinte a ontem, como é representado num calendário.

Reduzido ao espaço, o tempo parece estar sob um controle maior – mas somente parece, pois o tempo real, indivisível, leva-nos para a morte real. Não é provável que o homem de uma cultura acústica pense nas palavras como “signos”, fenômenos visuais imóveis. Homero refere-se a elas como “palavras aladas” que sugere evanescência, poder e liberdade: as palavras estão constantemente se movimentando, mas pelo vôo, que constitui uma forma impressionante de movimento e que liberta o voador, elevando-o acima do mundo comum, grosseiro, pesado, “objetivo”.

Walter Ong (1998, p. 91)

Em uma cultura acústica, questões do passado sem qualquer relevância presente comumente caíam no esquecimento. As pessoas cuja visão de mundo foi formada por uma cultura letrada elevada têm a necessidade de lembrar que, na cultura acústica, o passado não é percebido como um terreno especificado em itens, salpicado de “fatos” ou informações verificáveis e discutidas. É o domínio dos ancestrais, uma fonte ressonante de consciência renovadora da existência presente, que em si mesma não é um terreno especificado em itens. A oralidade não conhece listas, tabelas ou números.

Muitos dos contrastes freqüentemente feitos entre as visões “ocidentais” e as outras parecem estar resumidos a contrastes entre cultura letrada profundamente interiorizada e estados de consciência mais ou menos residualmente orais. Os bem conhecidos estudos de Marshall McLuhan (1968, 1977) enfatizaram bastante as oposições audição-visão. Todavia, se a atenção a oposições refinadas entre acústica e cultura letrada está crescendo em alguns círculos, ainda é relativamente rara em muitos campos nos quais ela poderia ser útil.

Segundo Eric Havelock “O fato histórico-biológico é que *Homo sapiens* é uma espécie que usa a fala oral, elaborada pela boca, a fim de comunicar-se (...) Seu uso da fala, repito, foi adquirido por meio de processos de seleção natural que operaram ao longo de milhões de anos” (Havelock, 1982, p. 53-54). Ao analisar as versões mais correntes sobre as culturas não-letradas e dos preconceitos a elas inerentes, ele afirma categoricamente que,

a suposição dominante, de que emanam todas as outras, é a noção de que uma cultura não-letrada é uma não-cultura, ou, pelo menos, assinala um estágio de desenvolvimento humano o qual é justamente esquecido quando se instaura o conhecimento da escrita. O letrado e o iletrado pertencem a mundos distintos. Este preconceito é reforçado pelos resultados do contato, na modernidade, de culturas

letradas com culturas não-letradas; estas últimas parecem entrar em colapso diante da aproximação, ou do assalto, daquilo que se apresenta como um modo de vida superior, civilizado (Havelock, 1982, p. 191).

Uma cultura oral, como a moçambicana, não dispõe de textos escritos. Os seres humanos desta cultura oralista³⁶ aprendem muito e possuem grande sabedoria, mas não estudam. Como reúnem material organizado para que possa ser recordado? Como se torna possível trazer à memória aquilo que se prepara tão cuidadosamente? A única resposta é: pensar coisas memorizáveis.

A cultura se relaciona estritamente com a memória e com os procedimentos disponíveis, numa determinada sociedade, de processamento, armazenagem e transmissão das informações. Neste sentido, os limites da memória determinam a criação de vários recursos para a sua conservação.

O discurso oral, de um modo geral, tem na repetição uma de suas marcas mais peculiares. É comum atribuir-se o fenômeno à necessidade de reforçar a informação contida numa mensagem que se desenvolve linear e irreversivelmente na cadência do tempo e que, por esse motivo, não permite qualquer espécie de revisão, quer por parte do emissor, quer por parte do receptor. Há pois, um retorno constante às palavras ou sentidos chave, num esforço para evitar a dispersão em relação ao conteúdo fundamental.

Assim, numa cultura acústica, para resolver com eficácia o problema de reter e recordar o pensamento cuidadosamente articulado, o processo deverá seguir modelos mnemônicos, formulados para uma rápida repetição oral. Possuindo apenas os recursos de sua memória de longo prazo para reter e transmitir as representações que lhes parecem dignas de perdurar, os membros das culturas acústicas exploram ao máximo o único instrumento de inscrição de que dispõem.

Dramatização, personalização e artifícios narrativos diversos não visam apenas dar prazer ao espectador. Eles são também condições *sine qua non* de perenidade de um

³⁶Ong (1982), utiliza o conceito de *cultura oral primária*, referindo-se a um tipo de sociedade que se encontre preservada de qualquer contato com as sociedades de culturas escritas, e/ou na qual nenhum dos seus membros é letrado. Trata-se, portanto, de uma categoria abstrata, não mais aplicável a nenhuma sociedade indígena atual. Ong vem sendo criticado por diversos representantes da moderna antropologia linguística, que lhe atribuem excessiva simplificação e polarização na análise das sociedades consideradas orais e escritas, ignorando seus aspectos mistos e conflitivos.

Ela é primária por contraste com uma oralidade secundária da cultura contemporânea de alta tecnologia, na qual uma nova oralidade é sustentada por aparelhos eletrônicos - como o telefone, o rádio, a televisão e outros - cujo funcionamento depende da existência da escrita e da impressão (Ong, 1982, p. 11).

conjunto de proposições em uma cultura acústica. Pode-se melhorar ainda mais a lembrança recorrendo às memórias musicais e sensoriomotoras como auxiliares da memória semântica. As rimas e os ritmos dos poemas e dos cantos, as danças e os rituais têm, como narrativas, uma função mnemotécnica. Para evitar qualquer viés teleológico, poderíamos apresentar a mesma idéia da seguinte maneira: as representações que têm mais chances de sobreviver em um ambiente composto quase que unicamente por memórias humanas são aquelas que estão codificadas em narrativas dramáticas, agradáveis de ser ouvidas, trazendo uma forte carga emotiva e acompanhadas de música e rituais diversos.

No entender de Pierre Lévy, “Os membros das culturas acústicas não são, portanto, ‘irracionais’ porque crêem em mitos. Simplesmente utilizam as melhores estratégias de codificação que estão à sua disposição, exatamente como nós fazemos” (Lévy, 1998, p. 83).

O pensamento deve originar-se através de modelos equilibrados e profundamente rítmicos onde, entre outros recursos, a repetição desempenha um importante papel. Nessas culturas, os seres humanos aprendem ouvindo, repetindo o que ouvem, decorando provérbios, mas sem estudar no sentido estrito.

Embora a hermenêutica tenha-se originado como uma ciência da interpretação dos textos escritos, será útil comparar, ainda que brevemente, a questão de como os problemas da interpretação são tratados na tradição oral.

O fraseado e a repetição garantem que as expressões críticas serão retidas na memória, e essas frases tornam-se, então, objeto de mais discussão, e fornecem a base para uma interpretação consensualmente aceita, que pode ir além do que foi efetivamente dito.

As reflexões e os métodos de memorização estão entrelaçados. A mnemônica deve determinar até mesmo a sintaxe (Havelock, 1963, p. 87-96, 131-132, 294-296).

Pierre Boiteau observou que a estrutura do discurso malgaxe é muito diferente da do discurso francês. Enquanto este se caracteriza pela brevidade e pela ausência de repetição, o malgaxe prima pela *arte da repetição*. Trata-se de uma repetição insistente da idéia, tantas vezes quantas forem necessárias, buscando vários meios de como expressar a idéia, até que ela seja gravada na mente do ouvinte. Trata-se, portanto, de uma repetição metodológica em “crescendo” e não de um mero capricho. Preferem-se as formas alegóricas a uma análise minuciosa. “As formas alegóricas que permitem a expressão sincrética de uma idéia geral, são consideradas como mais eficazes”, uma vez que pela análise minuciosa, o ouvinte corre o risco de esquecer as primeiras idéias (isto é, as primeiras lições) quando o orador (o mestre) chegar à conclusão”. Ora, numa civilização de oralidade, que dispõe

apenas “de um instrumento fugidio, a palavra” que não pode assegurar à idéia a perenidade que lhe confere a escrita” (Boiteau, *apud* Dieng, 1983, p. 121), a repetição torna-se uma forma didática determinante no processo de ensino e aprendizagem. Nos seus discursos políticos orais e escritos, por exemplo, o presidente moçambicano Samora Machel era bastante repetitivo.

No domínio da poesia oral, de um modo geral, e da africana, mais particularmente, a repetição é uma das suas dominantes, concretizando-se a diversos níveis: ao nível da palavra, do verso e até de grupos de versos, bem como ao nível do sentido, com recurso a palavras diferentes. É, como dissemos, uma característica genérica, que se manifesta na quase totalidade dos gêneros poéticos orais africanos (a poesia panegírica, a poesia elegíaca, a poesia militar e de caça, a poesia lírica, a poesia satírica político-social, a poesia religiosa).

A poesia do moçambicano José Craveirinha apresenta inúmeros exemplos da concretização do princípio da repetição, inspirados nas formas desta poesia oral (Matusse, 1993, p. 105)³⁷. Observemos um extrato do poema “Quero ser tambor” (Craveirinha, 1982, p. 123):

Nem rio correndo para o mar do desespero.
 Nem zagaia temperada no lume vivo do desespero.
 Nem mesmo poesia forjada na dor rubra do desespero.
 [...]
 Só tambor velho de gritar na lua cheia da minha terra.
 Só tambor de pele curtida ao sol da minha terra.
 Só tambor cavado nos troncos duros da minha terra!

A poesia oral africana, que é cantada ou declamada, é geralmente antifônica, ou seja, existe uma espécie de resposta de um coro ao solista, sendo desta alternância que a sua *performance* depende. A repetição integral de um ou mais versos pode corresponder à resposta do coro ao mote dado pelo solista, e o mesmo acontece com o refrão. As variações sobre um mesmo motivo ou sentido são muitas vezes da responsabilidade do solista, cabendo ao coro a repetição dos elementos invariantes (Finnegan, 1977, p. 259). Dado o

³⁷No entender de Gilberto Matusse “O substrato cultural banto de Craveirinha é ronga, etnia do sul de Moçambique (Maputo e arredores). Isto leva a crer que a inspiração mais direta vem da poesia ronga. Há, contudo, muitas afinidades das formas da poesia ronga com as das poesias de outros povos, mais ou menos

caráter de certo modo estereotipado dos textos, e de o auditório já os conhecer, pode, por conseguinte, levar o *performer* a contar com a resposta adequada ao seu apelo à participação. “O poeta de uma sociedade oral aprende os seus versos oralmente, compõe-os oralmente e transmite-os oralmente” (Lord, *apud* Goody, 1977, p.72-73).

Se o ritmo é característico de toda a poesia, sendo essa a sua principal distinção do texto em prosa, não deixa de ser verdade que alguma poesia serve-se deste recurso de modo especial, torna-se mais adequada à declamação, ao canto e mesmo à associação deste último com a dança, com é comum na poesia oral africana. Segundo Ruth Finnegan, as línguas *bantu* têm um vasto conjunto de elementos lingüísticos que são essencialmente usados como instrumentos literários, dos quais o mais importante parece ser o ideofone, definido como “uma palavra especial a qual exprime uma espécie de idéia através do som e é freqüentemente usada nas línguas bantas para acrescentar emoção e vivacidade à descrição ou recitação” (Finnegan, *op. cit.*, p. 64). Também acrescenta à narrativa um elemento dramático e exprime emoção e excitação.

Uma outra forma de poesia oral é o provérbio. Nos quatro cantos do mundo, os provérbios são ricos de observações acerca desse espantoso fenômeno humano do discurso na sua forma original oral, acerca de seus poderes, sua beleza, seus perigos. A mesma fascinação pelo discurso oral continua inalterada séculos depois de a escrita ter sido posta em uso. Segundo Holman e Harmon, o provérbio é “Uma oração ou frase curta e memorizável, que expressa algo reconhecido como verdadeiro ou que envolve observações acerca de aspectos práticos da vida” (Holman & Harmon, 1986, p. 401). A compressão e concisão que caracterizam o provérbio dependem, em grande medida, do conjunto de recursos estilísticos de que se serve (metáforas, comparações, hipérboles...), o que os torna, quanto à forma, diferentes do discurso ordinário. Esta componente estilística faz do provérbio uma forma muito importante para a literatura oral³⁸ africana, pois o seu modelo e as suas técnicas são muitas vezes aproveitados em formas mais elaboradas e mais extensas, como a canção e o conto. É importante notar que os provérbios fazem freqüentemente alusão a fenômenos naturais e à vida animal (“Se vires um crocodilo chegar, nunca lhe estendas o lenço”, diz um conhecido provérbio moçambicano; “A força do crocodilo é a água”, para referir que quando lutais no vosso domínio, podereis vencer, não tenteis sair dele: sereis como peixe fora de água, (*apud* Junod, 1996b, p. 158), o que pensamos, se prende ao fato de nesses domínios imperar uma espécie de “perfeição”, uma lógica imanente e

próximos geográfica e linguisticamente (os changanas, os chopos, os suazis, os zulus e outros)”(Matusse, 1993, p. 105).

³⁸Walter Ong considera monstruoso o uso do conceito “literatura oral”, chegando a afirmar que considerar tradição oral como literatura oral é o mesmo que considerar cavalos como automóveis sem rodas. Em vez da expressão “literatura oral” ele sugere a expressão “formas artísticas exclusivamente orais” ou “formas artísticas verbais” (Ong, 1993, p. 20-23). Somos de opinião que Ong, ao fazer este tipo de crítica, se revela

funcional, diferente dos comportamentos humanos, mais instáveis e arbitrários. Como não sorrir perante a metáfora que procura denunciar aquele que acredita excessivamente nas suas capacidades, muito espelhada no provérbio da etnia ronga do sul de Moçambique : *"Aquele que engole um grande carvão tem confiança no tamanho da sua garganta"*. Ou aquele outro *"As tatuagens nas costas são conhecidas daquele que as faz. Não são conhecidas daquele que as tem"* para significar que não podereis saber o que sucederá, se voltardes as costas (op. cit., p. 158), ou ainda *"Não percas o teu tempo a olhar os montes de ervas más, pensando que o teu trabalho acabou"* (Idem, p. 159). Frases ou expressões (tais como provérbios) prontas, repetidas de modo mais ou menos exato em verso ou prosa, realmente possuem uma função na cultura acústica mais crucial e difusa do que qualquer outra que ela possa ter em uma cultura letrada, eletrónica ou de impressão (Parry, 1971, p. xxxiii, n.1).

A narrativa do escritor moçambicano Mia Couto, explora largamente o modelo e a técnica do provérbio nas passagens de carácter reflexivo, sendo este um dos seus elementos marcantes. Em "Terra Sonâmbula", numa seqüência de frases, ele procura de forma sintética caracterizar e justificar com base numa pretensa verdade universal a tentação da personagem de abandonar o seu projeto inicial num dado ponto da ação: "As idéias, todos sabemos, não nascem na cabeça das pessoas. Começam num qualquer lado, são fumos soltos, tresvairados, rodando à procura de uma devida mente" (Couto, 1992, p. 44). Ele afirma que

Estas estórias desadormeceram em mim sempre a partir de qualquer coisa acontecida de verdade mas que não foi contada como se tivesse ocorrido na outra margem do mundo. Na travessia dessa fronteira de sobra escutei vozes que vazaram o sol. Outras foram asas no meu vôo de escrever. A umas e outras dedico este desejo de contar e de inventar" (Couto, 1986, p.: 19).

Os provérbios não se empregam apenas para armazenar conhecimentos, mas também para comprometer os outros no combate verbal e intelectual: um provérbio desafia os ouvintes a superá-lo com outro mais oportuno ou contraditório. O seu carácter moralista é um dos aspectos importantes que com freqüência incorporam os provérbios³⁹. Eles

demasiado preso à raiz das palavras. Por isso, não vemos razão para não adotarmos a expressão "literatura oral".

³⁹O autor, na época em que foi Diretor Provincial de Educação e Cultura na Província de Maputo (1979-1983) trabalhou no Governo Provincial sob a liderança do Governador da Província, General José Moiane, destacado comandante guerrilheiro durante a luta armada de libertação nacional contra o colonialismo português. Este líder dispunha de um verdadeiro "arsenal" de provérbios que usava com freqüência nas próprias reuniões do Governo Provincial. Numa dessas reuniões, na qual se discutiam as formas de atuação dos membros do Governo nos vários distritos que compunham a Província já então assolada pela guerra de agressão do regime do "apartheid", me recorde de um Diretor Provincial ter feito uma intervenção na qual

costumam também ser aplicados na jurisprudência. Na opinião de Walter Ong, os provérbios não são meros adornos da jurisprudência, mas constituem eles mesmos a própria lei. “Com frequência recorre-se a um juiz de uma cultura oral para que repita provérbios pertinentes a partir dos quais pode deduzir decisões justas para os casos de litígio formal que lhe são submetidos” (Ong, 1993, p. 42).

Segundo Henri Junod⁴⁰, a etnia *Tsonga* do sul de Moçambique possui uma

considerável coleção de enigmas que contêm duas frases e que se chamam *svitekatekisana*. Recolhi cerca de uma centena. Teria facilmente podido recolher dez vezes mais. Uma mulher que vivia na nossa vizinhança, Lixanyi, conhecia grande número e podia recitá-los sem parar até altas horas da noite (Junod, 1996b, p. 161).

Em Mia Couto é visível o uso de provérbios, sentenças, frases feitas e portadoras de significação didático – filosófico.

Um outro aspecto importante a considerar é o de que na realidade cultural moçambicana, assim como nas sociedades ágrafas em geral, constata-se que é principalmente pelo ato de narrar que é possível manter um elo entre os velhos e os novos e perpetuar a transmissão das vivências e dos conhecimentos antigos.

A narração, recorre à *fórmula*, instrumento privilegiado das culturas acústicas, nas quais a natureza auditiva e mental das palavras está relacionada não só aos modos de expressão e produção cultural, mas aos processos de transmissão e aprendizagem. O que se pode lembrar depende de formas mnemônicas, nas quais o ritmo ajuda à lembrança e toda a experiência é intelectualizada mnemonicamente (Goody, 1977, p. 112-128). O conceito de fórmula a que nos estamos referindo, configura uma seqüência de elementos, um esquema organizador, característico às formas orais e sobreviventes nas culturas escritas. A fórmula é aqui entendida sobretudo como um procedimento mnemotécnico, um quadro

procurava sensibilizar o Governador para os riscos de atuação dos membros do governo em zonas de guerra. Para o Governador, tal membro do governo estava colocando dificuldades para a realização de uma tarefa, mesmo antes de conhecer e visitar o local que lhe tinha sido cometido. Sua intervenção, feita num tom de grande calma, veio sob a forma de provérbio; “Senhor Diretor, não devemos dizer que aquele saco é pesado, sem que primeiro o coloquemos às costas!”.

⁴⁰ Henri Junod, que faz um século foi expulso de Moçambique pelo governo colonial português, “acusado de excesso de cumplicidade com as populações, entre as quais vivia desde 1889” (Feliciano, 1996, p. 15) produziu um alentado trabalho de 1040 páginas “Usos e costumes dos Bantu” (1ª ed. em inglês publicada em 1912/13 e a 1ª ed. em português publicada em 1917) que constitui uma fonte importante para o entendimento das culturas africanas, particularmente as moçambicanas.

estrutural, um meio de ligar elementos que sem o apoio da escrita seriam mais dificilmente memorizados para sua transmissão e difusão.

Interessante, como a fórmula e sua repetição se faz presente nesse espantoso filme "Central do Brasil"⁴¹. Para Lopes (1999, p. 69) muito da trama do filme está permeada pela dualidade do mundo oral e do mundo letrado. O mundo letrado encontra ainda marcas do mundo da oralidade, marcas que alicerçam a transmissão cultural de comunidades que não tiveram acesso ao código escrito. Por isso o recurso à memória, às formas repetitivas, se constitui num traço muito particular desse universo oral. Isaias, o irmão que Josué acaba de conhecer, manda-lhe repetir o *trava-lingua*, essa modalidade de parlenda em prosa ou em verso, bem característica das culturas de oralidade, ordenada de tal forma que se torna extremamente difícil e às vezes, quase impossível, pronunciá-la sem tropeço: "Lá atrás da minha casa tem um pé de umbu botão, umbu verde, umbu maduro, umbu seco e umbu secando" (Carneiro & Bernstein, 1998, p. 91). Numa outra conversa, novamente Isaias, pede ao irmão para dizer: "Diga cinco vezes em carreado, sem errar, sem tomar fôlego, vaca preta, boi pintado. Diga" (Idem, p. 97).

A fórmula foi, assim, historicamente, um instrumento de construção e transmissão de obras verbais, apoio à memória social e histórica dos povos sem escrita (Goody, *apud* Le Goff, 1984, p. 12).

No entanto, a memória acumulada e transmitida nas sociedades sem escrita com apoio da fórmula, não era uma memória "palavra a palavra", uma memorização exata. Nestas sociedades, a memória social parece estar mais baseada numa reconstrução criativa do que na memória mecânica.

Goody provou sua tese do que chamou *reconstrução generativa*, ao estudar as novas versões dos mesmos mitos entre os *Lodogaa* na África, norte de Gana, especialmente o mito de Bagre. Identificou numerosas variantes deste mesmo mito, até em suas partes mais estandardizadas. Para este autor, a recitação ou a narração de obras verbais em sociedades sem escrita faz parte de um processo de criação contínua, que implica reordenações e deslocamentos, numa intensa atividade da imaginação e criação intelectual.

No aprendizado de um canto, o jovem, em uma cultura oral, se familiariza com os versos metrificados, sem obrigação de reconstruí-los palavra por palavra. Ele os reconstrói

⁴¹ Filme de Walter Salles, 1998 (Brasil).

a partir de temas e expressões fixadas, quando os ouve de outros. É certo que a rapidez da execução, com relação ao ato simultâneo da criação, supõe um conjunto de combinações ou construções gramaticais fixas, que preenchem repetidamente o tempo da recitação, o que se pode chamar de fórmula. Mas este não é um recurso da memorização mecânica, palavra por palavra, e sim do ato de reconstrução criativa defendido por Goody (1977) na análise que fez dos processos mnemônicos e educacionais em sociedades tradicionais. Mesmo a utilização da técnica da fórmula nas culturas ágrafas revela processos criativos e individuais das sociedades humanas, nos quais se conjugam memória e imaginação criadora.

O suporte de memorização não se situa ao nível superficial em que opera a memória palavra a palavra, nem ao nível da estrutura profunda que os mitólogos encontram (...). Parece, ao contrário, que papel importante cabe à dimensão narrativa e a outras estruturas da história cronológica dos acontecimentos (Goody, 1977, p. 34, *apud* Le Goff, 1984, p. 12).

Tal estilo de narração, apoiado na fórmula, apresenta-se, quando transita para a escrita, mais subordinativa do que coordenativa. As seqüências do enunciado articulam-se através de conectivos temporais, como “então” e “logo”. É raro o uso de conexão agregativa ou coordenativa (“e”), própria ao estilo narrativo das culturas orais. Ele empresta aos acontecimentos um fluxo narrativo elaborado pela concatenação temporal, que se realiza por uma sintaxe fixa, mais própria do discurso escrito. Para Ong (1982) o discurso escrito está mais próximo da utilização de uma gramática elaborada, pois nesta modalidade comunicativa, devido às qualidades intrínsecas do meio, o sentido depende sobretudo das estruturas lingüísticas, ao contrário do discurso oral, apoiado nos recursos do contexto de comunicação ou na situação comunicativa pessoa a pessoa.

O pensamento e a expressão formular orais percorrem as profundezas da consciência e do inconsciente e não desaparecem assim que alguém que a eles se habituou pega em uma caneta. Quando os poetas *xhosas* aprendem a escrever, sua poesia escrita é também caracterizada por um estilo formular. Na verdade, seria totalmente surpreendente se eles pudessem fazer uso de qualquer outro estilo, especialmente porque o estilo formular caracteriza não apenas a poesia como também mais ou menos todo pensamento e expressão na cultura acústica. A primeira poesia escrita, em toda parte, parece ser de início, necessariamente, uma mimetização em manuscrito da atuação oral. A mente não tem

inicialmente recursos propriamente quirográficos. Rabiscam-se em uma superfície palavras que se imagina dizer em voz alta em uma situação oral imaginável. Apenas muito gradativamente a escrita torna-se composição escrita, um tipo de discurso – poético ou não – que é construído sem uma sensação de que quem está escrevendo está realmente falando em voz alta (como os primeiros escritores podem bem ter feito ao compor).

Muitas culturas modernas que conheceram a escrita durante séculos, mas nunca a interiorizaram completamente, tais como a cultura árabe e algumas outras culturas mediterrâneas, por exemplo, o grego (Tannen, 1980), ainda se apoiam grandemente no pensamento e na expressão formulares.

Embora seja encontrada em todas as culturas, a narrativa é, em certos aspectos, mais amplamente funcional nas culturas acústicas do que nas outras. Em primeiro lugar, em uma cultura oral, como sublinhou Havelock (1978; 1963), não é possível submeter o conhecimento a categorias complexas, mais ou menos cientificamente abstratas. As culturas orais não podem gerar tais categorias e, assim, usam histórias da ação humana para armazenar, organizar e comunicar boa parte do que sabem.

Em segundo lugar, a narrativa é particularmente importante em culturas acústicas porque pode abrigar uma grande parte do saber em formas sólidas, extensas, que são razoavelmente duradouras – o que, em uma cultura oral, significa formas passíveis de repetição. Máximas, enigmas, provérbios e assemelhados são evidentemente também duradouros, mas, no geral, são breves.

Em uma cultura letrada ou impressa, o texto une fisicamente tudo o que contém e permite recuperar qualquer tipo de organização de pensamento. Nas culturas acústicas, nas quais não existe texto, a narrativa serve para unir o pensamento, de modo mais compacto e permanente do que os outros gêneros.

Segundo Lourenço do Rosário, as narrativas possuem dois níveis de funcionamento. O primeiro é a *função de nível explícito*, que corresponde ao seu papel de instrumento de aprendizagem, considerando-se que, através da narrativa, torna-se mais fácil memorizar, devido à curiosidade e ao prazer que ela desperta nos ouvintes. O segundo nível, *função de nível implícito*, refere-se ao caráter de exemplaridade que envolve a narrativa oral. A composição da narrativa oral ronga (do sul de Moçambique) tem entre as suas mais

peculiares características a introdução de seqüências cantadas no meio da história. Possui uma forte componente didático-moralizante. Ela transporta em si o próprio objeto de ensinamento que se quer transmitir. Por isso mesmo, ela é “ao mesmo tempo e em qualquer lugar, um grande ponto de interrogação sobre os problemas com que o indivíduo se defronta no dia-a-dia, na sua sociedade” (Rosário, 1989, p. 48).

Recursos simbólicos, como a homofonia e a metonímia são também utilizados para tornar memoráveis as informações mediante a preservação da sua forma verbal. Vansina relata que, em Ruanda, um poeta sempre se refere a um rei como “caçador de zebras”. O leitor deve traduzir “caçador de zebras” por “leão”, reconhecendo essa expressão como homófona do título do rei, o Leão de Ruanda (Vansina, 1965, p. 43).

O homem moçambicano recorre à música e à dança, às imagens poéticas, particularmente às metáforas. Lança mão de repetições e redundâncias, de frases feitas, de provérbios. É uma oralidade rítmica e corporal, imaginativa e poética, que emerge do interior, da voz, e penetra no interior do outro, através do ouvido, envolvendo-o na questão. Os integrantes desta cultura invariavelmente sabem escutar e narrar, contar histórias e relatar, utilizando uma enorme riqueza expressiva, na qual se conjugam precisão e clareza.

Na comparação com os demais sentidos importa ainda destacar uma das características do som: a sua relação com a interioridade. Essa relação é importante em virtude da interioridade da consciência e da própria comunicação humanas. Para testar o interior físico de um objeto como interior, nenhum sentido funciona de modo tão eficaz quanto o som. O sentido humano da visão é mais adaptado à luz refletida difusamente pelas superfícies. (A reflexão difusa, de uma página impressa ou uma paisagem, contrasta com a reflexão especular, de um espelho.) Uma fonte de luz, tal como um fogo, pode ser interessante, mas é oticamente desconcertante: a vista não pode se “concentrar” em nada dentro do fogo. De modo análogo, um objeto translúcido, como um alabastro, é interessante, porque, embora, não seja uma fonte de luz, a vista também não pode se “concentrar” nele. A profundidade pode ser percebida pela vista, porém de forma muitíssimo agradável como uma série de superfícies: os troncos de árvores em um bosque, por exemplo, ou cadeiras em um auditório. A vista não percebe um interior estritamente como um interior: dentro de um aposento, as paredes que ela percebe são ainda superfícies, exteriores.

Ouvir é um fenômeno fisiológico; escutar um ato psicológico. No primeiro nível nada distingue o homem do animal, enquanto o segundo é um ato de decifração, e neste processo de escuta começa a desenvolver-se um espaço intersubjetivo em que “escuto” também quer dizer “escuta-me”.

Construída a partir da audição, a escuta, de um ponto de vista antropológico, é o sentido próprio do espaço e do tempo, apreendido através da percepção de graus de afastamento e dos ritmos regulares da excitação sonora. Tal como para o mamífero, o território é demarcado por cheiros e sons, também para o homem – fato que é freqüentemente subestimado – a apropriação do espaço é em parte também sonora – os espaços de ruídos familiares são reconhecíveis, reconhecidos. É sem dúvida a partir desta noção de território, ou de espaço apropriado, que a escuta é uma “atenção” que permite captar tudo o que seja susceptível de perturbar ou alterar o espaço próprio (extensível a espaço comunitário, lingüístico, nacional, etc.).

O paladar e o olfato não contribuem muito para registrar a interioridade ou a exterioridade. O tato, sim. Porém, ele destrói parcialmente a interioridade no próprio processo da percepção. Se eu desejasse descobrir pelo tato se uma caixa está vazia ou cheia, teria de fazer um buraco para inserir uma mão ou um dedo: isso significa que a caixa está, nesse sentido, aberta, e assim é menos um interior.

A audição pode registrar a interioridade sem violá-la. Posso bater numa caixa para descobrir se está vazia ou cheia, ou numa parede para saber se é oca ou sólida. Ou posso fazer uma moeda tinar para saber se é de prata ou de chumbo.

Todos os sons registram as estruturas interiores do que quer que os produza. Um violino cheio de concreto não soará como um violino normal. Um saxofone soa diferentemente de uma flauta: sua estrutura interna é diferente. E, acima de tudo, a voz humana vem do interior do organismo humano, que fornece as ressonâncias vocais.

A vista isola; o som incorpora. A visão supõe o observador fora do que ele vê, a uma distância, ao passo que o som invade o ouvinte. A visão dissoca, como observou Merleau-Ponty (1961).

Numa cultura acústica, na qual a palavra existe apenas no som, sem qualquer referência a um texto visualmente perceptível e a uma consciência, nem mesmo à possibilidade de um tal texto, a fenomenologia do som penetra profundamente no sentimento de existência dos seres humanos, na qualidade de palavra falada. Pois o modo

como a palavra é vivenciada é sempre importante na vida psíquica. A ação centralizadora do som (o campo sonoro não está espalhado diante de mim, mas a toda a minha volta) afeta o sentido humano do cosmos. Para as culturas acústicas, o cosmos é um evento contínuo, com o homem em seu centro.

A maioria das características do pensamento e da expressão fundados no oral está intimamente relacionada à economia unificadora, centralizadora, interiorizadora do som tal como é percebido pelos seres humanos. Uma economia verbal dominada pelo som é mais conforme às tendências agregativas (harmonizadoras) do que às analíticas, dissecadoras (que viriam com a palavra inscrita, visualizada: a visão é um sentido dissecador).

Uma última questão, que não está, aliás, isenta de controvérsia, é a que diz respeito ao modo como as culturas acústicas dão conta de preservar textos mais longos, representando eventos sagrados ou por outro motivo significativo. Eric Havelock defende que a "fala poética" utilizada por especialistas na memória, tais como os poetas orais ou "sábios" populares, pode servir como uma enciclopédia oral, ou seja, um depósito de informações culturais importantes. Para Havelock, muito da "glória que foi a Grécia" resultou dessa cultura oral, e não da cultura escrita. No entendimento de Lynn-George, trabalhos recentes têm abrandado um pouco as conclusões de Havelock, devido a uma melhor compreensão dos sistemas de escrita e ao relaxamento da divisória entre as culturas acústicas e aquelas que dispõem de uma escrita (Lynn-George, *apud* Olson, 1997, p. 117). Ruth Finnegan afirma que "a velha idéia de uma extensa transmissão memorizada, através dos séculos ou mesmo de milênios, pode não ser mais aceitável, mas com respeito a períodos de tempo mais curtos, essa transmissão seguramente ocorre" (Finnegan, 1988, p. 72).

Portanto, a memória do que foi dito apresenta poucos problemas nas culturas acústicas, desde que o texto seja curto, e a distância no tempo, pequena. Textos mais longos podem ser preservados por mais tempo, desde que espacialmente preparados. Recursos mnemônicos, associados a figuras de linguagem, à fala metrificada e poetizada permitem a preservação e a recuperação da forma verbal de informações culturalmente significativas. Contudo a memorização *ipsis verbis* parece uma atividade exclusiva das culturas com escrita, pressupõe a existência de uma versão original ou fixa com a qual a memória pode ser confrontada. Sem tal transcrição, há uma amplitude maior no que é aceito como versão

exata do que foi dito. Em consequência, a distinção direta e indireta pode não ser tão clara nos contextos orais e, de modo mais amplo, nas culturas acústicas.

3.2. O caso específico dos contos

Eu sou griot. Eu sou Djeli Mamadou Kouyaté, filho de Bintou Kouyaté e de Djeli Kedian Kouyaté, mestres na arte de falar. Desde os tempos imemoriais os Kouyaté estão ao serviço dos príncipes Keita do Manding: nós somos sacos de palavras, somos os sacos que encerram os segredos várias vezes seculares. A arte de falar não tem segredos para nós; sem nós os nomes dos reis caíam no esquecimento, nós somos a memória dos homens; pela palavra nós damos vida aos fatos e gestos dos reis perante as novas gerações.

D. T. Niane (1960, p. 9)

Esta declaração liminar do *griot* Mamadou Kouyaté contém simultaneamente questões relativas à história e sua memória, à palavra e sua arte, ao poder que esta arte confere (“sem nós os nomes dos reis caíam no esquecimento”...) assim como à justificação prévia da tomada da palavra. Desde tempos imemoriais nós somos “sacos de palavras”, diz Mamadou Kouyaté e ele recordará o nome de seu pai, depois o de seu avô. Antes da tomada da palavra e de falar da tradição, os *griots* demonstram o seu direito á

palavra, justificam de alguma maneira sua competência, do mesmo modo que um universitário ocidental se apoiará, numa tese de história, por exemplo, numa extensa bibliografia.

Entre a genealogia do contador e a bibliografia do pesquisador, os laços são mais estreitos do que se supõe, porque nos encontramos diante de dois tipos de *corpus* que definem dois tipos de sociedades: as sociedades de tradição oral e as sociedades de tradição escrita.

Pela importância de que se revestem, vale a pena determo-nos um pouco sobre a prática dos contos em Moçambique⁴². Iremos apoiar-nos no trabalho de Junod, que fez um estudo aprofundado no sul de Moçambique. Segundo ele:

Outros [membros do grupo], porém, podem contar seis, dez, vinte contos. Xiguyana, por exemplo, podia manter suspenso o seu auditório diversos serões seguidos, com os seus contos, alguns dos quais muito longos ("A pequena detestada" [que Junod descreve em seu livro *Chants et contes des Ba-Rongu*], não tem menos de 24 páginas, "Mubia", um conto que ocupava 19 páginas. A memória desta mulher era admirável e a sua maneira graciosa de contar não era menos surpreendente (Junod, 1996b, p. 191).

A narração dos contos obedece a certos rituais:

Coisa curiosa, há que tomar uma bizarra precaução, quando se contam contos: é tabu fazê-lo durante o dia; trata-se de um entretenimento da noite; o que transgredir esta regra torna-se calvo! (...) Penso que esta proibição provém de que, como este jogo é tão popular, os indígenas receiam consagrar-lhe tempo demasiado: perderiam toda vontade de trabalhar, se começassem a jogá-lo logo a meio do dia. Por isso se interditaram, instintivamente, a narração de contos durante o dia (Idem, p. 191).

Nos contos, o folclore animalista é muito forte. Os pequenos animais como o coelho e a tartaruga acabam, graças à astúcia, vencendo os animais de grande porte como o elefante e o leão e até mesmo o homem. "A idéia de vitória dos pequenos sobre inimigos poderosos é ilustrada pelos contos em que seres humanos, crianças, miseráveis ou desprezados, triunfam dos mais velhos que eles, ou daqueles que os odeiam" (Idem, p. 193). Igualmente se faz presente nos contos os "papões" onde se comemora a sabedoria das criaturas fracas sobre esses monstros horríveis e cruéis. Existem também os chamados contos morais com intenções moralizadoras e contos baseados em fatos reais sucedidos em qualquer parte e conservados na memória desses grupos étnicos (p. 193). Dignos de nota são também os contos estrangeiros, originários de fonte maometana, portuguesa ou inglesa, mas curiosamente modificados, oferecendo, por isso, campo de grande interesse para o estudo da mentalidade dessas comunidades (p. 194).

⁴² Importa destacar que o conto foi e continua a ser, muitas vezes, encarado como a "forma" adequada, o instrumento narrativo por excelência "africano". No entanto, talvez mais do que qualquer outro gênero, o conto oral é universal e comum a todas as culturas e continentes.

É claro que estes tipos de contos não são nitidamente diferenciados. Determinado conto poderia ser colocado em dois ou três tipos. Por vezes, em alguns contos, aparece um animal onde todos os demais atores são humanos. Embora o folclore animalista seja, em regra, desprovido de intenções morais, em certos episódios pode encontrar-se uma idéia moral – por exemplo, quando vemos o elefante ser castigado por ter pisado com desprezo os ovos da rã (Idem, p. 194).

O valor literário destes contos varia muito conforme a história, em si própria, e o narrador. Alguns são muito curtos e insignificantes, ou não são mais que uma coleção de episódios, construída ao acaso e sem qualquer plano. Outros são verdadeiras composições em que se encontram ordem e um fim. O narrador parte de um ponto dado e termina numa conclusão (p. 194).

Interessa referir que “os oradores indígenas não receiam a repetição (...) fazem dela uma verdadeira arte. Se a narração se torna, por isso, um tanto monótona, este processo literário não é, todavia, fatigante. Dizia-me alguém, depois de ter ouvido o conto de Nabandri, a comedora de rãs: ‘ Nunca pensei que podia haver tanto encanto na monotonia!’ ” (p. 194). Para Junod:

A facilidade de elocução dos Tsongas é muito grande. Cada um deles, homem ou mulher, está sempre pronto a falar, e fala corretamente com a maior facilidade. A este respeito, a sua raça está, talvez, mais adiantada que muitos dos povos civilizados. Nada desta timidez que se encontra com tanta freqüência nos camponeses e operários dos nossos países, os quais seriam absolutamente incapazes de fazer um discurso, apesar de uma instrução primária completa. Um indígena pode sempre levantar-se e exprimir a sua opinião sobre qualquer questão. Mesmo se não tiver pensado no assunto, pode falar! Não sofre nenhuma dificuldade na procura dos termos. Podem faltar os conhecimentos, mas nunca a abundância do discurso! Esta facilidade de elocução é, evidentemente, resultado de longa prática na discussão das questões públicas, na corte do chefe, onde, todos têm o direito de formular a sua opinião (Junod, 1996b, p. 152).

Quando se lhes pergunta a origem dos seus contos, os Tsongas respondem invariavelmente:

São velhas histórias que aprendemos com os nossos pais. Ninguém pensaria hoje em inventar um conto!” Isto, é certamente verdade. Os contos bantu são muito antigos. Não é sem boas razões que os narradores, quando receiam ser obsidiados pelas perturbantes cenas evocadas, os reenviam a Gwambe e Dzavana, o primeiro homem e a primeira mulher! (Idem, p. 195).

O encanto destes contos reside na sua vivacidade. isto é, são contados de um modo não abstrato, não como acontecimentos passados e distantes, mas como fatos de que os próprios ouvintes são testemunhas. Os nomes destes últimos são, muitas vezes, aplicados aos heróis da história, que assim se tornam parte integrante da vida cotidiana. O narrador não acha dificuldades em introduzir nas suas narrativas todos os objetos novos trazidos pela civilização. Fala de espingardas e de canhões, de casas quadradas e de fatos, objetos que os

antigos contistas nem teriam sonhado, e isto não apenas nos contos de origem estrangeira mas também nos que são inteiramente bantu (p. 198).

Os contos bantu são muito antigos, pelo menos os materiais que os formam. Mas são feitos de uma substância plástica, o que permite aos narradores operarem nela, inconscientemente, importantes e incessantes modificações. Estes fatos são interessantes, pois mostram as condições de produção literária nas sociedades oralistas. Essa produção é essencialmente coletiva; os contos não são criados, em todas as suas partes, por autores individuais; são modificados e enriquecidos, pois se transmitem de uma pessoa a outra, de etnia a etnia, de maneira que tipos novos surgem, novas combinações se produzem e disso resulta uma verdadeira evolução (Idem, p. 199).

Pode ser que estas histórias sejam uma advertência àqueles que estão no poder, da parte dos que sofrem. E quem poderia dizer se o seu fim último não era afirmar o valor do indivíduo, no meio deste povo calcado aos pés, no qual o simples súdito para nada conta? Se assim é, o folclore africano possui um valor filosófico e moral maior do que à primeira vista pareceria. No estágio coletivo da sociedade humana, ele representa uma aspiração a um estado de coisas em que o indivíduo ocupe o seu verdadeiro lugar. Considerado deste ponto de vista, é profético. Não deve ser olhado apenas como um jogo de velhas mulheres, durante os longos serões ou, mesmo, como simples jogo de sociedade. É um monumento sobre o qual a alma da raça gravou, talvez inconscientemente, as suas idéias e aspirações (p. 202).

O que é curioso é que uma revalorização da oralidade parece estar de volta nas atuais sociedades. Na contramão da massificação, os contadores de contos estão ressurgindo. Eles nos surpreendem em eventos e programações das mais variadas. Em Belo Horizonte, por exemplo, além de programas específicos⁴³ eles aparecem contando histórias nos lugares mais variados: escolas, hospitais, festas, congressos, etc. Segundo Maria do Carmo Silva, “a atividade de contar histórias remete à fantasia, à magia e, indiretamente, é um incentivo à leitura” (apud Sebastião, 1998, p. 5). O conto lida com questões universais do ser humano, fala sobre o que é importante ser vivido. O gênero é um poderoso instrumento para alimentar o imaginário, pela forma como trabalha metáforas e analogias e com arquétipos que fazem parte do inconsciente da humanidade. São narrativas que abrem espaços de criação, permitem sair do dia-a-dia e adentrar em situações atemporais e, nesse momento cada um se pode ver enquanto pessoa, enquanto ser humano. No atual quadro de massificação - que compromete a imaginação, pois tudo vem pronto -, de crise de valores, de vazio de referências, que

⁴³ Em Belo Horizonte, vários projetos se espalham pela cidade: 1) *Era uma vez no Domingo* – Na Biblioteca Municipal Infantil e Juvenil de Belo Horizonte, duas vezes por mês, aos domingos, às 10 horas. Aberto a quem queira contar histórias. Entrada franca. 2) *Noite de contos* – No Palácio das Artes, uma vez por mês, sempre às 4as feiras, às 20 horas. Grupos de contadores convidados. Ingressos a R\$ 5,00 e R\$ 2,00 (crianças). 3) *Conto sete em ponto* – No Tribunal de Justiça, sempre na última 5ª feira do mês, às 19 horas. Grupo de contadores convidados. Entrada franca. 4) *Noites de contos de todos os cantos* – No Instituto Cultural Itaú, sempre na última sexta-feira de cada mês, às 19 horas. Entrada franca. (Sebastião, 1998).

trouxe enormes desesperanças, carências de sentido para a existência e fragilização dos laços sociais, esta revalorização da oralidade, parece constituir-se num verdadeiro resgate da comunidade humana, na ampliação de horizontes, repertório e conhecimento.

Na verdade, contar estórias é tão visceral e inerente ao ser humano que, mesmo na atual sociedade, atravessada por diversas mídias e tecnologias avançadas, o contador de estórias continua existindo e tendo a sua função. Na base de tudo está um jogo "lúdico", mágico, transcendente, aberto, móvel, multifacetado, fugidio, em processo de contínua metamorfose. "Quem conta um conto aumenta um ponto". Duas pessoas nunca contam uma estória da mesma maneira. É quase uma relação interpessoal, na qual se cria a sensação de pertencer a uma comunidade, que parece remeter à infância e às relações familiares. Se faz presente o afeto, e o conto configura-se como uma espécie de bálsamo para os problemas com que o homem moderno se defronta.

Na base da mágica feita pelo contador de estórias, parece estar um tipo de prática ancestral – talvez a primeira manifestação artística – que abre espaço para a imaginação, criando condições para que cada um, a partir do que é contado, crie a sua própria estória.

3.3. A força da palavra

Uma apreciação clara da fragilidade da palavra impressa como veículo de persuasão moral e o temor de ser mal entendido levaram Sócrates a jamais registrar por escrito o seu pensamento e a optar pelo diálogo vivo como estratégia de interlocução.

Eduardo Gianetti (1997, p. 89)

...são as palavras que necessitam com urgência, de uma oportuna ecologia. Entorpecidas, fragilizadas e tímidas, nada parece resgatar seu antigo, ancestral esplendor.

Sérgio Andrade (1997, p. 13)

A *força da palavra* é um fato inerente às culturas acústicas, enquanto nas culturas letradas predomina a *força do texto*. Em um caso é-se governado por leis, decretos, tratados; no outro por uma tradição ancestral que não se inscreve nos livros mas na memória social.

Em uma cultura acústica, pode não haver “palavras” como aquelas que comumente procuramos no dicionário. Nesse tipo de cultura, intervalos silenciosos podem constituir uma sílaba ou uma sentença, mas não o nosso átomo: a palavra. Todas as expressões vocais são aladas, desaparecendo para sempre antes mesmo de serem totalmente pronunciadas. A idéia de fixar essas expressões em uma linha, ou mumificá-las para posterior ressurreição, não sequer ocorre. Portanto, a memória, em uma cultura acústica, não pode ser concebida como armazenamento ou tabuinha da cera.

Assim, por exemplo, quando uma cultura não possui um gênero escrito de código de leis, com frequência se encontra um gênero oral que desempenha a mesma função, ou seja, a formulação das alegações do contendor.

Alguns dos gêneros são vistos, e na verdade são, como diferentes da conversa cotidiana, por possuírem um elemento artístico ou uma capacidade especial. Nessa sentido, as formas especiais, bonitas ou elegantes da conversa, nas culturas orais, podem ter características similares às de alguns dos gêneros literários das culturas letradas.

Na concepção africana, as forças só começam a vibrar através da palavra, que as coloca em movimento.

A fala é, portanto, considerada como a materialização, ou exteriorização, das vibrações das forças (...) Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testamento daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra (Hampaté Bâ, 1982).

A palavra é elemento desencadeador de ações ou energias vitais. De fato, ao ser dirigida para atingir determinados fins, interfere na existência pois que, uma vez absorvida, pode provocar reações controláveis ou não. “É por isso que o aparelho auditivo é assemelhado aos órgãos reprodutores femininos: ambos são capazes de fazer gestar algo decisivo pela penetração, no interior dos indivíduos, de um elemento vital desencadeador do processo” (Leite, 1997, p. 105).

Naquela sua configuração que a liga estreitamente às práticas históricas, a palavra é geralmente relacionada com a problemática do conhecimento e sua transmissão, que se articula em vários níveis da realidade social. É o caso, dentre outros, daqueles especialistas

das transformações (ferreiros, tecelões, escultores, médicos manipuladores de folhas e outros elementos, encarregados de ritos iniciáticos e funerários - universos onde ocorrem mutações na essência do ser humano -, agentes da magia que servem da palavra para manipular forças benéficas ou maléficas etc.), das manifestações da vida espiritual (culto a ancestrais e divindades, cerimônias envolvendo a utilização de determinadas máscaras), do domínio da própria palavra (caso dos historiadores tradicionalistas), das explicações de certos aspectos da realidade (conhecimento esotérico, jogos divinatórios e propiciatórios) etc. Em todos esses exemplos a palavra sempre acompanha as ações de uma maneira ou outra a fim de estabelecer relações entre forças vitais, as do agente e as do universo a ser explorado. "A palavra é, ainda, instrumento singular das práticas políticas negro-africanas, uma vez que as decisões da família e da comunidade são tomadas em conjunto mediante a discussão das questões e exposição da jurisprudência ancestral" (Idem, p. 106). Isso ocorre nos conselhos de família, em âmbito mais restrito, mas também em locais públicos sacralizados para tal fim, como é o caso da árvore da palavra, geralmente encontrada no espaço altamente diferenciado que lhe é reservado nas localidades moçambicanas⁴⁴.

A palavra, portanto, é dotada de origem divina mas encontra-se significativamente relacionada com as atividades humanas e não deve ser considerada somente como fonte de conhecimento, o que restringiria seu significado ao universo dominado pelos especialistas da própria palavra, os historiadores tradicionalistas. Na verdade, ela se manifesta nos mais variados níveis da realidade, e o significativo número de instâncias onde sua exteriorização é fundamental revela a importância que lhe é atribuída. A palavra é, sem dúvida instrumento do saber, mas sua condição vital lhe garante o estatuto de manifestação do poder criador como um todo, transmitindo vitalidade e desvendando interdependências. Sua capacidade de comunicação possui essência diversa daquela proposta pela escrita, elemento apenas cultural e estrangeiro à natureza e à dimensão mais profunda do homem.

O discurso escrito desenvolve uma gramática mais elaborada e fixa do que o discurso oral, porque nele o significado depende mais da estrutura linguística, uma vez que carece dos contextos normais

⁴⁴ Ivan Illich nos descreve com cores vivas o modo como os juramentos orais vieram a ser substituídos por documentos. Em uma sociedade oral, uma pessoa tem que manter sua palavra. Ele a confirma fazendo um juramento, que é uma maldição condicional a ameaçá-lo caso não seja fiel ao que prometeu. Enquanto jura, segura a barba ou os testículos, oferecendo o próprio corpo como garantia [...]. No regime da escrita, o juramento perde valor diante do manuscrito; não é mais a memória que conta, porém o registro (Illich, 1998, p. 47).

inteiramente existenciais que circundam o discurso oral e ajudam a determinar o significado, de certa forma independente da gramática.

A necessidade que sente o orador de prosseguir enquanto está repassando em sua mente o que dizer em seguida também favorece a redundância. No estilo oral, embora a pausa possa ser benéfica, a hesitação é sempre prejudicial. Por conseguinte, é preferível repetir algo, se possível engenhosamente, a simplesmente parar de falar enquanto se está à procura da ideia seguinte. As culturas acústicas estimulam a fluência, o excesso, a loquacidade. Os retóricos chamariam a isso *cópia*.

Líderes fortes – os “intelectuais” da sociedade oral, como Goody os intitula (1977, p. 30) –, desapontados com os resultados práticos do culto em um dado santuário, quando as curas são raras, inventam novos santuários e, com estes, novos universos conceituais.

Em um contexto oral o poeta, orador ou pessoa que conversa tende a basear-se na citação direta das palavras de outrem, com um certo grau de precisão, usando o seu tom de voz para transmitir o ato de fala envolvido. Para que esse discurso preservado represente as intenções originais do autor, será preciso criar e utilizar de forma coerente tanto meios léxicos para representar a intenção do autor com respeito à audiência, essencialmente verbos de ato de fala, como um conjunto de conceitos que inclua o de “sentido literal”.

A palavra oral, nunca existe num contexto puramente verbal, como ocorre com a palavra escrita. As palavras proferidas são sempre modificações de uma circunstância total, existencial, que sempre envolve o corpo. A atividade corporal que acompanha a mera vocalização não é eventual ou arquitetada na comunicação oral, mas natural e até mesmo inevitável. Na verbalização oral, particularmente a pública, a imobilidade absoluta é em si um gesto que impressiona.

Adélia Bezerra de Meneses afirma que “Não podemos esquecer da carga corporal que a palavra falada carrega. Na narrativa oral, a Palavra é corpo: modulada pela voz humana, e portanto carregada de marcas corporais: carregada de valores significantes” (Meneses, 1989), dentre os quais se destaca o triunfalismo. Segundo Ong, as culturas orais estimulam o triunfalismo, que na atualidade tem tendência a desaparecer à medida em que as sociedades que alguma vez foram orais se voltam cada vez mais para a palavra escrita (Ong, 1993, p. 50). Tal triunfalismo, deixou suas marcas bem vincadas no discurso político das lideranças moçambicanas que, embora já estivessem incorporadas no universo letrado, no fundo, refletiam de algum modo esse passado recente ainda muito vinculado à tradição oral. Assim não era surpreendente a utilização de palavras de ordem onde imperava, soberana, a marca do triunfalismo. A título de exemplo, na elaboração pelo Partido e Estado moçambicano do plano de desenvolvimento para a década emergiu a palavra de ordem “1980-1990: década da vitória sobre o subdesenvolvimento” ou quando perante a

ameaça de invasão do exército sul-africano, o presidente Samora Machel discursava num comício e afirmava peremptório (cito de memória): “Que venham! Que venham! Cada palmo de terra será uma tumba para o invasor”.

Particularmente importantes em Moçambique, são o uso de epítetos, principalmente no discurso político, como é por exemplo, a adjetivação da “Gloriosa luta armada de libertação nacional”, e a utilização de palavras de ordem insistentemente repetidas no período que imediatamente se seguiu à Independência, como “inimigos do povo”, “abaixo o imperialismo”, “A luta continua”, “Independência ou morte”...

Na verdade, toda palavra contém duas faces. Isto é determinado pelo fato de que ela procede de alguém assim como pelo fato de que é direcionada a alguém. É o produto da interação entre o falante e o ouvinte. É, portanto, a presença do outro com o qual estamos engajados no discurso (tanto no modo oral quanto no modo escrito) que, em última análise, molda o que dizemos, e, portanto, como nos percebemos à luz do que o outro significa para nós: “o indivíduo torna-se consciente de si mesmo no processo de tornar-se consciente dos outros” (Markova, 1990, p. 3). O que somos, nossas identidades sociais, portanto, são construídas através de nossas práticas discursivas com o outro: “as pessoas têm suas identidades construídas de acordo com o modo através do qual se vinculam a um discurso - no seu próprio e nos discursos dos outros” (Shotter & Gergen, 1989, p. ix).

Poder-se-á afirmar que a ausência da escrita não foi um obstáculo à circulação dos conhecimentos em Moçambique? Neste país, como aliás na África em geral, o culto da palavra tornou-a um instrumento essencial de todos os conhecimentos, de todas as idéias. Como diz o provérbio moçambicano “A palavra não tem pernas, mas anda”. Nada pode detê-la.

3.4. A importância dos relatos orais para a pesquisa histórica

A par das duas principais fontes da história africana (os documentos escritos e a arqueologia), a tradição oral aparece como uma componente importante das criações sócio culturais acumuladas pelos povos considerados sem escrita: um verdadeiro *museu vivo*. Seus detentores são os anciãos, de voz alquebrada, a memória às vezes enfraquecida:

verdadeiros ancestrais em potencial. A própria música em África está tão integrada à tradição oral que alguns relatos só podem ser transmitidos sob a forma cantada.

A tradição oral registra o universo mental bantu na sua relação entre o mundo dos ancestrais e o cotidiano, sendo que os mais velhos são os depositários dos registros. Tradição oral e mito são vivenciados nas práticas sociais. A literatura oral tem papel fundamental como elemento de ensinamentos, da vida psicológica e mesmo no papel cósmico. Um complicador sempre presente vem a ser o da raiz da temática tradicional e o surgimento de variantes, cabendo ao narrador o papel da inovação, registrando-se uma relação entre a estrutura da narrativa tradicional e as experiências concretas do grupo social através da atuação do narrador, utilizando reflexões lingüísticas. As mudanças em qualquer sentido e em decorrência de vetores tais como idade, atividade, sexo, família, tempo, etc., devem ser referidas às bases profundas da própria cultura atingidas através da memória dos mais velhos (Mourão, 1994, p. 32).

Joseph Ki-Zerbo, historiador de Burkina Faso afirma que

a escrita, embora útil, congela e resseca. Ela decanta, diseca, esquematiza e petrifica - a letra mata. A tradição oral reveste de carne e de cores, irriga de sangue o esqueleto do passado. Apresenta em três dimensões o que é freqüentemente achatado sobre a superfície bidimensional da folha de papel (Ki-Zerbo, 1990, p. 43).

São inúmeros os obstáculos a superar para que se possa selecionar com sabedoria o material da tradição oral, distinguir entre o trigo dos fatos e o joio das palavras que enganam. Já se afirmou que a tradição oral não inspira confiança porque é *funcional* - como se toda a mensagem humana, por definição, não fosse funcional, inclusive os documentos de arquivos, que, por sua própria inércia e sob sua aparente neutralidade objetiva, escondem tantas mentiras por omissão e conferem respeitabilidade ao erro. No entendimento de Antonio Frago "o que é funcional - isto é, útil ou relacionado com os interesses e necessidades de cada pessoa - para uns, é disfuncional para outros e vice-versa. Além disso, conforme perguntamos ao interessado ou a outras pessoas obteremos respostas diferentes acerca do que é o básico ou necessário em cada caso" (Frago, 1993, p. 17).

A fragilidade da cadeia cronológica certamente constitui o grande problema da tradição épica (uma recriação do passado, uma espécie de psicodrama que revela à comunidade as suas raízes e o sistema de valores que sustentam a sua personalidade). As

seqüências temporais desordenadas criam um quebra-cabeças onde a imagem do passado não se mostra clara e estável. Por outro lado, o texto literário oral retirado do seu contexto é como um peixe fora de água: morre e se decompõe.

Segundo Ki-Zerbo,

para o povo africano, a palavra é pesada - uma força ambígua que pode fazer e desfazer, que pode acarretar malefícios. Não convém, portanto, articulá-la aberta e diretamente. Ela soa revestida por apólogos, alusões, subentendidos, provérbios obscuros para o cidadão comum, porém luminosos para quem está munido com as antenas da sabedoria. Na África, a palavra pesada não é desperdiçada. E quanto mais autoridade se tem, menos se fala em público (...) Esse hermetismo das "meias-palavras" assinala ao mesmo tempo o valor inestimável e os limites da tradição oral, pois é quase impossível transferir sua riqueza de uma língua para outra, principalmente quando essas línguas são estrutural e sociologicamente distantes. A tradição oral pouco se presta à tradução. Desenraizada, perde sua seiva e sua autenticidade, pois a língua é a "moradia do ser". Muitas falhas atribuídas à tradição oral devem-se, aliás, a intérpretes incompetentes e inescrupulosos (Ki-Zerbo, op. cit., p. 44-45).

Diversos especialistas insistem em seus trabalhos sobre a importância dos relatos orais para a pesquisa histórica, mesmo se o pesquisador é, por vezes tributário de versões fragmentárias relativas ao papel do estilo indireto (Guha, 1983, p. 100, 112, 150).

O mundo universitário de hoje está demasiado consciente do poder da escrita e do letramento. Isto, no entanto, deve-nos resguardar da possibilidade de se exagerar a oposição entre culturas letradas e culturas orais. Com efeito, em todas as sociedades onde a leitura e a escrita estiveram no centro do poder, os relatos orais continuaram funcionando, ainda que sob formas diferentes. Isso significa que, nos trabalhos históricos, devemos prestar atenção à interpretação do oral e do escrito que se fazia no passado, procurando ser mais curiosos quanto aos traços da oralidade que nos são acessíveis e procedendo a prudentes extrapolações retrospectivas a partir do que nos ensinam as tradições populares do século XX.

Os caminhos do passado são todavia múltiplos. Podemos interrogar os elementos visuais relativos às formas arquiteturais e de disposição do espaço, bem como ao conteúdo simbólico das esculturas, pinturas, gravuras, olaria e outros objetos, para que eles nos "falem do passado". O historiador clássico se sensibilizou quanto ao valor dessas fontes mas, nos últimos anos, a antropologia simbólica e a semiótica vêm realizando esforços

renovados para lerem neste tipo de dados as cosmologias de mundos revolucionados e a história dos movimentos de contestação contemporânea.

Dado que os especialistas de regiões de forte tradição oral não dispõem de escritos autóctones anteriores à colonização, eles vêm-se obrigados a adotar as novas metodologias e teorias. A idéia é a de que os textos orais africanos, como os dos *oriki*, operam através da fusão da literatura, história, música, medicina e outros elementos, não podendo ser decifrados segundo modalidades próprias a esta ou aquela disciplina. Esta concepção holística poderia traduzir uma aspiração de coerência. Mas o conteúdo e a forma dos *oriki*, com suas extraordinárias disjunções e justaposições...sua ausência de centro, sua multiplicidade de vozes e sua capacidade de operar a "passagem entre um ser e o outro" parecem confirmar a hipótese, por vezes considerada quase impossível de "uma análise [...] acantonada nos limites da teoria literária clássica" (Barber, 1989, p. 22-23).

O fato de as várias culturas étnicas moçambicanas não terem tido o suporte técnico de um sistema de escrita reforçou o papel atribuído à memória e seu valor de fonte histórica de acesso imediato. No entender de D. P. Pattanayak, nas sociedades orais existem textos conservados pela memorização; há instituições de como esses textos são usados nos contextos rituais e oratórios; existem procedimentos para iniciar os membros da sociedade no uso desses textos; e, em quarto lugar, há diferentes maneiras de se falar sobre eles, explicá-los ou fazer referência a eles (Pattanayak, 1995, p. 118). O registro oral - "a história feita pelo povo" - possibilita descobrir se existe ou não correspondência entre o que a história oficial estabelece que deve ser lembrado e o que de fato ficou gravado. Como refere Eclea Bosi (1983, p. 17) "lembrar não é reviver, mas refazer, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado". As mudanças na memória tornam o campo da história oral extremamente fugidio. Sobretudo porque, como já assinalava Eric Hobsbawm (1990, p. 23) "a memória não é um mecanismo de gravação, mas de seleção, que constantemente sofre alterações".

Importa, como salienta Joseph Goy, que os historiadores reflitam

sobre a natureza do documento oral obtido, sobre a existência mais ou menos evidente de uma memória popular, sobre o seu lugar e a sua eficácia com fonte de investigação histórica, sobre as diferenças importantes e as interações entre uma memória individual e uma mentalidade coletiva veiculada pela tradição e a mídia, e sobre as influências recíprocas do oral e do escrito e finalmente, e para

tomar um só exemplo categorial, sobre todas as cidades que podem esconder o acasalamento de recordações "pessoais" e da memória militante individual e coletiva sobre a vida operária. As dificuldades não estão ausentes destes ateliês completamente novos e ricos de belas promessas: para o historiador, em mostrar uma vez mais, que uma fonte ou um único tipo de fontes não permitem escrever a história (Goy, 1990, p. 508).

As histórias que vivem no imaginário popular na forma de contos, fábulas, lendas e mitos poderiam ser vistas como uma tentativa de reconstrução do passado através de dados presentes hoje no mundo em que se insere a sociedade moçambicana. Ao narrar, cria-se uma memória coletiva, cujas lembranças são selecionadas pelo povo que as viveu. Como refere Guimarães Rosa

Nos, os homens do sertão, somos fabulistas por natureza. Está no nosso sangue narrar estórias; já no berço recebemos esse dom para toda a vida. Desde pequenos, estamos constantemente escutando as narrativas multicoloridas dos velhos, os contos e lendas, e também nos criamos em um mundo que às vezes pode-se assemelhar a uma lenda cruel. Deste modo, a gente se habitua a narrar estórias corre por nossas veias e penetra em nosso corpo, em nossa alma, porque o sertão é a alma dos seus homens. Assim, não é de estranhar que a gente comece desde muito jovem. Deus meu! No sertão, o que pode uma pessoa fazer do seu tempo livre a não ser contar estórias? (Rosa, 1997, p. 6).

Assim, o que se retém do passado é o que ainda está vivo ou que ainda pode viver na consciência do grupo. Nas palavras de Philippe Ariés:

É bem possível que os homens de hoje sintam a necessidade de fazer emergir à superfície da consciência os sentimentos outrora enterrados na memória coletiva profunda. Nesse caso, não se trataria da procura de uma sabedoria ou de uma verdade intemporal, mas da pesquisa das sabedorias anónimas, das sabedorias empíricas que presidem às relações íntimas das coletividades com cada indivíduo, com a natureza, com a vida, com a morte, com Deus e com o além (Ariés, 1990, p. 479).

O que é fato é que por incontáveis milênios, nossos antepassados conseguiram gerir seus assuntos por meio apenas da linguagem oral. Comportavam-se, pensavam e reagiam oralmente. Por isso, Havelock nos alerta para o fato de essa ser nossa herança e, que por conta e risco temos a possibilidade de a negar. Contudo, "constitui engano descartar tal herança, aplicando-lhe rótulos como primitiva, selvagem ou inculta. O que Lévi-Strauss investigava não era "La pensée sauvage", mas "La pensée oraliste" (Havelock, 1995, p. 27).

Os antropólogos foram ao âmago da questão da oralidade de modo mais direto. Jack Goody (1977) mostrou, de modo convincente, de que maneira mudança até então rotuladas como mudanças da magia para a ciência, ou do chamado estado de consciência "pré-lógico" para um outro cada vez mais "racional", ou da mente "selvagem" de Lévi-Strauss para o pensamento domesticado, podem ser explicadas de maneira mais econômica e convincente como mudanças da oralidade para vários estádios de cultura letrada.

Os termos "primitivo" e "selvagem", para não falar de "inferior", são pesados. Ninguém deseja ser chamado de primitivo ou selvagem, e é confortador aplicar esses termos de forma contrastante a outros povos, para mostrar que não o somos. Os termos são de certo modo semelhantes ao termo "analfabeto": eles identificam um estado de coisas anterior de forma negativa, apontando uma ausência ou uma deficiência.

Lévi-Strauss (1979, p. 15-16) propõe que o termo "primitivo" seja substituído por "sem escrita". "Sem escrita", contudo, constitui ainda um atributo negativo, sugerindo um viés quirográfico. O tratamento atual sugeriria o uso do termo "oral", menos ofensivo e mais positivo.

Esta tradição oral vem sendo colocada, ao longo do tempo, face a face com a cultura letrada. O que resultou deste contacto: harmonização ou confronto?

3.5. Memória, história e poder

O passado arrasta consigo um índice secreto que o remete à salvação. Será que não nos tange, então, uma lufada daquele vento que girou em torno dos ancestrais? Será que não há, em vozes a que prestamos atenção, um eco de vozes agora silenciadas? Será que as mulheres que

cortejamos não têm irmãs que elas mesmo não chegaram a conhecer? Se assim é, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então foi-nos confiada, como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, sobre a qual o passado tem os seus direitos.

Walter Benjamin

Toda sociedade tem um dever com relação a seu passado: ela deve impedir que ele seja irremediavelmente apagado. Não que seja preciso subjugar o presente ao passado, nem que todas as lições do passado sejam igualmente recomendáveis. O passado é benéfico não quando alimenta o ressentimento ou o triunfalismo, mas quando seu gosto amargo nos leva a transformar-nos a nós mesmos. Um povo deve recuperar seu passado não para repeti-lo nem para legitimar suas reivindicações presentes – conduzindo assim ao ciclo interminável de vinganças e represálias; as guerras balcânicas são um bom exemplo dos desastres provocados por uma memória estritamente literal -, mas para encontrar ali uma lição para o futuro; para tentar meditar as injustiças do passado, reanimar o próprio ideal da justiça.

Nós, que vivemos imersos na escrita, tendemos a achar difícil imaginar que discursos extensos, especialmente os feitos no passado, possam ser citados e preservados sem o auxílio da escrita. Mas isso é possível. As tradições orais e o conhecimento especializado podem ser preservados e transmitidos sem os recursos arquivísticos de que dispomos atualmente. Mesmo os estudiosos da Idade Média, que conheciam e usavam extensamente a escrita, na maior das suas atividades acadêmicas se apoiavam primordialmente na memória e não em documentos escritos (Carruthers, *apud* Olson, 1997: p. 115).

Vansina, que estudou amplamente as tradições orais africanas, comentou que há numerosas formas especiais de discurso, incluindo-se entre elas *slogans*, provérbios, histórias, poemas e preces, que recaem *grosso modo* em duas categorias: a que preserva as palavras, primordialmente a poesia, e a que preserva o conteúdo, primordialmente a narrativa. Segundo ela, os *ashanti* tinham um empregado real que atuava como guarda do “trono” do rei, incumbido não só de preservar o objeto mas também a sua história, isto é, a história do reino. Outro grupo, o povo de Luapula, tem muitas tradições que são recitadas

somente quando se percorrem os lugares mencionados nas próprias histórias; esses lugares têm um papel mnemônico (Vansina, 1965, p. 37-38).

Portanto as culturas acústicas não se baseiam apenas na memória. O *quipu*, sistema de memória desenvolvido no Peru, é talvez o recurso mais bem conhecido e seguramente um dos mais impressionantes – a tal ponto que alguns autores o julgaram um sistema de escrita (Gaur, *apud* Olson, 1997, p. 115). Consistia em cordas trançadas de diferentes cores e tamanhos, reunidas e presas a um ornamento usado na cabeça, de modo a formar uma franja. A cor, o tamanho e o tipo de nó tinham um sentido. O *quipu* era usado pelos incas para preservar as tradições orais, inclusive nomes e cronologia. Vansina conta que em certas ocasiões os penitentes que iam se confessar podiam “ler” seus pecados em um *quipu* fabricado especialmente para esse fim (Vansina, 1965, p. 40).

Numa cultura de forte tradição oral, parece ocorrer uma espécie de rejeição da racionalidade científica ao procurar valorizar-se o passado, ao qual se atribui um caráter sagrado. A isto não é certamente alheio o fato de a memória nas culturas acústicas se cristalizar em torno dos antepassados ancestrais.

O conhecimento é a própria palavra, é ela que transmite os conhecimentos de uma geração para outra, permite a estruturação do corpo social, em que “a fala deve reproduzir o vaivém que é a essência do ritmo”. Em certos casos extremos, como por exemplo no campo da magia, “a fala é a materialização da cadência”. A palavra atribuída ao Ancestral comum, ao Ancestral fundador, enfim, ao mais velho, é sempre repetida com o maior cuidado, e os jovens, ao serem iniciados, são treinados, por anos afora, na arte da memorização⁴⁵. A autenticidade da transmissão é assegurada pela existência de uma série de normas rigorosamente observadas na chamada “cadeia de transmissão”. Este fato é muito importante, pois, quando ocorrem mutações profundas, os problemas de análise complicam-se. Interrompida a cadeia, a segurança nos dados é bem menor. Nesse caso, torna-se necessário um estudo em profundidade, ao nível da interpretação dos mitos. Numa perspectiva de tempo, a memória vai da visual à familiar: do conhecimento dos atos familiares mais próximos chega-se à memória histórica. Neste processo aporta-se,

⁴⁵Laburthe-Toira & Warnier (1997, p. 307), ao referirem-se à “excepcional memória dos africanos”, relatam a descrição de uma venda de gado feita por um rapaz suazi. “Quando se trata de gado sua memória é impressionante, e é com paixão, com entusiasmo que ele faz o relato das circunstâncias de uma venda, relato acompanhado dos menores detalhes”.

finalmente, à memória mítica, que gira em torno da figura do antepassado comum, fundador do grupo social e familiar.

O treinamento da memória faz parte da formação cotidiana do africano. Um genealogista, isto é, aquele que é um profundo conhecedor das linhagens familiares, pode ficar horas falando sobre a origem de uma linhagem, sem se enganar uma só vez. Segundo Mourão “Registros dessas informações, feitas por pesquisadores diferentes com o mesmo informante, mostraram que, normalmente, não ocorreram erros, por mínimos que fossem” (Mourão, 1997, p. 16). Para Goody & Watt “a função social da memória – e do esquecimento – numa cultura acústica pode ser vista como o estágio final daquilo que se pode chamar uma organização homeostática⁴⁶ da tradição cultural” (Goody & Watt, 1988, p. 6). A produção do espaço-tempo está quase totalmente baseada na memória humana associada ao manejo da linguagem.

Ao optar pela narração, o autor persegue um fio narrativo. Segundo Ong (1993), a narrativa é a mais presente e funcional das artes verbais nas culturas orais, pois histórias são usadas para armazenar, organizar e comunicar o que se sabe. Se todo conhecimento humano vem da experiência processada mentalmente, é preciso vivenciar uma operação intelectual simples, como a de contar o que ocorreu, baseando-se, para tal, no fluxo do tempo vivido.

Desenvolver um fio narrativo, é um dos modos característicos de lidar com o fluxo de tempo, próprio às culturas orais e transferidos às culturas escritas como um dos seus gêneros verbais mais abrangentes, presentes em muitas outras formas de artes verbais, mesmo as mais abstratas. Pedro Nava procura mostrar como opera esse fluxo do tempo:

O passado e o presente não são coisas estáveis tomadas interpenetráveis pela memória, que arruma e desarruma as cartas que vai embaralhando. O passado não é ordenado nem imóvel - pode vir em imagens sucessivas, mas sua verdadeira força reside na simultaneidade e na multiplicidade das visagens que se depõem, se desarranjam, combinam-se umas às outras e logo se repelem, construindo não um passado, mas vários passados...vão e vêm segundo as solicitações da realidade atual - também fictícia porque sempre em desgaste e capaz de instituir contemporaneidade com o passado, igual à que pode estabelecer com o futuro - tornando de vidro as barreiras do tempo (Nava, 1974, p. 365).

⁴⁶ Relativo à homeostase, isto é, ao “princípio geral da regulação dos organismos, enunciado por Cannon em 1926. Segundo ele, todo organismo tende a manter constante certo número de parâmetros biológicos, restabelecendo seus valores por compensações em casos de modificação do meio exterior” (Grande Enciclopédia Larrousse Cultural, vol. 12, Editora Nova Cultural, 1998, p. 3012).

Para Ong, as culturas orais não estão ligadas no paralelismo temporal, pois a mente de um indivíduo de uma sociedade não-letrada tende a não seguir a cronologia linear. É comum, por exemplo, interromper-se uma narração para uma longa descrição de um personagem, ou de um local. Uma idéia só pode propagar-se no espaço se antes atravessar o tempo, ou seja, se resistir ao esquecimento, ao engano ou à falsificação e ao mesmo tempo permanecer viva, evolutiva e fértil. Para tanto, precisa fixar-se - primeiro na memória, depois na matéria. O paradoxo é apenas aparente, pois o que essa fixação antecipa e garante é o próprio movimento do pensamento. Se a memória é o primeiro vetor da transmissão das idéias, é ao exteriorizá-las em suportes que sua *inserção* prolonga sua vida além dos limites do orgânico do indivíduo. Dessa forma a mensagem desprende-se do corpo e do sujeito para ela própria incorporar-se em um órgão de memória e difusão, que sobrevive ao corpo e ao sujeito originais. Do sílex ao computador, os instrumentos que serviram para modelar esses suportes trazem em si a marca de uma antecipação: toda prótese técnica representa uma primeira vitória do espírito sobre a finitude humana, um primeiro passo na direção do outro, esteja ele distante no espaço e no tempo.

Os antropólogos interrogaram-se sobre as características da tradição e da transmissão oral, sobre a possibilidade de confrontar os diversos testemunhos orais e de cruzar as informações provenientes da tradição oral com fontes escritas. Puderam também dirigir sua atenção aos diferentes meios de registro, de "fixação" da memória de que dispunham as sociedades oralistas.

Confrontados com uma espécie de presença material da História e com a evidência de que as sociedades estudadas nunca eram autóctones no sentido estrito, mas oriundas de migrações, de guerras e de encontros, de cisões e de fusões, os antropólogos foram obrigados a se interrogar sobre a natureza, os efeitos e as características da memória individual e coletiva (Augé, 1997, p.19-20).

Parece não ser difícil de aceitar, que as idéias viajam melhor em grupo. Ciências, artes e religiões são antes de tudo *coleções*, que agrupam o universo físico ou espiritual em um todo para reorganizá-lo a fim de transmiti-lo melhor. É a inclusão da mensagem em um conjunto estruturado que garante sua perenidade.

Também no âmbito científico a memória conserva e produz saber graças ao ordenamento das idéias: tábuas, quadros, projeções, manuais, dicionários e enciclopédias conectam e sistematizam os enunciados para deles extrair um saber cada vez mais complexo e dinâmico. Através dessa sistematização, cada indivíduo pode ter acesso à memória dos demais. A memória coletiva⁴⁷ fundamenta-se em um espaço-tempo compartilhado, um quadro de tensões e negociações. O legado consensual, porque tem como função essencial fortalecer a crença do corpo social em sua própria perpetuação, nunca se dá *à priori*, e sua construção exige a manutenção e a regulação incessantes dessa existência em conjunto.

Para a Antropologia Social, a transmissão da cultura social pode ser descrita assim: como os nossos genes possuem armazenados um conjunto de códigos de informação que orientam o desenvolvimento do organismo, desde o nascimento até à morte, ou seja, um armazenamento transferido de geração em geração, assim ao nível da cultura social, as sociedades para se manterem e usufruírem de suas próprias formas de continuidade orgânica têm de armazenar a informação acumulada para ser reutilizada. O principal método para fazer isto é lingüístico. É possível observar isto no caso da informação documental respeitante às nossas leis e literatura, à nossa ciência e tecnologia, com a qual nos educamos e através da qual absorvemos valores e atitudes, bem como a incorporamos, reutilizamos e lhe fazemos acréscimos.

Como se obtém os mesmos tipos de resultados numa cultura acústica? Numa tal cultura, o armazenamento e transmissão entre as gerações somente pode-se efetivar através das memórias individuais. Para Eric Havelock:

A informação lingüística pode ser incorporada numa memória transmissível, tal como uma memória pessoal, só que ela obedece a duas leis da composição: ela deve ser rítmica e deve ser mítica, no sentido grego original contido na palavra "mítico" (Havelock, 1988, p. 128).

⁴⁷ Os historiadores em geral admitem, de maneira mais ou menos declarada, que as representações do passado observadas em determinada época e em determinado lugar – contanto que apresentem um caráter recorrente e repetitivo, que digam respeito a um grupo significativo e que tenham aceitação nesse grupo ou fora dele – constituem a manifestação mais clara de uma "memória coletiva". Fazer a história dessas manifestações, isto é, realizar uma pesquisa sobre a representação autóctone de fatos passados e de sua evolução cronológica,

No que se refere à história e à formação das culturas, a escolha dos itens que devem ser registrados ou eliminados jamais é objeto de indiferença.

A complexa relação entre memória e história, por um lado, e cultura e poder, por outro, levam Edward Said a afirmar que:

Toda sociedade e toda tradição oficial tendem a se defender contra interferências em suas narrativas sancionadas; ao longo do tempo essas adquirem um status quase teológico, com heróis fundadores, idéias, valores e alegorias nacionais tendo um efeito incalculável sobre a vida cultural e política (Said, 1993, p. 314).

Na mesma linha de pensamento se coloca Salmon Rushdie ao abordar o modo como, por um lado, se sacralizam as idéias e a palavra escrita e, por outro, a absoluta necessidade de desvelar, de romper com essa sacralidade que acaba exercendo um efeito paralizante sobre o sujeito:

Idéias, textos, até mesmo pessoas podem se tornar sagradas...mas embora essas entidades, uma vez estabelecida sua sacralidade, busquem proclamar e conservar seu próprio caráter de absoluto, sua inviolabilidade, o ato de torná-las sagradas é, na verdade, um evento histórico...E os eventos históricos devem estar sempre sujeitos ao questionamento, à desconstrução, até mesmo à decretação de sua obsolescência. Respeitar o sagrado é ser paralisado por ele (Rushdie, 1991, p. 416).

Pierre Nora descreve o movimento de vai-e-vem entre a memória e a história que produz os lugares da memória. A memória, por outro lado, está "aberta à dialética da lembrança e do esquecimento (...) e acomoda apenas aqueles fatos que lhe convém" (Nora *apud* King, 1996, p. 77).

A narrativa oral, ao criar um outro discurso, à margem da História oficial, viabiliza também uma desconstrução dessa História e constrói uma memória própria, porque está baseada não na história aprendida, e sim na história vivida, história cultural retida na memória dos contadores. Essa história cultural que se guarda na memória, é, com frequência, uma seleção dos fatos que tiveram especial relevância no percurso das transformações que marcaram esse povo.

permite chegar mais perto da noção de memória coletiva, ainda que por uma abordagem empírica, própria dos historiadores.

Será possível pretender captar a história de uma memória nacional unicamente pelo viés de grupos restritos ou de setores da sociedade particularmente sensibilizados pelo passado ou que têm tendência, como o Estado, a propor representações do passado? Que representações dele fazem os grupos mais amplos e mais heterogêneos? Como afirma Kammen: “pinçamos e organizamos nossas memórias de forma a atender nossas necessidades psíquicas” (Kammen, *apud* Thomson, Frish & Hamilton, 1996, p. 88). Mas o estudo da memória freqüentemente revela, por exemplo, uma tensão entre as tradições locais e nacionalistas. Em cada país podem ser identificados fatores que afetam a especificidade do processo e a forma assumida pela rememoração⁴⁸. O primeiro é o papel do governo como guardião da memória pública.

O grau de centralização afeta o tratamento dado à memória. Há freqüentemente uma tensão entre as memórias locais e a retórica nacionalista pública, uma tensão que se intensifica quando a “comunidade imaginada” nacional torna-se muito circunscrita. As comunidades locais, por exemplo, podem se apropriar de formas materiais de comemoração nacional, como monumentos à guerra, mas não necessariamente de seu conteúdo, submetendo a expressão da memória aos interesses locais.

A memória coletiva pode ser também a memória do poder, a memória enquadrada utilizada como forma de dominação, cujo objetivo é marcar o que deve ser lembrado e apagar o que se deve esquecer. Segundo Jacques Le Goff:

(...) a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação coletiva (Le Goff, 1990, p. 426).

Avaliar e ter a dimensão dessa idéia, é fundamental para que possamos entender como é possível lidar com a memória coletiva, tomando-a em sua acepção mais produtiva e positiva para a sociedade. O passado institui-se como uma referência insubstituível, à qual a

⁴⁸ Na Austrália, por exemplo, os estados têm programas escolares diferenciados e não há um currículo padrão nacional.

comunidade vai buscar a inspiração para a sua conduta no presente, bem como o exemplo para a explicação dos fenômenos com que depara. Acredita-se que a finalidade dos relatos consiste em evitar que as ações e os feitos dos homens se apaguem com o tempo e tombem na morte e no esquecimento. Ao que parece, foi com vistas à consecução deste duplo objetivo – fixar a memória e barrar a ação corrosiva do tempo – que os historiadores de diferentes épocas mobilizaram toda a sorte de calendários, elaboraram cronologias, instalaram ciclos e períodos, fixaram datas, estabeleceram fatos e documentos, perscrutaram anais, decifraram inscrições, analisaram monumentos etc.

Este recurso freqüente ao passado acaba, em muitos casos, por fazer emergir um confronto com a leitura oficial feita pelo poder político. Nesse esforço de fixação, se é verdade que a tentativa de salvar o passado foi acompanhada do sentimento de a humanidade carregar um peso – o fardo do passado –, um sem número de acontecimentos anônimos, porém reais, vividos por camponeses, artesãos e notáveis de diferentes épocas, foi simplesmente relegado ao esquecimento, assim como uma infinidade de acontecimentos de especial relevo foi banida da memória, expurgada dos arquivos e varrida da história oficial. Para nos convencermos disso basta nos reportarmos aos exemplos das revoluções francesa e russa, que cedo cuidaram de apagar os vestígios de uma plêiade de personagens ilustres e eventos incômodos, com a esperança de, assim, melhor controlar o tempo e governar a história. Um exemplo da realidade moçambicana é o romance “Ualalapi”, de Ungulani Ba Ka Khosa, que é uma desmitificação das versões correntes da História de Ngungunhane⁴⁹ (a colonial, que o apresenta como um covarde e traidor, e a revolucionária, que lhe atribui um incondicional estatuto de herói) - o que convida a refletir sobre a validade de uma outra, transmitida oralmente, a qual contém também, obviamente, as suas doses de parcialidade - e é, em certa medida, uma forma diferente de olhar para a História de Moçambique dos últimos cem anos. Há, com efeito, uma abordagem dos seus acontecimentos mais marcantes, feita através do premonitório discurso de Ngungunhane na altura da partida para o exílio nos Açores. Trata-se, portanto, da adoção do imaginário tradicional na leitura dessa História, uma vez que as desgraças que se abatem sobre o país são vistas como sendo devidas ao desrespeito pelo sistema de valores da tradição.

⁴⁹Ngungunhane foi imperador de Gaza (região do sul de Moçambique), no período colonial, tendo-se oposto fortemente à dominação portuguesa.

Numa sociedade de forte tradição oral, como a moçambicana, um dos principais componentes da cultura popular é o modo de comunicação fundamentado na hegemonia do verbo sobre qualquer outra forma de representação. O rádio pôde ocupar uma posição equivalente porque, com um efeito e integração lenta, a palavra radiofônica, ao se dirigir a um único e mesmo sentido, alimenta a tradição oral - quando não rivaliza com ela -, sem negá-la nem banalizá-la. Acontece que essa banalização é justamente o efeito básico da televisão. Isso nos leva a pensar que, ao contrário do telespectador das sociedades industrializadas estudado por McLuhan, o espectador da tradição oral, ao invés de ficar fascinado pela imagem, sente uma falta - a falta daquilo que outrora só o poder da palavra podia suscitar: a forma, a imagem, o jogo das cores. A imagem televisiva teria vindo para despojar o verbo de seu poder de evocação.

Em todo o mundo, e não foi diferente em Moçambique, a forma de comunicação tradicional de divulgação boca a boca, após sofrer a concorrência do telégrafo e do transistor e de ser marginalizada mais recentemente pela televisão, do dia para a noite foi denunciada como fator de subdesenvolvimento e considerada abjeta e vergonhosa pela imprensa escrita. Na verdade, essa comprovada técnica de circulação da informação pode ameaçar qualquer poder estabelecido: escapando ao frio racionalismo do sistema da mídia, a palavra falada, capaz de veicular idéias subversivas, mantém-se incontrolável. Mas é preciso não esquecer que a comunicação oral continua a ser um meio de auto reestruturação social.

Estará a memória, como identidade coletiva, se diluindo, se perdendo? Parece tornar-se a cada dia mais evidente que o mundo moderno não cultiva a memória como um compartilhamento no qual podem se cruzar história e intimidade, público e privado, tomando como ponto culminante a vida social entre os homens e as raízes por eles criadas. O processo vivido no mundo moderno é de desenraizamento, no qual o indivíduo não cria laços entre seu passado e o presente, ou seja, em sua atuação real, ativa e natural na configuração social.

Assim, a memória coletiva poderá ser um instrumento de continuidade e estabilidade ou poderá ser uma forma específica de dominação ou violência simbólica, na medida em que pode assumir um caráter destruidor e opressor, de enquadramento. Nesse sentido, a tentação das sociedades modernas de capitalizar infinitamente tudo o que produzem levanta uma questão capital: as novas tecnologias podem afiançar a utopia de uma apreensão total dos acontecimentos, fenômenos e mensagens, mas não nos impedem de recordar que a memória é indissociável do esquecimento.

3.6. Teoria do conhecimento na cultura acústica: mito ou realidade?

Todas as culturas têm as suas metáforas absolutas, que servem de orientação mesmo às noções científicas, pois, em última análise, sem imagens não conseguem sobreviver

(Blumenberg *apud* Scobel, 1998, p. 7)

Ao analisar o conjunto de saberes em sociedades oralistas, Clifford Geertz, os designa por “sabedoria do momento”, que resulta da capacidade dessas sociedades em absorver as relações individuais e de as fundir num conjunto de costumes donde são afastadas toda a pesquisa formal, toda a separação ou toda a especialização demasiado apressada do saber (Geertz, 1986, p. 142).

Isto não implica que nestas sociedades, esteja ausente o “espírito crítico” ou que elas sejam insensíveis às contradições no interior da organização social. A aquisição do saber-fazer mais complexo bem como os modos de relação mais elaborados estão associados a uma hierarquia que assenta em relações de desigualdade e de dominação (Marques, 1995, p. 66).

Com efeito, nas cultura acústicas poucos cargos especializados estão explicitamente definidos (adivinho, guerreiro, “griot”⁵⁰), o saber nunca é repartido de modo igualitário. Por exemplo, sempre que o poder dos adultos sobre os jovens se exerce pelo saber, ele repousa na transmissão não de conhecimentos práticos, mas de conhecimentos artificiais, esotéricos, irracionais, que não estando fundados sob nenhuma forma de empirismo nem de raciocínio, jamais podem ser redescobertos (Idem, p. 66).

No universo social de uma cultura acústica, as condições de produção – aquisição – reprodução estão ligados necessariamente e a cada momento, às situações práticas de interação, onde o saber se adapta a cada contexto de enunciação, para além das aparentes contradições que estão associadas a cada contexto específico de uso. Quer dizer, os

⁵⁰ O “griot” é um africano pertencente a uma casta especial, ao mesmo tempo poeta, músico e feiticeiro.

procedimentos operatórios nas cultura acústicas são de natureza muito concreta, não porque o pensamento abstrato esteja ausente, mas porque a objetivação da fala permite claramente fazer da língua um instrumento de análise, não só daquilo que foi realizado, mas igualmente do que é dito.

E. B. Tylor (1871) e J. G. Frazier (1890), no alvorecer da ciência antropológica, afirmaram que o primitivo respeita a razão e a evidência, mas não consegue aplicar os cânones da lógica, da estatística e da ciência experimental de uma forma correta. Assim, por exemplo, “o primitivo entrega-se ao pensamento mágico, confundindo similitude com causalidade e manipulando modelos (ex., amarrando às costas de uma mulher estéril a réplica de uma criança) como se aquilo que é análogo tivesse um poder causal” (Shweder, 1997, p. 140).

Uma outra linha de investigação em etnociência fez reviver e rever a imagem de Tylor e de Frazier da mente primitiva como sendo a de um “cientista deficiente”. Horton (1967), por exemplo, deu uma visão unificada dos sistemas de pensamento tradicionais africanos, explicando a sua aparente limitação científica por referência a uma hipotética “predicação intelectual fechada”, nomeadamente falta de informação acerca de perspectivas alternativas competindo entre si (teorias, classificações). Do conceito da dita predicação intelectual fechada, Horton teoricamente deriva da atitude mágica tradicional africana em relação à palavras a incapacidade para desenvolver teorias abstratas, a tendência para infundir explicações com tonalidades emocionais e a ausência de reflexão auto-consciente acerca dos cânones da lógica e do método científico.

Para Shweder, Horton caracteriza o pensamento tradicional africano como sendo uma ciência deficiente, que ele explica invocando limitadas oportunidades de informação. Na sua maioria, contudo, os investigadores neo-tylorianos universalizaram a imagem de Tylor acerca da mente primitiva. Depois de examinada, a mente primitiva estudada um século atrás por Tylor e Frazier, continua a ser “intuitiva” ou mente “cotidiana” de adultos normais em todas as culturas. Aquilo que os cientistas cognitivistas contemporâneos (em antropologia e na psicologia cognitiva) descobriram foi que a maior parte de nós possui uma mentalidade primitiva a maior parte do tempo (Shweder, 1997, p. 148). Segundo ele, as nossas estratégias de recolha de dados são deficientes. Possuímos capacidades limitadas de raciocínio dedutivo. Assim como utilizamos processos de inferência indutiva deficientes. Não sabemos como calcular a probabilidade de ocorrência de um acontecimento. Não sabemos que evidência é relevante para testar uma generalização. Dominamos a informação indexada. Confundimos verosimilhança com probabilidade. Não temos tendência para comparar probabilidades condicionais ou para processar informação relevante-correlata. E também não somos lá muito bons a fazer ciência aplicada.

Nos anos 30, dois linguistas americanos, Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf, afirmaram que a língua determina o modo pelo qual os indivíduos pensam. Whorf dizia, por exemplo, que os membros da etnia indígena norte-americana *hopi* não tinham o conceito de tempo, porque a palavra “tempo” parecia não constar de sua língua. Gerações subsequentes

de antropólogos descobriram que os *hopi* têm sim o conceito de tempo. E a idéia de que exista correlação entre língua e pensamento deixou de ser corrente (*apud* Vines, 1996, p. 14). Mas a teoria de Pagel é mais sutil. Ele diz que as comunidades lingüísticas possuem “hábitos mentais particulares” - ou o que ele chama de “hábitos perceptuais e taxinomia de conceitos” (Idem). Apesar disso, ele insiste que o aprendizado de uma língua provoca modificações cerebrais permanentes em quem a aprende - e, por extensão, modificações mentais. “Se a mente de quem fala francês difere daquela de quem fala alemão, que, por sua vez, difere daquela de quem fala o frisio do norte, então podemos querer preservar essas maneiras de pensar”, diz ele. “Existem exemplos vivos que demonstram a adaptabilidade do cérebro humano”. Pagel observa que todos os bebês conseguem distinguir todos os sons lingüísticos, mas que os japoneses, quando adultos, já não conseguem diferenciar o “la” do “ra”. Daí, ele conclui que “os cérebros dos adultos de língua japonesa diferem dos cérebros dos adultos que não falam japonês, e isso em nível fisiológico” (Idem). Se tais diferenças cerebrais existem, ainda não foram mapeadas por neurocientistas. Tampouco está claro se diferiam de modificações provocadas no cérebro por outros tipos de aprendizado.

Segundo Kennet Hale, alguns linguistas vêm com ceticismo a idéia de que a língua influencia o pensamento. “Se fosse verdade, as pessoas viveriam presas a um modo de pensar”, diz ele. “Afim, o ensino diz respeito exatamente a isso: aprender outros modos de pensar”. Pagel contra-ataca, afirmando que pessoas com padrões diferentes de pensamento, condicionados pela línguas que falam, “podem nunca chegar a apreciar inteiramente a mente do interlocutor” (Vines, 1996, p. 14).

Afirmar que os povos orais são fundamentalmente não inteligentes, que seus processos mentais são “toscos”, é o tipo de julgamento que durante séculos fez com que estudiosos afirmassem falsamente que, em virtude de os poemas homéricos mostrarem tanta habilidade, deveriam ser essencialmente composições escritas (Ong, 1998, p. 70).

A oralidade primária alimenta as estruturas de personalidade que de certo modo são comuns e exteriorizadas, e menos introspectivas do que as comuns entre os pertencentes à cultura letrada. A comunicação oral agrupa as pessoas. Escrever e ler constituem atividades solitárias que atraem a psique para dentro de si mesma. Um professor que fala a sua classe, que ele percebe - e que percebe a si própria - como um grupo intimamente ligado,

descobre que, se pedir a ela para pegar seus manuais e ler uma determinada passagem, a unidade do grupo desaparecerá assim que cada indivíduo entrar em seu mundo privado.

Se os povos pertencentes a sociedades "simples" podem generalizar, ordenar e classificar (e é evidente que o fazem) é porque produzem pensamento abstrato, só que de acordo com suas necessidades e práticas, da mesma forma que ocorre com os alfabetizados-escolarizados.

Os Tsongas, grupos étnicos do sul de Moçambique, dividem os objetos naturais em: seres pessoais, árvores, frutos, órgãos, líquidos, noções abstratas, instrumentos, ações; os demais objetos são incorporados numa ou noutra classe, por forma mais ou menos arbitrária (Junod, 1996b, p. 139). De acordo com este autor, o sistema *bantu* dos nomes mostra que a inteligência *bantu* possui a faculdade de classificação. Todos os nomes estão divididos num certo número de classes ou gêneros, sete ou oito no grupo Sueste, até dez nos grupos centrais. Estas classes reconhecem-se pelos seus prefixos singular e plural, os quais são muito semelhantes em todos os dialetos (...) No conjunto, o sistema de classificação dos *bantu* é muito mais racional que o sistema indo-germânico (Idem, p. 137-138).

Em relação ao raciocínio Junod afirma que "não haver grande diferença entre o espírito *bantu* e o espírito dos povos mais civilizados. Em todo o caso, a faculdade de coordenação de que dão prova as línguas *bantu* é muito desenvolvida e dá-lhes notável clareza" (Junod, 1996b, p. 141).

Em suma, os modos de pensamento e habilidades cognitivas desses últimos são tão situacionais (ou, se preferirmos, generalizáveis) como os dos membros de uma cultura oral primária ou os de um não-alfabetizado em uma cultura letrada. Outra coisa é a valorização diferente dessas habilidades. É isso que leva à interpretação que Scribner & Cole fazem de Vygotski em sua investigação sobre os *vai*:

Vygotski assinalou que toda mudança no sistema de símbolos reestrutura a atividade da mente. De acordo com Vygotski, os processos psicológicos básicos (abstração, generalização, inferência) são universais e comuns a todo ser humano, mas sua organização funcional (processos psicológicos superiores, na terminologia de Vygotski) variará em diferentes épocas históricas e sociedades, de acordo com a natureza do sistema de símbolos em uso e as atividades em que esses sistemas são utilizados (Scribner & Cole, 1981, p. 9).

Alguns filósofos africanos, entre os quais o senegalês Mamoussé Diagne, denunciam um certo etnocentrismo e cientificismo que invade a todos os africanos e dificultando aos próprios filósofos materialistas a aceitação do pluralismo da razão entre as ciências, como fora delas. Pierre Boiteau, inspirado nos trabalhos de M. Diagne, pôde observar depois de suas pesquisas em Madagascar, sobre “a pluralidade dos modos de conhecimento” a partir dos estudos do comportamento gnosiológico do malgaxe, que

A imensa maioria dos trabalhos que trata do conhecimento de Husserl e Garaudy são consagrados a uma ‘teoria do conhecimento’ como se existisse apenas um único modo de conhecimento: o nosso. Esta maneira abstrata e reducionista de abordar o problema tende, pela força das coisas, a privilegiar as culturas escritas em detrimento das culturas orais, a passar em silêncio toda uma série de elementos: papel das emoções coletivas, sentimentos, atividade corporal, que jogava um papel de importância primordial, por exemplo, nas civilizações de caçadores. O mesmo acontece com certos autores que acabam considerando o conhecimento científico como única via válida, o que constitui uma posição cientificista (Boiteau, *apud* Diagne, 1981, p. 7).

Os trabalhos destes dois pesquisadores são relevantes porque chamam atenção para as diferenças fundamentais de modos de conhecimento entre os dois tipos de civilizações. Na pesquisa para a tese “Civilisations de l’oralité et pratiques discursives en Afrique noire”, Mamoussé Diagne (1981, p. 7-31) destaca três idéias principais: 1^a) que “as civilizações africanas são civilizações de oralidade ou de “oratura”, na expressão de H. Aguessy; 2^a) “a conservação e a transmissão do pensamento se efetuam pelo desvio necessário da *figuração* e da *teatralização*. Em seguida para atingir este objetivo, as imagens e as cenas mais eficazes são emprestadas à atividade concreta e cotidiana dos homens no processo de produção e da reprodução de sua existência cuja produção e reprodução intelectuais não constituem senão um momento”. E como terceira idéia, “por meio da dramatização são asseguradas a conservação e a transmissão do saber, que encontram nelas os instrumentos de sua estabilização sob a forma de ‘textos orais’. A dramatização seria então a resposta [ao desafio] que *o tempo* lança à memória social numa civilização da oralidade, a tentativa de atenuar a fragilidade de suas produções” (Dieng, 1983, p. 121).

A pesquisa realizada por Boiteau, a que já nos referimos anteriormente, revela que este modo de transmissão de conhecimentos exige dos oradores e dos mestres certas qualidades como ‘ter uma memória excepcional, dominar a técnica da improvisação, ser

espontâneo e saber inventar” e que “não há separação abrupta entre jogo, atividade produtiva educação”, mas uma combinação de complementaridade (Idem, p. 123).

Brazão Mazula (1993, p. 286) em sua pesquisa sobre os ritos de iniciação femininos e masculinos praticados em algumas regiões do norte de Moçambique, percebeu que essa espontaneidade é muito mais dinâmica do que se possa imaginar. Durante as cerimônias, ela exige do mestre e dos instrutores a capacidade de percepção rápida das dificuldades de aprendizagem de seus iniciandos e a capacidade inventiva correspondente, no tempo, de encontrar meios mais eficazes de fazer compreender o ensinamento e os tabus a serem transmitidos e figurá-los através de formas alegóricas que levem à sua fixação, sem a preocupação de os iniciandos apreenderem o significado total do ensinamento ou do tabu naquele instante, porque ele vai-se conseguindo alcançar ao longo de toda a vida. Aqui, a improvisação implica a velocidade na busca de solução rápida e prática. Portanto, essa espontaneidade resulta fundamentalmente da capacidade inventiva e habilidade prática do mestre, que pressupõem implicitamente um processo de análise e de síntese. Neste sentido, ficam nossas interrogações a Aly Dieng que parece excluir a análise e a reflexão nas civilizações orais (Dieng, op. cit., p. 123).

De modo mais explícito, africanistas como Mudimbe, MacGaffey e McKaskie questionam as teorias de conhecimento que têm presidido às pesquisas sobre África. McKaskie adota a hermenêutica aberta de Richard Rorty: “A epistemologia parte do postulado de que todas as contribuições a um dado discurso são incomensuráveis; a hermenêutica insurge-se, em grande medida, contra este postulado” (*apud* McKaskie, 1989, p. 71). O argumento avançado por McKaskie é que, no domínio da pesquisa que é a sua, “o contexto histórico e cultural *asante* é *ele próprio* hermenêutico e que as tentativas antropológicas (Fortes) ou históricas (Wilks) de impor uma comensurabilidade epistemológica são produto de um episódio particular de um pensamento europeu constrangido” (Idem, p. 72). Assim, o recente questionamento no Ocidente dos fundamentos filosóficos do pensamento europeu, encontrou um terreno fértil no campo dos historiadores de África.

O processo de transmissão de conhecimento numa cultura oral é feito com muito rigor e seriedade. Ele está ligado ao “*sentido agudo de observação*”, como confirma também a pesquisa de Pierre Erny. Este sentido agudo de observação “traduz-se por uma

notável faculdade de intuição e de empatia que permite apreciar rapidamente e com justeza o caráter e os desejos de outrem fora de todo o indício aparente". Se há a percepção sintética, é porque ela "precede a análise", conclui Erny (1972, p. 255).

Esta forma de transmissão de conhecimento em espiral, num movimento de vai-e-vem: *observando* a experiência (ouvindo e vendo), *repetindo*, *dramatizando* com cantos e danças ao som do tambor, *esclarecendo dúvidas* até que o ensinamento e o tabu sejam *apreendidos, memorizados e assimilados*. Esta forma é muito diferente da que a criança encontra na escola, onde o processo de ensino é muito linear, mais preocupado com o cumprimento material do programa do que com a assimilação dinâmica da matéria pelo aluno.

A mente oral não está interessada em definições (Luria, 1976, p. 48-99). As palavras adquirem significados somente de seu habitat real sempre constante, que não consiste meramente, como num dicionário, em outras palavras, mas inclui também gestos, inflexões vocais, expressão facial e todo o cenário humano e existencial, em que a palavra real, falada, sempre ocorre. Na opinião de Claude Lévi-Strauss, T.O. Beidelman, Edmund Leach e outros, as tradições orais refletem antes valores culturais presentes do que uma curiosidade inútil sobre o passado.

Importa salientar que existem também aqueles que defendem que o pensamento que funciona com princípios orais é "prelógico" ou "ilógico" num sentido simplista, como por exemplo, que os integrantes de uma cultura oral não compreendem as relações causais. Na visão de Ong "Sem dúvida, as culturas orais podem criar organizações do pensamento e experiências assombrosamente complexas, inteligentes e belas" (Ong, 1993, p. 62). Para se compreender como o conseguem, é necessário ter em conta, entre outras, algumas das operações da memória oral, como a memorização oral, o estilo de vida verbomotor, o papel intelectual das grandes figuras heróicas e do fantástico, a interioridade do som (Idem, p.62-80).

É desconcertante lembrar que não existe dicionário na mente, que o aparato lexicográfico constitui um acréscimo muito tardio às línguas, que todas elas possuem gramáticas complexas e as desenvolveram sem nenhuma ajuda da escrita e que, fora das culturas com tecnologia relativamente sofisticada, a maioria dos usuários das línguas sempre se arranjaram muito bem sem quaisquer transformações visuais do som vocal (Ong, 1998, p. 23).

Henri Junod confirma essas experiências inteligentes e belas, quando analisa a situação da etnia *Tsonga* do sul de Moçambique:

Não é exagero dizer-se que em *tsonga* podem encontrar-se dez ou vinte vezes mais advérbios descritivos do que aqueles que os meus alunos me forneceram (...) Estes milhares de palavras que se formam, instintivamente, para exprimir a impressão produzida no cérebro por fenómenos de toda a espécie provam a existência duma notável faculdade de descrição. O espírito bantu é extremamente sensível a todas as expressões vindas do exterior e encontra meio de exprimir essas impressões em palavras pitorescas que dão à língua interesse e cor extraordinários. A este respeito, os Bantu são-nos muito superiores e esta é a razão pela qual tão poucos europeus podem, em boa verdade, aprender a empregar convenientemente estes advérbios descritivos (sem falar daqueles que os desprezam!) (Junod, 1996b, p. 144-145).

Difícilmente haverá uma cultura acústica ou uma cultura predominantemente acústica no mundo, hoje, que não esteja ciente da enorme arsenal de capacidades absolutamente inacessíveis sem a cultura letrada. Essa consciência é angustiante para pessoas enraizadas na cultura acústica, que desejam ardentemente a cultura letrada, mas que estão igualmente conscientes de que entrar no mundo cheios de atrativos da cultura escrita significa deixar atrás de si boa parte do que é fascinante e profundamente amado no mundo oral anterior. Devemos morrer para continuar a viver.

Como sugerem as relações paradoxais da oralidade e da cultura letrada na retórica e no latim culto, a transição da oralidade para a cultura escrita foi lenta (Ong, 1998, p. 132). Uma prática que continuou de modo decrescente até o século XIX e que hoje ainda sobrevive residualmente na defesa de teses de doutorado nos lugares cada vez mais raros onde essa prática ainda subsiste. Embora tudo pareça indicar que o debate continua em aberto, pensamos que, por definição, todas as culturas tiveram êxito - senão, não teriam sobrevivido. E em todas elas as pessoas não se limitaram a sobreviver: os etnólogos têm mostrado as ricas práticas e tradições culturais que são partes constitutivas de todo grupo humano, tenha ele uma escrita ou não. Segundo David Olson "A primeira lição em antropologia, que Jack Goody me deu pessoalmente, foi esta: "Eles são como eu e você, sabe?" (Olson, 1997, p. 11).

Uma pesquisa de campo, talvez possa fornecer dados mais objetivos quanto à construção de uma epistemologia ou à elaboração de uma teoria do conhecimento que permita desvendar como os sujeitos de cada etnia moçambicana fazem a apreensão do mundo, como constroem seus conhecimentos, suas culturas. Estariam estas formas diferenciadas das normas, valores e saberes que orientam a conduta dos indivíduos, no

interior de qualquer agrupamento humano? Lévi-Strauss (*apud* Silva, 1995, p. 325) afirma que "A mente humana opera em todo lugar segundo os mesmos princípios e, por isso, é possível o aprendizado de novos significados e diálogo entre culturas diversas".

Apesar de já se poder contar com algumas respostas sobre a produção do conhecimento, parece pertinente questionar este conceito de generalidade, uma vez que em uma sociedade, onde as relações só são compreendidas e expressas mediadas pela filosofia, a ciência e a história, que exigem regras de argumentação para expressar o conhecimento e o saber produzidos. Assim, como trabalhar pedagogicamente com grupos que ainda têm na oralidade, na narrativa, nos mitos e nos ritos formas de situar-se no mundo, sem cair em uma escala evolutiva onde o desenvolvimento da mente humana iria do pensamento primitivo ao pensamento racional pleno? Se se admite que as várias etnias moçambicanas têm os seus próprios processos de aprendizagem, quais são os limites e/ou as possibilidades e como descobrir isto para perspectivar uma educação escolar específica?

Saber qual o melhor método de aprendizagem para cada etnia, implica saber qual o real que se quer desvendar e quais interesses movem a captura da estrutura deste real. As teorias do conhecimento mais recentes (Vygotsky e Wallon) e que têm dado contribuições relevantes no campo da pedagogia, afirmam que o pensamento é o real e que a apreensão desta realidade se dá, de certa forma, para todos, independentemente do tipo de cultura ou de relações (embora seja necessária à mediação) que, situações específicas exigem concretizar.

Em toda esta problemática é chegado o momento de fazer intervir as línguas e sobretudo fazer um alerta para a possibilidade de extinção de línguas com pouco prestígio no mundo, como é o caso das línguas autóctones moçambicanas. De que modo as políticas lingüísticas implantadas em Moçambique, quer pela empresa colonial, quer pela ordem política saída da independência levaram em consideração as línguas autóctones? Quais as conseqüências dessas políticas? Tomando como referência a diversidade étnico-lingüística existente em Moçambique, qual a relação entre língua e etnia? Quais as novas configurações da designada lusofonia bem como da emergência da anglofonia no tecido sócio-lingüístico moçambicano? Que razões estarão subjacentes à desconfiança (que em muitos casos se transformou em desprezo), revelada por inúmeros moçambicanos em relação às suas próprias línguas maternas?

CAPÍTULO 4: A LÍNGUA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL

*Ponha um povo
em cadeias,
despoje-o,
amordace-o,
ele continuará livre.
Retire seu trabalho,
seu passaporte,
a mesa sobre a qual come,
a cama sobre a qual dorme,
e ele continuará rico.
Um povo
se torna pobre e escravizado
quando se lhe rouba a língua
deixada por seus ancestrais:
com isso ele fica perdido para sempre.*

Ignazio Buttitta
(Poeta siciliano nascido em 1899)

O diálogo entre a Antropologia e a Educação, constitui, hoje, um campo de confrontação, em que a compartimentação do saber atribui à Antropologia a condição de ciência e à Educação, a condição de prática. Se há muitas coisas que separam os dois campos do saber, há muitas outras que os unem. Procuremos, de forma breve, ressaltar o que há de comum entre elas.

No diálogo entre Antropologia e Educação somos confrontados com a aventura de se colocar no lugar do outro, de ver como o outro vê, de compreender um conhecimento que não é o nosso. Avaliar a questão das diferenças, tão cara à antropologia e tão desafiadora no campo pedagógico justamente por sua característica institucional homogeneizadora, não é uma tarefa simples. Desde sempre, a Antropologia e a Educação têm-se defrontado com universos raciais, étnicos, econômicos, sociais e de gênero, entre tantos outros, como desafios que limitam ou impedem que se atinjam metas, engendrando processos mais universalizantes e democráticos. Na atualidade, com tantas mudanças numa sociedade que se globaliza, estas questões não só não se encontram resolvidas, como renascem com intensidade perante os contextos em transformação.

A sociedade moçambicana e a escola que lhe é própria não desenvolveram – e não desenvolvem – mecanismos democráticos, perante a diversidade social, linguística e

cultural. O que está em jogo são as singularidades, as particularidades da sociedade moçambicana, de suas diferentes etnias em face da universalidade do social humano e sua complexidade através dos tempos e, em particular, num mundo que se globaliza. Na verdade, o processo político que impõe a cultura do outro à revelia dos sujeitos sociais conduz à violência que mata o corpo (genocídio), como também mata a alma, preservando o corpo físico (etnocídio).

No processo crescente de exclusão, que assume novas caras e dimensões no continente africano, os mais afetados são os "outros", os diferentes, os que não dominam os códigos da modernidade, não têm acesso ao processo de globalização em suas diferentes dimensões, estão configurados por culturas que se resistem em colocar no centro a competitividade e o consumo como valores fundamentais da vida, pertencem a etnias historicamente subjugadas e silenciadas, com seus próprios sistemas linguísticos, questionam os estereótipos de gênero presentes nas sociedades africanas, lutam diariamente pela sobrevivência e pelos direitos humanos básicos que lhe são negados.

Assim, Antropologia e Educação são ambas devedoras científicas do processo de imposição de si ao outro, posto pelo desenvolvimento do mundo colonial e do colonialismo ocidental, cuja meta visava suprimir toda e qualquer alteridade, em nome de um modelo de vida cultural e pedagógico de tipo etnocêntrico, autocentrado e homogeneizador. Centrado num modelo cultural único e na necessidade de colocar sob controle o diferente, a sociedade ocidental constrói uma prática pedagógica também única e centralizadora. O poder político saído da independência moçambicana, por outras razões, que não as coloniais, acabou, no entanto, por dar continuidade a essa prática pedagógica única e centralizadora e que pode também ser constatado no campo linguístico. O movimento deste mundo parece, assim, caminhar da diversidade para a homogeneidade, eixo em que também se inscreve a história da Antropologia, como ciência, e da pedagogia ocidental, como prática. Há que romper com este mecanismo.

O diálogo entre Antropologia e Educação revela como ponto comum a cultura, entendida como o instrumento necessário para o homem viver a vida, distinguir os mundos da natureza e da sociedade e, ainda, como lugar a partir do qual o homem constrói um saber que envolve processos de socialização e aprendizagem. No primeiro caso trata-se de diferentes formas de transmissão de conhecimento, de habilidades e aspirações sociais; no

segundo, trata-se de formas de transmissão de herança cultural, através de gerações implicando processos de apropriação de conhecimentos, línguas, técnicas, tradições e valores. Tudo de acordo com a criação dos homens em situações sociais, concretas e historicamente determinadas. Situações essas tipicamente pedagógicas e diversas.

As possibilidades de uma reflexão e de uma prática alternativa, referidas a novos mapas culturais mais adequados a tempos e espaços diversos, exigem que as relações entre antropologia e educação sejam historicizadas, de modo a permitir práticas políticas conseqüentes, com a busca do conhecimento e da cidadania.

Vinculadas e determinadas pela lógica impositiva dessa história comum, a Antropologia e a Educação se defrontam com o desafio de resgatar e redimensionar o universo das diferenças, da diversidade, possibilitando desse modo uma renovação da visão de mundo e das coisas.

Avancemos um pouco mais, procurando descortinar neste diálogo entre Antropologia e Educação algumas ações concretas no domínio escolar em Moçambique.

Em primeiro lugar, a idéia geral que está por trás de uma educação pensada sob o prisma da Antropologia é que a eficácia da aprendizagem depende de o conteúdo fazer ou não sentido para o aluno. Quanto mais próximos da realidade do aluno forem os exemplos, maior será o interesse que despertam. Mas como efetivar plenamente esta orientação numa língua que é estranha ao aluno? É preciso não só repensar normas e currículos, geralmente elaborados com vistas a um "aluno médio", de acordo com padrões internacionais ou estatísticos, mas também a própria política lingüística, que não tem em conta as várias línguas autóctones faladas no país. Na realidade, os alunos são de carne e osso, e é para isso que a Antropologia chama a atenção: para a diversidade de contextos, atividades econômicas, classes sociais, plurilinguismo, crenças religiosas e ambientes naturais. Em Moçambique, o perigo de um ensino pasteurizado, homogeneizado é justamente se afastar da realidade dos estudantes.

A antropologia moderna tentou estabelecer estreitas correlações entre as línguas e as outras manifestações culturais. Parece-nos, pois, importante que todo membro de uma sociedade aprenda a avaliar por si mesmo: do contrário, ele só julgará por preconceitos; no lugar de dominar a linguagem, ele será dominado por ela. A língua constitui-se numa escola

de controle do pensamento e de si mesmo, uma disciplina social que testemunha a capacidade de adaptação ao meio.

Para escapar deste império da sociedade, é preciso uma coragem, uma renúncia da qual poucos são capazes. A maioria prefere se deixar levar e conduzir. A imprensa, a moda, os bem-falantes, a publicidade, exercem freqüentemente mais efeito sobre a massa do que a vontade de ser ele mesmo e de julgar segundo a verdade e a autenticidade. A propaganda pode então se apropriar deste descuido para modelar a opinião (Laburthe-Toira & Warnier, 1997, p. 301).

4.1. A extinção da maioria das línguas com pouco prestígio: um fenômeno em expansão?

O que começa como a língua de mobilidade social e econômica termina, dentro de mais ou menos três gerações, como a língua do berço, mesmo em contextos democrática e pluralisticamente permissivos

(Fishman, 1989, p. 206)

Após anos de pesquisa, os lingüistas ainda não apresentaram uma definição satisfatória, que utilizasse apenas critérios lingüísticos⁵¹, do que seja "uma língua" (em oposição a "língua" - sem a antecipação de um artigo) (Harris, 1981). Ao contrário, eles geralmente se dão por satisfeitos com alguma vaga definição geopolítica - alguma coisa como "por 'língua x' nós queremos dizer a língua que o povo fala em tal país ou província ou seja lá o que for".

⁵¹ Para Moulton (1969, p.4), a lingüística é o ramo do conhecimento que estuda as línguas de todas e quaisquer sociedades: como cada língua está construída; como varia através do espaço e muda através do tempo; como se relaciona com outras línguas; como é usada pelos falantes. Fundamental para todos os ramos da lingüística é a pergunta básica: O que é língua?

Dispondo dessa definição desleixada, tosca mas eficaz, de “uma língua”, o típico lingüista teórico passa a tratar daquilo para o que, na sua opinião, está mais bem equipado: “língua”. Lembrando o famoso argumento de Saussure, “tomada como um todo, a fala é multifacetada e heterogênea... não podemos encaixá-la em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não podemos descobrir a sua unidade. A língua, pelo contrário, é um todo auto-contido e um princípio de classificação” (Saussure, 1959, p. 8). Note-se que aquilo que contrasta com o “todo auto-contido” é a fala (*langage*), e aquilo que se afirma ser desse modo delineado é “língua”, não “uma língua” em seu sentido não-genérico, individualizante. Sapir (1921, p. 206) segue os mesmos passos quando observa: “A língua é o mais auto-contido, o mais resistente de todos os fenômenos sociais. É mais fácil eliminá-lo do que desintegrar-lhe a forma individual”.

Uma língua tem um certo número de funções para os seus falantes. Uma dessas funções – que, muitas vezes, se tem concentrado em detrimento de outras – é a de ser um *instrumento para a transferência de informação* entre falantes. Esta função é algumas vezes simplesmente chamada de *comunicação*. Mas a língua é também usada para fins de *auto-expressão e identificação de grupo*, e não menos como um apoio à *conceptualização e cognição* em geral. Para um indivíduo ser capaz de usar uma língua nestas várias funções, deve ter interiorizado um sistema abstrato e complexo de regularidades fonológicas, gramaticais e semânticas assim como um léxico em que as unidades – basicamente as palavras – refletem estas regularidades do sistema.

Uma pessoa expressa o que é, em grande medida através da língua. É através da língua que ela expressa a sua personalidade e pode informar os outros sobre as suas experiências anteriores. Para uma pessoa, criança ou adulto, não ter a língua à sua disposição para estas funções implica uma redução severa da sua identidade, e também, através disto, da sua auto-estima. As funções afetivas da língua estão também ligadas integralmente à aquisição cognitiva e social.

Entretanto, a linguagem é o instrumento obrigatório do diálogo, através do qual o indivíduo recebe os outros e dá a si mesmo, na medida em que seu pensamento é mais do que o puro reflexo do que lhe foi ensinado. Julgamos necessário, portanto, aceitar a linguagem como uma herança, assim como a sociedade, mesmo e sobretudo para superá-las.

Entre as riquezas que os atuais moçambicanos conservam ciosamente, o idioma constitui uma das mais importantes, pois através dele se desenvolveram outros meios de

comunicação interétnica mais ampla. Mas como as línguas autóctones não foram valorizadas pode-se prever que gradualmente acabam sendo eliminados os elementos culturais das diversas etnias, substituídos pelas imposições de elementos novos pertencentes à sociedade nacional.

Do ponto de vista lingüístico afirma-se que se uma língua não é enriquecida, se não surge a necessidade de renová-la e atualizá-la, enfim, se não é usada, ela morre. Por outro lado, é necessário reconhecer que cada vez mais se tornam porosas as fronteiras entre línguas, permitindo sobreposições e infiltrações através de domínios funcionais (Fasold, 1984). Por exemplo, línguas sobrepostas que no início se destinavam unicamente à elite selecionada para uso em domínios altamente especializados estão a penetrar lentamente nas casas e santuários e a tornar-se línguas de interação intrafamiliar e de funções religiosas reservadas ao vernáculo. E quando isto acontece, abrem-se então as comportas para a disseminação da língua intrusa, forçando o começo da redução das funções da língua autóctone e preparando o terreno para uma eventual comutação lingüística.

De acordo com Sasse (1992), no momento em que a língua intrusiva expande o seu domínio de uso em detrimento da língua autóctone, cresce a pressão econômico-sócio-psicológica sobre os utentes da L1, provocando neles uma atitude negativa em relação à sua língua. É uma vez que os falantes nativos tenham uma dúvida sobre a sua língua, a língua sobreposta está pronta para fazer mais exigências territoriais e agravar ainda mais a distribuição desigual de funções pelas línguas numa sociedade multilingue. A consequência mais desoladora deste fenômeno é a ruptura da transmissão entre gerações da língua autóctone, ou seja, a aprendizagem da L1, em casa, torna-se imperfeita/ineficaz e, daí, a ameaça do declínio da língua.

O agente mais efetivo da disseminação lingüística é a escola. Com efeito, a maioria das línguas importadas começaram como meios de instrução para um pequeno grupo da população local, que, eventualmente, a usou em domínios muito restritos. Contudo, depois de duas ou três gerações de uma população instruída, o padrão de uso da língua estrangeira começa a incluir instituições cruciais da comunidade como a casa, a igreja e a vizinhança.

As pressões mundiais em favor da assimilação têm um efeito drástico sobre as línguas. Existem hoje no mundo entre 5 e 20 mil idiomas, cada um dos quais reflete uma visão singular do mundo, um padrão de pensamento e de cultura. Porém muitas dessas línguas encontram-se em perigo de extinção em um futuro próximo, seja pela falta de crianças que as utilizem, seja pelo seu abandono em favor de idiomas metropolitanos cujos locutores são culturalmente agressivos e economicamente poderosos. Muitas línguas já

estão moribundas, e alguns especialistas sugerem que talvez 90% dos idiomas hoje falados estariam extintos no próximo século (Wurm, 1995).

Essa perspectiva representa uma delapidação de recursos tanto quanto a extinção de espécies animais ou vegetais. Cada língua falada no mundo constitui uma forma singular de considerar a experiência humana e o próprio mundo⁵². Muitos idiomas desapareceram no curso da história humana. Eles não podem ser mantidos vivos artificialmente por decreto governamental ou por interesses folclóricos, mas tão-somente como resultado da escolha consciente de seus locutores. Antigamente, acreditava-se que os idiomas eram como criaturas vivas: nasciam, cresciam, declinavam e morriam. Porém esse quadro é falso: as línguas são plena e simultaneamente instrumentos e resultantes das sociedades que as empregam ou que as abandonam. O destino de toda língua resulta do ambiente social e político, em particular das relações de poder⁵³.

Cinco línguas apenas - chinês, inglês, espanhol, russo e hindi - já "contaminaram" mais de metade da população mundial. Some-se a essa lista pouco menos de cem outros idiomas, e o contágio já atinge mais de 95% da população do planeta.

Mas o mundo abriga cerca de 6.000 outras línguas, a maioria delas faladas por pouquíssimas pessoas. Mais de metade corre o risco de desaparecer nos próximos cem anos, com a morte das últimas pessoas que as falam. Esse destino já está selado para o *aore*, hoje restrito ao único habitante nativo remanescente na república de Vanuatu, no Pacífico (Vines, 1996, p. 5-14). O *aore* é uma entre dúzias de línguas hoje faladas por uma ou duas pessoas, diz Andrew Woodfield (Idem).

Na Etiópia, onde são faladas pelo menos 90 línguas, as minoritárias historicamente, refugiadas em bolsões isolados, enfrentam um futuro incerto, diz Dick Hayward, (Idem). Embora alguns etíopes falem até sete línguas, muitas são usadas por apenas um punhado de pessoas. Na última contagem, por exemplo, havia 19 pessoas que falavam o *ongota* e seis

⁵²Se precisássemos ser lembrados dessa realidade, bastaria recordar a riqueza da linguagem *yaghan* da Terra do Fogo (que, segundo Darwin, "mal merece ser qualificada de articulada"). "Os *yaghans* têm uma forma dramática de expressar cada contração de músculos, cada ação possível da natureza ou do homem" (Chatwin, 1988).

⁵³Deve-se acrescentar aqui uma referência às vantagens observadas nas pessoas bilíngües ou multilíngües, mais habituadas às mudanças de padrões de pensamento, sendo, portanto, mentalmente mais flexíveis. A familiaridade com conceitos diferentes ou contraditórios torna essas pessoas mais tolerantes do que as monoglotas, e mais capazes de compreender os vários aspectos e um problema. Os linguistas salientam, portanto, a urgência de elaborar descrições e gramáticas, léxicos, textos e registros antes da extinção de idiomas.

que falavam *elmolo*, enquanto as duas últimas que falavam *gafat* morreram alguns anos atrás, quando um lingüista as tirou da selva e as levou para o planalto, onde pegaram resfriados (Idem).

Hoje, cerca de um terço das línguas existentes no mundo são faladas por menos de mil pessoas e correm perigo imediato de extinção. Mas os linguistas temem que até mesmo línguas faladas por centenas de milhares de pessoas possam em pouco tempo sucumbir à pressão das línguas “grandes”, que têm mais prestígio. Segundo Michael Krauss, no máximo 600 das línguas do mundo podem ser consideradas em “segurança” (Idem). Ele afirma que é fácil identificar uma língua à beira da extinção: os pais terão parado de ensiná-la a seus filhos, e as crianças não querem mais aprendê-la. Krauss afirma que apenas duas das 20 línguas nativas do Alasca ainda são aprendidas por crianças.

Nas Américas há mais de cem línguas na lista crítica, cada uma falada por menos de 300 pessoas. Acredita-se que, em Papua-Nova Guiné, mais de cem línguas indígenas estejam na mesma situação (Idem).

Há quem veja a perda das línguas como inevitável e não de todo lamentável. O magnata da mídia Rupert Murdoch, por exemplo, diz que a homogeneização do idioma trabalha a favor da harmonia e eficiência econômica globais. Seria o caso da Índia, por exemplo. “Com a chegada da mídia eletrônica, o *hindi* está finalmente se espalhando, porque todo mundo quer assistir aos melhores programas de televisão”, disse Murdoch (Idem). A mesma história talvez esteja se repetindo na China, com a divulgação do chinês *mandarim* por toda a nação, pela televisão via satélite. “Se isso for verdade, não é apenas a prosperidade que iremos captar em nossas redes”, diz Murdoch, “mas também a ordem - , e, em última instância, a paz” (Vines, 1996, p. 14).

Evidentemente, linguistas vêem a perda de línguas com menos otimismo. “Cada língua é única e insubstituível, num sentido profundo”, diz Christopher Moseley, lingüista junto à BBC e editor de um novo Atlas das Línguas do Mundo. “É repositório de pensamentos e experiências do povo”. Como diz Andrew Woodfield, cada vez que morre um idioma, “perdemos algo que nem sequer compreendemos”. Línguas precisam ser preservadas, em primeiro lugar, porque ajudam os povos a conservar culturas, diz Krauss. Mas, segundo Mark Pagel, biomatemático do departamento de zoologia da Universidade de Oxford, argumentos “românticos” não comovem mais. Ele diz que preservar uma língua em

perigo de extinção é não só conservar uma maneira de falar, mas uma maneira de aprender. Língua e cultura estão tão estreitamente interligadas, que são “quase a mesma coisa, uma coisa só”, diz ele (Vines, 1996, p. 14)

Page1 afirma ser “evidente que as línguas humanas são afetadas pelo contexto ecológico”, concluindo que a diversidade cultural e linguística se alimenta da diversidade biológica - ou seja, que as línguas se multiplicaram e floresceram em lugares onde a seleção natural produziu uma rica variedade de paisagens, animais e plantas. Essas idéias não são bem aceitas pela maioria dos linguistas. Cientistas sociais relutam em ver as complexidades das línguas reduzidas a um fenômeno natural modelado pela matemática e vêm com ceticismo as explicações globais da diversidade linguística.

As transformações tecnológicas também representam grande parte da equação - de que outro modo poderíamos explicar que a diversidade linguística vem diminuindo desde que a história começou? A diversidade de línguas humanas provavelmente atingiu seu auge há 15 mil anos, quando cerca de 10 mil línguas eram faladas por uma população humana 500 vezes menor que hoje. Muitas foram extintas pela expansão da agricultura.

As línguas começaram a desaparecer de forma massiva a partir do fim do século XV, quando os europeus ocidentais começaram a colonizar o mundo. Em muitos lugares, línguas foram abandonadas por motivos econômicos ou políticos. O multilinguismo é freqüentemente visto como uma ameaça à integridade do Estado. Essas tendências não são inevitáveis⁵⁴.

Ao mesmo tempo novas forças entram em jogo. À medida que as tecnologias de comunicação e a mídia se expandem, cada vez mais as pessoas que falam línguas “minoritárias” vão abandonar sua herança linguística para adotar uma língua dominante, associada à riqueza, prestígio e poder político. Esse é um fenômeno conhecido tecnicamente como “transferência linguística”, embora alguns linguistas também o chamem de “imperialismo linguístico” ou “genocídio linguístico”.

Qual será a solução? “O bilinguismo cuidadosamente planejado”, diz Einar Haugen, linguista nascido no Iowa, filho de imigrantes noruegueses, que, quando criança, vivendo entre os Estados Unidos e a Noruega, tomou consciência das diferenças entre os “valores de

⁵⁴ Desde o fim da União Soviética, o interesse pelo *livônio* vem aumentando. Trata-se de uma língua nativa falada por menos de dez pessoas, que, há 300 anos, era falada por milhares no litoral da Letônia. Hoje, aulas

mercado” de diferentes línguas. Haugen quer que cada um tenha “uma língua nativa, caseira, familiar, na qual possa viver e amar”, e uma segunda língua “de comunicação mais ampla”, que nos capacite a circular pelo mundo. O bilinguismo “não é prejudicial, mas sim um fator que propicia a expansão da mente”, diz Haugen. Quem acha que aprender uma língua pode mudar a estrutura do cérebro concordará com ele (Vines, op.cit., p. 14).

Um aspecto importante a ter em conta é o de que todas as línguas já revelam em sua própria constituição - uma tendência para a dispersão ilimitada e para a hibridização. É compreensível que isso alarme chauvinistas e puritanos obstinados, aqueles que se consideram os cães de guarda da suposta pureza por língua materna e o baluarte contra a possível contaminação por línguas estrangeiras. No entanto, por mais que eles queiram que as coisas sejam diferentes, as línguas vivem em constante contato umas com as outras e se “contaminam” mutuamente, constantemente criando possibilidades novas e nunca sonhadas.

4.2. A política colonial face às línguas autóctones moçambicanas⁵⁵

Éramos como árvores altas
que se curvam quando o vento é forte
mas sabem
que a submissão é temporária

FRELIMO (1977, p. 10)

de *livônio* são ministradas em povoados letões, e o governo da Letônia financia um programa mensal de rádio e um jornal nessa língua, que até agora não possuía forma escrita (Vines, 1996, p. 14).

⁵⁵ Vários autores atribuem diversas designações às línguas moçambicanas de origem bantu, como línguas nacionais, africanas, indígenas, nativas, étnicas, maternas, bantu ou, simplesmente moçambicanas.

A política colonial portuguesa, enquanto instrumento de um grupo mais poderoso, foi utilizada sistematicamente para dominar o povo moçambicano. A política linguística, da mesma forma que outras políticas, foi usada como instrumento de dominação, fragmentação e reintegração dentro de uma estrutura política dominante. Assim, utilizando a língua portuguesa como instrumento de dominação, não é de surpreender que as línguas moçambicanas, tivessem sido ignoradas, quando não hostilizadas pela ordem colonial.

Quando em 14 de Agosto de 1845, o Ministro da Marinha e Províncias Ultramarinas, José Falcão emitiu o decreto relativo à educação para os nativos, nele constava que a educação seria ministrada na "língua materna" (ou seja, portuguesa). Em 30 de Setembro de 1868, outro detentor da mesma pasta, Luís Rebelo da Silva, procurou melhorar aquele sistema, mas sempre com o objetivo de promover a língua portuguesa e assimilar o nativo. A quatro de Dezembro de 1907 o governador de Moçambique, Freire de Andrade manteve essa política ao decretar que apenas o português poderia ser utilizado no ensino. Contudo, em quatro de Julho do ano seguinte, ele recuou, face aos protestos de algumas missões religiosas, acabando por aceitar, através da portaria 476 que as línguas moçambicanas fossem utilizadas nos primeiros anos de instrução (Matusse, 1991, p. 10).

Saliente-se que Portugal, como signatário das resoluções da Conferência de Berlim (1884-1885) e de Bruxelas (1887) obrigava-se a permitir a livre circulação, fixação e expansão de todas as confissões religiosas dos países presentes naqueles encontros. Contudo, algumas das confissões religiosas tinham uma perspectiva diferente quanto ao tratamento que se deveria dar às línguas locais. Este fato explica a acusação do Presidente português, Óscar Carmona, na introdução do Decreto 12.485 de 13 de Outubro de 1926: "[Essas confissões religiosas] não têm a alma portuguesa e por vezes são contrárias a ela e ao prestígio de Portugal (...) elas encorajam a hostilização dos nativos contra Portugal em Moçambique, na Europa e na América" (*apud* Matusse, 1991, p. 10).

Este modo de encarar a atuação daquelas confissões religiosas terá contribuído para que a concessão que autorizava o uso das línguas moçambicanas não tivesse condições de se sustentar pois em três de Agosto de 1929 o governador da "província de Moçambique", José Cabral, emitiu o diploma legislativo 167, que no seu artigo 2 previa que: "Em todas as missões a língua portuguesa deve ser usada na catequese e em todos os contatos com os indígenas (...) Provisoriamente, e enquanto o português não for conhecido pelos indígenas, utilizar-se-ão as línguas mas é proibido o seu uso de forma escrita" (Idem, 1991, p. 10, grifos meus).

Em 1956, António Augusto, antigo inspetor de Educação em Moçambique, numa comunicação apresentada na 5ª Seção do XXIII Congresso Luso-Espanhol afirma que esta posição foi mantida e que as confissões religiosas que mantinham escolas eram obrigadas a custear a formação dos seus docentes, ou nas escolas de habilitação de professores indígenas, ou no curso de Verão da Universidade de Coimbra (Idem).

Preferimos, no entanto, utilizar a designação de línguas autóctones moçambicanas ou, simplesmente línguas autóctones.

Rita Ferreira, um investigador português ao serviço dos então chamados "Estudos de Ciências Políticas e Sociais Ultramarinas" há cerca de quatro décadas atrás, compreendendo a importância do conhecimento das línguas autóctones, embora na época com objetivos diferentes, afirmou: "Não basta criar páginas nas línguas locais pois, repetimos, é preciso também acelerar o processo ocidental de alfabetização, uma vez que, as populações nativas autóctones entendem as suas línguas se as ouvem falar mas, não sabem sempre lê-las, mesmo que disponham delas escritas" (*apud* Cândido, 1990, p 1).

O início do nacionalismo não provocou mudanças nestas concepções, apenas se mudou a estratégia. Com efeito, a 25 de Setembro de 1962, outro ocupante daquela pasta, Manuel Sarmiento Rodrigues emitiu o decreto 2286, o qual no seu artigo 74, alínea "a", consagrava o português como disciplina académica básica, reprovando no curso qualquer aluno que tivesse menos de 10 valores nesta disciplina (*Idem*).

A política assimilacionista implementada por Portugal, teve na imposição da língua portuguesa e consequente proibição da utilização das línguas autóctones, um de seus pontos fortes. Sem o conhecimento da língua portuguesa, todo aquele que pretendesse desfazer-se da categoria de "indígena" para se tornar um "cidadão" iria esbarrar com uma impossibilidade. Chegava-se a negar a mudança de categoria, só pelo fato de numa visita de inspeção inesperada se encontrarem os filhos do requerente, falando "dialeto".

A sete de Junho de 1919, o governador substituto de Moçambique, Manuel Moreira Fonseca, emitiu a portaria 1211 na qual se afirmava que "por forma a desenvolver no nativo a admiração e amor por Portugal, suas instituições, bandeira e conquistas, o dia 10 de Junho" passaria a ser "celebrado na colónia com discursos exaltando o papel e os feitos de Portugal". Em 28 de Agosto do ano seguinte, através da portaria 1625, ficou instituído que a bandeira portuguesa fosse hasteada em todas as escolas. É nesta linha de pensamento que se poderá entender a determinação de Ângelo Gaveta, diretor da Escola de Habilitação de Professores Indígenas de Chibututuine, quando no relatório de fim de ano (31/12/31) afirmava o seguinte: "No intuito de lhes [os professores em formação] fazer ganhar o gosto pelas danças, a moda da Europa e considerar as danças selvagens como impróprias de gente civilizada (...) tocava no gramofone discos ao som dos quais dançavam aos pares, e alguns com uma elegância que os europeus podiam invejar". No mesmo relatório ele criticava os Administradores que gostavam de ser saudados com o mesmo grito *baiete* (viva) com que era saudado Gungunhana e outros potentados cafres. E jurava que " enquanto estiver na minha mão hei-de procurar que a nossa bandeira seja saudada em português e que sejam portugueses, embora pretos, aqueles que a saúdam" (*apud* Matusse, 1991, p. 10).

A empresa colonial procurou sempre promover "o culto, a pureza e o prestígio da nossa língua", como refere o diploma legislativo 724 (*Idem*, p. 10). Para alcançar este objetivo tudo foi feito para asfixiar as línguas autóctones banindo, por um lado, o seu uso na educação e noutros setores públicos e, por outro lado, esvaziando os seus falantes de sua identidade cultural. Por isso não admira que hoje, particularmente nos centros do poder, encontremos inúmeras pessoas que envaidecidamente ostentem estas marcas do assimilacionismo.

O colonialismo português, ao proibir a utilização das línguas autóctones como instrumento de comunicação social, não o fez por querer "civilizar" os povos africanos. Fê-lo para reprimir, evitar e retardar o aparecimento e o crescimento da consciência nacional. A impossibilidade de obter instrução materna, a

degradação cultural e o esquecimento das tradições são seqüelas do colonialismo mental. O povo moçambicano não se sentirá completamente reabilitado enquanto não recuperar a sua dignidade de um povo identificável com suas origens lingüísticas e culturais próprias.

4.3. A política lingüística do pós-independência

A questão da *lingua nacional* é, sem dúvida, um componente significativo na abordagem da identidade lingüístico-cultural. Todorov aborda a questão afirmando que as respostas dadas à pergunta "o que é uma nação" podem ser agrupadas em: 1) as que seguem o modelo da *raça*, de "uma comunidade de 'sangue'", na qual se nasce e se permanece sempre (neste enfoque tudo é considerado diferente de uma nação a outra); a partir do modelo do *contrato*: pertence-se a uma nação por um ato de vontade, por um compromisso de viver adotando regras e projetando porvires comuns. E para mostrar a terceira via que, conforme Todorov, superaria as duas mencionadas, proponho acompanhar as palavras do autor:

A antinomia das duas 'nações' pode ser superada se aceitarmos pensar a nação como cultura. Tal como a 'raça', a cultura pré-existe ao indivíduo, e não se pode mudar de cultura do dia para a noite (...). Mas a cultura tem também traços comuns com o contrato: ela não é inata, mas adquirida; e mesmo se essa aquisição for vagarosa, ela depende, no fim das contas, da vontade do indivíduo e pode dizer respeito à educação. Em que consiste sua aprendizagem? Em um domínio da língua, antes de tudo; em uma familiarização com a história do país, com sua paisagem, e com os costumes de seu povo de origem, regidos por mil códigos invisíveis (...). (Todorov, 1988, p. 424).

Mais adiante, Todorov observa que "a cultura não é necessariamente nacional (isso acontece só excepcionalmente): ela é antes o próprio da região, ou mesmo de entidades geográficas menores; ela pode também pertencer a um estrato da população excluindo os outros grupos do mesmo país; ela pode, enfim, incluir um grupo de países" (Idem, p. 425).

Portanto, é principalmente no uso da linguagem que as pessoas constroem e projetam suas identidades. É, assim, o discurso, isto é, a linguagem em uso, e não qualquer

materialidade lingüística específica quem cria e faz circular o sentido "ser moçambicano". Assim, a questão da construção da identidade de sujeitos sociais ou étnicos implica sempre multifacetamento, pois são muitos os "outros" que nos servem de faro no estabelecimento de nossa identidade, seja porque a eles desejamos nos opor ou porque com eles desejamos estar em consonância. Porque o fenômeno se realiza em múltiplas direções - direções estas muitas vezes contraditórias - devemos, mais do que nos preocuparmos com "a identidade do sujeito", estar atentos às "diferentes identidades" que o compõem (Hall, 1986 e Rampton, 1995).

Uma amostra obtida através de pesquisas no terreno feitas em 1990, indica que em cada 1000 alunos que ingressam na 1ª classe, somente 77 concluíram com êxito o nível, tendo-se apontado como um dos principais fatores a "imposição" da língua portuguesa nos primeiros anos de escolaridade, no processo de ensino-aprendizagem (Saúde, 1996, p. 6).

Gabriel Simbine, investigador do ARPAC (Arquivo do Patrimônio Cultural), afirmou que "já é altura de se repensar em minimizar a situação nas escolas, já que o problema arrasta-se desde os primeiros anos da independência nacional" (Idem, grifos meus). Acrescentou que houve um erro grave, resultante de a Constituição da República aprovada em 1975, e mesmo depois de reformulada em 1990, não ter atribuído às línguas autóctones uma função social no projeto de reconstrução nacional. Recuando no tempo, Simbine disse que o problema que hoje se verifica tem a sua origem na questão política, dado que nas zonas libertadas, a Frelimo, ainda como movimento libertador, teria priorizado o português, em detrimento das línguas autóctones, sob o pretexto de se evitar o recrudescimento do tribalismo.

Com a independência nacional, segundo Simbine, o erro manteve-se ao não se atribuir às línguas autóctones moçambicanas uma função social específica, ficando a língua portuguesa como oficial e como garante da unidade nacional. "Tivemos muitas baixas na educação, que poderiam ter sido evitadas. Volvidos vinte anos de independência, é que pusemos a mão na consciência e refletimos sobre questões que poderiam ter sido evitadas" - frisou (Idem). Ainda segundo ele, a marginalização das línguas autóctones não só contribuiu para o fracasso do rendimento escolar, como também afetou a preservação de valores culturais da sociedade.

A partir de 1982, o INDE (Instituto Nacional de Desenvolvimento da Educação) aceitou começar a realizar pesquisas para melhorar os métodos de aquisição do letramento. Iniciaram-se experiências de

teamento em línguas autóctones, para posteriormente se aprender o português como segunda língua. Esta metodologia aliás, já se vinha revelando eficaz em experiências realizadas em outros países. Entretanto, estas ações não foram mais do que iniciativas pontuais e de precários resultados.

O profundo receio em relação à possível eclosão de manifestações de etnicidade levou a que sempre houvesse recuos e insegurança na concretização de uma política de incentivo das línguas autóctones com que, em princípio, todos se manifestavam de acordo, pela impossibilidade de ignorar a realidade do mapa lingüístico do país (Honwana, 1994, p. 23). Ouçamos Marcelino dos Santos:

As nossas línguas, devem, pois ser defendidas e preservadas. Por isso, consideramos também necessária uma ação continental de defesa das línguas africanas pois que, como sabemos, muitas delas já iniciaram a degenerescência constituindo isso um forte golpe cultural para milhares ou milhões de pessoas que se expressam nessas línguas (Santos, 1989, p. 48, grifos meus).

O líder histórico e nº 2 na hierarquia da FRELIMO, tem consciência do forte golpe cultural que representa a degenerescência das línguas autóctones. Não acreditamos que no interior da FRELIMO, sua voz seja isolada. No entanto, as posições discursivas de defesa das línguas autóctones explicitadas pelo poder político (de que ele é um dos mais insignes representantes), nunca tiveram correspondência com ações práticas. No entendimento de Luís Bernardo Honwana:

Ao definir o português como língua oficial, no lugar de operar uma limitação da sua importância relativa, como, claramente, era intenção, acabou-se por conferir a esse idioma uma situação de privilégio. A língua oficial é a língua do poder, a língua em que se formulam as grandes decisões que condicionam o presente e o futuro dos cidadãos. Dominar essa língua é ganhar relevância política, é participar de algum modo no exercício do poder (...) A situação de guerra que o país tem vivido, quase permanentemente, parece ser a justificação maior para que se evite a discussão aprofundada da nossa multiculturalidade – rompendo com os bloqueamentos que se criaram à volta desse tema (Honwana, 1994, p. 23).

Segundo Raúl Honwana:

O valor de uma expressão lingüística e de uma cultura, não se mede pelo número nem pela quantidade dos seus falantes e praticantes; as línguas e as culturas, valem por si próprias, se assim não fosse, todos nós seríamos

obrigados a falar a língua *macua* por ser aquela que presentemente conta com o mais elevado número de falantes (Honwana, 1992, p. 14).

O novo poder político saído da independência, vai utilizar a língua portuguesa como língua de unidade nacional, procurando fazer dela, não um "instrumento de dominação, mas, ao contrário, um instrumento de libertação". Se é pacífico aceitar como correta esta estratégia, dado que nenhuma das línguas autóctones tem uma cobertura territorial tão avassaladora que pudesse instituir-se como língua nacional, já nos parece contudo bastante controversa, ou no mínimo problemática, a política linguística que foi adotada face às línguas autóctones. Com o falacioso argumento da falta de quadros e da incipiente codificação das línguas autóctones, o poder político, acabou por outras vias, dando continuidade à política linguística colonial.

Mais recentemente, o Presidente da República moçambicano, Joaquim Chissano, afirmou que "Temos que considerar as outras línguas [autóctones] e temos que desenvolvê-las também ao mesmo tempo que desenvolvemos o português" (*apud* Gonçalves, 1989, p. 1). Contudo, até hoje, o quadro geral da questão não se alterou, mantendo-se a política das meras intenções. Ou seja, não só as línguas autóctones foram igualmente ignoradas, quando não hostilizadas, em nome da coesão nacional que era preciso criar e desenvolver, como também poucos ou nenhuns esforços foram feitos para preservar e desenvolver as riquíssimas potencialidades da tradição oral, encarada esta, por um lado como suporte de toda a memória de um povo que era preciso ser resgatada e, por outro lado como sustentáculo importante ao aprendizado da língua portuguesa. Some-se a isto a problemática da etnicidade, configurada em Moçambique pela existência de mais de vinte etnias, com as suas línguas e culturas (Ver ANEXOS 7, 8 e 9), para se ter um quadro da importância que essa problemática tem na atualidade, forte e crescentemente marcada por conflitos reais (muitos deles tendo degenerado em verdadeiras "limpezas étnicas") ou latentes. Em Moçambique não devemos esquecer que a guerra civil que após a independência fustigou os moçambicanos durante mais de uma década foi fortemente marcada pela etnicidade. Se hoje tais conflitos parecem estar sob um relativo controle, avolumam-se indícios de que essas tensões étnicas poderão deixar sua latência, explodindo de forma mais violenta e incontrolável quando e onde menos se espera. Se, em vários domínios, não forem levadas à prática políticas que objetivamente garantam o reconhecimento à diversidade cultural existente no tecido social moçambicano, estarão criadas as condições para a eclosão de tais conflitos. Uma dessas políticas é precisamente a política linguística, que ao mesmo tempo que institui a língua portuguesa como língua

oficial, deve lançar mão de todos os meios para estudar, pesquisar e desenvolver a riqueza e diversidade linguística presente em Moçambique.

A diversidade linguística é, portanto, um patrimônio precioso da humanidade; o desaparecimento de qualquer idioma implica o empobrecimento da reserva de saber e a perda de instrumentos para a comunicação intra e intercultural. O que está ocorrendo hoje em Moçambique? Não se estará contribuindo para esse empobrecimento e quiçá mesmo para o desaparecimento de seus idiomas? Estará sendo devidamente compreendido o perigo que representa o empobrecimento do pensamento moçambicano resultante da extinção de idiomas?⁵⁶

Devido, sobretudo, aos efeitos da guerra que ocorreu em Moçambique durante cerca de uma década e meia no pós-independência, registraram-se migrações em massa do campo para a cidade. Numa escala jamais vista no país, este fenômeno colocou populações deslocadas e dispersas e suas culturas de origem num complexo processo de interação (Ver ANEXOS 10, 11, 12, e 13⁵⁷). Neste processo, uma das questões mais delicadas é a que diz respeito à língua, pois o idioma de um determinado agrupamento humano é provavelmente seu atributo cultural mais relevante. Na verdade, a própria natureza da linguagem resume toda a questão do pluralismo - cada uma das línguas mais faladas representa um modo único de conceber a experiência humana e o próprio mundo. Como toda política, a política linguística moçambicana, contudo, estará ainda no pós-independência a ser utilizada como instrumento de dominação, de fragmentação e de assimilação?

No contexto moçambicano, parece-nos ser de fundamental importância uma política linguística esclarecida em relação à preservação das línguas faladas pelas diversas etnias,

⁵⁶Por exemplo, muitas plantas medicinais são conhecidas apenas por pessoas imersas em culturas tradicionais, com linguagens que lhes dão nomes específicos. O desaparecimento dessas linguagens e culturas acarreta a perda do conhecimento sobre tais plantas e suas propriedades de cura, a não ser que um linguista ou outra pessoa interessada tenha gravado seus nomes e uma descrição de suas propriedades antes da extinção do idioma. As qualidades de cura do curare ou do quinino, por exemplo, são conhecidas dos índios da América do Sul desde muito antes do contato com os europeus. No norte da Austrália, constatou-se recentemente que doenças como graves úlceras de pele, incapazes de ser curadas por métodos alopáticos, foram rapidamente tratadas com loções à base de plantas batizadas por membros de grupos aborígenes. O sucesso desse e de outros tratamentos tradicionais similares inaugurou uma ampla busca por outras plantas medicinais com a ajuda dos povos aborígenes por meio das palavras por eles empregadas - em suas próprias línguas, que se encontram em vias de extinção.

⁵⁷ Estes dados estatísticos do último *Recenseamento Geral da População* realizado em 1997, referem-se apenas à cidade de Maputo (capital do país) e às três províncias do sul de Moçambique (Províncias de Maputo, Gaza e Inhambane), únicas entidade administrativas cujos dados foram disponibilizados na internet. Veja-se particularmente em relação à cidade capital, como estão hoje em presença, pelo menos cinco línguas autóctones diferentes.

ao mesmo tempo que se lhes possa oferecer a oportunidade de ingressarem em uma comunidade mais ampla. Assim, o setor educacional vê-se colocado perante vários desafios. Estarão as escolas moçambicanas progressivamente a se organizar para ensinar várias línguas autóctones, ao mesmo tempo que a língua portuguesa - definida pelo poder político como língua de unidade nacional - de maneira a oferecer às pessoas a possibilidade de proceder a escolhas que fortaleçam suas capacidades individuais? Isso equivaleria a elaborar uma forma de educação verdadeiramente intercultural, isto é, que oferecesse às diversas culturas étnicas um lugar melhor não apenas no sistema educacional, mas também na imagem da "cultura nacional" que o país procura adotar e proteger. Essa tese estará ainda encontrando resistência na política governamental, que ainda vê a proposta como uma ameaça à integração nacional?

Voltaremos à questão da utilização da língua portuguesa quando a abordarmos na perspectiva do letramento (Capítulo 7).

4.4. Língua e etnia

É fato bem conhecido que a diversidade lingüística e étnica nos Estados africanos é o resultado de movimentos populacionais pré-históricos. Seria injusto, por conseguinte, culpar um país como a Moçambique pela diversidade lingüística dentro das suas fronteiras.

Uma concepção muito difundida é a que afirma que quanto maior o grau de heterogeneidade lingüística, isto é, quanto maior o número de línguas faladas numa nação, mais baixo o rendimento *per capita* da sua população e maior é a frequência e gravidade da luta civil (Fishman, 1991, p. 6). Esta é a razão por que as políticas lingüísticas tradicionais desencorajaram o multilinguismo, cultivaram e disseminaram uma única língua oficial, freqüentemente a língua metropolitana da antiga potência colonial.

Tendo como pano de fundo a redescoberta da questão etnolingüística na Europa contemporânea, o trabalho de Mey (1998) apresenta uma discussão dos conceitos de etnia, identidade étnica e língua comum, em suas implicações éticas e político-ideológicas. Enfatizando uma visão pragmática da língua e uma concepção histórico-materialista da sociedade, este trabalho problematiza a equação identidade/língua nacional, ou língua comum e chama a atenção para a função determinante do fator econômico na formação e na

desagregação de comunidades étnicas e, conseqüentemente, no surgimento dos chamados conflitos étnicos.

Nessa perspectiva, a questão da preservação das tradições etnolingüísticas é sobretudo, segundo o autor, uma questão de resistência às leis de globalização dos mercados, inclusive dos mercados culturais, e não de preservação do direito individual, descontextualizado, de expressão lingüística.

Se a aldeia global veio aqui para ficar, o provincialismo terá que dar lugar ao internacionalismo (como Tucídides observou nos primeiros capítulos da sua *Historiae*); mas terá que acontecer nas premissas concretas das províncias, não em alguns ditames exclusivistas que se filtram lá de cima, das instâncias centralizadoras do mercado internacional, como a burocracia da União Européia de Bruxelas, por exemplo, cujos interesses em questões étnicas são exclusivamente expressos nos termos do que chamo de "enobrecimento internacional". Para que as identidades étnicas sejam preservadas (inclusive as denominadas "línguas ameaçadas" (Mey, 1994), é imperativo que as fundações de tal preservação sejam assentadas em uma sólida compreensão dos mecanismos que movem a nossa sociedade, e em uma disposição de combater as tendências dessa sociedade de reduzir a cultura - sendo incluídas aí as tradições étnicas e lingüísticas - a uma questão de adaptação às férreas leis do comércio.

Conforme assinala um personagem emblema das indagações contemporâneas sobre a subjetividade, as "quatro âncoras da alma" (Rushdie, 1996, p. 309) são, para a maioria das pessoas, o lugar ou território, a língua, a comunidade, e os modos de vida ou costumes que lhe servem de referência. Vista dessa maneira, a "alma" como o centro irredutível do *self*, como substancialidade do *si mesmo*, é uma unidade que pode desestabilizar-se, romper suas amarras e até mesmo exilar-se completamente, quando os elementos de ancoragem são de alguma forma abalados ou suprimidos.

A colocação de Rushdie leva-nos à seguinte pergunta: tendo em atenção os direitos da língua étnica de um indivíduo, pode um indivíduo pretender ser um(a) filho(a) verdadeiro(a) de uma nação, se não fala a língua? E ao contrário: se ele fala a língua, pode, então, pretender não fazer parte do grupo étnico cuja língua ele fala? Quem é o dono da sua língua, quem pode defini-la, e definir o indivíduo, através dela? Qual é a verdadeira natureza desse sentimento de "identidade étnica", o de pertencer a um determinado grupo

étnico? O etnógrafo italiano Dario Durando escreveu, recentemente, um artigo esclarecedor sobre a redescoberta da "identidade étnica", na Europa de hoje, e oferece a seguinte definição da mesma: "O sentimento de pertencer a um grupo étnico [é] uma identificação étnica gerada por um sistema específico de produção cultural, cimentada por uma língua comum entre os membros de um grupo étnico" (Durando, 1993, p. 24).

Nessa definição, é fortemente enfatizado o fato de que os seres humanos, a fim de viver "economicamente" (ou, na verdade, de viver no amplo sentido) dependem da produção por meio da qual suprem as necessidades espirituais e materiais da vida. Desse modo, seria errôneo reverter a ordem dos dois fatores mencionados na citação acima; não seria possível dizer, por exemplo, que a identidade étnica foi gerada pela língua e, subsequentemente, cimentada pela produção da, entre outras coisas, cultura. Mas mesmo assim, a questão não é tão simples, como alguém poderia ser levado a acreditar, ante a definição de Durando⁵⁸.

O dinamarquês tem uma população de mais ou menos cinco milhões de falantes: no entanto, mesmo nessa diminuta comunidade de fala, a variação é muito alta. Na verdade, e quase paradoxalmente, uma comunidade pequena é mais rigorosa na manutenção de alguma "regra invisível" do que a grande (Mey, 1998, p. 75).

Além disso, nem todas as variações da língua dinamarquesa são iguais ou, se assim são na teoria (as instruções oficiais da escola para o ensino da língua materna indicam que mesmo a fala de Copenhague, o dialeto de prestígio, é "um dialeto como todos os outros!"), algumas são, nitidamente, mais iguais do que outras. Desse modo, quando se discute o "dinamarquês" como uma língua abstrata, em vez de se considerarem as suas inúmeras manifestações, os dialetos dinamarqueses, imediatamente caímos nessa evidente falsa noção da "língua comum" (op. cit., p.76).

A língua se relaciona com a sociedade porque é a expressão das necessidades humanas de se congregar socialmente, de construir e desenvolver o mundo. A língua não é somente a expressão da "alma" ou do "íntimo", ou do que quer que seja, do indivíduo; é, acima de tudo, a maneira pela qual a sociedade se expressa como se seus membros fossem a sua boca.

⁵⁸ Contrapondo-se muitas das crenças que ainda sustentam projetos de revitalização lingüística como condição necessária e suficiente para a recuperação de uma identidade étnica ameaçada, o trabalho de Tereza Maher

Desse modo, embora o usuário individual da língua a perceba como a expressão de uma personalidade singular, que não pode ser duplicada ou substituída por coisa alguma - em suma, uma "propriedade" pessoal - essa língua é, também, propriedade da comunidade. Uma língua verdadeiramente "individual", estritamente egocêntrica, não seria entendida por ninguém. O contexto que torna a língua possível é também o contexto que permite ao indivíduo ser ele mesmo, e usar sua língua de acordo com os seus desejos pessoais. O usuário quer que a língua seja, ao mesmo tempo, a expressão de valores independentes, e uma expressão individual e pessoal do seu *self*.

A "língua comum" é a medida fictícia do ouro da nossa fala. Seu dialeto padrão - virtualmente inexistente - é tipicamente falado, na melhor das hipóteses, por muito poucos da população de um país. O valor da língua padrão, assim como o valor do precioso metal, é dependente da sua descontextualização, o que quer dizer que representa o valor absoluto, ao mesmo tempo em que, na realidade, não tem, absolutamente, nenhum valor concreto: é um *padrão descontextualizado*.

A "língua comum" é convertida em um conceito abstrato e vazio da mesma maneira que outras "Grandes Idéias", tais como Vida, Honra, País, Fé, Família etc., são postas à parte e catalogadas.

Assim é que tentamos reconciliar o paradoxo da língua como individual, que é ao mesmo tempo social, através da descontextualização da própria noção de língua, especialmente no modo em que se manifesta na sua forma audível, a fala.

Contrariamente a essa concepção descontextualizada de língua, torna-se necessário enfatizar a visão *pragmática*: língua é o que nós, os usuários, fazemos no contexto das nossas possibilidades sociais. Levada ao extremo, essa visão estabelece que não há línguas em si, somente *falantes* das línguas; e que as línguas são suficientemente "boas" se servem aos propósitos comunicativos dos seus usuários. Tal visão é contrária ao pensamento atual, não só do público em geral, mas dos lingüistas e dos professores de línguas, apesar de décadas de esforço para se introduzirem concepções de língua e de usuários mais liberais, menos restritivas e absolutistas. Mas é somente a partir desse ponto de vista que o conceito de *etnia*, como uma identidade que se manifesta e se sustenta através da língua, faz sentido.

(1998) desloca a questão da identidade do índio, ou "indianidade", do contexto tradicional da diferença lingüística para o dos modos diferenciados de inserção do falante na discursividade de uma segunda língua.

Através dessas palavras, um elo muito forte é criado (ou pressuposto) entre a nação e sua identidade (histórica e lingüística), - não só no tempo presente, mas também em relação ao povo dos séculos passados e a língua comum.

A língua de uma pessoa é a sua identidade, e a identidade de uma pessoa é a sua língua. No entanto, a verdadeira situação não é tão simples assim. Quem tem o direito de dizer que ele ou ela pertence a um determinado grupo étnico? Ou, ao contrário, quem pode negar que ele ou ela pertence a tal grupo, e sob quais fundamentos? De forma mais genérica, a pergunta é: quem pode dizer "eu sou x", em que x representa "a pessoa pertencente a um determinado grupo étnico"? Que méritos justificam tão honrosa (ou desonrosa) imputação?

É possível responder, em termos mais genéricos, a essa questão da identidade étnica, tendo-se como base somente as preferências e as qualidades pessoais? Penso que não. A identidade étnica, definida pela maioria e como um mérito majoritário, sempre conteve um traço de racismo - racismo entendido aqui como um conjunto de crenças que (baseado em determinados critérios, tais quais aparência física, língua, cultura e outros hábitos) exclui certas pessoas e aceita outras. Enquanto que a identidade étnica pode ter uma qualidade positiva, o racismo é sempre negativo, uma vez que *exclui* as pessoas em vez de *incluir-las*, e assim procede baseado em critérios seletivos, muitas vezes interpretados subjetivamente.

Consequentemente, o racismo não é algo que se originou com o advento de certos partidos ou doutrinas políticas. Do mesmo modo, os conflitos "étnicos", que são as marcas negativas da nossa sociedade moderna, têm muito pouco a ver com a raça (qualquer que seja o seu significado), assim como os conflitos religiosos raramente têm a ver só com a religião. Os conflitos que identificamos sob a denominação de "raciais" ou de "lutas étnicas", "convulsões religiosas", "guerras das línguas" etc., precisam ser examinados em um contexto mais amplo, qual seja, o da opressão e o da dominação. Eles não podem ser explicados, exclusivamente, em relação aos valores da raça, cor, crença, língua ou da identidade étnica de um indivíduo. O que edifica ou destrói um homem (ou uma mulher) é a maneira como vive ou é forçado(a) a viver. O racismo é uma ideologia destinada a manter os oprimidos subjugados; e, nesse jogo, "o roto explora o mal vestido": o racismo é perpetuado em todas as classes de uma sociedade que se organiza de acordo com os

princípios do mercado, ou seja, o da obtenção do lucro. O racismo é uma forma específica de exploração; é o lado escuro da etnia, nunca suficientemente distante para não ser evocado em tempos de necessidade.

O argumento segundo o qual o multilinguismo é necessariamente um empecilho na procura do desenvolvimento econômico e da integração nacional não pode ser sustentado. A suposição de que o desenvolvimento (em África) só pode ser alcançado através de uma língua internacional imposta do topo tem resultado essencialmente, ao longo das últimas três décadas, na cristalização de oligarquias fechadas orientadas sobretudo ao auto-engrandecimento, à manutenção do poder e prestígio e à continuação da instabilidade política.

De fato, a tentativa de impor uma língua unitária e homogênea a populações africanas resultou em divisões sócio-econômicas rígidas. Estas divisões dependem em grande medida do acesso diferenciado ao conhecimento e proficiência da língua oficial. As divisões sociais deste tipo são, potencialmente, pelo menos tão voláteis e nacionalmente divisionistas quanto as que se julga que acompanham o uso de línguas múltiplas.

Os problemas que parecem impedir a implementação completa e efetiva do princípio do multilinguismo e do interculturalismo são:

- ◆ Muitos líderes acreditam que o multilinguismo é uma barreira para a integração nacional, que a unidade nacional é dependente da existência de uma só língua nacional, e que há uma correlação entre a heterogeneidade lingüística e o subdesenvolvimento;
- ◆ O passado colonial de África (incluindo o *apartheid* na África do Sul) conduziu a uma auto-estima extremamente baixa entre os seus povos, com muitos deles lutando para se tornarem ocidentais, desejando ser como os seus senhores coloniais, e associando as línguas autóctones com as pessoas idosas do meio rural, menos letradas;
- ◆ Língua e Cultura nunca foram uma prioridade em nenhum plano africano quinquenal;
- ◆ Parece haver uma forte oposição de importantes agências internacionais como o Banco Mundial à "excessiva" promoção das línguas e culturas autóctones;
- ◆ Similarmente, existem grandes forças a favor da assimilação lingüística e cultural como a urbanização, a industrialização, a comunicação internacional e a quase total dominação de África pelas potências ocidentais e por uma atitude colonial;

- ♦ Existe o medo da etnicidade como fonte de conflito, e
- ♦ Existe uma taxa de iletramento em África tão alta que a informação (por exemplo sobre uma política de multilinguismo e multiculturalismo) não pode ser disseminada com eficácia.

Fishman (1985) identificou o recrutamento de falantes da língua minoritária para a “relinguificação” e “transetnificação” dos seus próprios amigos e parentes. Embora Fishman trate de populações imigrantes onde os novos recém-chegados são introduzidos à língua da maioria pelos seus compatriotas que migraram e se instalaram antes deles, podemos alargar este fenómeno a uma língua estrangeira que tenha adquirido funções de língua majoritária num novo país. Assim, os que a aprenderam promovem o seu uso adaptando-a como uma língua intra-grupo e eventualmente transmitindo-a entre gerações como língua materna. Isto acelera o declínio da língua materna pelo enfraquecimento do seu papel como a língua do afeto e familiaridade e define o estágio para uma transferência lingüística rápida. Contudo, Fishman acrescenta que nos casos em que as expectativas de ganho económico e social não se realizaram, alguns membros do grupo minoritário podem desiludir-se e começar a procurar as suas raízes através da agitação pelo ressurgimento da língua étnica.

Como já observamos, na maioria dos Governos africanos existe um medo real de que o desenvolvimento de todas as línguas torne cada grupo étnico auto-consciente e que isto conduza à desunião. A língua é vista como um símbolo de etnicidade (potencialmente desunificador). Portanto, os Governos poupam, com satisfação, fundos (não investindo em peso na língua) e (assim pensam os Governos) evita criar problemas étnicos.

Fishman, (1991), por exemplo, explorou a reivindicação de que a heterogeneidade lingüística causava luta civil. Ele usou técnicas estatísticas sofisticadas envolvendo uma análise de correlação multivariada e cumulativa múltipla de 238 diferentes variáveis económicas, políticas, sociais, culturais, históricas, geográficas e demográficas de 170 países. As descobertas revelaram que a heterogeneidade lingüística não acarreta nenhum valor predicativo, quer para a existência de luta civil, quer para o nível de PNB per capita.

A diversidade lingüística de forma alguma está *causalmente* ligada ao conflito, embora, é claro, a língua seja um importante fator de mobilização em contextos onde um grupo étnico se sinta ameaçado, e/ou onde as fronteiras étnicas e lingüísticas coincidam

com outras fronteiras ao longo das quais o acesso ao poder e aos recursos está distribuído (de forma desigual).

A este respeito, uma política lingüística⁵⁹ é basicamente monolíngue:

se há uma alocação *linguicista* de recursos primariamente a uma língua e uma correspondente idolatração e glorificação desta língua dominante e uma demonização, estigmatização e inviabilização de outras línguas, em paralelo com uma racionalização da relação entre as línguas dominante e dominada, sempre a favor da dominante (Phillipson/Skutnabb-Kangas, 1995, p. 42).

De acordo com Matsela (1995), algumas das principais causas da retirada de poder aos falantes das línguas "dominadas" encontram-se nas suas condições socioculturais, econômicas, educacionais e lingüísticas.

É preciso enfatizar que as diferenças lingüísticas, em tanto que tal, não são decisivas para o conflito étnico, mas sim a atitude em relação a estas diferenças e a medida em que são elevadas a símbolos de identidade. Pode-se fazer com que grandes diferenças lingüísticas pareçam pouco importantes enquanto que pequenas diferenças podem tornar-se mitos.

Quando as pessoas comunicam, não estão ocupadas apenas com a troca de informações, mas também simultaneamente a interagir socialmente, como pessoas com identidades socioculturais específicas e com pontos de vista, crenças, atitudes, normas e valores específicos.

O que uma pessoa "ouve", interpreta ou "compreende" é um produto do mundo social e cultural de uma pessoa, realizado dentro das restrições das estratégias interpretativas, pontos de partida e convenções da comunidade.

A cultura e a língua são casos de conhecimento adquirido, e não são determinadas biologicamente, isto é, a cultura e a língua são dinâmicas e podem mudar através de interações com os seus contextos.

No caso de Moçambique, as possibilidades de eclosão de conflitos derivados de uma instrumentalização política das próprias línguas autóctones, não podem ficar fora de cogitação. Nesta ordem de idéias, vejamos brevemente a relação entre língua e a

⁵⁹ Os termos "endoglótico" "mixoglótico" e "exoglótico" são usados por Brann (1985) para "classificar" os diferentes tipos de políticas lingüísticas: as que adaptam uma língua autóctone, as que usam uma língua autóctone e uma estrangeira e as que adaptam unicamente uma língua estrangeira.

conflituosidade étnica, a partir da questão da retirada da língua *sena* na liturgia católica na cidade da Beira.

A cidade da Beira, onde o conflito eclodiu é um dos onze distritos da província de Sofala. Desses distritos, apenas em três (Machanga, Búzi e Chibabava) se fala fluentemente o *ndau*. Nos distritos da Beira, Dondo e Nhamatanda, ocorre uma mistura de falantes do *ndau* e *sena*. Nos dois últimos distritos ocorre uma predominância de falantes da língua *sena*. No resto da província fala-se apenas a língua *sena* (Charifo, 1992, p. 14).

O conflito foi despoletado quando o Arcebispo da Beira emitiu uma nota pastoral que consagrava o *ndau* como sendo a língua litúrgica local na cidade e subúrbios da Beira, obedecendo à prática pastoral seguida em Moçambique, "que usa a língua das pessoas do lugar para as celebrações litúrgicas" (Laissonne, 1992, p. 20). O ponto de discórdia entre o dirigente religioso e os crentes *sena*, centrava-se nos critérios que determinaram a escolha da língua *ndau* para as celebrações litúrgicas e, conseqüentemente a proibição do uso da língua *sena*. Na esteira deste conflito linguístico-religioso, alguns crentes falantes da língua *sena*, ocupando lugares de chefia nas direções das instituições religiosas estão a ser despromovidos dos seus cargos e outros estão a demitir-se das funções que ocupavam na igreja. Estes procedimentos de contestação da etnia *sena*, culminaram com o encerramento de duas comunidades da Missão da Sagrada Família pelos lesados que afirmam que a pouco e pouco o fenómeno tende a expandir-se para outras casas de culto. Mesmo assim, alguns crentes persistem em continuar a assistir aos cultos apesar da notável discriminação linguística a que estão sujeitos. Os lesados afirmam também que os atuais cultos não passam de encontros recriminativos em que católicos *senas* suportam muitas censuras durante as celebrações litúrgicas (Laissonne, 1992, p. 23). Na Igreja da Munhava o descontentamento dos *senas* atingiu dimensões tão elevadas que levaram as autoridades religiosas ao seu encerramento. No distrito da Manga, chegou-se ao extremo de se proibirem a crentes falantes da língua *sena* o apadrinhamento de cerimônias religiosas, de não aceitarem mais a atividade de catequistas desta língua. Para alguns crentes *senas* a Igreja estaria adotando a estratégia de elevar o conflito aos limites máximos, para dispor de argumentos que justificassem o encerramento de outras igrejas (ainda que temporariamente), afim de que, posteriormente e, após a pacificação dos ânimos, se reabrissem utilizando unicamente a língua *ndau* (Idem).

Face ao conflito, a Conferência Episcopal de Moçambique tomou a defesa do Arcebispo da Beira, emitindo uma nota episcopal dirigida às comunidades cristãs, onde afirma que alguns fiéis, por iniciativa própria, encerraram a igreja ao culto, depois de se recusarem a dialogar com o Arcebispo, proibiram a realização de todas as atividades pastorais não só dentro da igreja como em toda a área da Paróquia da Munhava e "incitaram à desobediência em todas as paróquias da cidade e subúrbios, ameaçando mesmo usar a violência, inclusive contra a vida das pessoas" (Idem). O documento refere ainda nunca "se proibiu o uso de outras línguas nativas, podendo por isso ser usadas em circunstâncias especiais" (Idem). No seio dos crentes falantes da língua sena a nota pastoral é vista como um documento calunioso e o seu conteúdo ofende moralmente tais falantes. Segundo um dos fiéis, a nota afirmava que "nós falantes da língua sena somos assassinos, criminosos e homens que não querem a paz pela via do diálogo" (Idem). Depois de vários debates em torno da nota pastoral, o padre Jesus, da Missão Sagrada Família, acabou por confessar em público que o documento caluniador teria sido elaborado pela Arquidiocese da Beira e não pela Conferência Episcopal de Moçambique como alegadamente fora divulgado (Idem).

Para B. Langa a utilização da língua *changaná* no Emissor Interprovincial da Rádio no sul do país, não foi imposta politicamente, mas adotada obedecendo unicamente a critérios económicos, demográficos e sócio-linguísticos. Se os rongas possuíssem a força que é atributo de qualquer poder económico, ninguém os impediria de fundar uma rádio local, editar publicações, criar associações e outras instituições socioculturais destinadas a fomentar a sua identidade (Langa, 1992, p. 11).

Ao comparar a situação dos rongas com as dos ndaus, etnia muito presente na Província de Sofala, muito particularmente na cidade da Beira, a capital da província, Langa afirma que ela é idêntica, diferindo apenas num pormenor, o poder religioso. Com efeito, o poder religioso dos ndaus, embora não assente em bases económicas, demográficas e políticas, possibilita-lhes a tomada de decisões da maior importância, como aquelas anunciadas pelo Arcebispo da Beira, Dom Jaime Gonçalves, impondo a língua *ndau* como a língua oficial do culto na cidade da Beira. Contudo, Langa reconhece que esta medida episcopal pode tornar-se ilegítima por pressão dos grupos que detêm o poder político, económico e cultural (Idem).

O sujeito e o objeto da política e da religião são o ser humano. Mas quando uma má política permeia uma religião universal como é a católica, então não se pode esperar que as conseqüências sejam de natureza exclusivamente religiosa. Serão também políticas. E efetivamente, banir uma língua majoritária do serviço religioso não é apenas religião. É também e sobretudo política. Diríamos de uma política tribalista e profundamente míope. No entendimento de João Jamal, "o banimento da língua *sena* é errado. Nem argumento político, nem social, nem religioso podem sustentar a irracionalidade dessa decisão" (Jamal, 1992, p. 14). No mínimo, o que se exige são critérios assentes em princípios de justiça e equidade. Ao contrário do que sustentam alguns, para os quais se trata de um problema que não tem projeção nacional, Jamal questiona: "como é que um problema que afeta mais de um milhão de cidadãos nos seus direitos, orgulho e dignidade não seja nacional? (...) Que a memória me lembre nunca no passado colonial ou no pós-independência assistimos a uma tentativa tão grave quão perigosa de dividir os *senas* e os *ndaus*" (Idem).

A conjuntura na qual o país se encontrava - na qual se procuravam mecanismos que levassem ao término efetivo duma guerra de mais de uma década - fez com que o erro se transformasse num problema delicado e inibisse alguns setores de se pronunciarem publicamente. No fundo, tratava-se de um problema que podia ter sua origem num passado assente num desenvolvimento desequilibrado do país, desequilíbrio que se reproduziu igualmente dentro de cada região, de cada província e até mesmo de cada distrito.

O projeto de construção democrática que se pretende implantar em Moçambique deverá perseguir objetivos tendentes a corrigir esses desequilíbrios, não só na sua dimensão territorial, mas também na complexidade do seu tecido social, cultural e religioso. Mas decisões como as que foram tomadas pelo Episcopado da Beira não ajudam a isso. Apenas tornam a situação mais complicada. Na verdade, tal decisão constitui um precedente perigoso para a harmonia nacional. A pretexto da missão pastoral essa decisão foi um atentado grave à unidade nacional.

Na multicultural sociedade moçambicana, a redução dos conflitos internos sociais e culturais depende, no longo prazo, da expansão da base econômica, do crescimento do emprego e da elevação dos níveis de vida. Também é verdade que o processo de desenvolvimento econômico puro e simples pode criar ou exacerbar os conflitos culturais e sociais. Os planos de modernização que envolveram programas ambiciosos de letramento e

de educação do pós-independência, produziram um grande número de jovens instruídos ou semi-instruídos, muitas vezes sem emprego ou sem a ocupação desejada. As expectativas cresceram mais rápido do que as possibilidades econômicas, e isso constitui um terreno fértil para o descontentamento e a revolta contra certos grupos. A juventude desempregada dos centros urbanos tem sido o participante mais visível e ativo nos movimentos de contestação social e, em Moçambique, à semelhança do que ocorre em outras regiões do planeta, ela terá tendência a se envolver em possíveis, e porque não, nas previsíveis convulsões etnonacionalistas.

Sabe-se que os conflitos resultantes do contato entre diferentes populações em outros pontos do globo, têm contribuído para reforçar as identidades étnicas, particularmente quando o processo de migração gera a competição pelo acesso à riqueza econômica, ao poder político e ao *status* social. Isso também ocorre quando existe uma forte noção de etnicidade territorial, na qual certos grupos étnicos se consideram enraizados no espaço físico como "filhos da terra", ou quando a migração gera bruscas mudanças no equilíbrio demográfico e na mistura entre grupos étnicos, principalmente nas grandes cidades. No caso moçambicano, uma grande parte dos migrantes provenientes de regiões rurais, com sua línguas e costumes, são freqüentemente seduzidos pelas melhores perspectivas de vida nas grandes cidades, aceitam empregos sem qualificação e de baixo nível. A sua sorte se deteriora automaticamente quando as condições econômicas pioram e quando a população local deseja expulsá-los.

Uma outra situação pode também ocorrer quando determinados extratos da população (por exemplo, os moçambicanos de origem européia, a comunidade de origem indiana) na maioria dos casos têm qualificações superiores às da população local, e desfrutam de afluência e prestígio social. Esse contexto pode conduzir a uma situação particularmente amarga e conflituosa, em especial no período imediatamente posterior à colonização e à independência, quando a população moçambicana, anteriormente em posição desvantajosa, ao lograr produzir uma juventude instruída e qualificada que aspira a assumir profissões e empresas anteriormente gerenciadas ou possuídas pelos colonialistas, procura se substituir a eles. Mais recentemente, a vontade de afastar pessoas que ocupam posições importantes nos setores modernos torna-se particularmente aguda quando o nível

do emprego naqueles setores não se expande de maneira suficientemente rápida para incorporar à classe média a população local emergente.

4.5. Sobre a lusofonia e a anglofonia, ou como por razões econômicas se institui o servilismo cultural e (ou) lingüístico

Por via da herança lingüística deixada em Moçambique pelos portugueses, por um lado, e por razões de vizinhança com países que foram colonizados pela Inglaterra e que por esse motivo deixaram em tais países a língua inglesa, por outro lado, Moçambique está sendo hoje palco duma luta, nem sempre muito visível, travada entre vertentes aparentemente lingüísticas. Com efeito, estão surgindo no cenário moçambicano heranças que assumem aspectos preocupantes, porque relevam de imposições, ainda que sutis, de ordem cultural.

Uma delas, a vertente portuguesa, toma exatamente o fator lingüístico como ponta de lança, para perpetuar, por outras vias, uma relação de dominação. A herança a que nos estamos a referir é a da lusofonia. Mas o que é curioso é que em nenhuma legislação do período colonial se pode encontrar o termo "luso", em referência aos moçambicanos, mesmo no auge do império colonial português. Os moçambicanos foram sempre designados por pretos, indígenas, moleques, serviçais, etc. Como explicar então que o conceito de lusofonia tenha surgido em anos recentes, sobretudo através das lideranças políticas portuguesas, apoiadas pela maioria dos órgãos de comunicação de Portugal? Examinemos a questão. Entendemos lusofonia como um conceito que se aplica, desde os tempos do império romano, a uma comunidade de habitantes que habitavam o território chamado Lusitânia e, que naturalmente começou a aplicar-se a todos os descendentes dessa comunidade.

É aberrante referir-se às delegações moçambicanas e angolanas nos Jogos Pan-Africanos de Harare como lusófonos (...) Nós não temos identidade e imagem própria de moçambicanos. Nós somos africanos de Moçambique (...) Leiamos com atenção as reportagens dos jornais sul-africanos, zimbabweanos e nigerianos, por exemplo, e nunca se referem às suas delegações desportivas como representantes da comunidade anglófona. Mesmo a Commonwealth já não é britânica e nem é uma comunidade de língua oficial inglesa, porque, na verdade, não o é. Cada Estado

membro da Commonwealth tem as suas línguas oficiais ou nacionais constitucionalmente reconhecidas (Simbine, 1995, p. 3).

Poderemos imaginar um brasileiro de descendência alemã aceitar tranqüilamente ser chamado luso-brasileiro, embora a língua oficial do seu país seja a língua portuguesa?

A sociedade moçambicana pós-independente não definiu os termos pelos quais deve ser chamada e conhecida. A antiga potência colonial é que procura definir os termos de referência e de relacionamento. Estaremos perante uma estratégia delineada por Portugal, através da qual - deixando-nos pouco mais do que o hino e a bandeira - os verdadeiros descendentes dos lusitanos, procuram manter e perpetuar a sua hegemonia cultural sobre os povos que outrora colonizaram?⁶⁰

Que dizer da segunda vertente, a da anglofonia, ou se quisermos a da língua inglesa, que nos últimos anos vem assumindo posição de proeminência sobretudo ao nível das lideranças políticas, económicas e empresariais moçambicanas? Como mostra a história, a Grã-Bretanha ambicionou integrar na sua então África do Sul a parte de Moçambique constituída hoje pela região de Maputo, na qual se integra a capital do país. Pretendeu igualmente, através de Cecil Rhodes integrar as atuais províncias de Manica e Sofala na então Rodésia. No final da década de 50 e princípios da década de 60, o presidente Hastings Banda do Malawi (país que foi colonizado pela Grã-Bretanha) preconizou pela via da sua Rumbézia, apoderar-se da região de Moçambique, situada a norte do rio Zambeze. O que não chegou a consumir-se pela via militar, parece estar agora a dar passos consistentes por outras vias, mais concretamente pela via económica e, na sua esteira, pela via linguística. Embora os desdobramentos sejam ainda difíceis de visualizar, torna-se cada vez mais presente o alastramento do inglês, sobretudo com as intervenções cada vez mais frequentes e amplas do FMI, Banco Mundial, agências de "doadores", ONGs e de inúmeros outros estrangeiros em território moçambicano. Todos estes organismos e pessoas (a título individual), se sentem no direito de exigir que os moçambicanos falem em inglês, redijam

⁶⁰ Um outro aspecto importante é o de que não existem evidências de que a segunda língua que se pratica e se ensina num país da periferia como Moçambique, deva ser totalmente idêntica à língua oficial do país que tenha funcionado como metrópole. O francês, o inglês, o alemão, o espanhol, o português, de França, Inglaterra, Alemanha, Espanha e Portugal não se pronunciam e escrevem do mesmo modo no Canadá, Estados Unidos, Suíça, Argentina e Brasil. Estes países criaram a sua própria tradição. Por esta razão, parece absurdo que os países africanos utilizem uma energia incrível para impor tão similarmente a língua da metrópole, em vez de possibilitarem um desenvolvimento normal a partir de elementos fonéticos e gramaticais locais. Não estaremos em presença de uma tentativa de prolongar a dominação colonial?

os relatórios, propostas, inquéritos, informes, etc. sempre em inglês. E os moçambicanos aos poucos vão aceitando essas imposições. Basta passar os olhos pelas páginas dos jornais moçambicanos, para nos depararmos com a propaganda dos concursos públicos, e não só, escritos em inglês. Empresas de construção e outras, são compelidas a dirigirem a sua correspondência aos vários ministérios moçambicanos em inglês. É este quadro que leva Sérgio Vieira, num misto de pesar e indignação a afirmar que

Nos ministérios pululam os execráveis cooperantes e assessores que, em inglês, a nós se dirigem, ordenam, requerem. Permanece letra morta na comunidade da África Austral a obrigação de o português ser língua oficial. Requer-se do candidato a funcionário o domínio do inglês e jamais do português, como obrigaria a lógica do respeito mútuo da soberania e dignidade nacional, o comando das duas línguas. Dobra-se a espinha à arrogância do imperialismo linguista, esquecendo-se, no processo, que o tanto curvar-se frisa o mulequismo e de mamíferos nos tornamos répteis (...) Que o inglês se torne hoje uma língua segunda em Moçambique, como já aconteceu na Suécia, por exemplo, nada de anormal; que substitua ou marginalize o português releva do absurdo (Vieira, 1997, p. 8).

José Craveirinha afirma que “Neste momento, estamos cercados desde o Norte até ao Sul por países de língua inglesa. Convém-lhes que a sua língua avance em Moçambique e que nós fiquemos numa posição dependente. Eles precisam dos nossos portos, espero que não fiquemos em posição de ter que ceder” (*apud* Letria, 1993, p. 5). Segundo Craveirinha, no parlamento moçambicano chegou mesmo a ser apresentada uma proposta no sentido de que, nas províncias que têm fronteiras com países de língua inglesa, o português fosse substituído pelo inglês. “A proposta não passou, mas na próxima vez pode passar (...) A situação está pior do que estava há uns anos quando eu chamei a atenção para ela. Se nada for feito, podemos perder esta presença linguística no espaço de uma geração” (*Idem*).

Mia Couto só considera a situação perigosa a longo prazo, pois segundo ele, o português é por um lado a língua materna para muitos moçambicanos e, por outro, já contaminou muitas das línguas moçambicanas (Couto, 1993, p. 5). Terá razão Mia Couto nas colocações que faz? Se aqueles que dirigem os destinos do país omitirem suas normas, quem sabe o tempo poderá ditar as suas.

4.6. A desconfiança, quando não mesmo o desprezo das línguas autóctones moçambicanas pelos próprios moçambicanos

Afinal, a língua é a alegria dos homens. Nela repousa a poesia do desejo, a melancolia dos gritos primevos, o advento das estações, a exaltação do fino mistério soprado, quem sabe, pelo próprio Deus.

Falar, escrever, pensar, alcançar as fendas onde a metáfora pousa solitária, circunscreve-nos ao picadeiro dos homens, ao galeão dos condenados, aos salões galardoados, às terras onde se trava a batalha do verbo e das exageses (...) Sempre soubemos que não há pátria sem a defesa da língua. Seus códigos, seus objetos, suas emoções, situam-nos no mundo. Não há igualmente lar e liberdade sem o exercício pleno das palavras que nos levam ao pranto, ao riso, ao amor, aos pequenos descuidos do cotidiano.

Nélida Piñon (1997, p. 27)

Em Moçambique, tal como em muitos outros países, outorgou-se a uma língua europeia importada, desde a colonização do país, um *habitat* funcional, privilegiado e notável, em todas as atividades principais da nação, do Governo, comércio e indústria, com a consequência inevitável de a população nacional a ver hoje como a única língua de algum valor funcional, socio-econômico, significativo. O desafio crucial nestas circunstâncias é qual a melhor e mais efetiva maneira de um governo conquistar as simpatias da população nacional, especialmente daquele segmento que detém imenso poder e influência na sociedade, para a idéia de as línguas maternas serem os meios ideais de instrução. Com a lealdade à língua portuguesa desenvolvida cumulativamente ao longo de quase três décadas, não é descabido antecipar-se, por exemplo, uma grande resistência de parte considerável da população à idéia de ter línguas autóctones a desempenhar um papel superior como meio de instrução mesmo se apenas durante os primeiros anos da educação básica particularmente, se isto é entendido erroneamente, como servindo para minar a aprendizagem ou a aquisição efetiva da língua portuguesa.

O principal impeto para a remoção das línguas africanas da educação primária ao longo de mais de 30 anos, de acordo com Mubanga Kashoki (1998, p. 27), foi uma importante conferência de membros da Commonwealth realizada em Makere, no Uganda, em 1961, onde várias comissões de pesquisa em ensino de língua argumentaram que o

custo de desenvolvimento de muitas línguas para uso educacional, os supostos benefícios de uma introdução precoce das crianças ao inglês e as necessidades de uma população móvel de uma língua de comunicação comum convergem para a conclusão – falsa – de que o Inglês deveria ser usado como meio de educação a partir da 1ª classe. A conclusão de Kashoki é que “o oficialato burocrático no mundo de hoje tem normalmente a última palavra” (Idem).

Kashoki lista certo número de obstáculos a serem ultrapassados, entre eles o problema de atitudes negativas e mal-entendidos entre o público em geral sobre o papel educacional das línguas africanas; formulações de política vagas, sujeitas a várias interpretações (por vezes erradas); modificações e especificações na fase de implementação tal como definições alargadas do que se entende por “a principal língua local”; assim como um conjunto de questões sócio-políticas tais como quem deveria seleccionar as línguas a serem ensinadas, em que contextos, para quem, em que escolas, etc.

Já na virada do século, Henri Junod, que estudou exaustivamente os *Tsonga* do sul de Moçambique e seus códigos lingüísticos, afirmou que as línguas bantu, se bem que pertencendo ao tipo aglutinante, atingiram alto grau de desenvolvimento:

revelam a existência, naqueles que as falam, de capacidade intelectuais que não são essencialmente diferentes das raças civilizadas. Constituem, certamente, o produto mais importante da atividade mental do Bantu e o mais precioso tesouro que os Bantu herdaram dos seus antepassados (Junod, 1996b, p. 154-155).

Contudo, a importância deste tesouro parece não ser bem compreendida por muitos moçambicanos. Inúmeras pessoas, incluindo professores, que vivenciaram a época colonial, dificilmente consideram como um problema a política linguística seguida pelo país após a independência. Elas sustentam com toda a segurança que todos os alunos são perfeitamente capazes de aprender o português, se ele for ensinado de forma adequada. Pensam que tudo o que se diz das línguas maternas tem uma função apenas no desenvolvimento das respectivas culturas, mas deve superar-se a questão da língua de ensino, que somente pode e deve ser em português. Para elas, a necessidade de aprender português é absolutamente urgente e incompatível com todas estas discussões secundárias. É difícil convencê-las de que outra perspectiva pode ser mais eficaz, pois suas próprias experiências de vida parecem provar o contrário.

O problema é que esta perspectiva pressupõe um contexto de dominação colonial que conseguiu um certo êxito com uma minoria que não tinha outra saída senão sacrificar sua identidade. Este contexto simplesmente não existe mais, e não pode ser restaurado por decreto. Tecnicamente, sem dúvida funcionou porque não estava obrigado a assumir a reprodução de uma sociedade e de uma cultura plural: poderia simplesmente explorá-la no singular, quer dizer em português.

No entendimento de Van Dis (1994, p. 11):

...na África, a língua materna é, no geral, encarada com um certo desprezo. Francês, Inglês e Português têm de longe muito mais 'status'. Muitos africanos acham que a sua língua materna é apenas adequada para vender no mercado ou para conversas à volta da fogueira.

Obete Siteo, vice-presidente do Núcleo de Língua Tsonga diz estar preocupado por se verificar que existe "desprezo total" pelas línguas autóctones por parte do governo, bem, como pela população. Considera importante que o governo introduza o ensino dessas línguas nas escolas. Afirma ainda que a maioria das crianças não falam as línguas maternas e, por isso, enfrentam dificuldades quando vão às zonas de origem para se comunicarem com os pais e avós.

As nossas línguas ainda estão presas e assiste-se atualmente a um cenário caricato de alguns doutores moçambicanos, ao visitarem as suas zonas de origem, necessitarem de intérpretes para se comunicarem com os seus pais e avós (...) Os portugueses, durante os anos que permaneceram no país, falavam as línguas nacionais em conformidade com as zonas onde se encontravam. Porque é que nós temos vergonha de falar as línguas legadas pelos nossos antepassados? (...) É muito estranho ouvir de um moçambicano que as nossas línguas continuam a ser 'línguas de cão' (Siteo, 1997, p. 4).

Prosseguindo sua argumentação, Siteo considera que não se pode impor a implantação da língua portuguesa, colocando em último plano as línguas autóctones, apelando ao executivo moçambicano para que tome medidas no sentido de evitar que as línguas autóctones desapareçam. E conclui: "Não é mau que os nossos filhos aprendam português, mas o pior é os professores proibirem os alunos de se expressarem nas suas línguas maternas, no caso de terem limitações na língua portuguesa" (Idem).

Khossa relata o caso de uma criança da pré-primária na província de Gaza, cujo idioma materno era o *changane*. Um dia a professora perguntou a todas as crianças, "o que é isto?", apontando o nariz. Em coro elas responderam "é nariz". Perguntou depois uma a uma e chegou a vez daquela criança de Gaza e ela respondeu: "*incmpfu*" (é nariz). Aquela professora que não conhecia o idioma da criança, considerou-a como se ela nada soubesse.

“É duro para as crianças terem que estudar numa língua que não conhecem ” (Khossa, 1990, p. 16). É ainda Khossa que procura mostrar a necessidade de se valorizarem as línguas autóctones:

Na nossas Igrejas os cultos são feitos em línguas moçambicanas. Comecei a familiarizar-me com as línguas através da Bíblia e dos hinos (...) As línguas maternas, principalmente, são o veículo da cultura de cada etnia (...) Penso que se deviam abrir faculdades para que cada língua se desenvolva, é necessário que sejam introduzidas nas escolas, não apenas na Universidade: em toda a instrução primária, em todo o processo de formação até à Universidade (...) Na zona do *ndau*, devia ensinar-se o *ndau*, na de *makhua*, o *makhua*, etc., em vez de ser só em português. São poucas as pessoas que nas nossas famílias falam português e seria mais fácil para a criança a compreensão da matéria que lhe é ensinada na escola. A criança tem que aprender português sem o saber (...) Qualquer língua pode ser veículo da Ciência e não apenas o Português. Este deveria ser ensinado a partir de uma determinada classe e não ser a língua da primeira aprendizagem. É preciso reconhecer que o Português é uma língua que tem muita literatura, muita informação científica e técnica e abandoná-la seria abandonar o processo de desenvolvimento em si (Khossa, 1990, p. 16).

No entendimento de Gabriel Simbine (1991, p. 11):

O governo colonial português proibiu a expansão das missões religiosas protestantes para o centro e norte de Moçambique, deixando estas zonas ao monopólio da Igreja Católica. Como esta igreja insistiu na utilização do português como língua de comunicação com os africanos e o emprego do Latim para dizer a missa, os moçambicanos das zonas abrangidas pelos católicos continuaram analfabetos na sua própria língua e em português (...) Mas o argumento de base está na subconsciência de muitos moçambicanos e é o de que as línguas maternas não são um valor cultural para preservar. Ainda subsiste em muitos de nós a idéia de que as línguas maternas são línguas de cão. Falar e escrever as línguas maternas é voltar ao primitivismo.

O sentimento de desprezo que inúmeros moçambicanos sentem pelas suas línguas maternas é bem expresso por Armindo Ngunga (1991, p. 13) quando de forma contundente assinala que:

Se alguma marca profunda do colonialismo ficou em nós, e de que nunca mais nos libertamos, é o desprezo das nossas línguas. Basta reparar que até hoje elas não existem nas nossas escolas, até hoje ainda temos dificuldades em usá-las livremente nos nossos meios de comunicação social (talvez alguns fossem capazes de destruir o televisor, tal como batem nas crianças quando falam as línguas moçambicanas, no primeiro dia em que o telejornal fosse também apresentado em *Ronga*); até hoje ainda temos dificuldades de ver o país de acordo com as suas reais dimensões e pensamos que ele se resume às onze

idades capitais habitadas por uma minoria de que fazem parte os poucos falantes da língua portuguesa.

Quantas situações do dia-a-dia revelam como este problema acaba provocando situações profundamente deficitárias em termos de comunicação? Como um juiz pode realizar um julgamento num tribunal distrital se o queixoso e o acusado não falam português? Como um médico ginecologista que não fala nenhuma língua local dialoga com uma camponesa que não fala português? Como um jornalista vai fazer um inquérito ou um estudo sócio-económico nas zonas rurais? Como formar sociólogos, antropólogos, psicólogos, professores, juristas e juizes desconhecendo a língua dos camponeses e operários que constituem a grande maioria da população moçambicana?⁶¹ O uso exclusivo do português marginaliza 90% da população que se pretende educar, formar e servir.

Na questão da ausência de uma efetiva política linguística direcionada para a utilização das línguas autóctones, Moçambique pode ser considerado uma ilha na África Austral. Por isso não é de espantar quando ocorrem situações em que os pais chegam a utilizar castigos físicos para punir os filhos que falam a língua materna. E é com ironia que Simbine afirma "Vamos partir o televisor no dia em que aparecer um programa em língua materna" (Simbine, 1991, p. 11).

A perda de estatuto das línguas autóctones e a conseqüente valorização da língua portuguesa e mais recentemente da língua inglesa, levam Khossa a afirmar que:

...as línguas moçambicanas são desprezadas por nós mesmos. Quando alguém fala em inglês onde há muita gente, as pessoas prestam mais atenção, conferem-lhe maior consideração e sabedoria, mas se alguém falar em tsonga ou em makhua, diz-se logo que é mal-educado e, por isso, é desprezado. O pior é que, se dentre esse grupo aparecer um jovem moçambicano a falar alemão, ninguém o chama de mal-educado. Não sei como interpretar esta atitude. Eu, quando estou num meio onde se fala uma língua moçambicana, sinto-me orgulhoso, procuro aprender mais, sem desdém (Khossa, 1990, p. 16).

É interessante observar que somente os africanos colonizados pelos portugueses não estudam nem se preocupam em aprender as línguas maternas. Cidadãos de países vizinhos de Moçambique não só falam as línguas maternas como também se orgulham delas. Não se encontra nenhum zulo ou tanzaniano que pretende não saber falar *zulo* ou *swahili*, mesmo entre indivíduos com uma formação académica superior⁶². Os cidadãos desses países não sofreram uma alienação cultural como os moçambicanos (Simbine, 1991, p. 11).

⁶¹ Na África do Sul, para se ser jurista ou advogado tem de se conhecer e ser aprovado no exame de sua língua materna. Nelson Mandela, quando estava na prisão teve de ser aprovado no exame *Xosa* para completar o curso de Direito. No Zimbabwe, para alguém se candidatar a locutor de rádio, tem de ter um bom domínio das línguas *Shona* e *Ndebele* (Simbine, 1991, p. 11).

⁶² O autor, no período em que trabalhou no Ministério de Educação de Moçambique, deslocou-se em serviço duas vezes à Tanzânia e uma vez ao Zimbabwe e, pôde constatar o uso freqüente e natural das línguas maternas por parte de funcionários e professores universitários de ambos os países. A experiência do resto da África demonstra que em parte alguma o Inglês ou o Francês chegaram às pessoas, mas permaneceram sempre a língua da burocracia, da gente de negócios e da inteligência - uma língua elitista.

Júlio Navarro, artista plástico e jornalista é um dos que não vê com bons olhos a introdução das línguas autóctones no ensino. Segundo ele:

...a tarefa de produção de livros escolares em todas essas línguas [moçambicanas] torna-se impraticável de momento *se é que teria interesse em todos os casos*. Para numa só língua - o Português -, se conseguir o número de livros escolares necessários ao Ensino Geral, foi preciso elaborar mais de centena e meia de títulos e depois produzi-los. Se isso se tem revelado extremamente difícil e se tem estendido ao longo de vários anos a partir de 1982, tentando-se introduzir mais ou menos uma classe por ano, o que não seria fazê-lo para mais línguas?! E o preparar a nova terminologia técnico-científica para esses manuais?! *A maior parte dos grupos proprietários das línguas ainda não tiveram a necessidade de a criar. Como preparar professores para essa elaboração e, posteriormente, para lecionar em cada uma das diferentes línguas?! Certamente um trabalho impossível para os tempos mais próximos...*(...) Por agora parece ser necessário procurarmos desenvolver até onde for preciso, o ensino de Português e, começar a estudar, a analisar, como vir a fazer *um dia a 'entrada' nas várias línguas vernaculares*" (Navarro, 1990, p. 5, grifos meus).

Mais recentemente, quando nos órgãos de comunicação social, se começou a levantar a hipótese da realização de experiências da introdução das línguas autóctones no ensino, Máximo Dias, um dos líderes políticos da oposição moçambicana, manifestou-se totalmente contrário ao seu uso na atual conjuntura histórica, chegando mesmo a condenar com virulência qualquer tipo de experiência neste domínio. A longa citação de Dias se justifica pela sua acuidade:

O que se vai gastar com essas experiências de *gente sabida e intelectual*, que pretende transformar o nosso país num laboratório de pesquisas de métodos mais aconselháveis para o *aprofundamento do caos econômico e social*, seria melhor gasto, se fosse aplicado na alfabetização dos nossos iletrados. Não sou contra aprendizagem de línguas étnicas (ditas nacionais), mas penso talvez, erradamente, que na atual conjuntura histórica, econômica e social, o melhor é investir na língua da unidade nacional, a língua moçambicana de base latino-portuguesa (...) Pergunto a mim próprio se para me alfabetizar ou se algum dos nossos intelectuais moçambicanos governantes, não aprenderam o que sabem aprendendo primeiro o ronga, o changana, o macua, o sena, o bitonga? É preciso dizer claramente que neste andar, com estes projetos pilotos temos o receio e o medo de dizer que o REI VAI NU. (...) Há prioridades na vida de um POVO! O importante é ter a capacidade para saber priorizar e executar com sucesso, tudo para o bem do nosso POVO e não para satisfazer *interesses subjetivos e pretensamente científicos*. Moçambique precisa de viver sem *experiências retardadoras ao nosso desenvolvimento e progresso* (Dias, 1994, p. 3, grifos meus).

A situação é tão grave que "quando o NELIMO⁶³ convida e aceita inscrições para aprendizagem de *Xitsonga, Cicipi* ou outra Língua Nacional moçambicana chega a ser ridículo verificar que dois, um ou nenhum moçambicano se inscreve..." (Cândido, 1990, p. 1). Este mesmo autor se interroga: "Que destino terão os nossos filhos, estes jovens que crescem sem saber falar bem nenhuma língua?". E numa forma onde se mesclam angústia e contundência afirma:

Podemos abrir institutos de línguas estrangeiras, podemos firmar acordos lusófonos, podemos construir Centros de Estudos de outras línguas mas teremos contas a ajustar com os nossos descendentes e a História não vai absolver-nos. Nós somos um Povo, com as nossas línguas, por sinal ricas em ditos e adágios populares. Infelizmente somos uma ilha nesta parte da África, pois sem falar da Tanzânia, Zâmbia, Malawi, Suazilândia e mesmo o nosso mais recente vizinho independente, Zimbabwe, estudam nas escolas além da língua do seu ex-colonizador, as suas línguas maternas. A isso, nem os nossos irmãos vizinhos racistas ficam atrás. Eles até têm Universidades e Faculdades das chamadas Línguas Bantu (...) Porquê então amarramo-nos somente ao português? Porquê condenamos uma geração? Porquê esta negação de nós próprios, porquê enganarmo-nos a nós próprios? (Cândido, 1990, p. 1).

Para Nilson Carlos Louzada (1986, p. 5). "As línguas moçambicanas, na prática, continuam a ser estigmatizadas sob diversas formas e o Português é valorizado como a língua de cultura, aquela que pode trazer ascensão social e poder"

O estatuto real do Português leva alunos, professores e o público a menosprezarem as línguas autóctones. O Português continua bastante poderoso porque ele é a língua oficial e porque é identificada com o progresso em Moçambique. Face ao fraco desempenho em Português, muitos alunos potencialmente bons arruinaram a sua carreira pela incapacidade de assegurarem o nível de sucesso requerido pelo domínio de um texto em Português.

Uma excepção neste panorama, reside na Rádio Moçambique, o meio de comunicação de maior alcance geográfico - embora não necessariamente de grande alcance social por diversas razões - utiliza as línguas autóctones em suas emissões nas províncias em ondas curtas para o Norte e em FM para a região de Maputo, mas, em geral, o que se pode constatar é a completa ausência das línguas moçambicanas nos restantes órgãos de comunicação social o que revela, no mínimo, uma falta de vontade política por parte do Governo.

⁶³ NELIMO é a sigla de Núcleo de Estudo de Línguas Moçambicanas, inserido na Universidade Eduardo Mondlane, na capital do país. Até hoje mantém a designação de Núcleo, a atestar provavelmente a pouca importância que foi atribuída ao estudo das línguas autóctones.

A área coberta pela televisão é restrita (apenas a capital e arredores e Beira, a segunda maior cidade, localizada no centro do país). Não seria importante começar a pensar-se também na possibilidade de se criarem programas de televisão em línguas autóctones?

O abandono das línguas equivale, em todo caso, a uma perda cultural. Por isso, é crucial que os sistemas educacionais levem isso em consideração, procurando tudo fazer para garantirem a sua preservação e desenvolvimento. A língua em geral cumpre um papel importante na instituição escolar, pois seu uso reforça na criança seus valores, crenças, ensinamentos dos pais, dos avós, dos membros da comunidade. Se a criança aprende na sua língua, então poderá encantar-se com ela, interpretar o seu mundo e de seus pais, forjar sua identidade.

O problema da conservação das línguas vernáculas em Moçambique leva-nos ao seguinte questionamento: como conciliar o pluralismo lingüístico e cultural com as exigências de unidade e de abertura ao universal? - pois nenhum povo quer estagnar no isolamento. Deve-se evitar toda a medida apressada ou simplista. A adoção de uma língua veicular, seja o português ou qualquer outra língua estrangeira em Moçambique, concebida como meio de transformar as estruturas mentais, pode justificar-se sem por isso ser acompanhada do desprezo das línguas autóctones ou de sua total omissão no ensino. "De qualquer modo, considerando que o pensamento ocidental soube encontrar sua originalidade através da forma latina imposta pelo colonizador romano, podemos esperar que os grandes espíritos do Terceiro Mundo saberão impor sua marca, qualquer que seja a língua" (Laburth-Totra & Warnier, 1997, p. 301).

Para Ngunga (1991, p. 13):

A mensagem tem um impacto tanto mais forte quanto mais profundo for o seu significado. E não há palavra em língua alguma que supere a palavra da nossa língua materna na comunicação das nossas emoções. Mesmo o choro, quando não prévia e cuidadosamente ensaiado, cada um o executa na sua língua materna.

De acordo com os dados do Recenseamento Geral da População realizado em 1980, apenas 1,2% dos 24,4% de falantes de língua portuguesa em Moçambique tem o português como língua materna. Isto significa que os 98,8% de moçambicanos riem, choram e exclamam em *Ndau*, *Makonde*, *Yao*, *Ronga*, *Makhuwa*, etc. Isto pode-nos autorizar a afirmar que provavelmente 80% de moçambicanos não se identificam com os programas e projetos de desenvolvimento sócio-econômico do país que são concebidos e executados em português. Desses 80% de moçambicanos fazem parte os operários, os camponeses e outros trabalhadores, que representam uma estimativa dos que não falam, e/ou falam mal a língua portuguesa. São a estes (semi) iletrados que na sua maioria não falam a língua portuguesa,

que o governo pede que contribuam com o seu engajamento para o desenvolvimento de Moçambique. Mas pode o desenvolvimento do país, ser concebido excluindo a utilização, no ensino e na mídia, das línguas dos homens que produzem os bens materiais?

Estando a escrita no “centro do furacão” de nossa análise, importa saber se a sua introdução numa cultura acústica como a moçambicana poderia ser considerada ou não como um “golpe de força”. Que articulações se podem estabelecer entre escrita, linguagem, mente e cultura e em que medida a escrita se tem apresentado como um instrumento tecnológico ao serviço do poder? De que modo se configura a questão histórica da introdução da escrita em Moçambique e a problemática da literatura moçambicana, influenciada por um lado pela escrita em português e por outro pela tradição oral?

CAPÍTULO 5: A INTRODUÇÃO DA ESCRITA NUMA CULTURA ACÚSTICA

A cultura clássica dos gregos já existia, porém, quando essa invenção se efetivou. Ela começou sua carreira como uma cultura não-letrada, e permaneceu nessa condição por um vasto período depois da invenção do alfabeto, pois civilizações podem ser não-letradas e contudo possuir suas próprias formas de arranjo institucional, de arte e de linguagem criativamente elaborada. No caso dos gregos, essas formas próprias fizeram sua aparição na instituição da 'pólis', na arte geométrica, na arquitetura arcaica dos templos e na poesia preservada no hexâmetro homérico. Tudo isso já estava a funcionar quando a Grécia era não-letrada

Eric Havelock (1996, p. 188)

Um dos pressupostos geralmente aceites e tidos como base de discussão da proeminência da oralidade africana é a inexistência da escrita antes do contato com os europeus. Esse é o posicionamento, por exemplo, de Jack Goody que afirma não ter conhecimento de nenhum sistema de escrita antiga que tenha sido elaborada na África negra. Ele afirma, contudo que a escrita se teria desenvolvido no Egito desde o 3º milênio da nossa era, tendo em seguida os alfabetos sido espalhados pelos fenícios, pelos judeus e mais tarde pelos cristãos, sobretudo na África do Norte. Conclui que antes da chegada do Islã, a influência da escrita era mínima, tendo os sistemas de escrita como o *vai* ou o *nsibid* sido inventados depois do início da expansão colonial (Goody, 1987).

Tal idéia não leva em consideração obviamente a ampla pesquisa que Alberto Gerar (1981) realizou, onde nos revela a importância da escrita desde o século treze na região atualmente correspondente à Etiópia, assim como outras áreas de África, em que a escrita em caracteres árabes teve relevo fundamental. A mais antiga presença da escrita em África está associada ao uso dos caracteres árabes. Esta tradição começou com a introdução do Islã no continente tanto na parte ocidental como oriental no período que corresponde à Idade Média européia. Exemplos desta manifestação encontram-se na literatura em *swahili*, *somali* e *hausa*. Este período afro-árabe da literatura não tem todavia conexões estreitas com a matriz indígena, tanto nos temas como na realização formal.

Segundo Louis-Jean Calvet, a imposição da escrita numa sociedade de tradição oral, em condições idênticas àquelas em que ocorreu em Moçambique, equívale a um golpe de força, que introduz um fator de destruição nessa sociedade. Isto é assim, fundamentalmente porque a escrita aqui não é produto da evolução histórica normal e porque responde a uma necessidade exógena (Calvet, 1984, pp. 6-7, 102-105). A isto podemos acrescentar a prática sistemática de desvalorização das formas de cultura indígenas, que caracterizou a política de assimilação realizada pelo colonialismo.

O espaço e tempo da escrita tiveram também a sua ação colonizadora. Michel de Certeau mostra a colonização como escrita conquistadora. O colonizador irá escrever o corpo do outro e nele traçar a sua própria história. "Os caros desaparecidos entram no texto porque não podem mais fazer mal nem falar. Esses espectros são acolhidos na escrita sob a condição de se calarem para sempre" (De Certeau, 1982, p. 14). Confirma-se a escrita como relação de poder. A escrita centraliza, invade o espaço e capitaliza o tempo, deixa seu lugar de produção, só preenche o espaço pelo mesmo, o qual continua a se expandir. A escrita é vista, pois, como forma de repressão, já que repete um saber e faz calar o resto.

Assim, a revalorização da oralidade seria como que uma recuperação simbólica desse estado civilizacional anterior ao golpe de força da escrita, uma reposição da pureza original, e, portanto, um meio de afirmação de uma cultura que é subjugada pela hegemonia da escrita. Louis-Jean Calvet e De Certeau, terão razões nas colocações que fazem? É este pressuposto do "golpe de força", que nos propomos discutir de imediato. Em seguida iremos debruçar-nos sobre a relação entre a escrita, linguagem mente e cultura. Na seqüência de nossa análise, trataremos da problemática da introdução da escrita em Moçambique, das ações já realizadas ou em curso, como objetivo de valorizar as línguas autóctones moçambicanas, finalizando com uma abordagem das influências que a literatura moçambicana recebeu da escrita em português e do universo da oralidade.

5.1. A introdução da escrita numa cultura acústica: um "golpe de força"?

Os efeitos da escrita sobre as mudanças intelectuais e sociais não são de fácil compreensão...É enganoso pensar a escrita em termos de suas conseqüências. O que realmente importa é aquilo que as pessoas fazem com ela, e não o que ela faz com as pessoas. A escrita não produz uma nova maneira de pensar, mas a posse de um registro escrito pode permitir que se faça algo antes impossível: reavaliar, estudar, reinterpretar e assim por diante. De maneira similar, a escrita não provoca a mudança social, a modernização ou a industrialização. Mas ser capaz de ler e escrever pode ser crucial para o desempenho de certos papéis na sociedade industrial, também podendo ser completamente irrelevante para o desempenho de outros papéis em uma sociedade tradicional. A escrita é importante em termos da realização do que possibilita às pessoas: o alcance daquilo que objetivam ou a produção de novos objetivos

(Olson, Hidyard & Torrance, 1985, p. 14)

A evolução dos saberes não seria compreensível se a colocarmos fora das transformações ocorridas na distinção entre profissões manuais e não-manuais. A escrita constitui um instrumento privilegiado de produção-reprodução de atividades não-manuais e intelectuais. O escriba, o funcionário, o padre, opõem-se ao artesão e ao camponês; eles escapam ao trabalho pesado, ao suor, à lama. Mesmo o ofício do escriba, na qual a mão é muito importante, é reputado como não-manual, porque ele pertence ao universo da escrita, da reflexão, do sagrado e do poder.

A escrita, sendo de fato o primeiro estágio de preservação e de acumulação do saber, teve conseqüências da maior importância. Mas é ilusório, procurar na escrita entanto que tal, a origem de toda a hierarquia ou mesmo de toda a dominação. Muito provavelmente os sistemas de escrita nasceram de uma forte agudização dos conflitos sociais após o surgimento de um conjunto de funções – a acumulação de um subproduto e o adiantamento de tributos, sua administração (compatibilidade), o direito e a religião – exigiam, a contestação, a necessidade de uma prova o menos contestável possível: a escrita. Vale então o que é estável: o que é escrito. A escrita autoriza o desenvolvimento de uma complexidade impossível de outro modo.

Com efeito, pode-se considerar a passagem do oral ao escrito como decisiva para a normalização dos direitos. É claro que os homens dotados de poderes, e sobretudo os conquistadores sempre se apropriaram das terras pela força armada. Entretanto, o que se abre com o processo do texto é a possibilidade para aqueles que se tornam mestres da

escrita, de se apropriarem da legitimidade. O direito objetivo opera uma mudança em relação ao direito baseado na tradição oral. O texto torna-se, assim, uma força de controle dos conflitos sociais e a questão tradicional do direito sobre a reformulação e a reconstrução do discursos social oral (a memória que orienta e hierarquiza dos seres humanos, fundamento de toda coesão e identidade linhageira) é doravante recoberta por lutas em torno das interpretações do discurso escrito.

Uma vez isolado o texto, e considerado a partir de agora como distinto do real que ele nomeará, torna-se possível ensinar os princípios de classificação, os contrastes, as analogias, as contradições, dissecar analisar e classificar os "saberes". A passagem à escrita conduz, pois, a uma subversão do processo de socialização, não somente daqueles que reproduzem os textos mas também daqueles que lêem, mesmo se a cultura oral continua a ser aquela da maioria.

Fixar uma mensagem não visa apenas a torná-la inalterável, mas também a garantir sua liberdade de movimento no espaço e no tempo, desde que o suporte possa ser manipulado, deslocado ou duplicado. Da tábua de argila ou de metal (época sumeriana) ao politipo de madeira com estrias para receber a cera (Roma antiga), dos *volumen* que se desenrolavam em vários metros de folhas encadernadas dos códices (séculos II-IV) e dos livros de bolso ao disquete ou à agenda eletrônica, o manuscrito e a confiabilidade das memórias físicas da escrita não cessaram de se aprimorar.

Os gregos fizeram algo de grande importância psicológica quando desenvolveram o primeiro alfabeto completo, com vogais. Havelock (1976) acredita que essa transformação crucial, quase total, da palavra, de sonora para visual deu à antiga cultura grega sua ascendência intelectual sobre outras culturas antigas. O alfabeto grego foi democratizante no sentido de que era fácil para qualquer um aprender. Era também "internacionalizante", pelo fato de que fornecia um meio de lidar até mesmo com línguas estrangeiras.

Kerckhove (1981) sugeriu que, mais do que quaisquer outros sistemas de escrita, o alfabeto inteiramente fonético estimula a atividade do hemisfério esquerdo do cérebro e, desse modo, sobre bases neurofisiológicas, favorece o pensamento analítico, abstrato. A disposição das linhas na página parece estar ligada à simetria do campo cultivado. Se nas culturas acústicas prevalecia/prevalece a memorização e a repetição como formas de aquisição de conhecimentos, nas culturas letradas há necessidade de compreensão do que está sendo comunicado graficamente.

Existe uma distância – correspondente ao plantar e colher da agricultura – entre a pessoa que escreve e a outra que lê e interpreta o escrito. Os tempos em que ocorrem esses dois processos – escrever e ler – podem estar defasados de muitos séculos, milênios até (Kenski, 1998, p. 62).

A perspectiva espaço-temporal definida pela escrita influi no pensamento científico e na maneira como o homem ocidental apreende e se orienta no mundo. A escrita, interiorizada como comportamento humano, interage com o pensamento libertando-o da obrigatoriedade de memorização permanente. Torna-se, assim, ferramenta para a memória e, através dela, os fatos da vida cotidiana são liberados em biografias, agendas, textos e redações. Mais ainda, possibilita ao homem a exposição das suas idéias e pensamentos, tornando-o auto-consciente e livre em sua capacidade de reflexão e apreensão da realidade.

Dessa forma, o tempo é compreendido em novas complexidades: o tempo vivido, o tempo recuperado na lembrança ou no relato escrito é o tempo perspectivo e espacialmente definido, simbolicamente direcionado da esquerda para a direita em direção ao alto, ao firmamento, ao desconhecido. Conforme descreve Pierre Lévy (1996, p. 87-88):

A escrita foi inventada diversas vezes e separadamente nas grandes civilizações agrícolas da Antigüidade. Reproduz, no domínio da comunicação, a relação com o tempo e o espaço que a agricultura havia introduzido na ordem de subsistência alimentar. O escriba cava na argila de sua tabuinha assim como o trabalhador cava sucos no barro de seu campo. É a mesma terra, são instrumentos de madeira parecidos, a enxada primitiva e o cálamo distinguindo-se quase que apenas pelo tamanho. O Nilo banha com a mesma água a cevada e o papiro. Nossa página vem do latim *pagus*, que significa o campo do agricultor.

Caçando ou colhendo, obtêm-se imediatamente as presas ou colheita desejadas. O fracasso e o sucesso são decididos na hora. A agricultura, pelo contrário, pressupõe uma organização pensada do tempo delimitado, todo um sistema do atraso, uma especulação sobre as estações. Da mesma forma, a escrita, ao intercalar um intervalo de tempo entre a emissão e a recepção da mensagem, instaura a comunicação diferida, com todos os riscos de mal-entendidos, de perdas e erros que isto implica. A escrita aposta no tempo.

Sustenta-se que somos civilização pela escrita⁶⁴. Ela seria - como se concebida há até bem pouco tempo - a chave com a qual abrimos as portas da História. Vivemos em

⁶⁴A escrita e o livro nasceram ligados a pequenos grupos, sempre com o objetivo de controle comercial, administrativo e contábil, ou do controle religioso e cultural. Não é sem razão que as bibliotecas ficavam nos mosteiros como lugares reservados, quase sagrados, só acessíveis a iniciados. A biblioteca foi assim, desde seus primeiros dias até ao fim da Idade Média, o que o seu nome indica etimologicamente, isto é, *depósito de*

conseqüência numa sociedade grafocêntrica, embora não se desconheça que essa posição hegemônica conferida à palavra escrita não signifique exclusividade, já que há culturas que prescindem da escrita. Outras há que, em termos históricos, parece se viram "obrigadas" a aceitar a escrita, sem que tal fato tivesse sido uma resposta a uma necessidade endôgena.

A língua escrita, sem dúvida, permite a leitura de textos produzidos em diversas épocas e locais. Mas ela conduz a uma certa cristalização da língua, o que leva M. A. K. Halliday (1993, p. 118) a afirmar que:

A escrita põe a língua em correntes; congela-a, para que se torne uma coisa a ser refletida. Consequentemente ela muda os meios pelos quais se usa a língua para significar. A escrita retira da língua o poder de intuir...Mas, em segundo lugar, ao destruir esse potencial, cria um outro: o de estruturação, categorização e disciplina...O mundo da língua escrita é um mundo nominalizado, com alta densidade lexical e metáforas gramaticais.

A escrita é européia, a oralidade é africana? Aquilo que é um fenômeno acidental passa a ser encarado como um fenômeno essencial. Ou seja, a "natureza" cultural africana é oral; são os europeus que vieram perturbar este estado "natural". Mafalda Leite (1998, p. 15), sustenta que:

A predominância da oralidade em África é resultante de condições materiais e históricas e não uma resultante da "natureza" africana; mas muitas vezes este fato é confusamente analisado, e muitos críticos partem do princípio de que há algo de ontologicamente oral em África, e que a escrita é um acontecimento disjuntivo e alienígena para os africanos.

Existem dois posicionamentos extremos face à oralidade. Cada um deles é revelador das diferentes formas como se apreende a relação entre os textos orais e escritos. A primeira considera as sociedades orais (e as tradições) primitivas; a segunda considera-as exemplares. Por outras palavras, em certos momentos da história social e intelectual do Ocidente, e dependendo dos pontos de vista do estudioso, o mesmo fenômeno é visto como evidência, tanto de superioridade, como de decadência, da civilização européia e, concomitantemente, da inferioridade ou bem-estar das civilizações não-europeias. A reversibilidade destes julgamentos é um exemplo notável do resultado das intenções do investigador e das conclusões que daí podem ser tiradas.

A Europa corporificava o estado adulto da civilização, enquanto as culturas não-europeias eram encaradas como símbolos de um estádio de infância, através do qual a

livros, mais o lugar onde se esconde o livro do que o lugar de onde se procura fazê-lo circular (Martins, 1996, p. 71).

Europa já tinha passado. Nesta ótica, a tradição oral era considerada primitiva, e os folcloristas europeus estudaram o seu património oral considerando-o como formas sobreviventes de um estágio inicial.

As teorias evolucionistas contribuíram muito para a dicotomia entre oral e escrito. O oral era encarado como uma manifestação primária, simples, não sujeita a trabalho reflexivo, e um produto de uma comunidade, enquanto a escrita revelava o oposto, final conclusivo de um processo de desenvolvimento: complexa, e resultante do trabalho de um só autor. Esta visão não se modificou muito com a Antropologia funcional. Ruth Finnegan (1977, p. 38) afirma que muitos estudos antropológicos defenderam que as instituições e produções criativas dos africanos eram puramente funcionais, normativas e com intuito de manter a ordem social.

A ideia de que a oralidade é a resultante de um coletivo permitiu a difusão do preconceito segundo o qual as tradições orais são acessíveis a todos, são universalmente mais igualitárias, pelo acesso à voz, ao passo que a escrita e a tecnologia a ela associada, requerem uma preparação especial e, naturalmente, são mais seletivas. Este pressuposto não toma em linha de conta, apenas para dar um exemplo, o secretismo e elitismo envolvidos na aprendizagem e recitação de certos géneros da oratura em que o bardo ou "gríot" é um especialista, escolhido ou por linhagem, ou por profissão, e só ele detém o conhecimento dos textos mais longos e especiais, como a epopéia, as genealogias ou a crónica histórica (Leite, 1998, p. 21).

Se as posturas teóricas dos ocidentais se extremam entre um misto de nostalgia e a utopia, as posturas dos africanos tendem a ser também, por vezes, excessivas no seu julgamento em relação ao universo da oralidade. O caso mais relevante é a atitude do escritor queniano Ngugi Wa Thiong'o (1981)⁶⁵ que reivindica para as literaturas africanas o uso exclusivo das línguas africanas, segundo ele, mais capazes de apreender a cultura africana, isto é, implicitamente, também as tradições orais. Esta posição radical mostra, uma vez mais, que o equilíbrio teórico necessário para o enquadramento da oralidade se encontra envolvido por uma complexa rede ideológica, resultante ainda dos resquícios coloniais.

É ainda um princípio nostálgico, idealista e essencialista, pensar em termos estáticos na recuperação de uma mundividência pré-colonial, não levando em linha de conta as transformações sofridas nestas sociedades com o colonialismo, as independências

⁶⁵ A perspectiva de Ngugi Wa Thiong'o é semelhante à de Edward Sapir e Benjamin L. Whorf em Antropologia no princípio deste século, que defendiam que a língua que se fala *determina a nossa visão do*

e a modernização. Insistir numa visão monolítica e indiferenciada de uma estética africana é uma forma também de negar a heterogeneidade e complexidade do universo cultural africano. É talvez ainda a manifestação de uma visão neo-panafricana, que encara o continente como indiferenciada totalidade, neste final do século, quando as diferentes nações africanas constróem há várias décadas o seu percurso próprio e diferenciado.

Ao abordarmos a questão colocada por Louis-Jean Calvet, segundo a qual a introdução da escrita numa cultura acústica teria sido um “golpe de força”, parece-nos ser fundamental a distinção entre invenção e empréstimo. No primeiro caso, o encontro de um sistema gestual (a língua) e de um sistema histórico (sua transcrição escrita) é o resultado de um longo processo de amadurecimento e de uma resposta a uma necessidade social: não se inventa a escrita pelo prazer de escrever, mas por que alguma coisa seja anotada, conservada na pedra ou no pergaminho. No segundo caso, ao contrário, a introdução da escrita numa cultura acústica, poderá ser considerada um “golpe de força”?

Com efeito, importa ter em conta que:

- O momento desta introdução não é o resultado da evolução histórica da sociedade considerada;
- esta introdução é, em geral, exógena e apresenta a seguinte contradição: pensa-se, em geral, na transcrição da literatura oral, a partir do momento em que se dota uma língua de alfabeto, pelo que a emergência histórica dos alfabetos não respondia às necessidades do tipo literário;
- a escolha do alfabeto é, ela própria, exógena, em geral inspirada no modo de transcrição de uma língua de prestígio ou de uma língua colonial.

Se este problema do empréstimo da escrita nos parece importante, é porque a maioria das culturas acústicas, estão hoje confrontadas com processos de letramento que tentam, pelas melhores razões do mundo, a “copiar” um alfabeto a partir da oralidade. Se existe uma história da escrita, existem em determinadas culturas do 3º Mundo uma aceleração desta história cujos efeitos são imprevisíveis.

Nas culturas acústicas, o conflito não é entre os que são letrados e os que não são, mas sim um conflito entre línguas dominadas e línguas dominantes. Existem, pelo mundo afora, línguas de poder, línguas que constituem chaves sociais, vias de passagem

mundo. A língua tem importância, mas não é fundamental. A cultura, de que a língua é expressão mais visível,

obrigatória. Isso é verdade em relação à língua inglesa face às outras línguas europeias (francês, alemão, etc.), e ainda mais verdadeiro em relação às antigas línguas coloniais face às antigas línguas colonizadas. Consta-se que as primeiras são de tradição escrita e as outras de tradição oral. Mas não é por este fato, que estas últimas são dominadas por aquelas. É porque o modo de as abordar é simplista. Com efeito, o poder não tem conhecimento do alfabeto, mas das condições políticas e sociais. A perfídia não está na escrita, mas está na exploração do homem pelo homem, na miséria, nos novas formas cada vez mais perversas de exclusão social.

E os processos de letramento apresentam, então, um duplo perigo:

- ♦ correm o risco de introduzir uma subversão antropológica e cultural em certas sociedades que criaram seus sistemas de regulação assentes nos princípios da oralidade e que podem ser desequilibrados por uma accleração demasiado brutal da história;
- ♦ mas eles podem também se remeter a uma tentativa de dissimular da realidade as relações sociais, fazendo crer que dando o letramento ao povo, lhe dão a dignidade que lhe é negada em tudo mais de sua existência.

De fato, se a língua desempenha um papel não secundário nas relações de força e se a força da escrita é, historicamente, uma das formas de poder, a questão central nos parece ser a de saber como aqueles que não possuem a escrita, a podem adquirir e utilizar. Por que não encarar a perspectiva de que a partir do momento em que uma cultura acústica se defronta com uma cultura letrada, inicia-se um intercâmbio de elementos de civilização?

Como se vê, estas questões apresentam uma certa complexidade. É importante deixar claro que não pretendemos de modo algum que a escrita seja assimilada à opressão e a oralidade à liberdade ou à bondade original. Não buscamos, com efeito, defender uma qualquer pureza das culturas acústicas face a qualquer tipo de perfídia ligada com a escrita. Isto radicaria de um simplismo teórico, uma debilidade, no sentido forte do termo, que levaria opor nos mesmos termos (opressão/liberdade) o médico ao guerreiro tradicional, a electricidade à lamparina de óleo e, no final das contas, se quisermos levar o raciocínio até ao absurdo, a higiene à mortalidade infantil. Queremos apenas sugerir que a perfídia está num outro lugar. Que, se existe uma perversidade, ela não se encontra nos textos, mas

numa prática que, sob o aspecto de “progressismo linguístico”, não muda muito a realidade. Não significa absolutamente, que seja necessário “lançar na fogueira” o letramento, que se torna necessário proteger as culturas acústicas dos malefícios da escrita: a escrita não é, em si mesma, danosa ou benfeitora.

5.2. Escrita, linguagem, mente e cultura

Pertenço aquela parcela da humanidade – uma minoria em escala planetária, mas, creio, uma maioria nesta salão – que passa a maior parte de suas horas úteis num mundo muito especial, um mundo feito de linhas horizontais, onde palavras seguem palavras, uma de cada vez, e cada frase e cada parágrafo ocupa o seu lugar estipulado, num mundo talvez muito rico, ainda mais rico do que o não-escrito, mas que, de qualquer forma, requer um ajuste especial, a fim de que possamos nos enquadrar nele. Quando passo do mundo escrito a este outro – este que chamamos atualmente de mundo, fundamentado em três dimensões e cinco sentidos, povoado por 4 bilhões de nossos semelhantes –, isso significa para mim repetir a cada vez o momento do meu nascimento, passar de novo por seu trauma, para criar uma realidade inteligível a partir de um conjunto de sensações confusas, para novamente escolher uma estratégia para enfrentar o inesperado sem ser destruído por ele.

Italo Calvino (1996, p. 140)

Uma das grandes preocupações do homem ao longo da sua existência tem sido, por um lado, ampliar o raio de alcance no espaço e no tempo da palavra oral e, por outro lado, dar a conhecer aos outros, que habitam em diferentes regiões do planeta, a maior quantidade possível de informação sobre o que se passa ao seu redor. O recurso à escrita, e mais recentemente às fitas de áudio e vídeo, disquetes, satélites e todos os complexos aparelhos usados na mídia e nos sistemas educacionais, tem em vista reduzir as restrições de alcance espaço-temporais que a linguagem oral por si só não pode vencer.

Para o que aqui nos interessa, e deixando de lado as mais recentes tecnologias, abordemos então a questão do modo como o aprendizado da escrita se relaciona com a linguagem, a mente e a cultura. O século XX viu surgir duas grandes teorias psicológicas que abordaram essa relação, tentando explicar as mudanças sociais com base nas mudanças

cognitivas: uma, procurando vincular as mudanças cognitivas ao progresso da ciência, a outra, ao progresso da alfabetização.

A primeira dessas teorias foi proposta por Levy-Bruhl (*apud* Olson, 1997, p. 31), para quem as diferenças entre as culturas tradicionais, orais, e as culturas modernas deviam ser explicadas com base nas diferenças de funcionamento da mente. Os escritos de Levy-Bruhl continuam sendo uma introdução fascinante ao estudo das relações entre cultura e pensamento, embora suas conclusões não sejam mais consideradas defensáveis.

A segunda das grandes teorias, às vezes mencionada (não pelos seus defensores) como a Escola de Toronto (Goody, 1987), devido à convergência de McLuhan, Havelock e Innis nessa cidade, é a teoria de que as diferenças culturais descritas por Levy-Bruhl e outros autores poderiam ser explicadas em termos das tecnologias de comunicação específicas - primeiro, o alfabeto; depois, a imprensa. Como uma das primeiras teorias relacionando a escrita e as formas de pensamento, a visão de McLuhan (1977) era de que a escrita colocou em jogo uma modalidade sensorial dotada de alto grau de especialização, o olho, que veio substituir o ouvido. Acreditava-se que a língua escrita, pelo simples fato de conferir à língua oral uma representação escrita, e estar sujeita ao percurso da visão, influenciaria as formas e os usos da língua.

O pensamento aninha-se na fala, não em textos, cujos significados, todos, são adquiridos pela referência do símbolo visível ao mundo do som. O que o leitor está vendo nesta página não são palavras reais, mas símbolos codificados pelos quais um ser humano adequadamente informado pode evocar na sua consciência palavras reais, num som real ou imaginado. É impossível à escrita ser mais do que marcas em uma superfície, a menos que seja usada por um ser humano consciente como uma pista para palavras soadas, reais ou imaginadas, direta ou indiretamente.

Apenas o alfabeto fonético produz uma quebra entre olho e ouvido, entre significado semântico e código visual; e assim, apenas a escrita fonética tem o poder de transladar os homens da esfera tribal para a esfera civilizada, e propor-lhes um olho por um ouvido (McLuhan, 1977).

Portanto, quando das sociedades pré-alfabéticas, a comunicação implicava a utilização de todos os sentidos simultaneamente. A comunicação oral é acompanhada de gestos e implica ver e ouvir. Além disso, o espaço da palavra falada é acústico. A invenção do alfabeto vai criar uma civilização visual. O espaço acústico cederá lugar a um espaço limitado, linear. A página escrita proporciona, então uma nova forma de pensar a noção de

espaço, bem menos rica do que nas sociedades orais. Com o advento da imprensa e a possibilidade da produção de escritos em larga escala, os efeitos da tecnologia da escrita tendem a tornar-se ainda mais intensos. Assim, instaura-se uma cultura com modos de pensar lineares, uniformes, contínuos. Agora, na era eletrônica da humanidade, estaríamos retornando à utilização dos demais sentidos, além do visual, que é característico da era Gutenberg.

Scribner e Cole (1981) demonstraram que a introdução da escrita numa sociedade tradicional não produz efeitos cognitivos gerais como a capacidade de memorizar, classificar e derivar inferências lógicas. A fonte das mudanças cognitivas importantes, se é que elas são reais, precisou ser procurada em outro lugar, como a modificação das condições sociais ou dos processos de aprendizado. Patrícia Greenfield exprimiu a opinião generalizada ao afirmar que o volume de Scribner e Cole "deveria livrar-nos definitivamente da crença etnocêntrica e arrogante de que basta uma simples tecnologia para criar em seus usuários um conjunto distinto de processos cognitivos e, ainda por cima, superior" (Greenfield, 1983, p. 219).

Interpretando o pensamento de Jack Goody, David Olson (1997, p. 58) afirma que:

Não se pode determinar as implicações de um recurso como a escrita olhando apenas para os efeitos do seu aprendizado sobre o indivíduo. A escrita é um recurso cultural e suas implicações precisam desdobrar-se num tempo histórico. A escrita pode permitir a listagem das leis de uma cultura, por exemplo, mas só porque se ensina alguém a ler e escrever não significa que essa pessoa se torna imediatamente melhor na formulação de códigos legais: para isso é preciso que intervenha um processo histórico.

O aprendizado da leitura e da escrita é, na melhor das hipóteses, uma mera introdução ao mundo da escrita. Não é adequado presumir que tudo o que a escrita pode fazer penetra imediatamente na mente do indivíduo, quando ele a adquire.

Jack Goody (1968) propôs uma teoria geral acerca das conseqüências da introdução da escrita em culturas orais, partindo da idéia de que a escrita "descontextualiza o pensamento". Goody interpreta a sua introdução como um processo que conduziria inevitavelmente à adoção de formas de pensamento e de governo das relações sociais mais impessoais, (por exemplo enfraqueceria o papel do parentesco), abstratas, lógicas, racionais.

Para Guy Vincent (1994, p. 20), a longo prazo, a adoção da escrita numa cultura acústica modifica o aparelho conceptual da sociedade que recebe o empréstimo, talvez de um modo limitado mas significativo, fornecendo-lhe um sistema simbólico diferente, que deixa de fazer mais ou menos parte da outra cultura, para assumir um papel distinto, determinante, dotado de uma maior autonomia estrutural.

A educação do adulto iletrado liga a experiência pessoal diretamente ao meio ambiente objetivo. Num adulto letrado, a escrita serve como mediador entre a experiência pessoal e o meio ambiente objetivo. Sob condições de oralidade, as pessoas identificam os problemas e resolvem-nos trabalhando em conjunto. O letramento provoca uma ruptura no todo, permitindo e promovendo a iniciativa individual e isolada na identificação e solução deles. Também produz um tipo diferente de conjunto, que perpassa todos os grupos sociais e estabelece novos grupos de interesse, manipuladores dos que não possuem o letramento, para a ampliação dos interesses desses novos grupos. Há pouca diferença estrutural entre a língua dos letrados e a dos iletrados. A dissensão parece estar no processo mental desses dois grupos. Ao tentar explicar o papel opressor do letramento, devemos identificar esses diferentes modos de processo mental, e não duas línguas distintas.

M. Gnerre (1987) trabalhou a questão das modificações lexicais no sistema lingüístico resultantes da recente introdução da escrita entre os índios *Shuar* do oriente do Equador. Os *Shuar* passaram a escrever sua língua há umas três décadas, mais ou menos. Segundo Gnerre, já podem ser encontrados, na língua desses índios, indícios de que o próprio fato de a língua ter desenvolvido uma modalidade escrita de representação passou a exigir um refinamento em termos da classe lexical à qual estão associados os itens relativos às atividades verbais. Uma diferenciação lexical muito mais sofisticada e sutil do que a que se observava na língua quando ainda não era escrita passou a ser feita após a introdução dessa nova modalidade, com repercussão tanto na fala como na escrita. Assim, uma diferenciação entre noções como falar, dizer, responder, argumentar, retrucar, repetir e outras semelhantes, obviamente vinculadas às atividades com a própria linguagem, parece ter sido introduzida, na língua *Shuar*, mais ou menos concomitantemente à prática da escrita. Este é um exemplo evidente de como o processo de letramento de uma sociedade ágrafa leva a alterações significativas no próprio componente lexical da língua dessa sociedade e é um bom exemplo de que os efeitos da introdução da escrita mostram-se de maneira mais transparente quando determinada sociedade começa a escrever a sua própria língua.

Assim, que papel desempenha a escola neste processo? Em sua acepção clássica, a escola é uma instituição especializada e ela se distingue, no quadro da divisão social do trabalho, da família, do parentesco, dos lugares de trabalho, das comunidades de ofícios, de associações e de grupos religiosos ou profissionais que também formam as novas gerações e reeducam os adultos (Pétitat, 1982, p. 323).

Entretanto, a questão posta nestes termos, na qual se faz intervir esta concepção da divisão social do trabalho, como toda a questão da interpretação, oculta de algum modo, o sentido e o uso de um tipo particular do processo de aprendizagem: aquele que se organiza em torno da escrita e do texto. Deve-se ter em atenção a "definição" de escola e buscar seu princípio constitutivo nas relações entre as práticas pedagógicas e a escrita e nas transformações do domínio cognitivo, a comunicação e a política que ela instaura; quer dizer o processo pelo qual a escola se constitui e se tende a impor como forma de socialização, restaurando e modificando elementos das formas antigas (Marques, 1995, p.17).

Sob este duplo ponto de vista a escola adquire uma autonomia acrescida em relação aos outros aspectos do sistema social que é consequência direta do desenvolvimento da escrita⁶⁶. Mas no sentido restrito sua emergência não tem condições de se implantar de modo significativo, sem a constituição de uma "civildade" e da racionalização da representação mítica e mágica do poder. Dito de outra forma, a escola deve ser caracterizada essencialmente por um conjunto coerente de traços oriundos da cultura letrada, onde se situa em primeiro lugar

a constituição de um universo separado, a importância das regras impessoais de aprendizagem, a organização racional do tempo, a multiplicação e a repetição de exercícios, não tendo outras funções a não ser as de aprender e as de aprender segundo as regras (Vincent, Lahire Thin, *apud*, Marques, 1995, p. 17).

Se pode estabelecer, de um ponto de vista teórico a oposição estrutural oral/escrito, deve-se considerar entretanto, que a fronteira entre o modo de socialização oral e a escolarização não é tão clara como se pretende. Uma não pode ser pensada sem a outra, quer pelo fato de que a cultura escolar é originária de uma apropriação de certos elementos

⁶⁶ "A acumulação primitiva do capital cultural" tornada possível pela escrita "não encontra condições de sua plena realização senão com o aparecimento do sistema escolar" (Bourdieu, 1980, p. 215).

da cultura oral com o objetivo de integração social – como os rituais de *separação* com as relações de parentesco que ligam *simbolicamente* os “alunos” ao “professor”⁶⁷ – ou numa perspectiva hegemônica, dado que nem os procedimentos do oral, nem os procedimentos do escrito – os processos mnemotécnicos por exemplo – constituem blocos monolíticos, mas cujas complexas trocas recíprocas permanecem por muito tempo entre esses conjuntos culturais.

A escrita pode ser estudada como uma extensão e potencialização da modalidade oral de comportamento. Isso nos permitiria, então, determinar que novos meios de tratar o mundo e o *self* são disponibilizados na passagem da forma de comportamento oral à escrita. Essas são as “conseqüências do letramento em pequena escala”. Por meio da institucionalização e da adoção de tecnologia, algumas dessas formas de tratar o mundo e o *self*, conseqüências do letramento, são disponibilizadas a grupos mais amplos. Essas são as “conseqüências do letramento em grande escala”.

O comportamento lingüístico pode produzir uma mudança qualitativa na capacidade de comunicação do ser humano, por seu potencial intrínseco de *articular* aspectos do mundo com os quais convive. Essa habilidade de articular aspectos situacionais - de objetos, de agentes e de experiências constituintes de uma situação e seus inter-relacionamentos - é um pré-requisito essencial à *especificação* e à *instrução*. Através de especificações e instruções, podem-se planejar e programar as atividades do mundo. A expressão própria articulada tem um papel a desempenhar na complexa programação do próprio comportamento do indivíduo. Através do comportamento lingüístico, o ser humano pode lidar não só com o mundo imediatamente presente, interativo, mas com mundos distanciados dele no espaço e no tempo. Ademais, pode lidar não só com o mundo real visível e dado, mas com mundos possíveis (imaginados) e situações não-fatuais. O comportamento lingüístico faz com que não se fique restrito a produzir experimentos reais e com que se possa recorrer aos experimentos dos *gedanken* (Olson & Torrance, 1995, p. 193).

Havelock, Ong e outros enfatizaram em seus estudos que, na forma oral, as interações interpessoais são por excelência situações-limites (p.ex., limite contextual) e, como a interação se dá face a face, há pouca

⁶⁷ De fato, não há apenas separação e encerramento nos ritos de passagem, mas também a substituição da autoridade familiar por um parentesco metafórico: existem *pais* e *mães* que desempenham papéis quase

motivação para articular explicitamente todos os detalhes contextuais da situação em questão. Consequentemente, há pouco estímulo para refletir sobre eles e, assim, para desenvolver uma capacidade de articulação.

A forma escrita, por outro lado, é uma atividade que, intrinsecamente, implica distanciamento. Escreve-se para um público, separado no espaço e no tempo. Por isso, escrever obriga a articulação dos aspectos situacionais daquilo que se trata, como uma exigência, para se atingir uma comunicação eficiente. Como a escrita torna explícita a necessidade de articulação, abre caminho para refletir sobre *metodologia* de articulação e graus de estruturação desta.

No decorrer da história, o uso da língua natural de forma oral e o uso da escrita (no sentido da utilização de textos) revelaram-se inadequados para atender às necessidades de representação de mundos em construção e construídos. Novas notações, novas formalizações e novas linguagens tiveram de ser concebidas, e novas técnicas gráfico-visuais tiveram de ser inventadas, para darem conta dessas abstrações, manipulá-las e transformá-las. Muitas dessas idéias ou técnicas estão na vertente dominante da elaboração teórica e da pesquisa atuais. Grande parte desse trabalho faz uso imprescindível de formalizações e da tecnologia computacionais.

De que modo o aprendizado da escrita pode influenciar nossa relação com o tempo e o espaço? Ao analisar o pensamento de Derrick Kerckhove, Vani Kenski considera que:

o processamento seqüencial, ordenado pelo tempo, observado na escrita alfabética, afeta a organização da linguagem e, por sua vez, a organização do pensamento. Segundo ele, a partir do momento em que aprendemos a ler, a escrita alfabética influencia nossa relação com o tempo e o espaço. Para os ocidentais, por exemplo, o passado está sempre à esquerda e o "futuro" é o lugar para onde corre a escrita, para a direita (Kenski, 1999, p. 63).

Contudo, importa ter em atenção que as mnemônicas próprias das culturas acústicas, continuam em termos espaço-temporais a desempenhar seu papel. É isso que leva Pierre Lévy (1998, p. 75) a afirmar que:

Se alguns tempos sociais e estilos de saber peculiares estão ligados aos computadores, à impressão, à escrita, os métodos mnemotécnicos das sociedades orais não foram deixados de lado. Todas estas "antigas" tecnologias intelectuais tiveram, e têm ainda, um papel fundamental no estabelecimento dos referenciais intelectuais e espaço-temporais das sociedades humanas.

familiares, tais como os "pais", os "irmãos e as "irmãs" das escolas cristãs (Junod, 1917).

Atualmente, a tecnologia computacional está abrindo possibilidades inteiramente novas. Ao estruturar *feedbacks*, através de representações gráfico-visuais implementadas por computador, graus de articulação qualitativamente novos deverão estar disponíveis para ajudar a diminuir a distância entre oralidade e letramento.

Podemos resumir nossa discussão geral sobre o letramento e suas conseqüências no contexto histórico, observando que não foi nem a escrita nem a escrita alfabética, por si sós, a causa de mudanças mais complexas, mas dependeram, fundamentalmente, tanto do trabalho de articulação de aspectos do mundo e do *self*, como de formas e maneiras para criar novos mundos construídos. No que se refere à maioria das pessoas, as vantagens da escrita chegaram indiretamente, isto é, não como iniciativas tomadas por indivíduos, mas em razão de práticas do letramento que foram institucionalizadas e incorporadas à tecnologia.

A enorme quantidade de conhecimentos históricos, psicológicos e outros mais, que podem se introduzir na narrativa e na caracterização sofisticada atualmente, apenas poderia ser acumulada mediante o uso da escrita e da impressão (e agora da eletrônica). Porém, essas tecnologias da palavra não produzem uma mera armazenagem do que sabemos. O que sabemos delas recebe uma natureza moldada de forma absolutamente inacessível e, na verdade, impensável em uma cultura oral.

Um ponto fraco da opinião de Platão, segundo a qual a escrita destrói a memória e enfraquece a mente é que, para tornar mais convincentes essas objeções, ele as pôs por escrito, exatamente como um ponto fraco das opiniões contrárias à impressão está no fato de que seus proponentes, para tornar mais convincentes suas objeções, fazem-nas por meio de impressão (Ong, 1998, p. 95). A mesma fraqueza das posições contrárias ao computador está em que, para torná-las mais convincentes, seus proponentes as articulam em artigos ou livros impressos a partir de fitas compostas em terminais de computador. A escrita, a impressão e o computador são todos meios de tecnologizar a palavra. Tecnologizada a palavra, não há um meio convincente de criticar o que a tecnologia fez com ela sem o auxílio da mais alta tecnologia disponível. Além disso, a nova tecnologia não é meramente usada para veicular a crítica: na verdade, ela criou a crítica. O pensamento filosoficamente analítico de Platão,

como refere Havelock (1963), incluindo sua crítica à escrita, só se tornou possível em virtude dos efeitos que a escrita estava começando a ter sobre os processos mentais.

No entanto, a escrita (e especialmente a alfabética) é uma tecnologia, exige o uso de ferramentas e outros equipamentos: estiletos, pincéis ou canetas, superfícies cuidadosamente preparadas, peles de animais, tiras de madeira, assim como tintas e muito mais.

A escrita é, de certo modo, a mais drástica das três tecnologias. Ela iniciou o que a impressão e os computadores apenas continuam, a redução do som dinâmico a um espaço mudo, o afastamento da palavra em relação ao presente vivo, único lugar em que as palavras faladas podem existir.

Ao contrário da linguagem natural, oral, a escrita é inteiramente artificial. Não há como escrever "naturalmente". A linguagem oral é completamente natural ao seres humanos no sentido de que todo ser humano que não seja fisiológica ou psicologicamente deficiente aprende a falar, em qualquer cultura. A fala completa a vida consciente, porém chega à consciência emanando das profundezas inconscientes, embora, é claro, com a cooperação tanto consciente quanto inconsciente da sociedade. As regras gramaticais vivem no inconsciente no sentido de que podemos saber como usá-las e até mesmo como construir outras novas sem ser capazes de definir o que elas são.

A escrita, ou registro escrito, como tal, difere da fala pelo fato de que não brota inevitavelmente do inconsciente. O progresso de registrar a linguagem falada é governado por regras conscientemente planejadas e inter-relacionadas: por exemplo, um certo pictograma significará uma certa palavra específica, ou *a* representará um certo fonema, *b* um outro e assim por diante.

O papel tornou a escrita fisicamente mais fácil. Mas, manufaturado na China, provavelmente por volta do século II a.C., e difundido pelos árabes no Oriente Médio por volta do século VIII d.C., o papel foi produzido pela primeira vez na Europa apenas no século XII (Ong, 1998, p. 111).

Hoje, as editoras de língua inglesa têm cerca de um milhão e meio de palavras usadas em impressão. As línguas e os dialetos orais podem se arranjar com uma pequena fração desse número.

A riqueza léxica dos grafoletos começa com a escrita, porém sua plenitude se deve à impressão, pois os recursos de um grafoleto moderno estão disponíveis em grande parte por meio dos dicionários (Ong, 1998, p. 124).

Todo texto envolve a visão e o som. Mas sentimos a leitura como uma atividade visual que fornece pistas sonoras, ao passo que a época inicial da impressão ainda a sentia como um processo acústico, meramente posto em movimento pela visão.

A impressão criou uma nova percepção da propriedade privada das palavras. As pessoas em uma cultura acústica podem nutrir algum senso de direito de propriedade sobre um poema, mas essa percepção é rara e geralmente enfraquecida pela partilha comum de conhecimento, fórmulas temas dos quais todos se servem.

O surgimento da escrita modifica completamente a forma cíclica do tempo que até então predominava. A ordem seqüencial dos signos e a acumulação potencialmente infinita do corpus transmissível rompe o círculo da oralidade. A memória pessoal já não comporta tal carga virtualmente infinita, de modo que aquele limite inicial é ultrapassado em direção a uma memória coletiva inscrita. Conforme assinala Pierre Lévy:

À medida que passamos da ideografia ao alfabeto e da caligrafia à impressão, o tempo torna-se cada vez mais linear, histórico. Após o triunfo da impressão, graças a um imenso trabalho de comparação e de harmonização das tabelas cronológicas, das observações astronômicas e das indicações das antigas crônicas, será possível reconstruir, retrospectivamente, 'o' tempo da história, carregando em uma mesma corrente uniforme, ordenando em uma lista monótona os anos e as idades, as dinastias e os sonhos, os reinos e as eras inumeráveis que secretavam seu próprio tempo e se ignoravam soberanamente desde sempre. A história é um efeito da escrita (Lévy, 1998, p. 94-95).

Assim, os calendários, datas, anais, arquivos, ao instaurarem referências fixas, permitem o nascimento da história direcionada. A forma narrativa perde sua eficácia, sua centralidade, e aquele devir indefinido que a caracterizava, sem ponto fixo, onde tudo volta, abre-se agora para uma dicotomia, aquilo que permanece e aquilo que passa, o presente e o passado, o ser e o devir. Também surge a possibilidade de se desenhar um declínio ou uma progressão, uma linha. A própria memória se separa do sujeito, e é estocada, ficando disponível para a coletividade, suscetível de ser consultada, comparada etc. Com o surgimento da impressão, a própria idéia de um passado estocado, delimitado, visível em seu registro, destacado do presente, acumulável, colabora para a idéia de progresso, de

linearidade. Com a aparição do alfabeto, da caligrafia, e por fim da impressão, o tempo torna-se cada vez mais linear e histórico.

Para Pierre Lévy (1996, p. 89):

A escrita permite uma situação prática de comunicação radicalmente nova. Pela primeira vez os discursos podem ser separados das circunstâncias particulares em que foram produzidos. Os hipertextos⁶⁸ do autor e do leitor podem portanto ser tão diferentes quanto possíveis. A comunicação puramente escrita elimina a mediação humana no contexto que adaptava ou traduzia as mensagens vindas de um outro tempo ou lugar. Por exemplo, nas sociedades orais primárias, o contador adaptava sua narrativa às circunstâncias de sua enunciação, bem como aos interesses e conhecimentos de sua audiência. Da mesma forma, o mensageiro formulava o pensamento daquele que o enviara de acordo com o humor e a disposição particulares de seu destinatário. A transmissão oral era sempre, simultaneamente, uma tradução, uma adaptação e uma traição. Por estar restrita a uma fidelidade, a uma rigidez absoluta, a mensagem escrita corre o risco de tornar-se obscura para seu leitor.

Parece, pois, inegável que uma das potencialidades abertas pela escrita, foi a de ter possibilitado a colocação de um grande volume de idéias e informações lado a lado e, então, poder percorrer reflexivamente todo o campo criado por esta espacialidade. Mas deve-se salientar que mesmo os autores que fazem afirmações fortes a respeito do lugar da escrita na construção da racionalidade do ocidente, afirmam a presença de uma complexidade cultural nas culturas sem a presença da escrita que é necessário conhecer.

Uma conclusão epistemológica crucial é a de que para afirmar a influência da escrita na cultura e nos processos cognitivos dos sujeitos não é necessário abraçar uma perspectiva etnocêntrica que subestima o saber das sociedades e das culturas que antecederam a escrita e foram responsáveis pela sua criação.

Jack Goody (1987, p. 149-192) refere que a escrita teve um impacto marcante na história das sociedades humanas porque foi utilizada como um instrumento ou meio de formalização (fixação de um modo de proceder, (re)ordenando o sentido da ação e a própria

⁶⁸ Para Pierre Lévy, um hipertexto é, tecnicamente, "um conjunto de nós ligados por conexões. Os nós podem ser palavras, páginas, imagens, gráficos ou partes de gráficos, seqüências sonoras, documentos complexos que podem eles mesmos ser hipertextos. Os itens de informação não são ligados linearmente, como em uma corda com nós, mas cada um deles, ou a maioria, estende suas conexões em estrela, de modo reticular. Navegar em um hipertexto significa portanto desenhar um percurso em uma rede que pode ser tão complicada quanto possível. Porque cada nó pode, por sua vez, conter uma rede inteira" (Lévy, 1996, p. 33).

ação social) e de universalização (formulação explícita de normas gerais de conduta e sistematização dos sistemas de classificação e categorização)⁶⁹.

Goody mostra, a partir dos seus trabalhos sobre culturas de transição oral-escrito, que escrita introduziu novos elementos nas relações sociais. Permitiu organizar o pensamento para além dos locais e das pessoas situadas contextualmente, constituindo-se como parte indissociável do aparecimento e difusão das religiões mundiais monotéticas e do aparecimento e desenvolvimento dos primeiros Estados centralizados com uso de um aparelho administrativo-burocrático de poder. Isto é, permitiu a criação de campos especializados de ação social com relativa autonomia na sociedade, neste caso a autonomização de funções ligadas à organização política das sociedades (Goody, *op. cit.*, pp 9-61; 107-148).

Segundo Goody (1988, pp. 30-45), associado a estes fenômenos de especialização da dominação político-religiosa, a escrita tem ainda um outro efeito: permite que haja consciência das mudanças de idéias e ações ao longo da evolução das sociedades e permite o desenvolvimento de um pensamento crítico individualizado, porque o passado de ideais e ações pode ser fixado com a escrita no seu tempo, e posteriormente ser objeto de análise noutra época, pois perdura para além da morte dos seus criadores, impedindo que as mudanças sociais se diluam, espontaneamente, na atualização da consciência coletiva, operada pelo universo simbólico mítico-mágico das sociedades e culturas orais.

A escrita como instrumento⁷⁰ de uma cultura transforma-se progressivamente numa tecnologia do pensamento que, para além de ser usada como um sistema de comunicação, permite desenvolver um estilo cognitivo particular, ao formalizar e universalizar conteúdos de conhecimento que antes apenas tinham uma manifestação oral, através de uma fala circunscrita no tempo e no espaço (*Idem*, pp. 22-29; 1993: 201-264); transforma-se numa tecnologia do pensamento que materializa uma dominação política e ideológica sobre culturas locais não letradas, impondo novas formas às relações sociais interculturais.

Em conclusão, a tese de Goody é a de que o pensamento e a mente das culturas circunscritas aos contextos das pessoas e dos locais (culturas orais), se articula de modo desigual e por mediações de poder,

⁶⁹ McKitterick (1990) documentou os usos da escrita na Europa, no princípio da Idade Média. A escrita era útil como um instrumento para o exercício do poder pelo monarca, para controlar os mercados, cobrar impostos, controlar a burocracia e promover o prestígio das pessoas no presente e para a posteridade. Ela conclui afirmando que "A escrita era vista como uma ferramenta prática e um poderoso instrumento do poder [...]". Ao lado da exploração dos modos literais de governo há iniciativa reais para promover o uso da escrita" (McKitterick, 1990, p. 324).

com formas gerais e formas de pensar a organização social (as culturas letradas). As relações de dominação entre culturas obrigam a processos de racionalização dos saberes e dos fazeres sociais como forma de legitimar simbolicamente a dominação instaurada, fundamentando-a em princípios gerais e racionalmente construídos, supostamente a-históricos.

Dentro deste contexto, importa, por um lado, prevenirmo-nos contra o etnocentrismo das perspectivas de análise que, segundo Iturra e Sobral (1984), dicotomizam o funcionamento social das culturas orais (tradicionalmente chamadas de primitivas pela Antropologia Social) e das culturas letradas. Ambas as culturas se articulam historicamente, daí que o que nos interessa analisar são as modalidades da sua articulação e da sua coexistência no plano de relações sociais de dominação/hegemonia (Ibid, pp. 11-29; 163-180).

Por outro lado, importa também prevenirmo-nos, tal como refere Goody (Ibid) contra o evolucionismo que tenderá a ver as transições do oral para o escrito como processos espontâneos e inevitáveis, como se entre as duas tecnologias do pensamento existissem equivalências mecânicas e imediatas, elemento a elemento. Mais especificamente, segundo Goody (1987, p. 269-93), não existem estas equivalências porque existem diferenças significativas de produção linguística, ao nível lexical, semântico e sintático, nos registos escritos e orais da mesma língua e nos mesmos indivíduos quando usam canais orais ou escritos de expressão.

Deste modo, o nosso ponto de vista é o de interpretar as relações entre formas faladas e escritas de cultura como processos sociais de racionalização de saberes e fazeres, como processos de *racionalização da cultura*, que formalizam e universalizam conhecimentos específicos a determinados universos simbólicos.

Tomamos aqui o conceito de racionalização como uma construção teórica que parte de culturas e contextos e não de um quadro de exterioridade em relação a eles. Racionalização que remete para processos de dominação entre culturas, por via daquilo que Pierre Bourdieu designa como *violência simbólica*, que envolve: uma descontextualização dos conteúdos culturais impostos pela ocultação do poder de impor uma cultura estranha; uma desvalorização das formas culturais autóctones pela ocultação dos conteúdos culturais impostos.

Segundo Raúl Iturra (1990, p. 15-42), não basta analisar apenas o processo histórico de introdução da escrita nas culturas orais através dos seus processos mais típicos de formalização, generalização e

⁷⁰ Eisenstein (1989) adotou um ponto de vista exclusivamente instrumental da escrita e do seu papel nas mudanças que caracterizam o surgimento do espírito moderno, em particular a Reforma, e a primeira ciência moderna.

racionalização das relações sociais. Para além deste, é necessário analisar o modo como as formas culturais escritas foram inseridas em processos políticos e económicos típicos do capitalismo industrial (apropriados pela burguesia industrial e seus "intelectuais orgânicos"). Processos que tiveram em vista produzir um outro tipo de conhecimento que permitisse quantificar, objetivar e prever os fenómenos da natureza para os poder investir numa tecnologia de transformação, produção e domínio do mundo físico e natural. Mais especificamente, no plano político, a institucionalização (através da escrita do direito) dos meios de troca e equivalência universal formal e racionalmente organizados: (1) formalização escrita da gramática e da matemática (com a fixação de regras estritas) e suas aplicações aos circuitos económicos nacionais e mundiais; (2) a comunicação à distância, o registo de transações e a contabilidade, etc., como meios capazes de anular as diversidades culturais locais e construir e consolidar mercados nacionais, à sombra da autoridade do Estado, necessários à lógica de acumulação capitalista. No plano económico, tratou-se de anular todos os entraves à livre circulação e à criação de uma força de trabalho livre, substituindo os dogmas e os estatutos inatos por uma razão humana baseada na igualdade formal e abstrata de direitos (escrita) de todos enquanto indivíduos.

Para operar estas transformações, o saber social - particularmente aquele que era construído na esfera económica capitalista - deixou de se basear exclusivamente, como era típico nas culturas orais, no dogma, na crença, na experiência direta do fazer e ver, na autoridade pessoal, na emoção e no parentesco. Passou a basear-se, cada vez mais nas culturas letradas e escolarizadas, na prova, na igualdade de direitos individuais, na experimentação que manipula simulacros da realidade, na dúvida e no debate de idéias, na análise exterior da realidade e na autoridade do melhor argumento entre participantes iguais, isto é, passou a basear-se, cada vez mais, nos usos sociais relativos ao desenvolvimento e consolidação do conhecimento científico (escrito). Em síntese, segundo Iturra (1990, p. 15-27; 43-59), produziu-se uma forma de entendimento do mundo, indissociável da escrita, que permitiu uma nova organização social do pensamento. Produziu-se uma *mente racional/positiva* que, nas suas versões mais extremas, racionalistas e positivistas, visava excluir e anular as formas e os tipos de conhecer que pré-existiam - a *mente cultural* desenvolvida nas culturas orais - anulando todas as incertezas e subjetividades, em favor da visão de um mundo (incluindo o mundo social) hiper-ordenado e hiper-objetivado, exclusivamente determinado pela razão, de modo a permitir ao homem ser senhor do seu destino, acabando com a necessidade de serem construídas entidades metafísicas e divinas para lidar com o inexplicável.

5.3. A introdução da escrita em Moçambique

Foi a chegada do Islã nas regiões costeiras antes do ano mil da nossa era que trouxe uma forma de ensino limitado de escrita na África Oriental. Naturalmente limitada, porque as sociedades africanas, que incluem uma composição muçulmana, conservavam largamente seu caráter oral e o uso da escrita se restringia a fins religiosos e comerciais, pouco servindo ao desenvolvimento intelectual.

Sendo uma religião de escrita, a difusão do Islã num contexto de intensas atividades comerciais, fornecia uma parte de empréstimos imperecíveis, sobretudo nos domínios da religião, da educação e do direito. Por exemplo, as leis escritas e as regras de funcionamento padronizados do direito muçulmano substituem as fórmulas orais jurídicas, especialmente aquelas que se faziam acompanhar da função mágica do juramento, da maldição ou da benção (Marques, 1995, p. 136).

Infelizmente não se dispõem de informações detalhadas sobre a emergência das escolas corânicas nas regiões costeiras de Moçambique. Assim temos de nos contentar com algumas indicações esparsas e recorrer a deduções plausíveis (op. cit., p. 162).

Para além do círculo restrito dos poderes religiosos, a escola elementar desenvolveu-se onde a amplitude das atividades econômicas tornavam a escrita indispensável (p. 162). Assim, a expansão da escrita, a criação de escolas como lugares de formação de práticas religiosas, como lugares igualmente de transmissão de técnicas de leitura, de escrita e de cálculo, são algumas das transformações que a islamização acarretou. O ensino corânico estabeleceu uma ruptura decisiva na educação oral: contribui para a consagração da escrita. (Idem, p. 167).

Para além do Islã, a entrada da cultura acústica moçambicana numa cultura letrada ocorre por conta de um outro imperialismo mercantil, o dos portugueses. Importa destacar que a participação dos africanos na cultura letrada se restringe a círculos dominantes; observa-se também sua presença entre grupos tradicionalmente dominados, contribuindo para a erosão das hierarquias sociais e para o surgimento de novas relações de poder.

A escrita provoca de fato desequilíbrios e tensões sociais que devem ser contrariados com o recurso ao religioso, que surge assim como instância suprema das

atividades sociais, e os “letrados” evitam a todo o custo verem-se despossuídos dela (p. 191).

A transição para um sagrado exclusivamente cristão exigirá o ensino do catecismo, que se realizou através das “escolas elementares” e pela multiplicação das missões.

Face a uma sociedade oral, sem códigos escritos nem escolas os homens da Igreja movem-se constantemente num universo povoado de frases, preceitos e regras. O ensino trazido pelos padres traça, assim, para todos, a fronteira entre o Bem e o Mal.

Assim, em meados do século XVI, quer os missionários estivessem ou não conscientes do fato, a escola permitia a uma cultura letrada e erudita, rejeitar e enfraquecer uma cultura oral, contextual e quase “imóvel”, mas que opunha uma enorme resistência (Marques, 1995, p. 202).

Se os reis africanos adotavam novas ferramentas e se faziam batizar utilizando a escrita para assinar tratados e se fazerem reconhecer como “irmãos em armas” pelos reis de Portugal e da Espanha, os missionários tinham em conta, por seu lado, as exigências culturais do seu público. Rapidamente os padres estabelecem a regra de pregar e ensinar em línguas africanas, escrevendo catecismos e cartilhas, redigindo vocabulários e gramáticas. Estas são qualidades que parecem não faltar aos jesuítas (Idem, p. 202-3).

Segundo o padre Antônio Gomes, (*apud* Marques, 1995, p. 212),

(...) num colégio de Sena, na zona central de Moçambique, no século XVII, “Um pequeno mundo de portugueses, indianos, chineses e javaneses, do Malabar e Shingale, etc., mestiços e negros”, aprendiam a ler e a escrever e iniciavam-se nos estudos da gramática.

É provável que durante mais de um século e meio tenham funcionado em Moçambique dois (e por vezes três) classes de ensino da leitura e da escrita e uma classe de gramática com um efetivo que não ultrapassava os 100 alunos. Sem dúvida, no século XVIII, a proporção de escolas diminuiria na mesma medida em que ocorria a crise comercial das cidades marítimas do oriente português, revelando-se pouco favoráveis ou refratários às letras (Marques, 1995, p. 217).

Os jesuítas que gradualmente tinham implantado nas suas escolas e colégios um ensino mais organizado e de maior alcance do que nenhum outro, não deixaram sucessores

ao longo dos séculos XVIII e XIX (Idem p. 221). Ainda de acordo com Alfredo S. Marques (1995, p. 22):

É a partir do século XVII que Moçambique, assim como o Congo e Angola se cobrem de uma pequena rede de *colégios* e de escolas dirigidas por jesuítas, onde se pratica um ensino em línguas locais

Contrariamente as práticas culturais islâmicas, o ensino dos jesuítas atribuía um estatuto cultural às línguas autóctones, mesmo se isso se traduzia por um estatuto secundário e subalterno.

A escolha da escrita como meio de impôr a fé possibilitava uma catequização mais em profundidade do que aquela que era assegurada unicamente pela transmissão oral. O acesso à escrita permitia a passagem de uma sociedade "sem disciplina a uma via policiada por um esforço de codificação e de controle de comportamentos. Através das formas educativas, a gestão dos alunos e a dos corpos, encerram o indivíduo numa rede de vigilância e de submissão sempre mais fechados. Por outro lado, a escrita traz uma objetivação de língua que lhe confere uma dimensão atemporal, o que permite submeter o "saber", a uma manipulação mais importante e mais desembaraçada do contrato original, o que lhe dá um caráter mais racional, mas correndo o risco, como refere Jack Goody "de reificar o irreal, de formalizar o ambíguo" (Goody, 1987, p. 197).

É verdade que se ensinava nas línguas locais. Mas isso não tinha uma inserção cultural. Primeiro porque a relação entre língua e cultura ocorria de forma indireta. A maior parte do conhecimento e saber tradicionais são transmitidos oralmente por práticas diretas e não encontram conteúdos específicos nas atividades escolares. Por outro lado, a elaboração de gramáticas deve ser entendida como um exercício metalinguístico, como um espaço de introduzir a "disciplina" e colocar ordem numa língua "selvagem". O processo não consiste unicamente em tornar explícito o implícito; visa, pela interposição de uma "regra", a descontextualização da língua, regra que, uma vez formulada, acaba por governar a ação formal de um modo normativo mais forte do que até então ocorria.

Em princípio, a instrumentalização da escola com o objetivo de integração (política ou religiosa) remete para uma articulação seletiva dos conteúdos e práticas do saber e introduz necessariamente uma crescente desvalorização tanto das representações culturais

como dos meios de comunicação empregues pelos actores mergulhados no universo da oralidade.

Não se pense que no século XIX e boa parte do século XX existia por todo o território moçambicano familiaridade com a escrita. Não se deve obscurecer a força e persistência de uma representação coletiva por parte das comunidades africanas hostis à escrita e que qualifica sua disseminação como uma profanação (Marques, 1995, p. 269). A escrita é ainda uma fonte de problemas e de confusão para os chefes e adivinhos que procuram monopolizar a produção e a difusão do saber (Pélissier, 1984, p. 458). Eles duvidam que a escola lhes fosse proporcionar vantagens.

Ler ou escrever significam pertencer a um *outro* mundo, que se afasta cada vez mais quer dos registros da oralidade, quer das práticas religiosas. A norma escrita é dali em diante largamente difundida pela produção impressa e seus usos escolares ganham definitivamente um uso público. No século XVIII, o catecismo podia ainda servir para a aprendizagem da escrita. Mas à medida que o ensino evolui para formas mais secularizadas e laicas é ao Estado que se exigem escolas e professores. A mobilidade geográfica e social, favorecida pela empresa colonial e pelas transformações industriais (comércio "lícito", estradas de ferro, etc.) contribuem para reforçar a demanda por instrução. A esperança de melhora social, a proliferação de ocasiões para troca baseados na escrita são outros tantos incentivos para aprender a ler e escrever.

A trajetória do movimento da escrita e da escola em Moçambique, na sua evolução e na sua dinâmica, é portadora de índices que tornam compreensíveis as faces assumidas pelas relações sociais de dominação. Sua influência sobre a direção empreendida pelo movimento social, ao mesmo tempo que o impacto daqueles sobre a sociedade, foram no mínimo, determinantes.

O que importa reter é que a chegada dos portugueses a Moçambique, há cerca de cinco séculos, não significou desde logo a expansão da língua e da escrita. Em finais do século passado, referindo-se ao povo ronga, cujo território se situa no litoral da baía de Maputo [no sul de Moçambique] - uma localização por sinal privilegiada para um processo de aculturação dada a proximidade com centros de irradiação da cultura europeia -, Henri-Alexandre Junod (1975, p. 9) dizia o seguinte:

Desde o princípio do século [século XIX] que [os rongas] têm contatado com os portugueses mas a influência europeia apenas adquiriu algum significado a partir de 1856. Por essa altura um dos chefes dos

arredores de Lourenço Marques⁷¹ - o mesmo Maxaquene cujo nome é ainda hoje o da colina que domina a cidade - provocou a consolidação da supremacia branca sobre os pequenos reinos dos Rongas. A guerra de 1894-1895 teve como resultado tornar mais completa a submissão da região às autoridades portuguesas.

Terá o contato com os europeus, durante estas últimas décadas, transformado em alguma medida o caráter e as idéias do povo indígena? Certamente! Encontramos indícios desta influência até no folclore da tribo. No entanto as idéias e costumes iniciais conservaram-se, tanto mais completamente quanto mais nos afastamos da baía, único ponto da região verdadeiramente ocupada até agora pelos brancos.

Sendo verdade que noutras regiões do país, como é o caso da Ilha de Moçambique, a influência portuguesa se fez sentir mais cedo, as datas, porém, não serão muito distantes desta, o que nos conduz à conclusão de que as condições para a introdução e divulgação da escrita não se criaram em Moçambique senão em tempos muito recentes.

Se nos reportarmos a tempos mais próximos, confrontando o fato de a escrita se relacionar com o desenvolvimento de uma cultura urbana ou urbanizada (Leroi-Gourham, *apud* Le Goff, p. 17), com os dados estatísticos do censo moçambicano de 1980, que indicam ser de apenas 13,2% a porcentagem de população residente nas cidades, somos levados a concluir que a oralidade ainda continua a ocupar uma posição dominante na cultura moçambicana. Isto não é alterado mesmo com a concessão de que uma parte desta população rural terá já tido acesso à escolarização e conseqüentemente à aprendizagem da escrita. Aliás, convém aqui salientar que não é forçoso que toda a população urbana seja letrada, nem que o acesso à escolarização e ao letramento conduza automaticamente à passagem de uma cultura predominantemente oral a uma cultura letrada.

A introdução tardia da tipografia e dos primeiros jornais, bem como o nascimento também tardio e o escasso volume da literatura moçambicana escrita (em língua portuguesa), são igualmente indicadores desta ausência de uma tradição escrita. Com efeito, o primeiro jornal não oficial em Moçambique redigido em língua portuguesa, surgiu em 1868 e chamava-se "Progresso". Era um hebdomadário de caráter religioso, instrutivo, comercial e agrícola. Este, como outros periódicos que se lhe seguiram, foram perseguidos pela autoridade colonial, que procurava silenciar vozes sociais democráticas. Segundo Ilídio Rocha (s/d).

Fácil é depreender que a Imprensa particular em Moçambique não foi pobre em número, nem falha de peripécias. Por várias razões embora, ela esteve quase sempre em contradição com as autoridades coloniais e estas não se fizeram rogar em represálias: censura prévia logo desde o aparecimento do primeiro jornal, supressão, processo em tribunal, prisão,

⁷¹Nome da capital de Moçambique no período colonial.

morte por espancamento, expulsão ou exílio, assaltos às tipografias e domínio pelo capital. Os métodos variaram ao longo do tempo, mas o objetivo manteve-se inalterável: fazer calar as críticas, os protestos, as quixas. Em resumo, abafar as opiniões discordantes.

O único órgão que saiu periodicamente desde a sua criação, em 1868, até à sua extinção em 1975, foi o Boletim Oficial do Governo da Província de Moçambique (Magaia, 1994, p. 11).

Segundo António Sopa, em 1854 chega a Moçambique o prelo e o material tipográfico para a instalação da imprensa e publicação da "Folha Oficial", tal como estava definido na C. A. de 7 de Dezembro de 1836. Através dela, "funcionários da Administração, militares, comerciantes, proprietários urbanos e rurais - 'filhos da terra' e colonos - descobrem na Imprensa um meio mais eficaz de combate na defesa dos seus interesses. Ultrapassando o campo demasiado restrito dos memoriais e protestos coletivos, o periódico abrangia setores mais amplos da população e podia, eventualmente, servir de instrumento de pressão na longínqua capital do reino" (Sopa, *apud* Magaia, 1994, p. 103).

Até 1883 surgiram mais oito publicações não periódicas, a maioria delas de caráter político e noticioso (Meigos, 1994, p. 30). Importa salientar que a imprensa africana surgiu com *O Africano*, publicado em Lourenço Marques, entre 1908 e 1920. A este se sucede *O Brado Africano*, bilingüe (nas línguas ronga e português), publicado entre 1918 e 1975, pelos irmãos Albasini, Estácio Dias e a geração que se agrupou em torno do Grémio Africano de Lourenço Marques (Idem). Este jornal se constituiu como um desafio a um dos princípios da política colonial baseada no desprezo de tudo o que fosse parte integrante do património cultural moçambicano.

Desde sempre na sociedade moçambicana, os mais velhos têm sido os detentores de uma soma de poderes que decorrem do conhecimento acumulado, exercendo mesmo, entre outras funções, a de "biblioteca pública". Com a tentativa de difusão da escrita através do processo amplo de escolarização que se seguiu à independência, os mais velhos parece começarem a perder o seu papel social. Eles ainda recorrem à tradição oral como tentativa de manter seu papel face aos mais novos, mas parece que o jogo de forças lhes é cada vez mais desfavorável. As novas condições de vida conduzem a uma situação na qual a competência de escrever e de ler, ligada à transmissão cultural baseada na conservação de pensamentos em forma de escrita, faz surgir uma necessidade e uma possibilidade. O que

converte a força da oralidade em uma debilidade é a falta de complemento da escrita. A cultura a que falta seu alfabeto de repente se vê diminuída.

5. 4. Literatura moçambicana: as influências recebidas da escrita em português e do universo da oralidade

Pelo fato de as culturas moçambicanas serem orais, o desenvolvimento da literatura moçambicana só pôde ganhar forma através do uso da língua colonial européia. Portanto, a literatura "nacional" moçambicana desenvolveu-se numa língua estrangeira com poucas raízes culturais moçambicanas e dentro do contexto de um país "artificial" - ou seja Estado-Nação que foi colônia - e no qual o estabelecimento do estado precedeu a construção da nação.

O impacto cultural do colonialismo vincula a gradual expansão da língua européia na população moçambicana, a educação nessa língua e, eventualmente, o desenvolvimento de uma literatura moçambicana numa língua européia, neste caso a língua portuguesa. Este processo, tal como a posição colonial acerca da superioridade cultural da cultura européia, significa necessariamente que a cultura metropolitana desempenhou um papel considerável em Moçambique na evolução de uma linguagem escrita de cultura.

Por outro lado, alguns escritores, sobretudo os da nova geração de poetas, têm-se apresentado quase totalmente afastados daquilo que se pode designar, em termos gerais, por culturas moçambicanas. Sem acesso ao campo e com pouco contacto com as suas "raízes" moçambicanas, muitos deles cresceram a falar apenas português e nenhuma língua materna. O mundo urbano da elite não leva à conexão entre a cultura "européia" da cidade e a cultura "moçambicana" do campo. Sem acesso à longa tradição oral moçambicana, incluindo a poesia, viram-se para a literatura "européia" em busca de inspiração⁷².

5.4.1. A influência da escrita em português

No vidro da manhã, o sol vem com a sua morna
toalha de luz limpar a água gotejada. As horas

⁷²Alguns destes poetas, como é o caso de Luís Carlos Patraquim e Jorge Viegas vivem em Portugal há já alguns anos.

transparecem, novíssimas. E os minutos, escovados pelo dia, são tão cristalinos, tão diamantes que os homens deixaram de os ver.

Quem disse que a luz era só uma, a mesma? Qual a primeira ausência que sentimos, longe da nossa terra? A Pátria, mereceria dizer, constrói suas imensas fronteiras destas ínfimas gotas, água e luz, os primeiros materiais do mundo.

Mia Couto (1988, p. 56)

Se o escritor se resignar a escrever numa outra língua que não a língua oficial, a língua portuguesa, estará perpetuando o fosso entre ele e a rua, entre a grande massa de despossuídos e os privilegiados com dinheiro ou com cultura. As conseqüências não são apenas de ordem moral; a marginalização cultural da maioria do povo, trará, provavelmente, resultados social e economicamente nefastos. A longo prazo, a escolaridade poderia igualmente ajudar a combater esse fosso, mas o atual dilema com o qual os escritores se vêm confrontados é o seguinte: escolhem língua portuguesa para evitar prejuízos imediatos e para avançar mais rapidamente; mas essa escolha acarreta novos prejuízos, que apenas podem ser corrigidos pelo tempo. Além disso, como pode um país que está tentando se reconstruir, que penosamente se procura consolidar, resignar-se à sua própria fragmentação? Albert Memmi (1996, p. 12) procura responder a esta questão, afirmando que

Com o tempo talvez, se a unificação linguística não se processou, poder-se-ia conceber uma dualidade ou uma multiplicidade de línguas. Mas no início do surgimento da nação, alcançar uma libertação sem a restauração de uma cultura coletiva, talvez se tornasse uma carência insuportável; restaurar uma cultura sem sua língua de base, um absurdo.

A decisão não é fácil, porque exige uma concepção prévia de nação. Supondo que possa existir uma língua nacional preponderante, dever-se-á optar por sua norma culta, de prestígio, mas quase impenetrável para a maioria da população? Dever-se-á decidir pela norma não culta, como fizeram várias nações da Europa no alvorecer de sua história? Não se correrá o risco de privar a nação, ainda frágil, dos recursos de sua tradição, de um tesouro cultural de que ela tem absoluta necessidade? Não parece haver solução que se possa instituir com perfeita clareza, sem que ela seja portadora de pesadas conseqüências e até de um concomitante sentimento de culpa para os escritores. Segundo Memmi (1996, p. 12):

Presumindo-se um cidadão livre de um país presumidamente livre, o escritor vê-se confrontado com novos deveres: ele deve ter em conta as carências de seu próprio povo, a injustiça de seus privilégios, os erros de seus dirigentes. Ele deve pôr em causa seus próprios pertencimentos, o que não deixa de ser uma luta contra si mesmo. Como evitar que ele surja como

um fator de desordens suplementares? Ele era um revoltado, solidário com os seus, e eis que surge como suspeito de traições. É mais doloroso ser um traidor do que um revoltado. Deverá o escritor permanecer silencioso, pelo menos em certos assuntos? Ora a escrita é sempre, qualquer que seja o ângulo sob o qual se queira observar, revelação e simultaneamente dissidência. Se ele se submete, ele se demite. Um escritor que se torna ministro é ainda um escritor? Para além dos problemas particulares, nacionais, étnicos e regionais, é preciso descobrir conjuntamente uma definição global e comum do homem contemporâneo.

Para Michel Cahen, não há obstáculos oficiais ao surgimento de uma literatura em línguas autóctones moçambicanas. Mas forçosamente somos obrigados a constatar que ela não constitui uma prioridade. Por outro lado, vários escritores fazem parte daqueles que têm o português como língua materna (Cahen, 1990, p. 335). Portanto, a literatura escrita em Moçambique é, nos dias de hoje, uma literatura em Português. Até hoje, apenas Gabriel Makavi na África do Sul e Bento Siteo em Moçambique escreveram e publicaram numa língua banta, o *Tsonga* (Gonçalves, 1989, p. 47).

O equilíbrio de forças país colonizado/potência colonial privilegiava, hierárquica e estatutariamente, a língua europeia, em detrimento das línguas autóctones. Estas eram remetidas à única função da comunicação, excetuando o caso de algumas missões religiosas em que também eram usadas para os cultos e para a escolarização. Mas mesmo nestes casos a língua europeia impunha-se.

O uso das línguas autóctones na literatura é defendido por vários escritores e estudiosos. Na opinião de Nataniel Ngomane (1994, p. 22), tal defesa assenta em três posições básicas:

1) *Recreação da fábula de Caliban e Próspero*: o escravo apropria-se da língua do senhor para melhor o dominar; 2) *Eclética* – na qual face à imensa diversidade linguística de cada Estado não é possível instituir uma política uniforme, sendo preferível desenvolver políticas linguísticas em sintonia com a realidade de cada Estado; 3) *Radical* – considerando que as línguas africanas são capazes por si mesmas de resgatar tudo o que é africano, pelo que o escritor deveria escrever na sua própria língua.

A maioria dos escritores moçambicanos recebeu uma educação de estilo ocidental; suas relações ambíguas com o mundo de seus antepassados e com o mundo dos países industrializados fazem parte de sua localização/deslocamento cultural característico, situação esta que Abiola Irele descreveu com eloquência em seu "In Praise of Alienation" [Em Louvor da Alienação]:

(...) estamos comodamente espremidos entre os valores da nossa cultura tradicional e os do Ocidente. O processo de mudança por que estamos passando criou um dualismo de formas de vida que vivenciamos, no momento, menos como um estilo de instigante complexidade do que como um de confusa desigualdade (Irele, *apud* Appiah, 1997, p. 86).

Escrever em línguas autóctones torna-se, para o poeta José Craveirinha, uma jornada de caminhos invios, porque *estas não acompanham o desenvolvimento da ciência e da tecnologia*. Ele interroga-se:

De quantos anos será o nosso retrocesso se optarmos por uma língua nacional? *Temos que inventar tudo* (...) Nós temos que ser realistas: quantas línguas cultas já desapareceram em toda a Europa? Só o exemplo do latim. E depois o que é que aconteceu? Dele derivaram outras. *Qual foi o prejuízo para a humanidade? Nenhum*. Quer dizer, há um certo sentimentalismo regional...Moçambique por qual das línguas nacionais vai optar? País repartido, cheio de fatias, por qual das línguas podemos optar sem criar uma erupção, *choque entre os grupos étnicos*? Escolher o macua, o changane (admitindo que o changane seja uma língua) escolher é, vais ter problemas porque vai fracionar (...) Eu não compreendo esta coisa de preservar. Aqui para mim a preservação funciona nestes termos: é aplicar o maior e o melhor possível o esforço de recolha de todas essas línguas (tecnicamente hoje é possível fazer isso) para o amanhã. Mais nada (*apud* Saúte, 1990, pp. 16-17, grifos meus).

Mais adiante, Craveirinha, um tanto contraditoriamente, exalta a importância da língua para o conhecimento das civilizações (Idem), o que devemos reconhecer, já não é pouco!

Nas intervenções do poeta emergem vários problemas: alguns relevam do equívoco e outros de manifesta enormidade. Um dos equívocos é o que diz respeito à ciência e tecnologia. Qualquer língua tem as mesmas condições e potencialidades face aos desenvolvimentos científicos e técnicos. É claro que se se toma como ponto de partida que determinada língua não possui características que a tornem capaz de incorporar conceitos científicos e tecnológicos (e no caso moçambicano, o poder político parece perfilhar esta concepção), estará dado o primeiro passo para que se tome como verdade uma concepção pouco condizente com os fatos.

Dizer que quando uma língua desaparece não advém daí nenhum prejuízo para a humanidade é seguramente uma enormidade.

Que dizer de seu posicionamento quanto ao estudo das línguas autóctones que seria, segundo ele, apenas a de preservá-las para o futuro? Mas com que objetivo? Se o próprio Craveirinha não tivesse afirmado que uma língua é importante para se poder conhecer uma civilização, julgaríamos estar em presença de uma declaração de um certo tipo de responsável de museu, preocupado apenas em preservar, mas nunca em utilizar o artefato cultural que está à sua guarda.

Parece-nos igualmente uma enormidade o fato de o poeta afirmar que as línguas autóctones estão no alvorecer da humanidade, o que a aceitarmos tais concepções, elas irremediavelmente nos conduzem a pensar

que essas línguas se apresentam como folhas de papel em branco, onde tudo precisa ainda de ser criado. Primeiro, porque não é verdade que a maioria das línguas autóctones se encontrem nesse estágio, pois como se sabe, desde o período colonial, gramáticas e dicionários de muitas delas foram elaboradas por missionários e outros estudiosos. Segundo, porque nunca se colocou, nem sequer pelo poder político, a possibilidade de se instituir uma das línguas autóctones, como uma língua de unidade nacional, uma língua oficial. Muito mais já se poderia ter feito, se o Estado moçambicano, saído da Independência, tivesse colocado como prioridade o estudo, sistematização dessas línguas e a introdução de algumas delas no ensino, ainda que a título experimental. É claro que Craveirinha assume as mesmas posições do poder político quanto a esta matéria, quando afirma que a escolha de uma língua autóctone moçambicana poderia conduzir a clivagens étnicas. A questão não pode ser colocada em termos dicotômicos: ou a língua portuguesa ou as línguas autóctones, mas sim numa perspectiva de harmonização entre elas, num diálogo do qual ambas sairiam enriquecidas.

Já Pedro Chissano considera saudável o confronto que opõe o português às línguas autóctones: "É um processo contínuo que vai decorrer ao longo de muitos anos e que vai certamente apurar e fixar a dicção oral e escrita da nossa língua, o português de Moçambique" (*apud* Saúte, 1990, p. 17). É claro que Chissano parece estar mais preocupado com o futuro da língua portuguesa, mas pode-se igualmente depreender que ele, ao admitir o confronto, está prevendo o desenvolvimento quer da língua portuguesa, quer das línguas autóctones.

No que diz respeito à literatura, Patrick Chabal (1991, p. 45) afirma que:

escrever em línguas nacionais parece bastante artificial. Quantos moçambicanos poderiam ler tais obras? O caso sul-africano é, neste ponto, bastante diferente, pois desde sempre houve livros, publicações, etc, em línguas africanas e continuar a fazer literatura nessas línguas tem toda a lógica (...). É fato conhecido que nas conferências, simpósios, colóquios, a questão da utilização das línguas moçambicanas reaparece sempre. Tratar-se-á de um sentimento de que algo falta para que o que se escreve, seja realmente africano?

E mais adiante sustenta que (*Idem*, p. 45):

Parece tratar-se de uma questão de insegurança, pois certos autores sentem que mais dia menos dia haverá um retorno às raízes, que os seus países se estão a tornar africanos. Em Moçambique e Angola, por exemplo, este retorno será feito mais dia menos dia e isso pode deixar alguns inseguros. Alguns talvez se sintam ameaçados, outros talvez se digam que não querem ser deixados de lado pela história e que dela querem participar... (...) Dos que falam da necessidade de escrever em línguas locais, quantos seriam capazes de escrever nessas línguas? Creio que no caso de Moçambique, por exemplo, praticamente nenhum⁷³.

⁷³Os únicos exemplos de autores publicados em língua moçambicana (o tsonga) são Gabriel Makavi (já falecido), Bento Siteo (autor de duas novelas) e Porto Manyisa (que se estreou no final da década de 80).

Mia Couto assume posições bastante pragmáticas, posições essas, que ele gostaria de ver assumidas por linguistas, que ao fim e ao cabo terão mais possibilidades de eventualmente influenciar aqueles que decidem sobre a política linguística moçambicana. Segundo ele:

Não vale a pena fazer campanhas, decretar imposições. É a vida que vai ditando normas. A função do pesquisador é estar atento ao mundo, e não aos preconceitos. Porque afinal, onde o preconceito vê universos estanques, realidades lingüísticas e psicológicas imutáveis, existem, sim, entidades móveis e dinâmicas que se interpenetram. É dessa inter-relação que nasce a riqueza, que cresce esse tesouro com que nos tornamos cada vez mais coletivos, cada vez mais indivíduos (*apud Saúte*, 1990, p. 17).

Sobre a possibilidade de ter autenticamente uma literatura africana numa língua não africana, Russel Hamilton reconhece que se está perante uma contradição de enorme amplitude, mas que a corrente mais forte é pelo "Não". Segundo ele, isso deve-se ao fato de que "a língua humana é particular e expressa-se de gêneros particulares, consoante o modo de expressar conceitos sobre as coisas e o sistema de classificação do seu meio" (Hamilton, 1988a, p. 5). Procurando exemplificar, refere que existe um modo africano de falar o português, há o modo brasileiro e mesmo os portugueses falam de diferentes formas a língua que muitos dizem ser deles (*Idem*).

O que é fato é que desde a partilha de África na Conferência de Berlim em 1884/5, praticamente nada se modificou até hoje. Continua imperando a lógica fatalista cuja consequência é a política de colonização e a política neocolonial de dominação através da língua.

5.4.2. A influência da tradição oral

Paul Zumthor afirma que nossos ancestrais viviam o grande silêncio milenar, onde a voz ressoava como sobre uma matéria e o mundo visível em torno deles repetia o eco, enquanto nós estaríamos submersos nos barulhos invisíveis, onde nossa voz tem dificuldade de conquistar seu espaço acústico. Para ele, a supremacia da escrita, da letra nas sociedades complexas teria feito desaparecer a voz, vista como simbolismo primordial, raiz de toda a poesia.

Ivete Walty (1997, p. 54)

Embora as palavras estejam fundadas na linguagem falada, a escrita tiranicamente as encerra para sempre num campo visual. Uma pessoa pertencente à cultura letrada, quando instada a pensar na palavra "contudo", normalmente (e temos fortes suspeitas de que isso sempre ocorre), terá alguma imagem, ao menos vaga, da palavra grafada e dificilmente seria capaz até mesmo de pensar na palavra "contudo" por, digamos, 60 segundos, sem se reportar a alguma inscrição, mas *tão somente* ao som. Isso significa que essa pessoa não é capaz de recuperar inteiramente a percepção do que seja a palavra para os povos exclusivamente orais. Em virtude dessa primazia da cultura escrita, parece não haver nenhuma possibilidade de usar o termo "literatura" para abranger a tradição e a apresentação orais, sem que estas sejam sutil mas irremediavelmente reduzidas a variantes da escrita (Ong, 1998, p. 21).

Mas de que modo os escritores moçambicanos conciliaram até agora uma tradição de cultura oral com uma literatura escrita numa língua europeia? Como fazem uso das fontes "populares" orais das sociedades que lhe são originários? E, assim fazendo, como criaram uma nova cultura - a escrita moçambicana? É claro que, em parte, isto se deve a um assunto de escolha pessoal e de contexto histórico, uma vez que os escritores nunca estão dissociados da sociedade, mesmo quando as sociedades sofreram mudanças especialmente radicais.

Alioune Tine (1985, p. 99) afirma que "A literatura africana se define como uma literatura situada entre a oralidade e a escrita. Esta idéia permitiu a realização de um vasto consenso que vai dos críticos africanistas aos escritores" e, mais adiante ainda, afirma que aquilo que constitui o traço específico da literatura africana é a noção de "oralidade fingida" (Idem p. 102).

Para Mafalda Leite (1998, p. 26) a asserção de Alioune Tine só é parcialmente verdadeira, uma vez que exclui a possibilidade da escrita de uma narrativa, romance ou conto que prescindia da recorrência aos modelos da oralidade. Ou seja, o argumento pode caricaturalmente ser lido do seguinte modo: a narrativa, segundo este pressuposto, será ocidental até ao momento em que não faça uso da instrumentação oral africana; apenas aquele material lhe dará a creditação necessária da africanidade.

Semelhante visão neo-romântica dos africanistas, de que a originalidade ou a "essencialidade" das narrativas africanas deve ser determinada pela forma como fazem eco, ou filtram, as tradições orais, parece-nos desajustada dos diferentes percursos de cada uma das literaturas nacionais, do diverso e heterogêneo continente africano, e ainda eivada de preconceitos ideológicos, com o seu exagero nas definições delimitativas (Leite, 1998, p. 26-27).

Já mais moderada e aceitável é a opinião de Abiola Irele (1990, p. 56) quando considera a oralidade um paradigma central, mas não único:

Apesar do indubitável impacto da cultura letrada na experiência africana e o seu papel na determinação de novos processos culturais, a tradição da oralidade continua predominante, servindo de paradigma central para vários modos de expressão no continente (...) Neste sentido primário, as funções da oralidade como matriz no discurso africano, e no que diz respeito à literatura, o "griot" é a sua personificação no verdadeiro sentido da palavra. A literatura oral representa assim o intertexto básico da imaginação africana.

No entender de Lourenço do Rosário (1994, p. 11):

A literatura de tradição oral se encontra refletida na literatura escrita na forma e no conteúdo, com a adoção de recursos estéticos, integração de elementos estruturais e recuperação de valores, o que permite sugerir que a cidade e o campo estão de tal forma próximos, na conjuntura atual, que é possível vislumbrar universos integrados dessa proximidade criando modelos de identidade moçambicana.

Na altura da independência, não havia praticamente literatura em línguas autóctones moçambicanas. Tendo em conta o triste quadro educacional da colônia, o número de africanos letrados era demasiadamente pequeno para fomentar uma literatura africana de língua portuguesa com raízes na cultura oral. Deste modo, a cultura africana em Moçambique permaneceu oral e nunca houve uma ligação satisfatória entre essa literatura oral e a cultura escrita em português. Analisando esta questão, Russel Hamilton (1988b, p. 5) sustenta que:

A dinâmica da oralidade fica por vezes estática na escrita. Nas culturas em que o saber é transmitido oralmente, cada vez que ele é transmitido, o ato dramático muda. Sempre que o historiador de grupo muda de auditório, a entoação também muda. Então, quando a oralidade passa para o papel, deixa de ser oral, fica estática, dentro do texto escrito.

Tanto o contador como o auditório participam no ato de criação. Existe sempre qualquer novidade a acrescentar, consoante o valor de uso que se lhe pretende atribuir, consoante a emoção de momento de quem está contando ou de quem está escutando. Procurando mostrar como esta questão se pode aplicar à criação literária, Russel Hamilton (1988b, p. 5) é de opinião que

...o que interessa para além do próprio texto é a produção do texto, a dinâmica literária. Em Moçambique há tentativas de transmitir vários aspetos da oralidade através da palavra escrita, resultando num tipo de fragmentação, como é o caso de Mia Couto e de Ungulani B. K. Khossa, que reduzem um discurso escrito cuja dinâmica simula a oralidade, não simplesmente no papel mas também no espaço, sugerindo imagens visuais e acústicas.

Mia Couto, recria a oralidade de que fala Hamilton, através de uma língua literária sustentada por uma exuberante criatividade lexical⁷⁴ e uma sintaxe que faz a ponte entre a oralidade e a pura invenção, em que o contexto comunicativo, estético, possibilita a partilha da mensagem de ruptura⁷⁵. As marcas fortes da oralidade estão igualmente presentes nas frases proverbiais, que definem uma atmosfera, um estado de espírito ou um saber sombrio⁷⁶.

No pós-independência, o género literário mais importante parece ser o conto/história. No entender de Patrick Chabal, isso ocorre devido, por um lado, à herança de João Dias e de Luís Bernardo Honwana, pioneiros do conto; por outro lado, a influência da cultura oral africana e popular, que recorre essencialmente à arte de contar histórias. Assim, os jovens escritores que buscam novas experiências no domínio da prosa, no contexto de uma tradição de cultura oral, recuperam a mais comum forma de arte: contar estórias (Chabal, 1994, p.66).

O conto tem sido sempre um instrumento extremamente importante na metodologia educativa tradicional para a aprendizagem da vida e adestramento de aptidões. No campo e também na cidade, o acesso ao mundo e ao conhecimento tem privilegiado esta forma de aprendizagem consagrada pela tradição. Assim, o letramento, a escolarização, a urbanização e o ingresso no mundo da escrita não podem significar o abandono das tradições saudáveis de convívio familiar em que os ensinamentos de aspectos fundamentais da história, da cultura, da moral e de outros elementos e valores sociais são transmitidos e absorvidos com prazer, através dos contos.

⁷⁴ Alguns exemplos dessa criatividade lexical são apontados por Pires Laranjeira (1993): homenzarrou, depressou-se, fantasiática, carinhenta, esteirados, rebulir, estremungado, tropousar, manifestivo, estremexendo, nuventanias, febrilhante, deslembra, sozinhidão, pertubabado, gesticalada, irmãodade, exuberrante, inutensílio, tintintilar, entrequando, esmãozinho, exatamesmo, convidançante, mancha-prazeres, embriagordo, veementindo, atordoido, titupiante, inaposoito, administraidor.

⁷⁵ É o caso apresentado por Pires Laranjeira (1993) através de alguns exemplos: "todos partiram, um após nenhum", "o colar que foste dada", "nem isto guerra nenhuma não é", "parece está aqui enquanto nem", "o lugarzinho no enquanto".

Os contos escritos ou transcritos são também auxiliares valiosos do sistema educativo, permitindo que as escolas possam articular textos de Língua Portuguesa, da História de Moçambique, de Estudos Sociais e da Cultura em um processo interdisciplinar e enriquecedor (Rosário, 1994, p. 11).

Há também o fato indubitável de que, no contexto histórico e cultural de um país como Moçambique, o conto ou a história é provavelmente a mais apropriada e mais popular forma de escrever prosa. Apropriada porque adapta-se bem à captação da realidade multifacetada de um país em construção e com uma tão diversa tradição cultural. É também o gênero mais adaptável às qualidades da literatura oral. Popular, porque é mais acessível, pode ser publicado de muitas maneiras diferentes e pode ser lido em voz alta ou ser encenado no teatro.

José Craveirinha atribui em seus poemas uma valorização positiva à tradição oral, conferindo-lhe o estatuto de único fator capaz de imprimir autenticidade à poesia. A dimensão da importância da tradição oral é reforçada ainda pelo fato de se atribuir à poesia e aos poetas, que a ela devem a sua autenticidade, um poder visionário e transformador do mundo, interdito (ou melhor, inacessível) a qualquer outra classe de homens. Ungulani Ba Ka Khosa valoriza nitidamente a oralidade, à qual atribui poder e capacidade de permanência no tempo, como revela esta passagem de "Ujalalapi", em que a propósito dos assuntos do império, se diz que o imperador os resolvia "com a voz e os gestos, pois papel não havia e as ordens eram *escritas* pela voz tonitruante que ressoava nas manhãs e tardes chuvosas e secas" (Khosa, 1991, p. 62). O poder é aqui simbolizado pelo adjetivo que qualifica a voz, enquanto a idéia de permanência é dada pela "metáfora irônica" que destacamos com o itálico. Portanto estamos em presença do contraste entre a escrita e a oralidade, mas no qual se estabelece a valorização da oralidade que se exprime através de uma desvalorização da escrita, simbolizada pelo papel, a que as personagens se referem sempre em termos pejorativos, com atestam estas palavras de Ngungunhane, no seu discurso premonitório, antes de partir para o desterro:

Estes homens da cor do cabrito esfolado que hoje aplaudis [...] Exigir-vos-ão papéis até na retrete, como se não bastasse a palavra, a palavra que

⁷⁶ Entre essas frases proverbiais podem referir-se: "quanto tempo demora o tempo", "a escuridão nos faz nascer muitas cabeças", "no fundo da latrina não pode haver guerra limpa", "o homem é como a casa: deve ser visto por dentro" (Laranjeira, 1993).

vem dos nossos antepassados, a palavra que impôs a ordem nesta terras sem ordem, a palavra que tirou crianças dos ventres das vossas mães e mulheres. O papel com rabiscos norteará a vossa vida e a vossa morte, filhos das trevas (Khosa, op. cit., p. 118).

As literaturas africanas de língua portuguesa trouxeram modernidade às literaturas africanas, fazendo coexistir na maleabilidade da língua, o novo com o antigo, a escrita com a oralidade, numa harmonia híbrida, mais ou menos imparável, que os textos literários nos deixam fruir.

Para mostrar as diferenças linguístico-culturais entre vários países ou no interior de cada país, Mafalda Leite prefere utilizar o termo "oralidades". Afirma ela que:

O fato de usarmos no plural a palavra "oralidade" visa exatamente demonstrar que, por um lado, as tradições orais são diferentes de país para país, embora com um registro linguístico-cultural bantu comum, e dentro de cada país, de etnia para etnia, apesar de ser possível encontrar elementos unificadores na caracterização dos gêneros e dos mitos, por exemplo. E o plural serve-nos neste caso, também, para significar o processo transformativo que a urbe provocou nas tradições rurais, modelando-as e recriando-as. E usamo-lo ainda, para acrescentar outros elementos, provenientes de outras oralidades, de que a língua matriz é portadora na sua origem cultural (Leite, 1998, p. 35).

Constata-se hoje o entrosamento cultural das literaturas africanas de língua portuguesa, que burilam, de forma mais ou menos consciente, a sua originalidade na recriação e partilha de dois universos culturais: o europeu, que lhes legou a escrita, e o africano, de que reinventam, através da escrita, a ancestralidade e as formas orais.

Ao trazer as formas e ao recriar um certo imaginário da tradição oral na sua obra, o moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa (1991) deseja provavelmente chamar a atenção para a cultura anulada e considerada como superstição nos primeiros anos de independência, que procurou eliminar os valores do mundo tradicional.

Para Mafalda Leite, toda a poesia da moçambicana Noémia de Sousa aspira a ser vocal, escapando assim ao exílio silencioso da escrita. Parece haver uma preocupação em retomar a origem tradicional dos poemas cantados ao som da voz e da música, com a participação ritualizante e rítmica do corpo nos seus gestos e movimentos (Leite, op.cit., p. 107).

A poesia de José Craveirinha apresenta um ritmo binário, ternário e quaternário, típico das formas populares orais. O poeta executa assim um movimento coreográfico pela escrita, que talvez substitua os ritmos da dança que a oralidade muitas vezes lhe conferia.

Estas características, mais diretamente relacionadas com o universo da literatura oral moçambicana (apesar de, como é natural, a poesia do autor permitir diferentes aproximações), revelam-nos a permanência da memória das formas tradicionais orais e a sua transformação pela escrita, elucidam-nos ainda acerca das opções e propósitos estético-culturais escolhidos pelo poeta (Idem, p. 117).

Portanto, um número significativo de escritores escolheu “moçambicanizar” tanto os temas como o estilo da língua literária europeia com que escrevem. Tentam apropriar-se da língua e remodelá-la na sintaxe, gramática e vocabulário, de modo a refletir a cultura oral moçambicana. Deste modo, contribuíram para legitimar o que é, indubitavelmente, uma das mais coerentes experiências de fusão da cultura oral e escrita.

Após esta digressão sobre o impacto que a introdução da escrita teve em Moçambique, importa agora, e tomando como ponto de partida o “diálogo” entre as culturas acústicas e as culturas letradas, estabelecer um quadro que possibilite uma compreensão do fenómeno de letramento, tendo em conta os seus diferentes níveis e contextos sociais. Procuraremos equacionar o iletramento em função de suas conseqüências tanto nas sociedades letradas quanto nas não letradas. Por outro lado, o letramento será questionado quanto ao reforço ou silenciamento da memória coletiva e quanto á possibilidade de ele estar suplantando a herança oral. Que razões poderão explicar o fascínio e simultaneamente a desconfiança que o letramento exerce na cultura acústica moçambicana? Que contornos tem apresentado o debate mais recente sobre o mito do letramento? Quais os limites do letramento, em função das promessas que não pôde cumprir? Não será o contexto de aprendizagem o terreno ideal para uma correta clarificação do diálogo entre o oral e o escrito?

CAPÍTULO 6: CULTURA(S) ACÚSTICA(S) E CULTURA(S) LETRADA(S): ALGUMAS QUESTÕES BÁSICAS PARA UMA COMPREENSÃO DO FENÔMENO DO LETRAMENTO

Todos falamos tão livremente de língua, ou línguas, que tendemos a esquecer que essas coisas não existem no mundo real; o que existe são apenas pessoas e seus diversos produtos acústicos e escritos. Esse ponto, óbvio em si mesmo, é no entanto fácil de esquecer...

Donald Davidson *apud* Rajagopalan (1998, p. 21)

O letramento torna-se um dos elementos-chave na parcela mais ampla de características e processos que transformaram um mundo tradicional no Ocidente moderno. Mas nas últimas décadas, inúmeros cientistas sociais têm sustentado que o desenvolvimento de áreas subdesenvolvidas deveria seguir os passos dados pelo Ocidente e com frequência têm procurado levar à prática tal concepção.

O letramento ocidental, desde a sua “invenção”, com o alfabeto grego e a primeira difusão popular nas cidades-estado da época clássica, foi formado, moldado e condicionado pelo mundo oral que ela penetrou. Apesar das décadas nas quais os estudiosos vêm proclamando uma queda na difusão e no poder da cultura oral “tradicional”, a partir do advento da imprensa tipográfica móvel, continua igualmente possível e significativo situar o poder persistente de modos orais de comunicação.

6.1. O debate atualmente em curso

Todas as tradições religiosas da humanidade têm origem remota no passado oral e é evidente que todas elas dão uma enorme importância à palavra falada. Contudo, as principais religiões do mundo também foram interiorizadas pela expansão de textos sagrados: os Vedas, a Bíblia, o Corão. Como observa Walter Ong:

No ensinamento cristão, as oposições entre oralidade e cultura escrita são particularmente acentuadas, provavelmente mais do que em qualquer outra tradição religiosa, até mesmo a hebraica, pois, no ensinamento cristão, a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, que redimiu do pecado a humanidade, é conhecida não somente como o Filho, mas também como a Palavra de Deus. Nesse ensinamento, o Deus Pai profere ou diz Sua Palavra, seu Filho. Ele não o escreve. A própria Pessoa do Filho é constituída como a Palavra do Pai. No entanto, o ensinamento cristão também apresenta em seu núcleo a palavra escrita de Deus, a Bíblia, na qual, desde seus autores humanos, Deus é um autor, mais do que em qualquer outro escrito. De que modo os dois sentidos da "palavra" de Deus estão relacionados um com o outro e com os seres humanos na história? Essa questão atrai as atenções hoje mais do que nunca (Ong, 1998, p. 200).

Onde quer que existam seres humanos, eles têm uma linguagem, e sempre uma linguagem que existe basicamente por ser falada e ouvida, no mundo sonoro (Siertsema, 1955). Por mais rica que seja a linguagem gestual, as linguagens de sinais sofisticadas constituem substitutos da fala e são dependentes de sistemas de discurso oral, até mesmo quando usadas por surdos de nascença (Stokoe, 1972). Na realidade, a linguagem é tão esmagadoramente oral, que, de todas as milhares de línguas – talvez dezenas de milhares – faladas no curso da história humana, somente cerca de 106 estiveram submetidas à escrita num grau suficiente para produzir literatura – e a maioria jamais foi escrita. Das cerca de 3 mil línguas faladas hoje existentes, apenas aproximadamente 78 têm literatura (Edmonson, 1971, pp. 323, 332). Não existem, por enquanto, meios de calcular quantas línguas desapareceram ou se transformaram em outras antes que a escrita surgisse. Ainda hoje, centenas de línguas ativas nunca são escritas: ninguém criou um modo eficaz de escrevê-las. A oralidade básica da linguagem é constante.

Não nos ocupamos aqui das chamadas "linguagens" de computador, que, em certos aspectos, assemelham-se às línguas humanas (inglês, sânscrito, malaio, mandarim, mina, shoshone etc.), porém delas diferem total e irrevogavelmente pelo fato de que não se originam do inconsciente, mas diretamente da consciência. As regras da linguagem de computador (gramática) são estabelecidas antes e usadas depois. As "regras" de gramática nas línguas humanas são usadas antes, e apenas com dificuldade e nunca de modo integral, podem ser abstraídas do uso e estabelecidas explicitamente em palavras.

Todos os textos escritos devem, de algum modo, estar direta ou indiretamente relacionados ao mundo sonoro, *habitat* natural da linguagem, para comunicar seus significados. "Ler" um texto significa convertê-lo em som, em voz alta ou na imaginação,

silaba por silaba na leitura lenta ou de modo superficial na leitura rápida, comum a culturas de alta tecnologia. A escrita nunca pode prescindir da oralidade. Adaptando um termo usado com finalidades um tanto diferentes por Jurij Lotman (1977, pp. 21, 48-61; Champagne 1977-1978), podemos denominar a escrita um "sistema modelar secundário", dependente de um sistema primário anterior, a linguagem falada. A expressão oral pode existir – e na maioria das vezes existiu – sem qualquer escrita; mas nunca a escrita sem a oralidade.

Goody afirma que as sociedades de tradição predominantemente oral distinguem-se das sociedades de tradição escrita, pelo menor uso que fazem de instrumentos intelectuais próprios aos exercícios de "ruminação construtiva", que a escritura, mais que a oralidade, permite. Segundo ele, "As sociedades ditas tradicionais se distinguem não tanto pela ausência de pensamento reflexivo, mas pela falta de instrumentos apropriados a este exercício de ruminação construtiva" (Goody, 1977, p. 97).

Assim, o tipo de racionalidade mais característica do espírito moderno e do desenvolvimento científico, nos moldes ocidentais, tem estreita ligação com a natureza da comunicação escrita. Esta dá permanência ao discurso, criando condições para seu exame reflexivo. Nas situações de lecto-escritura, por exemplo, podem-se perceber as contradições, repetições e inconsistências do discurso, dando-se início ao processo de crítica construtiva, potencialmente desenvolvidas nas atividades de produção e recepção escrita.

A tese principal do autor, na obra mencionada, é a influência dos meios e modos de comunicação - a forma material desta comunicação - para mudanças ocorridas historicamente nas etapas de desenvolvimento humano: a escrita na Babilônia, o alfabeto na Grécia e a tipografia na Europa Ocidental tiveram papel decisivo nas mudanças intelectuais nas sociedades que delas se serviram. Essas mudanças foram consequência das possibilidades oferecidas pelas operações formais de natureza gráfica, chamadas de nova "tecnologia do intelecto". A escrita tem importância decisiva, não só porque conserva a palavra no tempo e no espaço, mas porque transforma a língua falada: ela extrai e abstrai seus elementos constitutivos, permitindo procedermos a exames retrospectivos. Assim, a comunicação apoiada na visão leva a possibilidades cognitivas novas com relação àquela oferecida pela comunicação apoiada na audição (Idem, p. 97).

Na tentativa de registrar as relações entre a cultura letrada e a oralidade, existem duas posições contrastantes. Por um lado, a "teoria da continuidade" afirma que a oralidade e a escrita são meios lingüísticos essencialmente equivalentes para o desempenho de funções semelhantes. Do ponto de vista psicológico, suas diferenças não são importantes, embora suas diferenças materiais possam destiná-las a objetivos um tanto diferentes. A escrita é facilmente preservada no tempo e no espaço, assim se tornando instrumento para atividades como a construção de uma "tradição acumulativa arquivada" e o estudo bíblico particular e silencioso (Eisenstein, 1989).

A "grande teoria da divisão", por outro lado, afirma que a oralidade e o letramento, embora de grande importância interativa, na verdade permitem que antigas funções sejam desempenhadas de maneira nova e que novas funções sejam propostas. Ao fazer isso, realinham os processos psicológicos e a organização social. Desse ponto de vista, a cultura letrada nas sociedades ocidentais tem sido instrumento de mudança social e psicológica.

Entretanto, ambas as teorias acabaram por evidenciar o etnocentrismo implícito em teorias anteriores que viam a escrita como o "caminho mais nobre" para o esclarecimento e a modernidade. Mesmo que a cultura letrada exerça um importante papel no desempenho de um conjunto de funções como o governo, a justiça, a teologia, a filosofia e a literatura, constitui um meio enraizado em uma prática e em uma cultura orais de grande riqueza. Embora as competências envolvidas se organizem, inevitavelmente, em especializações daquelas que já fazem parte dos recursos mentais e lingüísticos de todos os indivíduos, é responsabilidade da educação tomar como base esses recursos e expandi-los, por meio do letramento e do discurso oral sobre os textos escritos.

É claro que constitui erro polarizá-las, vendo-as como mutuamente exclusivas. A relação entre elas tem o caráter de uma tensão mútua e criativa, contendo uma dimensão histórica - afinal, as sociedades letradas surgiram a partir de grupos sociais com cultura oral - e outra contemporânea - à medida que buscamos um entendimento mais profundo do que o letramento pode significar para nós, pois é superposta a uma oralidade em que nascemos e que governa dessa forma, as atividades normais da vida cotidiana. Essa tensão pode, por vezes, manifestar-se como tendência em favor de uma oralidade resgatada e, em outras ocasiões e contrariamente, como tendência em favor de sua total substituição por um sofisticado letramento.

6.2. As tarefas cruciais para uma compreensão do fenômeno do letramento

A relação entre o texto e a interpretação torna-se particularmente problemática na cultura letrada. Na linguagem oral, a forma e o significado formam um par indissolúvel. Quando não entendemos algo que foi dito, normalmente perguntamos: "O que *você quer dizer?*", em vez de: "O que *isso significa?*", concentrando-nos na pessoa que realiza a comunicação, e não na sentença. Além disso, usamos muito mais que a forma lingüística para a ligação das intenções da pessoa com o resultado, o que torna virtualmente impossível distinguir o que foi dito, a forma como foi dito e o que é por ela significado, ou seja, o próprio significado. Assim, no discurso a forma e o significado são percebidos pelos falantes como algo indissolúvel. O letramento é o instrumento para separá-los, ao congelar a forma em um texto.

A escrita implica a preservação de uma parte da língua - aquilo que foi realmente dito, o dado, que poderia ser contrastado com as devidas interpretações e as intenções que estão por trás. Em uma sociedade oral, evidentemente, existem "textos", conjuntos fixos de rituais e poesia, juntamente com intenções e interpretações, como mostrou Feldman (1995). Toda língua envolve necessariamente tudo isso. Mas o letramento fornece os meios para separar as coisas, fixa parte de seu significado como texto e permitir que as interpretações sejam vistas pela primeira vez como interpretações.

Mas há interpretações conflitantes sobre a natureza da dimensão social do letramento: uma interpretação progressista, "liberal" - uma versão "fraca" dos atributos e implicações.

De acordo com a perspectiva progressista, "liberal" das relações entre letramento e sociedade, as habilidades de leitura e escrita não podem ser dissociadas de seus usos, das formas empíricas que elas realmente assumem na vida social; o letramento, nessa interpretação "fraca" de sua dimensão social, é definido em termos de habilidades necessárias para que o indivíduo *funcione* adequadamente em um contexto social - vem daí o termo *letramento funcional* (ou *alfabetização funcional*).

Uma pessoa é funcionalmente letrada quando pode participar de todas aquelas atividades nas quais o letramento é necessário para o efetivo funcionamento de seu grupo e comunidade e, também, para capacitá-la a

continuar usando a leitura, a escrita e o cálculo para seu desenvolvimento e o de sua comunidade (UNESCO, 1978, p. 1).

Recentemente, a influência teórica da obra de Goody, entre outras, deu origem a uma interessante revisão do tema do letramento (Street, 1988), tendo sido construídos dois modelos gerais para o enquadramento analítico desta discussão, entre os quais a obra de Goody estaria em dialética tensão.

Uma perspectiva diferente sobre as relações entre letramento e sociedade é proposta por aqueles que se filiam à vertente anteriormente denominada de uma interpretação radical, "revolucionária" dessas relações - sua versão "forte". Enquanto que, na interpretação liberal, progressista (a versão "fraca"), letramento é definido como o conjunto de habilidades necessárias para "funcionar" adequadamente em práticas sociais nas quais a leitura e a escrita são exigidas, na interpretação radical, "revolucionária", letramento não pode ser considerado um "instrumento" neutro a ser usado nas práticas sociais quando exigido, mas é essencialmente um conjunto de práticas socialmente construídas que envolvem a leitura e a escrita, geradas por processos sociais mais amplos, e responsáveis por reforçar *ou* questionar valores, tradições e formas de distribuição de poder presentes nos contextos sociais.

O modelo autônomo do letramento teria, em Goody, na obra *Literacy in Traditional Societies* (1968), seu principal paradigma. Tal modelo, em linhas gerais, afirma a influência quase determinista do meio de comunicação escrito na constituição intelectual das sociedades humanas letradas. Também afirma, por inversão mecânica, que a ausência deste meio traz conseqüências cognitivas inversas em sociedades do tipo ágrafas ou orais. Ele associa letramento com progresso, civilização, ciência, história, liberdade individual e mobilidade social. E, conseqüentemente, associa o iletramento às características do primitivismo, da imobilidade social, da ausência de ciência e de história, etc. Goody analisa as conseqüências cognitivas da escrita como capacidade de abstração e descontextualização, racionalidade, espírito crítico e código lingüístico elaborado. Por conseguinte, o iletramento implicaria ausência das capacidades intelectuais de abstração e de espírito crítico, o que significaria maior irracionalidade e utilização de um código lingüístico simples.

Este modelo concentra-se nas práticas específicas de ler e escrever, cuja natureza é entendida como social e cultural. O sentido destas práticas é construído socialmente por instituições sociais diversas, estando

bascadas em contextos históricos específicos, portanto nem neutras nem técnicas. Afirmam este modelo a influência e determinação da formação social e ideológica das diversas sociedades na constituição do meio de comunicação em suas habilidades e funções. Variam, pois, os tipos de letramento em diferentes convenções sociais, culturais e ideológicas, segundo sua pertinência a contextos históricos específicos enquanto no modelo autônomo a natureza do meio de comunicação - língua oral ou língua escrita - determina a constituição intelectual das sociedades orais ou letradas, de forma dicotômica, invariável e universal.

Para Street, a obra de Goody, ainda que bastante afinada com o modelo autônomo, principalmente em seu primeiro trabalho (1968), escapa desse enquadramento ao construir no seu livro seguinte - *The Domestication of the Selvage Mind* (1977) - um suporte para o modelo ideológico e um desafio ao antigo modelo. Enfatiza o autor, em sua análise das práticas sociais e históricas de letramento, "os quadros, as listas e as fórmulas" mecanismos burocráticos diversos que constituíram, historicamente, o *corpus* do letramento humano, desde seus primórdios. Ele distancia-se, assim, das conseqüências universais e autonomamente construídas do letramento sobre o espírito humano, como teria sido afirmado em sua obra anterior, para se debruçar sobre as práticas sociais de ler e escrever, agora analisadas em sua dimensão histórica e social (Goody, *apud* Street, 1988).

Street (1988), um dos representantes desta interpretação alternativa da dimensão social do letramento, caracteriza-a como o "modelo ideológico" de letramento, em oposição ao "modelo autônomo". De acordo com Street, letramento é "um termo-síntese para resumir as práticas sociais e concepções de leitura e escrita" (p.1); tem um significado político e ideológico de que não pode ser separado e não pode ser tratado como se fosse um fenômeno "autônomo" (p.8). Street afirma que a verdadeira natureza do letramento são as formas que as práticas de leitura e escrita concretamente assumem em determinados contextos sociais, e isso depende fundamentalmente das instituições sociais que propõem e exigem essas práticas.

Outro aspecto da questão, revisto em Street (1988), é a oposição mecânica entre sociedades do tipo oral e letrada. Sabe-se que, nos últimos duzentos anos, a maioria dos povos do mundo não vive em nenhuma das duas situações exclusivamente, mas sim participa ativamente de outras culturas, influenciadas pela circulação da palavra escrita e/ou pela presença de indivíduos letrados.

Afirma uma das autoras citadas por Street como representante do modelo ideológico:

Na prática, é o tipo misto, mais do que o puro, que fornece o caso típico para análise (...). Uma vez que a idéia de uma divisão básica é desafiada, não nos surpreende ver que a interação entre modos de comunicação oral e escritos não são algo raro, representando não dois tipos radicalmente distintos ou estágios evolutivos diversos do humano, mas um aspecto comum do desenvolvimento da humanidade (Finnegan, 1981; *apud* Street, 1988, p. 6).

O modelo ideológico enfatiza, pois, a superposição e interação das duas modalidades de sistemas comunicativos - a modalidade oral e a escrita - em vez de estabilizar e imobilizar uma dicotomização mecânica entre estas categorias.

Provavelmente, a postura mais radical no quadro do "modelo ideológico" de letramento é a de Lankshear (1987). Colocando-se contra a pressuposição de que o letramento é um "instrumento" de que as pessoas simplesmente lançam mão para responder às exigências das práticas sociais, Lankshear afirma que é impossível distinguir letramento do conteúdo utilizado para adquiri-lo e transmiti-lo, e de quaisquer vantagens ou desvantagens advindas dos usos que são feitos dele, ou das formas que assume (p. 40). O que o letramento é depende essencialmente de como a leitura e a escrita são concebidas e praticadas em determinado contexto social; letramento é um conjunto de práticas de leitura e escrita que resultam de uma concepção de *o quê, como, quando e por quê* ler e escrever.

Para Lankshear, o letramento funcional

designa um estado mínimo, essencialmente negativo e passivo: ser funcionalmente letrado é ser *capaz de estar à altura* das pequenas rotinas cotidianas e dos comportamentos básicos dos grupos dominantes na sociedade contemporânea (Lankshear, 1987, p. 64) (...) O letramento adequado aumenta o controle das pessoas sobre suas vidas e sua capacidade para lidar racionalmente com decisões, porque as torna capazes de identificar, compreender e agir para transformar relações e práticas sociais em que o poder é desigualmente distribuído (Idem, p.74).

Paulo Freire (1976) foi um dos primeiros educadores a realçar esse poder "revolucionário" do letramento, ao afirmar que ser alfabetizado é tornar-se capaz de usar a leitura e a escrita como um meio de tomar consciência da realidade e de transformá-la. Freire concebe o papel do letramento como sendo ou de libertação do homem ou de sua "domesticação", dependendo do contexto ideológico em que ocorre, e alerta para a sua

natureza inerentemente política, defendendo que seu principal objetivo deveria ser o de promover a mudança social.

De qualquer forma é necessário ter em conta a relatividade do conceito de letramento: porque as atividades sociais que envolvem a língua escrita dependem da natureza e estrutura da sociedade e dependem do projeto que cada grupo político pretende implementar, elas variam no tempo e no espaço. Dependem, é óbvio, do nível tecnológico existente na sociedade. Veja-se o caso dos livros: para que se tornassem populares, precisaram soltar-se dos cadeados das bibliotecas medievais e tornar-se menores, mais leves e mais baratos. Mesmo assim, por séculos, a palavra escrita, um dos fundamentos da civilização ocidental, foi acessada apenas por uma minoria muito restrita. Mesmo hoje, o público leitor não engloba 10% da população mundial (Levacov, 1999, p. 279). Segundo Harvey Graff:

O principal problema, que retarda muitíssimo os estudos sobre o letramento, seja no passado ou no presente, é o de reconstruir os contextos de leitura e escrita: como, quando, onde, por que e para quem o letramento foi transmitido; os significados que lhe foram atribuídos; os usos que dele foram feitos; as demandas de habilidades de letramento; os níveis atingidos nas respostas a essas demandas; o grau de restrição social à distribuição e difusão do letramento; e as diferenças reais e simbólicas que resultaram das condições sociais de letramento entre a população. (Graff, 1995, p. 23).

É, assim, impossível formular um conceito único de letramento adequado a todas as pessoas, em todos os lugares, em qualquer tempo, em qualquer contexto cultural ou político.

Em certo momento, a habilidade de escrever o próprio nome era a comprovação de letramento; hoje, em algumas partes do mundo, a habilidade de memorizar um texto sagrado é a principal demanda de letramento. O letramento não tem uma essência estática nem universal (Scribner, 1984, p. 8).

Além disso, do ponto de vista sociológico, em qualquer sociedade, são várias e diversas as atividades de letramento em contextos sociais diferenciados, atividades que assumem determinados papéis na vida de cada grupo e de cada indivíduo. Assim, pessoas

que ocupam lugares sociais diferentes e têm atividades e estilos de vida associados a esses lugares enfrentam demandas funcionais completamente diferentes: sexo, idade, residência rural ou urbana e etnia são, entre outros, fatores que podem determinar a natureza do comportamento letrado. Consequentemente, definir um conjunto universal de competências que evidenciassem o domínio de um "letramento funcional" é problemático: que parâmetros escolher para selecionar e definir essas competências? Da mesma forma, na perspectiva de um letramento "para a libertação", pessoas ou grupos que têm ideologias diferentes e, conseqüentemente, diferentes objetivos políticos propõem diferentes práticas de letramento, determinadas por seus valores, afirmações, ideais. Por exemplo: o conceito de letramento em sociedades em processo de mudança revolucionária (como em Cuba, nos anos 60, em Moçambique no pós-independência) não é o mesmo que nos países politicamente estáveis.

Assim, no confronto entre as sociedades orais com aquelas onde existe a escrita "é difícil manter uma distinção nítida e radical entre as culturas que empregam a palavra escrita e as que não o fazem" (Finnegan, 1988, p. 178). Importa ter em conta que não há formas puras de oralidade e/ou escrita, mas antes uma mesclagem destas. Convenções orais continuam a ser aplicadas nas formas letradas e vice-versa.

A ênfase exagerada colocada nas possibilidades do letramento⁷⁷ é talvez o principal responsável pela negligência da importante contribuição das comunicações e tradições orais em receber, condicionar, moldar e mesmo aceitar a penetração da leitura e da escrita, desde a época dos gregos, passando pela Idade Média e o período moderno até ao presente.

Segundo os censos populacionais, quase um bilhão de membros da população mundial adulta (de idade acima de 15 anos) são letrados (UNESCO 1990); conforme pesquisas por amostragem, o letramento é hoje um grande problema até mesmo em países desenvolvidos (ver, por exemplo, Kirsch & Jungeblut, 1990).

6.3. Níveis de letramento e contexto social

As culturas orais atualmente valorizam suas tradições orais e se angustiam diante da perda

⁷⁷Existem muitos tipos de "letramentos" que é necessário ter em conta: o letramento alfabético, o visual e o artístico, o espacial e o gráfico, o matemático, o simbólico, o tecnológico e o mecânico, entre outros tipos. Embora conceitualmente distintos são, no entanto, relacionados. Neste nosso trabalho, a ênfase estará no letramento alfabético.

dessas tradições, mas nunca encontrei ou ouvi falar de uma cultura oral que não queira atingir a cultura escrita tão logo quanto possível.

Walter Ong (1998, p. 195)

De acordo com estatísticas educacionais, tanto em países desenvolvidos quanto em países em desenvolvimento, um número alarmante de crianças não alcança o letramento nos primeiros anos do ensino fundamental. Por exemplo: em Moçambique, assim como em muitos países do Terceiro Mundo, uma grande porcentagem de crianças (em torno de 50%) repetem o primeiro ano de escolaridade, porque são consideradas não alfabetizadas; McGill-Franzen & Allington (1991, p. 87) informam que, na América do Norte, “um número jamais alcançado de crianças estão repetindo os primeiros anos, basicamente porque estão “atrasadas” no desenvolvimento da leitura”.

Uma análise dos problemas de leitura e escrita de jovens adultos na Grã-Bretanha, revela que eles enfrentam dificuldades na vida cotidiana e também no trabalho, o que sugere que, talvez, o conceito de letramento adotado pela escola esteja de certa forma em dissonância com aquilo que é importante para as pessoas em sua vida diária.

Enquanto que nos países desenvolvidos o *letramento* é o principal problema, e não o não-letramento (o iletramento), como afirmam Kirsch & Jungeblut (1990), nos países do 3º Mundo, pelo contrário, o *não-letramento* (o designado analfabetismo) é o principal problema, não o letramento, afirmações não isentas de controvérsias.

Desse modo, como afirma Lankshear (1987, p. 131), “a transmissão e a prática do letramento na escola contribuem para a manutenção de padrões desiguais de distribuição de poder e de vantagens dentro da estrutura social”.

Segundo o Relatório de Desenvolvimento da ONU 1998/Washington Post, o índice de letramento (porcentagem da população realmente capaz de ler e entender textos complexos) em alguns países desenvolvidos é a seguinte: Suécia: 32%; Canadá: 23%; Estados Unidos: 21%; Austrália: 19%; Inglaterra: 17%; Holanda: 15% (VEJA, 1998, p. 54).

Nos países do 3º Mundo, um funcionamento inconsistente e discriminatório da escola gera padrões múltiplos e diferenciados de aquisição de letramento.

Nos anos 30, o *Civilian Conservation Corps* utilizou a conclusão da terceira série como padrão de letramento. No início da Segunda Guerra Mundial, a conclusão da quarta série foi considerada como indicativo de letramento suficiente para a entrada no exército. Contudo, à medida que a guerra avançava, as exigências de letramento foram alteradas, de modo que um número suficiente de soldados pudesse ser incorporado. O censo especial de 1947 estabeleceu como nível indicativo de letramento cinco anos de escolarização, e 13,5 por cento da população masculina não atingiu esse nível. O censo de 1949 tomou como critério a quinta série, e o de 1952, a sexta série. Na década de sessenta, o Departamento de Educação dos Estados Unidos estabeleceu como nível indicativo de letramento oito anos de escolarização. Considerando 9 anos de escolarização como o mínimo necessário para ser atingido o letramento, o censo de 1980 revelou 24 milhões de pessoas de 25 anos ou mais que eram iletradas - 18 por cento das pessoas nessa faixa etária. Mas, tomando como critério um mínimo de 12 anos de escolaridade, o mesmo censo encontrou 45 milhões de pessoas iletradas, ou seja, 34 por cento (Newman & Beverstock, 1990, p. 57).

Como os dados deixam claro, o número de anos de escolaridade considerados necessários para que seja alcançado o letramento pode aumentar com o tempo: à medida que a sociedade vai-se tornando mais complexa, mais exigências vão sendo feitas em relação a habilidades e práticas de leitura e escrita e, conseqüentemente, níveis mais avançados de escolarização vão sendo considerados necessários. Mais ainda, a seleção de uma determinada classe como linha divisória entre letramento e não letramento depende dos fins da avaliação e medição, ou seja, daquilo que é julgado necessário em função dos efeitos desejados.

O critério de conclusão de determinada classe escolar, para avaliar o letramento, baseia-se em algumas suposições equivocadas.

Nos países do 3º Mundo, justamente por causa do índice de reprovações e das repetências decorrentes delas, a conclusão da quarta classe, por exemplo (em geral selecionada como linha divisória entre iletramento e letramento) representa com freqüência, na verdade, seis, oito ou dez anos de escolarização. Como refere J Oxenham: "enquanto quatro anos de escolarização, em certas escolas de alguns países, podem habilitar a maioria

dos alunos a tornar-se adequada e permanentemente letrada, o mesmo número de classes em outro lugar pode resultar simplesmente em permanência no analfabetismo" (Oxenham, 1980, p. 90).

Uma outra suposição é a de que o letramento é aquilo que as escolas ensinam e medem e, portanto, é basicamente adquirido por meio da escolarização. Além do fato de que essa suposição ignora a aprendizagem por meios informais ao longo da vida, em situações externas à escola, há outras importantes evidências de que se trata de uma suposição discutível.

Importa salientar que por meio da escolarização, as pessoas podem se tornar capazes de realizar tarefas escolares de letramento, mas podem permanecer incapazes de lidar com usos cotidianos de leitura e escrita em contextos não escolares - em casa, no trabalho e no seu contexto social.

De fato, o termo "letramento funcional" foi criado justamente para ampliar o conceito de letramento definido pela escola, acrescentando a ele comportamentos letrados cotidianos que a aprendizagem formal em contexto escolares não parece promover.

Inúmeros estudos, entre os quais o de Heat (1983) indicam que as atividades de leitura e escrita em contextos escolares revelam-se altamente irrelevantes em situações externas ao mundo escolar; a pesquisa de Wagner na mesma linha, levou à seguinte conclusão: "O presente estudo confirma um crescente número de evidências indicando que muitas das habilidades necessárias na vida cotidiana podem não ser adquiridas mesmo após os 4 anos de escolarização formal convencionalmente (ou convenientemente) utilizados como a linha divisória entre letramento e não letramento" (Wagner, 1991, p. 193).

Portanto, a suposição de que se pode avaliar e medir letramento pelo critério de conclusão de determinada classe escolar é, certamente, uma suposição equivocada.

A conclusão de uma dada classe não garante um letramento permanente e de que o que foi adquirido não será perdido.

Estudos sobre a retenção de competências do letramento "indicam de modo consistente um declínio das habilidades de leitura e escrita ao longo do tempo"; segundo,

“altos níveis alcançados em educação anterior não garantem que as pessoas não regridam ao analfabetismo”; e, finalmente, “mesmo aquilo que é retido parece ter pouco valor prático para o indivíduo ou a sociedade” (Simmons, 1976, p. 84). O estudo realizado pelo próprio Simmons sugere que a suposição de que a educação fundamental tem efeitos permanentes deve ser questionada, e que “o motivo pelo qual alguns indivíduos retêm mais do que outros parece estar mais em fatores ligados ao ambiente familiar e uso pós-escolar das habilidades cognitivas do que em fatores ligados às experiências escolares” (Simmons, 1976, p. 92).

Conclui-se que estudos empíricos sobre a retenção de competências de leitura e escrita têm chegado a resultados conflitantes; assim, presumir que a conclusão de uma determinada classe escolar seja evidência de letramento é, por enquanto, questionável.

O relativamente recente estudo técnico das Nações Unidas sobre a avaliação do letramento através de pesquisas domiciliares (United Nations, 1989) pretendeu auxiliar os países do 3º Mundo com uma minuciosa orientação sobre como planejar, conduzir e executar uma pesquisa de letramento por amostragem domiciliar, tacitamente reconhecendo a inexperiência e pouca familiaridade desses países com esse tipo de levantamento. Na verdade, o maior desafio dos países do 3º Mundo ainda está em planejar, conduzir e executar programas e campanhas nacionais direcionados à eliminação de altos e persistentes índices de iletramento.

No que concerne aos Estados Unidos, os estudos variam, e seus resultados também. As estimativas indicavam de 13 até mais de 50 por cento da população adulta americana com dificuldades em habilidades e práticas básicas de letramento. Dependendo de quem estiver falando e de qual estudo é citado, os Estados Unidos têm um índice de letramento baixo, alto ou um índice que se posiciona em algum lugar entre baixo e alto (Newman & Beverstock, 1990, p. 49).

Uma possível classificação de níveis de letramento a serem avaliados através de pesquisas por amostragem, é a que estabelece as seguintes categorias: *não letrado*, *pouco letrado*, *letrado mediano* e *altamente letrado* (United Nations, 1989, p.159-160).

Concluiu-se que o letramento é uma variável contínua e não discreta ou dicotômica; refere-se a uma multiplicidade de habilidades de leitura e de escrita, que devem ser

aplicadas a uma ampla variedade de materiais de leitura e escrita; compreende diferentes práticas que dependem da natureza, estrutura e aspirações de determinada sociedade. Em síntese, o letramento é “um fenômeno de muitos significados” (Scribner, 1984, p. 9); uma única definição consensual de letramento é, assim, totalmente impossível.

Pelo menos três argumentos justificam a necessidade de definir índices de letramento através de avaliação e medição.

Primeiramente, o índice de letramento de uma sociedade ou de um grupo social é um dos indicadores básicos do progresso de um país ou de uma comunidade. Obviamente, como afirmado anteriormente, não se trata de propor que o índice de letramento, ele só, represente o nível econômico, social e cultural de um país ou de uma comunidade; na verdade, o pressuposto subjacente a essa proposição – o pressuposto de que o letramento leva ao crescimento econômico e ao progresso social – não tem qualquer suporte empírico, como já demonstraram várias pesquisas históricas e etnográficas.

Como afirma Wagner, defender uma relação de causalidade entre letramento e indicadores econômicos, o que ainda é feito com frequência, é extremamente discutível:

Seria igualmente correto afirmar que, ao contrário, os índices de letramento, assim como os de mortalidade infantil, são *conseqüência* do grau de desenvolvimento econômico na maioria dos países. Quando há progresso social e econômico, descobre-se geralmente que os índices de letramento sobem e os de mortalidade infantil caem. Blaug, que foi um dos defensores da teoria do capital humano, concluiu, posteriormente, que *nem anos de escolarização nem índices de letramento têm qualquer efeito direto no crescimento econômico dos países em desenvolvimento* (Wagner, 1990, p. 116, grifo do autor).

Os índices de letramento são extremamente úteis para fins de comparação entre países ou entre comunidades, respondendo, assim, a uma importante preocupação nacional e internacional com o cotejo de dados econômicos e sociais.

Índices de letramento são imprescindíveis tanto para a formulação de políticas quanto para o planejamento, a implementação e o controle de programas, não apenas programas de letramento, mas também programas de bem-estar social, em geral.

O letramento não pode ser avaliado e medido de forma absoluta. Como não é possível “descobrir” uma definição indiscutível e inequívoca de letramento, ou a *melhor* forma de defini-lo, qualquer avaliação ou medição desse fenômeno será relativa,

dependendo de *o quê* (quais habilidades de leitura e/ou escrita e/ou práticas sociais de letramento) estiver sendo avaliado e medido, *por quê* (para quais fins ou propósitos), *quando* (em que momento) e *onde* (em que contexto socioeconômico e cultural) se está avaliando ou medindo, e *como* (de acordo com quais critérios) é feita a avaliação ou a medição.

Assim, a questão crucial, em processos de avaliação ou medição do letramento, é determinar de modo claro a definição operacional em que esses processos deverão basear-se e construir instrumentos para a coleta de informações em função dessa definição.

Uma outra consideração é que dados sobre letramento devem ser relacionados com as características do contexto, para que sejam adequadamente interpretados: ao avaliar, comparar ou confrontar dados em nível nacional ou internacional, é fundamental analisá-los associando-os a indicadores demográficos, sócio-econômicos, culturais, e políticos.

Algumas indagações devem, pois, ser propostas à reflexão. Se letramento não pode ter uma definição absoluta e universal, será que o direito humano ao letramento deve ter significados diferentes em sociedades diferentes? Será que a avaliação e medição do letramento e a interpretação dos dados coletados deveriam ser condicionadas às condições de uma determinada sociedade? Se a resposta a essas perguntas for "sim", será que um conceito "empobrecido" de letramento, processos "pouco sofisticados" para sua avaliação e medição, e uma interpretação "benevolente" dos dados coletados não seriam mais um fator de manutenção das desigualdades entre países em estágios diferentes do seu desenvolvimento?

Ao falarmos de letramento, importa de imediato, tal como nos sugere Harvey Graff, ter em atenção três tarefas cruciais:

1. estabelecer uma definição consistente de letramento que possa ser utilizada como marco comparativo em qualquer contexto; as únicas condições satisfatórias que respondem a essa exigência são os *níveis básicos de leitura e escrita*;
2. ressaltar o fato de que o letramento é, fundamentalmente, um *aparato tecnológico para a comunicação e a decodificação e reprodução de materiais escritos ou impressos*;
3. ter em atenção que o único letramento que interessa é o que está em uso; isto exige:
 - ♦ reconstruir os contextos de leitura e escrita;

- ◆ como, quando, onde, por que, e para quem o letramento foi transmitido;
- ◆ os significados que lhe foram atribuídos;
- ◆ os usos que dele foram feitos;
- ◆ as demandas colocadas sobre as habilidades alfabéticas;
- ◆ os graus nos quais essas demandas foram satisfeitas;
- ◆ a extensão da restrição social na distribuição e difusão do letramento e
- ◆ as diferenças reais e simbólicas que emergiram da condição social do “ser letrado” entre a população (Graff, 1995, p. 29-34).

Ter-se apropriado da escrita é diferente de ter aprendido a ler e a escrever: aprender a ler e escrever significa adquirir uma tecnologia, a de codificar em língua escrita e de decodificar a língua escrita; apropriar-se da escrita é tornar a escrita “própria”, ou seja, é assumi-la como sua “propriedade” (Soares, 1998, p. 39).

O exemplo seguinte pode tornar mais clara essa diferença: Alfabetizar significa dar acesso à tecnologia de leitura e de escrita, o que tornará as pessoas *alfabetizadas*, mas não *letradas*. Introduzir numa comunidade práticas sociais de leitura e de escrita (a leitura de livros, a escrita de cartas, o registro por escrito de sua cultura, a troca documentada em recibos, a sinalização de habitações, caminhos e locais com palavras e frases, etc.) significa mudar seu estado ou condições: ela passa a ser uma comunidade diferente nos aspectos cultural, social, político, lingüístico, psíquico.

A pessoa letrada é não só aquela que sabe ler e escrever, mas aquele que usa socialmente a leitura e a escrita, pratica a leitura e a escrita, responde adequadamente às demandas sociais de leitura e de escrita.

O letramento é a tendência contemporânea, sobretudo em países do 1º Mundo, de qualificar o termo, fazendo distinções entre letramento *básico* e letramento *crítico*, letramento *adequado* e *inadequado*, letramento *funcional* e *integral*, letramento *geral* e *especializado*, letramento *domesticador* e *libertador*, letramento *descritivo* e *avaliativo*, etc.

Para Wagner é mais adequado referir-se a *letramentos*, no plural, e não a um único *letramento*, no singular: “devemos falar de letramentos, e não de letramento, tanto no sentido de diversas linguagens e escritas, quanto no sentido de múltiplos níveis de

habilidades, conhecimentos e crenças, no campo de cada língua e/ou escrita" (Wagner, 1986, p. 259).

Pode-se concluir que definir letramento é uma tarefa altamente controversa; a formulação de uma definição que possa ser aceita sem restrições parece impossível. Contudo, como observa Cervero (1985), "afirmar que uma definição geral e comum a todos não é possível... não quer dizer que não haja necessidade de uma definição geral e comum a todos" (p.53). Uma definição geral e amplamente aceita é necessária, especialmente quando se pretende avaliar e medir níveis de letramento: sem ela, como determinar critérios que estabeleçam a diferença entre letrado e iletrado, entre diferentes níveis de letramento?

Embora uma sociedade possa ter adquirido a capacidade de letramento, não significa que tenha deixado de ser oralista. Ora isto, parece-nos que tem implicações para as formas de investigar o letramento de forma contextualizada na medida em que, talvez da mesma forma que para determinar níveis de letramento, precisamos de adotar conceitos não dicotômicos mas sim integradores de competência num *continuum*. Também quando procuramos identificar modalidades de relacionamento com a escrita no cotidiano seja necessário compreender que tais modalidades se inscrevem num continuum entre oralidade e escrita, evitando dicotomias que possam sugerir que uma é o reverso da outra. Aliás, como em várias monografias se observa, e foi também possível perceber num outro contexto (Reis, 1995), há certas formas de leitura e apropriação dos textos em situações do cotidiano (como a leitura de jornais em restaurantes, por exemplo) que se caracterizam freqüentemente por decorrerem num *continuum* entre a escrita e a oralidade.

6.4. Letramento: suas conseqüências tanto nas sociedades letradas quanto nas não letradas

O iletramento⁷⁸ diz respeito aos indivíduos que vivem numa sociedade onde a escrita desempenha um papel importante. Eles não são iletrados, mas seu fraco domínio da leitura os afasta do uso corrente da comunicação escrita.

O iletramento não é um perigo, muito menos um inimigo, é uma conseqüência, catastrófica, mas quase normal, de práticas habituais de ensino, as quais não ensinam a

⁷⁸ Alguns autores utilizam o termo "analfabetismo funcional". Em França utiliza-se o termo "illettrisme" (Ver, por exemplo, Bentolila (1997).

leitura, nem se apoiam sobre o que as crianças sabem, numa palavra, desconhecem tudo o que hoje se sabe sobre esta prática social e do modo pela qual ela possa ser adquirida pelas crianças.

Alain Bentolila (1997) realizou uma pesquisa com jovens franceses de 18 a 23 anos. Ela testou quatro níveis de desempenho: identificar e compreender palavras; compreender uma frase simples; entender algumas informações num pequeno texto; compreender em profundidade um pequeno texto. Isso está refletido no quadro a seguir, no qual se distinguem cinco grupos entre os quais se repartem 350 000 jovens em 1995:

Quadro nº 1
Níveis de letramento

Grupo	Pessoas	%
A	que se situam numa leitura de palavras simples e isoladas (situação de iletramento)	1
B	que se situam numa leitura de frases simples, não sendo capazes de identificar palavras isoladas	3
C	que se encontram situadas numa leitura de pequenos textos: elas apenas são capazes de ler frases simples	4
D	que se situam numa leitura aprofundada de um pequeno texto: elas apenas são capazes de compreender algumas informações	12
E	capazes de ler um pequeno texto de modo aprofundado	80

Fonte: Perrenoud (1998, p. 62)

Para Bentolila, o iletramento caracteriza os três primeiros grupos, isto é, as pessoas que apenas são capazes de ler frases simples, que se encontram situadas na leitura elementar de pequenos textos. Isso não significa que não haja alguns problemas com os 12% que constituem o grupo D. Quanto ao grupo E, que engloba 80% dos jovens, ele se define por um limiar mínimo de leitura funcional, e engloba pois níveis muito díspares de domínio. A questão que se coloca é a de saber se a leitura aprofundada de um pequeno texto constitui uma competência suficiente em uma sociedade desenvolvida.

Desde os anos 70 que, de modo particular nos Estados Unidos, se realizam pesquisas sobre letramento com base no uso de testes contendo tarefas que implicam ler, escrever e calcular. Os primeiros testes usados pretendiam

identificar o 'analfabetismo funcional' com a obtenção de uma pontuação determinada nesse tipo de teste (...) [No entanto], o procedimento tinha um conjunto de limitações graves, entre as quais o formato escolar dos testes, a utilização de materiais usados em geral no ensino escolar mas muito diferentes dos encontrados pelos adultos no dia-a-dia, a dificuldade em interpretar os fundamentos do desempenho dos adultos à luz desses testes (Benavente et al., 1996, p. 106-107).

O teste de letramento - deve poder simular, tanto quanto possível, situações concretas de processamento de informação escrita presentes e comuns no cotidiano das pessoas sobre as quais incide o inquérito. Com este objetivo, as provas são construídas a partir de materiais realmente existentes (jornais, anúncios, formulários, etc.) e, em segundo lugar, os materiais ou suportes são supostos simular situações socialmente relevantes e o mais transversais possível aos diversos contextos da vida contemporânea, por forma a não enviesar os resultados e, por outro lado, para permitir identificar competência de base o mais transversais possível (Benavente et al., op. cit., p. 107-108).

Uma vez definido o iletramento, ficam por identificar suas conseqüências na vida cotidiana, a compreender suas causas, a identificar as responsabilidades da escola e a propor eventuais medidas. O iletramento está, sem dúvida, associado a uma escolaridade de curta duração.

O iletramento está igualmente associado às limitadas competências de comunicação oral e escrita. É conhecido o mito do velho pastor, que não sabia ler, mas falava como um sábio e manifestava um conhecimento muito elevado da linguagem oral. Nas sociedades de tradição oral, o iletramento não é, evidentemente um indicador de inserção ou de status social. Nas sociedades onde a aprendizagem da escrita se tornou norma, é raro que os iletrados compensem o seu fraco domínio da escrita por uma grande facilidade da utilização do oral, pelo menos na comunicação com desconhecidos, fora do círculo íntimo (Perrenoud, 1998, p. 62).

Não é o iletramento em si que constitui o problema, mas suas conseqüências, particularmente no que diz respeito ao registro da imagem que cada um faz de si próprio, da situação de humilhação, da exclusão simbólica e da marginalização, na prática, dos principais recursos de informação e de conhecimento do mundo. Não saber ler torna complicadas as coisas mais simples - tomar um medicamento com conhecimento de causa,

orientar-se na cidade, utilizar um computador, procurar levar a cabo a mais simples diligência administrativa - para não falar na situação de dependência face àqueles que dominam os códigos da escrita. "A ignorância nunca possuiu virtudes identitárias se ela não foi livremente escolhida" (Perrenoud, *op.cit.*, p. 64).

É pois, importante ter em conta o caráter irreversível da transformação que se opera em nós pelo simbólico. Uma vez transformados pela escrita em alguém que pode ler e escrever, não é possível subtrairmo-nos a seu efeito, nem concebermos qual é a relação que aquele que não sabe ler tem com esses sinais que, para nós, apresentam-se como transparentes. Ou ainda, não podemos mais recuperar a opacidade com que esses sinais antes se apresentavam também para nós.

Vivemos hoje literalmente rodeados de informação e cultura escrita nos mais variados suportes; no entanto, e o estudo intensivo mostra-o claramente, são muito variáveis os graus de envolvimento dos indivíduos com a informação e a cultura escrita que as sociedades contemporâneas põem à sua disposição.

Existe um conjunto de competências básicas para lidar com a informação escrita que são indispensáveis na vida cotidiana: não possuí-las, significará, nesta perspectiva, "para os indivíduos e os grupos, riscos sérios de exclusão social e para os países, riscos não menores de subalternização econômica, cultural e política" (Benavente et al., 1996, p. 396).

O paradoxo dos sistemas de comunicação de vocação universal consiste em que estes geram quase automaticamente exclusão. Por exemplo, a invenção do alfabeto criou, ao mesmo tempo, o analfabetismo, o qual não existia, obviamente, nas culturas puramente orais. Era isso uma razão para ser "contra" o alfabeto ou, ao contrário, para abrir escolas? (Lévy, 1999, p. 205).

A caracterização do iletramento como insuficiência, doença e "cancro para a sociedade" deixa implícitos o desprezo social e a marginalização da população abrangida. Um programa de letramento que mal se baseava nos conhecimentos e experiências adquiridas, que tratava como ignorantes os adultos inseridos no meio oral, desperta nestes sentimentos de insuficiência e uma conseqüente resistência passiva. As experiências de fracasso vividas pela maioria dos adultos que não concluíram o processo de letramento, reforçam estes sentimentos de insuficiência e marginalidade numa sociedade que considera a formação letrada como um critério de importância crescente para uma promoção social.

O fato de serem quase inexistentes as possibilidades de continuação da formação e quase impossível alcançar uma melhoria profissional através do letramento, leva os adultos a permanecerem no mais baixo nível dentro de uma ordem social que uma nova formação escolar originou.

6.5. Letramento: reforço ou silenciamento da memória coletiva?

Um dos problemas da história da memória é a discrepância entre o que a história feita pelos historiadores (a história erudita) possa dizer de um acontecimento passado e as percepções que prevaleçam no mesmo momento no seio de uma sociedade, num tempo e num local determinados, e que certamente têm um peso infinitamente maior. A história da memória é um excelente exercício crítico e permanente a realizar pela história erudita como forma de evitar a ilusão nefasta que consiste em acreditar que os historiadores são os depositários da verdade histórica. A história, nunca é demais lembrá-lo, pertence sobretudo àqueles que a viveram e que ela é um patrimônio comum que cabe ao historiador exumar e tornar inteligível a seus contemporâneos.

Se é pacífico aceitar a memória como um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros, essa percepção difere segundo nos situemos na escala do indivíduo ou na escala de um grupo social, ou mesmo de toda uma nação. Se o caráter coletivo de toda memória individual nos parece evidente, o mesmo não se pode dizer da idéia que existe uma "memória coletiva", isto é, uma presença e portanto uma representação do passado que seja compartilhada nos mesmos termos por toda uma coletividade.

Não se deve ignorar a tensão freqüente entre as memórias locais e a retórica nacionalista pública, uma tensão que se intensifica quando a "comunidade imaginada" nacional torna-se muito circunscrita. As comunidades locais, por exemplo, podem-se apropriar de formas materiais de comemoração nacional, como monumentos à guerra, mas não necessariamente de seu conteúdo, submetendo a expressão da memória aos interesses locais.

A escola que nasceu colada à reprodução da cultura, do saber, dos hábitos e comportamentos, ligada aos processos mais imediatos e totais da socialização, não

consegue divorciar-se da tradição - biologicamente tão indispensável à espécie humana e tão necessária à sobrevivência e identidade do grupo. Todas as tentativas de converter a experiência escolar num exercício de apreensão lógica, metódica de habilidades e saberes frente ao futuro - apreender para a vida, o trabalho, a cidadania, não conseguiram desvincular a escola dessa função de cultivar a memória do passado.

A escola está intimamente associada à construção de identidades: "tematizar" e explorar os espaços, os objetos, as lembranças corpóreas. A pedagogia escolar na educação básica continua fiel às velhas normas: celebrar o passado, encontrar símbolos dos fatos que se deseja recordar e provocar sentimentos para as crianças aderirem a eles com paixão. Das três potencialidade humanas a serem cultivadas por toda a ação pedagógica (memória, intelecto, vontade), apenas o cultivo do intelecto merecerá a atenção quando se ultrapassa a idade infantil, quando a escola passa a ensinar.

Não apenas na educação do adolescente e do jovem se perdem as ricas dimensões da evocação do passado. Também na educação básica das crianças, há perdas significantes. As reformas educacionais tendem a impor currículos cada vez mais rígidos, guiados por uma concepção cada vez mais racionalista da educação escolar. O intelecto e o seu cultivo, ou melhor, o adestramento, se impõem sobre as outras potências do espírito, memória e vontade. Uma corrente pedagógica antimemória se infiltra em nome da centralidade do intelecto. Centralidade posta por uma concepção racional: a formação do sujeito racional, de sua autodeterminação racional, da compreensão teórica do real, etc.

À memória do passado se contrapõe o conhecimento lógico - antecedentes, determinantes, conseqüências, a busca das causas, das últimas causas. Este conhecimento se legitima como o mais perfeito, o único conhecimento. Enquanto a memória é relegada à esfera do impreciso, ao mágico, ao imaginário. Daí, ser tolerada, apenas, na primeira infância, no tratamento que a escola dá à recordação do passado; à medida que a criança se aproxima da "idade da razão", esse tratamento do tempo passado deverá ser descartado. Entre a 4ª e 5ª classes (e por vezes antes), se dá esse corte, como é fácil de constatar nos livros didáticos e na própria organização do tempo e do trabalho pedagógico. O conhecimento passa a ser metódico, com lógica, sem emoção e paixão, sem evocação. Contrapõe-se a inteligência à "memória" nos programas escolares, enquanto os psicólogos, como Jean Piaget, demonstram que memória e inteligência, longe de se contrapor, se

apoiam mutuamente. E são vínculos primários da codificação e reprodução das relações sociais.

É curioso constatar que, ao mesmo tempo que os tempos passados, a memória coletiva sofre uma verdadeira revolução documental nos bancos de dados, no computador, torna-se memória eletrônica; ao mesmo tempo a memória do passado se expande na literatura, na filosofia e na psicologia, destacando dimensões da memória pessoal, do espírito, das emoções e sonhos (do subconsciente). Essa memória não é tratada como um vasto reservatório, ao estilo da memória eletrônica. Nem se situa no nível do consciente, do dado concreto. Está mais próxima do latente, construído principalmente na infância.

Uma idéia só pode propagar-se no espaço se antes atravessar o tempo, ou seja, se resistir ao esquecimento, ao engano ou à falsificação e ao mesmo tempo permanecer viva, evolutiva e fértil. Para tanto, precisa fixar-se - primeiro na memória, depois na matéria. O paradoxo é apenas aparente, pois o que essa fixação antecipa e garante é o próprio movimento do pensamento. Se a memória é o primeiro vetor da transmissão das idéias, é ao exteriorizá-las em suportes que sua *inscrição* prolonga sua vida além dos limites do orgânico do indivíduo. Dessa forma a mensagem desprende-se do corpo e do sujeito para ela própria incorporar-se em um órgão de memória e difusão, que sobrevive ao corpo e ao sujeito originais. Do sílex ao computador, os instrumentos que serviram para modelar esses suportes trazem em si a marca de uma antecipação: toda prótese técnica representa uma primeira vitória do espírito sobre a finitude humana, um primeiro passo na direção do outro, esteja ele distante no espaço e no tempo.

Parece não ser difícil de aceitar, que as idéias viajam melhor em grupo. Ciências, artes e religiões são antes de tudo *coleções*, que agrupam o universo físico ou espiritual em um todo para reorganizá-lo a fim de transmiti-lo melhor. É a inclusão da mensagem em um conjunto estruturado que garante sua perenidade.

Também no âmbito científico a memória conserva e produz saber graças ao ordenamento das idéias: tábuas, quadros, projeções, manuais, dicionários e enciclopédias conectam e sistematizam os enunciados para deles extrair um saber cada vez mais complexo e dinâmico. Através dessa sistematização, cada indivíduo pode ter acesso à memória dos demais. A memória coletiva fundamenta-se em um espaço-tempo compartilhado, um quadro de tensões e negociações. O legado consensual, porque tem

como função essencial fortalecer a crença do corpo social em sua própria perpetuação, nunca se dá *à priori*, e sua construção exige a manutenção e a regulação incessantes dessa existência em conjunto.

No que se refere à história e à formação das culturas, a escolha dos itens que devem ser registrados ou eliminados jamais é objeto de indiferença. Nesse sentido, a tentação das sociedades modernas de capitalizar infinitamente tudo o que produzem levanta uma questão capital: as novas tecnologias podem afiançar a utopia de uma apreensão total dos acontecimentos, fenômenos e mensagens, mas não nos impede de recordar que a memória é indissociável do esquecimento.

A substituição de uma determinada concepção de espaço-tempo por outra, na passagem do iletramento para o letramento não é de somenos importância. Com efeito, a passagem do iletramento para o letramento escolar não implica apenas a aprendizagem das letras e palavras ou a decifração de um código escrito, mas, e sobretudo, a substituição de uma determinada concepção de espaço-tempo por outra, a da linear cultura letrada e a da não menos linear cultura escolar. Esta substituição constitui o núcleo central do duplo processo de escolarização e letramento. Considerar alguém letrado, em termos escolares, supõe, nesta perspectiva, haver interiorizado esse sentido linear e imperativo do tempo.

Na última década, falou-se muito dos vínculos entre saber e poder, entre o domínio das habilidades e dos saberes no confronto entre dominantes e dominados. As análises do currículo escolar acentuaram essas dimensões políticas. Entretanto o discurso ficou reduzido ao chamado saber acumulado e a sua transmissão disciplinada nas classes e disciplinas escolares, nos livros didáticos e na docência dos mestres competentes. Numa visão reducionista, reivindicou-se à escola que ensinasse, chegando a condenar-se as festas e comemorações como tempo perdido - que desvirtuava essa função docente-transmissora e ocupava tempos, escassos, na alienação dos futuros cidadãos conscientes. A escola, em seu "tradicionalismo", não abandonou o que a constituiu em suas origens mais remotas: cultivar a consciência, o sentimento do passado, da tradição histórica. Comemorá-los, cantá-los, evocá-los, porque a consciência e o sentimento do passado não é outra coisa senão a consciência do grupo, de cada indivíduo, de sua identidade cultural.

A escola não conseguiu fugir a esse papel, que traz como marca de origem, como expressão digital. Poderá sim, recuperá-lo, abrir maiores espaços no cultivo do passado

público e privado, tratá-lo com maior competência e sobretudo democratizá-lo para que minorias não monopolizem a memória social e com elas destruam as identidades ou as enfraqueçam. Não será uma minoria (no caso moçambicano, sulista) que desde os tempos da luta armada contra o colonialismo português e no pós-independência ocupou altos cargos na cúpula dirigente da Frelimo, quem tem monopolizado essa memória social do povo moçambicano? Será possível pretender captar a história de uma memória nacional unicamente pelo viés de grupos restritos ou de setores da sociedade particularmente sensibilizados pelo passado ou que têm tendência, como o Estado, a propor representações do passado? Que representações dele fazem os grupos mais amplos e mais heterogêneos? Na sociedade moçambicana, de forte tradição oral, os especialistas da memória são os velhos. São eles a memória da sociedade. Sua importância é de tal natureza que quando um velho morre se costuma dizer que "uma biblioteca desapareceu". Na luta pela dominação da recordação e da tradição histórica, a escola pode cumprir um papel relevante não abandonando, antes retomando, o peso político e cultural do cultivo da memória do passado tanto coletivo quanto individual. A escola não pode abandonar a força do simbólico, a força da imagem. Todos os nossos sentidos podem despertar lembranças e emoções e é a escola, nas suas origens, uma das instituições mais visíveis de evocação do passado. Mas um passado não institucionalizado, cuja incorporação na escola possa representar a democratização da memória e a possibilidade de novos espaços de defesa de identidades tidas como marginais: identidades populares, de classe, gênero, etnia.

A escola é determinante na produção das lembranças e no processo de recordação. Se dependesse da experiência e tradição escolar, seria difícil cairmos no esquecimento do passado. Todas as culturas têm um conjunto de processos diferenciados de educação da memória. Nas sociedades modernas, a escola se destaca pelo seu caráter técnico, ritual, institucionalizado de educar a memória coletiva mais do que as memórias individuais. Mas será que o aluno encontra espaço para que eduque a sua memória étnica, de classe ou de gênero? Na verdade, o que a escola cultiva não será uma memória coletiva seletiva? Sendo seletiva, não será difícil à escola fugir ao processo de manipulação consciente ou inconsciente que o poder e uns grupos sociais exercem sobre a memória individual, grupal, étnica e de classe? Terá o letramento participado no cultivo da memória coletiva e também

nos esquecimentos e nos silêncios de vestígios históricos reveladores de identidades e de lutas?

6.6. Letramento na cultura acústica: entre o fascínio e a desconfiança

A língua [...] é o capital simbólico por excelência de uma comunidade. É um capital, porém, desigualmente repartido, e esta desigualdade impõe limitações graves à capacidade de entendimento, de expressão e de comunicação de muitas mulheres e de muitos homens e, por conseguinte, cerceia a liberdade e a participação política de muitos cidadãos. Só a educação e a escola [...] podem tornar menos desigual e menos injusta a repartição deste capital simbólico e dar assim aos jovens a possibilidade de virem a ser homens e mulheres mais dialogantes, mais livres, mais solidários e mais responsáveis.

Aguiar e Silva (1989, p.18)

Levy-Bruhl mencionou muitos exemplos de como os textos eram vistos pelas pessoas não familiarizadas com a escrita: para elas, esses textos "diziam" coisas, como se falassem, funcionando assim

como instrumentos divinatórios. Harbsmeier cita um relato do século XVIII, feito pelo ex-escravo Equiano, sobre o modo como pessoas não familiarizadas com a escrita reagiam diante dos livros:

Um bechuana (nativo do atual Botswana, na África meridional) perguntou um dia que eram aqueles objetos sobre a mesa. Quando lhe foi dito que eram livros, e que esses livros contavam novidades, levou um deles ao ouvido e, como não ouviu nenhum som, disse: "Este livro não está me dizendo nada". Pondo-o de novo sobre a mesa, comentou: "Será que está dormindo?" (*apud* Olson, 1997, p. 199).

Na sua teoria da evolução da consciência, Jaynes (1976) usou de forma interessante essa atitude com respeito às inscrições, argumentando que antes da invenção da escrita os eventos recordados eram às vezes experimentados como se fossem contados à mente por uma divindade ou um espírito, e não como o produto da memória ou da imaginação. Fornece amplas evidências dessa atitude, tanto na épica homérica como entre os profetas bíblicos, que ouvem a voz dos deuses, ou de Deus, que lhes fala. O argumento contra esse ponto de vista é que, embora algumas pessoas, num estado de excitação "espiritual", possam realmente experimentar suas idéias sob a forma de uma "aparição", a cognição normal, no mais das vezes e para a maioria das pessoas, era então muito parecida com aquilo que é hoje para nós. Não obstante, continua a ser perfeitamente possível que a linha divisória entre o que é considerado originário da mente e originário do mundo tenha sido redesenhada de fato com o início da escrita, e uma segunda vez no princípio da Era Moderna.

Tal como os escribas do Egito e da Mesopotâmia se situavam numa posição quase divina para o resto da população, ao gerir pela prática da escrita, dum ponto particular do espaço social, o conjunto de um território, também para as camadas iletradas ou menos letradas da população, as instituições que a regem, entre as quais a escola, tendem a aparecer como um universo alheio, incompreensível e dominador, abstratamente organizado, segundo orientações desconhecidas, o quadro social "externo" em que se inserem.

Quando um registro plenamente formado de qualquer tipo, alfabético ou outro, abre caminho pela primeira vez na direção de uma sociedade específica, ele o faz necessariamente, no início, em setores restritos e com diferentes resultados e implicações.

A escrita é muitas vezes considerada, inicialmente, como um instrumento de poder secreto e mágico (Goody, 1968, p. 236).

Algumas sociedades de cultura letrada limitada consideram a escrita perigosa para o leitor desavisado, exigem uma figura semelhante a um guru para servir de mediador entre o leitor e o texto (Goody & Watt, 1968, p. 13).

Mais do que um meio de aquisição e de acumulação de conhecimentos, os africanos viam nos livros agentes sobrenaturais que podiam comunicar com Deus (ou com os antepassados) e trazer a palavra para além do tempo e do espaço. A escrita permitia aos crentes comunicar à distância e conquistar o conhecimento de séculos passados ou de lugares afastados, e conseqüentemente, pensava-se que pelo uso da mesma técnica, se exercia o mesmo poder (Johannot, 1994).

O extraordinário poder de transformação que a escrita incorpora, a aproxima da "magia".

Pela mediação da escrita, a palavra fugaz na sua expressão torna-se, no texto, matéria que resiste ao tempo, lugar antropomórfico que se apresenta como nós próprios, como um continente e um conteúdo, um e outro inextrincavelmente ligados, e que se tornará lugar de saber quanto mais sua acumulação parece ter sido ensinada (Marques, 1995, p. 76).

De fato, a palavra escrita, isto é, a utilização de um novo método de comunicação, pode talvez funcionar como um "receptáculo do sagrado" (Eliade, 1952, p. 110) e formar ela própria uma incitação à conversão, independentemente do conteúdo específico do livro. Toda a *conversão* a uma religião, a uma outra cultura, depende assim, de fronteiras criadas ou de preferência definidas pela palavra escrita.

Para as pessoas comuns, a escrita e a leitura suscitam respeito e até mesmo temor. Respeitado, o livro torna-se num contexto predominantemente oral, suspeito, sobretudo para os ignorantes, em razão do poder que dá e dos segredos que veicula; e para a maioria, a presença de um só livro numa casa não passa despercebida. Com a escrita surge uma situação nova, pois o livro penetra profundamente diversas atividades como a adivinhação e as práticas de ordem mágico-religiosa.

O fascínio que parece emanar daqueles que são letrados (no sentido de dominarem os códigos da leitura e da escrita) está patente numa pesquisa de campo feita por Mikael

Palme em Matibane, na província de Nampula, no norte do país. Ele constatou que as famílias em geral falavam com respeito dos professores como sendo possuidores dos "segredos" a que muito poucos tinham acesso. Estes "segredos" eram vistos como embutidos em livros ou quaisquer textos escritos. Saber ler era, então, ter acesso ou possuir poderes desconhecidos. No caso dos professores, estes poderes eram considerados de boa natureza, embora existissem exceções (a mais evidente das quais era a educação sexual para as crianças não iniciadas). Para a comunidade cristã em Matibane,

a atração pelo aprender a ler e escrever estava ligada a uma alta apreciação pela competência em ler textos religiosos (especialmente a Bíblia), chegando deste modo mais perto dos 'segredos' mantidos nestes textos, apenas compreendidos pelos padres da missão. Conseguir saber estes segredos através da leitura significava acesso a uma força salutar capaz de mudar radicalmente o destino humano (Palme, 1992, p. 21).

Para as famílias camponesas em Matibane, a escola tinha um fundamento moral. Na visão de Mikael Palme (op. cit. p. 56)

ela educava os filhos trazendo até eles os segredos e visões internas que estão guardadas nos livros e que nos tempos coloniais eram negados às pessoas simples. Mas como educadora deve, ela própria, funcionar como um padrão moral. Quando os camponeses entrevistados por vezes se aventuravam a criticar o comportamento de um professor, tornavam sempre claro que este comportamento era divergente, desviava-se do próprio padrão moral que a escola representava.

Estas observações sugerem que toda a questão dos usos do letramento em determinados contextos sociais, fornecem proveitosas indicações para uma compreensão mais profunda dos mecanismos que determinam a taxa de letramento na população.

Ao ter em conta a relação entre herança cultural e desigualdades sociais, Raymond Boudon chama a atenção para os "fatores ligados à estrutura familiar". E a partir de dados fornecidos pela literatura internacional, afirma:

Estes diferentes resultados sugerem que o nível de aspiração escolar do filho depende da imagem social que a família tem dela mesma. Esta imagem é o produto complexo, não somente do status sócio-profissional do pai, mas igualmente da história da família e da história escolar dos membros da família nuclear (Boudon, 1979, p. 101).

E é em função dessa história familiar que o autor explica a decisão a ser tomada pelo sujeito e sua família no sentido de dar ou não continuidade ao projeto individual de escolarização.

De acordo com Palme, o acesso à educação parece significar a possibilidade de deixar a condição de camponês, obter emprego e um salário e, eventualmente, ser capaz de viver na cidade onde sinais de prosperidade como eletricidade, água corrente, carros e mesmo aparelhos de televisão, pelo menos de acordo com os rumores, eram tão abundantes. Ter um filho ou uma filha que atingisse isto, seria não só uma honra para a família, mas asseguraria o seu bem-estar no futuro. De uma forma geral, os aldeões pensavam que o acesso à escola melhoraria as suas condições no futuro e, mais especificamente, que a educação seria o único meio disponível para a ascensão social individual (Palme, op. cit., p. 22). Isto, no entanto, parecia estar bem mais próximo de uma representação ideal das coisas, já que as famílias camponesas estavam bem conscientes de que a realidade era muitas vezes diferente. Os desistentes das classes escolares mais avançadas que haviam regressado à aldeia por causa da falta de oportunidades tinham uma relação problemática, mais ou menos evidente, com o seu meio social de origem. Eles tinham sido forçados a regressar e nada mais queriam do que partir mais uma vez. Tinham perdido a sua fé nos valores que estruturam a vida tradicional camponesa. Eles questionavam ou ridicularizavam os segredos dos mais velhos que eram transmitidos pela iniciação e outros rituais. Novas categorias de pensamento haviam entrado nas suas mentes e eles expressavam-se tipicamente, pelo menos na situação social que as entrevistas revelavam, usando antônimos como "ultrapassado" / "moderno", "superstição" / "ciência", "local" / "universal", "sem acontecimentos" / "cheio de acontecimentos", etc. O mal-estar que eles sentiam abrangia todos os aspectos da vida cotidiana, tais como a falta de gosto e variedade da comida tradicional, as casas pobres, o trabalho árduo e interminável nos campos, a falta de atrativo das mulheres locais, a monotonia das atividades recreativas, o obsoletismo dos rituais, etc. Parafraseando Pierre Bourdieu, eles eram pessoas às quais a escola havia colocado numa posição deformada na história. Eles não pertenciam nem à sociedade camponesa de onde provinham, nem ao mundo moderno ao qual aspiravam⁷⁹. Ao encararem o sociólogo, como representante da sociedade moderna, eles procuravam ocultar a extensão da sua participação nas crenças e práticas tradicionais. Estando de volta às suas aldeias de origem, tinham igualmente de encobrir algumas crenças ou atitudes adquiridas na cidade por causa do seu caráter blasfemo ou irreverente⁸⁰. A sua descrença nos valores da sociedade camponesa tradicional, em particular a crença e culto dos ancestrais, colocava indiretamente em questão, na sua própria base, a unidade do grupo, através do desafio da forma de compreensão dos laços de solidariedade entre membros do mesmo

⁷⁹ Em "*Poder político e educação em Moçambique: entre a tradição e a modernidade*" Lopes (1996, p. 274-302), analisa as controvérsias provocadas pelo poder político em relação à sociedade tradicional, num discurso que transitava quer pela ambigüidade quer pela contradição. Procura mostrar como os posicionamentos da Frelimo em face do universo da sociedade tradicional se refletiram no campo educacional.

⁸⁰ Em "*Poder político e educação em Moçambique*", Lopes (1997, p. 199-239) analisa a importância das simbologias, códigos e valores presentes na designada sociedade tradicional moçambicana, e a rejeição que lhe foram atribuídas pelo poder político saído da Independência. Tal rejeição se contrapôs à criação de novos símbolos e rituais por parte da Frelimo, bem visíveis nos programas de ensino e na formação de professores primários, como forma de se legitimar politicamente.

grupo. Por esse motivo, a educação, como veículo desta transformação, tendia a ameaçar toda a base em que assentava a sociedade tradicional, e dar lugar a um individualismo que era o seu próprio oposto.

Assim, as famílias camponesas estavam conscientes da força transformadora da educação. As contradições do projeto educacional eram talvez mais abertamente visíveis nesta dupla atitude: querer a educação com um instrumento para melhorar a condição do grupo, mas desconfiando da educação como um perigo para a solidariedade do mesmo grupo.

As crianças do mundo rural vivem num mundo dominado pelos ciclos e necessidades da agricultura. O trabalho, a educação familiar, as cerimônias religiosas, a iniciação e outros rituais e freqüentemente as escolas participam, cada uma a seu modo, na educação das crianças, visando a sua preparação para o futuro. A escola é apenas vista como uma das várias agências educacionais - e de modo algum a mais importante. Para os poucos que são bem sucedidos na escola, a educação formal continua a ser uma alternativa. Para todos os outros, deixar a escola não é um acontecimento dramático. O seu futuro é bem preparado e é muito necessária a sua participação em atividades importantes. Ir à escola significa, de certa forma, prolongar o estado de infância e adiar a entrada na vida adulta e respeitada, incluindo coisas como contribuir mais completamente para a sobrevivência da família através do trabalho, arranjar a sua própria plantação ou casar-se. Neste sentido, nada haveria de anormal em não ir à escola depois de ter passado alguns anos na escola primária. Quando a escola entrava em conflito com princípios mais fiáveis e impulsionadores para a reprodução social, tais como casamento ou trabalho para a sobrevivência da família, era abandonada.

Se a escola formal pode ser de interesse duvidoso aos olhos dos pais ou famílias, é-o mais ainda para as próprias crianças. Ser capaz de ler e escrever - o objetivo mais básico da educação formal - não é um valor óbvio nas sociedades rurais, onde as crianças não só podem sobreviver sem essa competência mas também pouco ou nenhum uso fazem dela já que pouco há para se ler e para escrever. Se as crianças do meio rural estivessem rodeadas de textos e o letramento tivesse um valor de uso imediato e evidente, as coisas seriam diferentes.

Mesmo nos ambientes suburbanos o letramento é provavelmente de valor limitado para as crianças. De longe, o uso mais importante do letramento deveria ser encontrado no interior da própria escola, não fora dela.

A escrita se apresenta como um valor social e cultural novo, amplamente almejado pela maioria atual da população jovem, sendo a escola a principal mediadora desta aquisição.

Na modernidade escolar, os métodos e as formas de ensino da escrita ocuparam um lugar central, uma vez que a escrita universalizava e homogeneizava práticas vinculadas ao universo do simbólico, mas também universalizava práticas vinculadas ao corpo, ao espaço e ao tempo escolares, debruçando-se sobre o espaço e tempo sociais, especialmente na preocupação em preparar os alunos para uma sociedade que cada vez mais valorizava o pensamento objetivo e sucinto (Vidal & Gvirtz, 1998, p. 28).

Se aceitarmos, como Christopher Brumfit, que quem está na escola necessita adquirir conhecimentos acerca da sua herança cultural na língua e na literatura e do seu significado, desenvolver capacidades de funcionar efetivamente com a língua escrita e falada, interiorizar uma perspectiva crítica acerca de toda a atividade linguística (Brumfit, 1995, p. 27), dificilmente poderemos aceitar que as tarefas da educação linguística não sejam assumidas como projeto coletivo, transversal, defendendo-se, no entanto, que pelo menos algumas vertentes deste projeto têm nas disciplinas de línguas um lugar especializado de realização.

6.7. As conseqüências resultantes das teorias que proclamam a superioridade do letramento sobre a oralidade

Diversos autores, sustentam que a teorização que proclama a superioridade do letramento sobre a oralidade, e não as diferenças entre elas, nada mais é, no fundo que um instrumento de dominação. Tal posicionamento, segundo D. P. Pattanayak, “produz um efeito nefasto sobre 800 milhões de analfabetos do mundo inteiro que, assim, são vistos como cidadãos de segunda classe” (Pattanayak, 1995: 117). Ananda Coomaraswamy chega a utilizar a expressão “maldição do letramento”⁸¹ (Coomaraswamy, *apud* Pattanayak, 1995,

⁸¹Segundo Magda Soares “Na obra *Literacy and orality*, editada por David R. Olson e Nancy Torrance (*Cultura escrita e oralidade*, Editora Ática, 1995) o termo *literacy*, tanto no título da obra quanto ao longo de todos os capítulos, foi inadequadamente traduzido por ‘cultura escrita’, ignorando-se o termo letramento (ou mesmo alfabetismo), e prejudicando-se assim enormemente a correta compreensão dos textos, já que a expressão ‘cultura escrita’ de forma nenhuma expressa o conceito que *literacy* nomeia” (Soares, *op. cit.*, p.87). Por aceitarmos este posicionamento de Magda Soares, todas as vezes em que citações dos autores constantes na referida obra (referidos por D. P. Pattanayak) apareceram traduzidas como “cultura escrita”, foram por nós alteradas para “letramento”.

p. 117); K. A. Shirali afirma que “o poder e a arrogância do letramento não conhecem limites” (Idem, p. 117). Ao referir-se à intervenção de Juana Nurinda, uma camponesa analfabeta de 35 anos e de origem indígena, o redator de um artigo que comentava um programa de rádio muito popular na Nicarágua, diz: “A mulher, embora analfabeta, tem a facilidade da palavra e não se inibe diante do microfone” (Contacto 620. La Voz de Nicaragua. In: *El País*, 9 de agosto de 1987). Isto só pode ser dito a partir da ignorância e da arrogância do letramento.

O iletramento alia-se à pobreza, desnutrição, falta de educação e assistência médica, enquanto o letramento associa-se ao crescimento da produtividade, aos cuidados com a infância e ao avanço da civilização. R. Shankar demonstrou que a correlação entre o letramento e a adoção de práticas agrícolas desenvolvidas não é significativa (Shankar, *apud* Pattanayak, 1995, p. 117). M. Stubbs observou que sabemos muito pouco a respeito das funções sociais da escrita, não existindo provas suficientes de que tenha propiciado a civilização à humanidade (Idem, p.117). Contudo a louvação exagerada à escrita persiste e inúmeros estudiosos ocidentais insistem na afirmativa de que ela “desempenhou papel decisivo no desenvolvimento do que podemos chamar de modernidade” (Olson, *apud* Pattanayak, 1995, p. 117). Afirmativas exageradas como essa “fornecem instrumentos aos burocratas e gerenciadores, políticos e planejadores, para perpetuarem a opressão em nome do letramento e da modernização” (Pattanayak, 1995, p. 118).

A educação do adulto iletrado, estabelece diretamente a conexão entre a experiência pessoal e o meio ambiente objetivo. Num adulto letrado, a escrita serve como mediador entre a experiência pessoal e o meio ambiente objetivo. Sob condições de oralidade, as pessoas identificam os problemas e resolvem-nos trabalhando em conjunto. O letramento provoca uma ruptura no todo, permitindo e promovendo a iniciativa individual e isolada na identificação e solução deles. Para Pattanayak o letramento

também produz um tipo diferente de conjunto, que perpassa todos os grupos sociais e estabelece novos grupos de interesse, manipuladores dos que não possuem o letramento, para a ampliação dos interesses desses novos grupos. Há pouca diferença estrutural entre a língua dos alfabetizados e a dos analfabetos. A dissensão parece estar no processo mental desses dois grupos. Ao tentar explicar papel opressor do letramento, devemos identificar esses diferentes modos de processo mental, e não duas línguas distintas (Pattanayak, *op. cit.*, p.120).

A escrita, no sentido estrito da palavra, a tecnologia que moldou e capacitou a atividade intelectual do homem moderno, foi um desenvolvimento muito tardio na história humana. O *Homo sapiens* está no planeta talvez há cerca de 50 mil anos (Leakey & Lewin, 1979, p. 141 e 168). O primeiro registro escrito, ou verdadeira escrita, que conhecemos, foi desenvolvido entre os sumérios na Mesopotâmia apenas por volta do ano 3500 a.C. (Diringer, 1953; Gelb, 1963).

O fato mais notável sobre o alfabeto é, sem dúvida, o de que foi inventado apenas uma vez. Ele foi criado por um povo semítico ou por povos semíticos por volta de 1500 a.C.

Durante sete mil anos ou menos a espécie humana adquiriu a capacidade de produzir pequenas formas visíveis, que designamos como escrita. Contudo esta realização ocupou apenas um breve momento na linha evolutiva! Como refere Eric Havelock

o ser humano natural não é escritor ou leitor, mas falante ou ouvinte. Isto é tão válido para nós quanto foi há sete mil anos. O letramento, em qualquer estágio do seu desenvolvimento e em termos de tempo evolutivo, é mera "presunção", um exercício artificial, um produto da cultura, não da natureza, imposto ao homem natural (Havelock, op. cit., p.27).

Ferdinand de Saussure (1857-1913), o pai da lingüística moderna, chamara a atenção para a primazia do discurso oral, que sustenta toda comunicação verbal, assim como para a tendência predominante, até mesmo entre estudiosos, a pensar na escrita como a forma básica da linguagem. A escrita, observou, possui ao mesmo tempo "(...) utilidade, (...) defeitos e perigos" (1959, p. 33). Ele ainda a considerava como uma espécie de complemento do discurso oral, e não como transformadora da verbalização (*idem*).

Certos tipos de desempenho lingüístico, como, por exemplo, a resolução de uma disputa, surgem em praticamente todas as culturas. Quando uma cultura não possui um gênero escrito de código de leis (situação que ocorria em algumas regiões de Moçambique, mesmo apesar da introdução de códigos coloniais e, posteriormente com os códigos introduzidos pelo novo Estado saído da independência), com freqüência se encontra um gênero oral que desempenha a mesma função, ou seja, a formulação das alegações do contendor. Da mesma forma, as histórias em algumas culturas são, estritamente, recitações fatuais, enquanto em outras são fantasiosas e inventivas. Além disso, ainda que as *formas* sejam as mesmas, o *significado*, para os membros de culturas diferentes, dos códigos legais

ou das histórias narradas pode ser diferente, como Geertz (1978, p. 280-321), por exemplo, demonstrou no caso do significado cultural do jogo na luta de galos balinesa.

Muitas culturas que desconhecem a escrita e possuem qualquer gênero oral exibem vários gêneros orais, que seus membros distinguem um do outro e da limitada linguagem do dia-a-dia⁸². De acordo com Carol Feldman,

alguns dos gêneros são vistos, e na verdade são, como diferentes da conversa cotidiana, por possuírem um elemento artístico ou uma capacidade especial. Nesse sentido, as formas especiais, bonitas ou elegantes da conversa, nas culturas orais, podem ter características similares às de alguns de nossos gêneros literários (Feldman, 1995, p. 60).

Ela vai mesmo mais longe ao afirmar que “enquanto *qualquer* cultura oral possuir sistemas de texto e interpretação, a escrita poderá não lhe ser necessária” (Idem, p. 61).

Existe a suposição de que o letramento, o desenvolvimento, o crescimento e o progresso são indissociáveis, principalmente no período moderno. Inúmeros cientistas sociais nas últimas três décadas têm defendido que o desenvolvimento das áreas subdesenvolvidas deveria seguir o modelo ocidental e algumas vezes têm tentado levar à prática tal concepção. Para Graff (1990, p.46):

a ênfase exagerada na mudança e na descontinuidade, em acréscimo aos excessos de dicotomização radical, são os principais responsáveis pela negligência da importante contribuição das comunicações e tradições orais em receber, condicionar e moldar e mesmo aceitar a penetração da leitura e da escrita - desde a época dos gregos, passando pela Idade Média e o período moderno inicial, até o presente.

De acordo com Harvey Graff, “a despeito das décadas nas quais os estudiosos vêm proclamando uma queda na e difusão e no poder da cultura oral “tradicional”, a partir do advento da imprensa tipográfica móvel, continua igualmente possível e significativo situar o poder persistente de modos orais de comunicação” (Graff, op. cit, p. 42). E vai mais longe

⁸²Por exemplo, M. Rosaldo mostra que, “entre os ilongot das Filipinas, existem 13 gêneros orais, cada um deles identificado por um nome diferente e divididos pelos ilongot em três categorias principais: linguagem direta (*pipiyan qupu*), linguagem tortuosa (*qambaqan*) e linguagem dos sortilégios (*nawman*). Existem três gêneros de linguagem direta: notícias ou bisbilhotices (*beita*), histórias sobre o passado recente (*tade:k*) e mitos ou histórias a respeito de um passado mais distante (*tudtud*). Existem cinco gêneros de linguagem tortuosa: enigmas (*kinit*), rimas infantis (*qayaman*), canções (*piya*), proezas - normalmente devidas a um comportamento ousado - (*dulag*) e oratória (*purung*). Por fim, existem cinco gêneros de sortilégios: louvação das proezas dos caçadores de cabeças (*qeyap*), louvações e proclamações altamente convencionalizadas e formais (*qimanu*), maldições (*qayu*), invocações de cura pelos leigos (*nawman*) e as mesmas invocações quando são conhecidas somente pelos feiticeiros (*qanitu*)” (Rosaldo, *apud* Feldman, 1995, p. 59).

quando afirma que o "alfabetismo ocidental, desde a sua "invenção" com o alfabeto grego e a primeira difusão popular nas cidades-estado da época clássica, foi formado, moldado e condicionado pelo mundo oral que ele penetrou" (Idem, p.42, grifos do autor).

Como salienta Ong (1998, p. 187), a relação de Platão com a oralidade era inteiramente ambígua. Por um lado, no *Fedro* e na *Sétima Carta*, ele rebaixa a escrita em favor da linguagem falada e, assim, é fonocêntrico. Por outro, quando, na *República*, expulsa os poetas, ele faz, como mostra Havelock, porque representam o antigo mundo oral, mnemônico, da imitação, agregativo, redundante, verboso, tradicionalista, calorosamente humano, participativo – um mundo antipático ao mundo analítico, disperso, exato, abstrato, visualista, imóvel das "idéias" que Platão estava anunciando. Não via sua antipatia aos poetas como uma antipatia à antiga economia noética oral, mas era isso que ocorria, como agora podemos perceber. Platão sentia essa antipatia porque vivia na época em que o alfabeto, pela primeira vez, tornara-se interiorizado o bastante para afetar o pensamento grego, incluindo o seu próprio – momento em que os processos mentais, pacientemente analíticos, prolongadamente seqüenciais, surgiram pela primeira vez em virtude dos meios pelos quais a cultura letrada possibilitava à mente o processamento de dados.

Paradoxalmente, Platão podia formular seu fonocentrismo, sua preferência pela oralidade em detrimento da escrita, de modo claro e eficiente apenas porque sabia escrever.

Somente no século XX, pode-se afirmar, a lógica da transferência da memória para o documento foi plenamente realizada. A nossa é, na verdade, uma cultura prosaica.

A herança oralista ainda tem condições de funcionar. Em primeiro lugar, existe a prioridade histórica da oralidade sobre o letramento na experiência humana; em segundo lugar, a prioridade da função armazenadora da língua oral com relação a seu emprego casual; em terceiro lugar, a prioridade da experiência poética sobre a prosaica em nossa constituição psicológica; e, em quarto lugar, a prioridade da memória e do ato da memorização sobre a invenção ou aquilo que chamamos, de maneira imprecisa, de criatividade. Existe a prioridade do ato sobre o conceito, da percepção concreta sobre a definição abstrata, e, finalmente, a prioridade do alfabeto grego sobre todos os tipos anteriores de escrita, fornecendo um instrumento único da cultura letrada, ainda hoje por ela empregado.