

Síntese



Filosofia

História

Direito

Filosofia

História

Direito

Sociologia

Sociologia

Filosofia · Direito · Antropologia · História · Sociologia

Direito

Sociologia

Filosofia

História

História

Filosofia

Direito

VII

Nº 14

2018

Editor Científico

Prof. Doutor António Xavier Tomo

Equipe Editorial

Prof. Doutor Milton Marcial Meque Correia, Universidade Pedagógica, Moçambique

Mestre Araújo Domingos, Instituto Superior de Artes e Cultura, Moçambique

Dr. Adolcido Matine, Universidade Pedagógica, Moçambique

Dr. Benedito Tomé Espondene, Universidade Pedagógica, Moçambique

Dr. Bruno Augusto Cuamba, Universidade Pedagógica, Moçambique

Dr. João Chimene Júnior, Universidade Pedagógica, Moçambique

Comissão Editorial e de *peer review*

Prof. Doutor Juliano Neto de Bastos, Universidade Pedagógica, Moçambique

Prof^a. Doutora Stela Cristina Mithá Duarte, Universidade Pedagógica, Moçambique

Prof. Doutor Wilson Alves de Paiva, UFG, em Goiânia-Go e PUC-Goiás (Pontifícia Universidade Católica), em Goiânia-Go, Brasil

Prof. Doutor Artur Manuel Sarmento Manso, Universidade do Minho, Portugal

Prof^a. Doutora Paula Cristina Moreira da Silva Pereira, Universidade de Porto, Portugal

Prof^a. Doutora Paula Maria de Carvalho Pinto Costa, Universidade do Porto, Portugal

Mestre Jochua Baloi, Universidade São Tomás de Moçambique

Prof. Doutor Aurélio Miambo, Universidade Pedagógica, Moçambique

Prof. Doutor Allan da Silva Coelho, Universidade de Metodista de Piracicaba- S. Paulo/ Brasil

Prof. Doutor Carlos Eduardo Pinho, Universidade Estadual do Rio de Janeiro/ Brasil

Professor Doutor Brazão Mazula, Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique

Prof. Doutor José Paulino Castiano, Universidade Pedagógica, Moçambique

Prof. Doutor Pedrito Carlos Chiposse Cambrão, UNILÚRIO, Moçambique

Coordenação da Revista

Prof. Doutor António Xavier Tomo, FCSF, UP, Maputo, Moçambique

Prof^a. Doutora Stela Mithá Duarte, FCSF, UP, Maputo, Moçambique

Conselho Científico

Prof. Doutor Juliano Neto de Bastos, Universidade Pedagógica, Moçambique

Prof^a. Doutora Stela Cristina Mithá Duarte, Universidade Pedagógica, Moçambique

Prof. Doutor Wilson Alves de Paiva, UFG, em Goiânia-Go e PUC-Goiás (Pontifícia Universidade Católica), em Goiânia-Go, Brasil.

Prof^a. Doutora Maria Antonieta Martins Antonacci, Pontifícia Universidade Católica – São Paulo, Brasil

Prof^a. Doutora Vera Chaia, Pontifícia Universidade Católica – São Paulo, Brasil

Mestre Francisco Caloia Alfredo, Universidade Evangélica Sinodal de Angola e UESA/Cidade do Lubango

Profª. Doutora Andrea Moassab, Pontifícia Universidade Católica – São Paulo, Brasil
Prof. Doutor Artur Manuel Sarmento Manso, Universidade do Minho, Portugal
Profª. Doutora Paula Cristina Moreira da Silva Pereira, Universidade de Porto, Portugal
Prof. Doutor Bento Rúpia Júnior, Universidade Pedagógica, Moçambique
Prof. Doutor Guilherme Basílio, Universidade Pedagógica, Moçambique
Prof. Doutor Bernardino Cordeiro Feliciano, Universidade Pedagógica, Moçambique
Profª. Doutora Maria João Couto, Universidade do Porto, Portugal
Prof. Doutor Luís Manuel Aires Ventura Bernardo, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Profª. Doutora Amélia Maria Polónia da Silva, Universidade do Porto, Portugal
Profª. Doutora Paula Maria de Carvalho Pinto Costa, Universidade do Porto, Portugal
Mestre Mário Alberto Viegas, Universidade Pedagógica, Moçambique
Prof. Doutor Martinho Pedro, Universidade Pedagógica, Moçambique
Mestre Aurélio Ginja, Universidade A Politécnica, Moçambique
Mestre Francisco Caloia Alfredo, Universidade Evangélica Sinodal de Angola e UESA/Cidade do Lubango
Prof. Doutor José Raimundo, Universidade Pedagógica, Moçambique
Mestre Jochua Baloi, Universidade São Tomás de Moçambique
Prof. Doutor Rufino Adriano, Universidade Pedagógica, Moçambique
Mestre Amade Barasa, Universidade Pedagógica, Moçambique
Prof. Doutor Paulo Miambo, Universidade Pedagógica, Moçambique
Prof. Doutor Allan da Silva Coelho, Universidade de Metodista de Piracicaba- S. Paulo/ Brasil
Prof. Doutor Carlos Eduardo Pinho, Universidade Estadual do Rio de Janeiro/ Brasil
Prof. Doutor Sílvio Gallo, Universidade Estadual de Campinas/ Brasil

Revisão e Preparação de Textos

Prof. Doutor Milton Marcial Meque Correia, Universidade Pedagógica, Moçambique
Mestre Araújo Domingos, Instituto Superior de Artes e Cultura, Moçambique
Dr. Adolcido Matine, Universidade Pedagógica, Moçambique
Dr. Benedito Tomé Espondene, Universidade Pedagógica, Moçambique
Dr. Bruno Augusto Cuamba, Universidade Pedagógica, Moçambique
Dr. João Chimene Júnior, Universidade Pedagógica, Moçambique

Tradução e Revisão

Prof. doutor Mário Alberto Viegas, Universidade Pedagógica, Moçambique
Mestre Amade Barasa, Universidade Pedagógica, Moçambique
Mestre Aurélio Ginja, Universidade A Politécnica, Moçambique

Design e Capas

Dr. Armando Maxaieie

Editoração e Diagramação

CIUP- Universidade Pedagógica

Financiadora: Universidade Pedagógica

Título: SÍNTESE (Publicação Semestral) Edição: 2018

Propriedade: FCSF/UP

Registo nacional: DISP. REG/GABINFO-DEC/2015

Registo internacional: ISSN 2518-4032

Endereço Postal: Centro de Pesquisa da Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas da UP – Moçambique, Av. De Moçambique – Km 1, *Campus* de Lhanguene, Caixa Postal 3276, 3º Andar, Bloco B, Telefax nº. 21901402, Telefone +258 823067111, Maputo

Emails: sintefcsf@up.ac.mz/revistasintefcsf@gmail.com

Acesso: www.revista.up.ac.mz

ÍNDICE

Editorial	6
A Tradição Oral Em Moçambique: desconstruindo a dominação masculina através de contos orais na cultura Magorongozi do Vale do Zambeze.....	8
Visão Cultural do Mundo e Significados Partilhados: representação de significados simbólico-culturais partilhados (análise de contos e provérbios).....	20
Da Democracia à Ditadura do Voto em Moçambique	32
Paradigma Libertário Africano em Severino Ngoenha: uma leitura de Moçambique após a independência	52
A Emergência de uma Educação para a Paz em Moçambique.	66
A Qualidade do Ensino Superior em Moçambique: Uma reflexão a partir de Brazão Mazula	82
Responsabilidade Social das Empresas: promoção do desenvolvimento local ou mecanismo de sobrevivência e legitimação do capitalismo?.....	95
(Re)pensando o Direito Penal: entre a moçambicanidade e a herança jurídica portuguesa.....	106

Editorial

As temáticas desenvolvidas neste número, catorze (14), abarcam as áreas de História, Filosofia, Sociologia e Direito. A área de História possui um artigo intitulado “A Tradição Oral Em Moçambique: desconstruindo a dominação masculina através de contos orais na cultura Magorongozi do Vale do Zambeze”. Neste artigo, as autoras Albertina Carlos Franco e Laurinda Guizado Malunguissa Chicapula analisam atitudes e acções de duas mulheres da sociedade tradicional que questionam o sistema hegemónico cultural andrógono. As duas mulheres, uma jovem grávida, que suporta sozinha o peso da gravidez e todas as actividades domésticas, e outra, uma anciã conhecedora dos segredos da magia africana, provocam, juntas, um movimento de desconstrução cultural. As autoras, neste processo de questionamento e de análise, concluem que a luta das mulheres africanas pela igualdade é secular.

O artigo de Roger de González- Margalef, cujo título é “Visão Cultural do Mundo e Significado Partilhados: representação de significados simbólico-culturais partilhados (análise de contos e provérbios) ”, ainda que de matriz filológica, situa-se entre os domínios da Antropologia e História. Pois, discute sobre a ligação entre a visão cultural do mundo e dos significados partilhados. Analisa elementos encontrados em provérbios e contos tradicionais, que servem de exemplo de construção de pensamento ideológico e maneira de agir a nível individual e social.

A área de filosofia apresenta quatro artigos. No artigo de Timóteo Gentil Papel, com o título “Da Democracia à Ditadura do Voto em Moçambique”, o autor constata que a falta da educação democrática, nos países em via de desenvolvimento, contribui sobremaneira para uma concepção perversa da democracia e do sentido do voto enquanto expressão máxima para o exercício do poder em Estados democráticos. No artigo de Benedito Espondene, designado “Paradigma Libertário Africano em Severino Ngoenha: uma leitura de Moçambique após a independência”, o autor discute a trajectória democrático-libertária que Moçambique percorreu e o paradigma libertário africano na perspectiva ngoenhiana. O debate centra-se na busca de liberdade, na redistribuição justa de bens e num ideal democrático desejável. No seu artigo intitulado “A Emergência de uma Educação para a Paz em Moçambique”, João Chimene Júnior reflecte sobre os caminhos ou perspectivas que Moçambique deve abraçar para o alcance de uma paz duradoura. O caminho chama-se Educação. Para o autor, os adultos precisam de transmitir à nova geração valores tais como o Diálogo, entendido como fonte geradora de consensos; a Interculturalidade, que permite que as culturas se reconheçam e dialoguem; a

Tolerância, que orienta para o respeito pelas diferenças éticas, ideológicas, religiosas e políticas. A Rute Macave, em seu artigo “A Qualidade do Ensino Superior em Moçambique: Uma reflexão a partir de Brazão Mazula”, afirma que a globalização traz consequências para a escola. Uma delas é a qualidade do ensino que recai na qualidade da formação do professor. A outra diz respeito à fraca competitividade dos graduados. Melhorar a qualidade da educação exige que os alunos sejam ensinados por professores qualificados. O sistema deve permitir que o graduado seja capaz de competir com o seu homólogo. Rute termina o seu artigo trazendo algumas propostas: a necessidade de mudança de paradigma e de conduta dos discentes e docentes; os cidadãos necessitam de ter consciência da importância da educação para a vida e para o futuro do país e, por fim, a valorização da actividade docente.

A área de Sociologia apresenta um artigo de Araújo Domingos, que sustenta o título: “Responsabilidade Social das Empresas: promoção do desenvolvimento local ou mecanismo de sobrevivência e legitimação do capitalismo”? No artigo, o autor analisa o papel das empresas madeireiras no desenvolvimento local. Segundo o autor, para além das empresas promoverem o desenvolvimento local, a sua responsabilidade social constitui um mecanismo de propagação, controlo, sobrevivência e legitimação do capitalismo. Por fim, o autor advoga a capacitação/empoderamento comunitário em matéria de legislação de gestão florestal e desenvolvimento organizacional como forma de munir as comunidades de instrumentos fiscalizadores.

O presente número fecha com um artigo da área de Direito. O artigo é da autoria de Arcénio Francisco Cuco e tem por título “(Re)pensando o Direito Penal: entre a moçambicanidade e a herança jurídica portuguesa”. O autor problematiza algumas teorias do direito penal que têm sido a base de análise dos fenómenos e fatos criminais nos nossos cursos de direito, bem como em outras esferas sociais. Ele questiona a existência de um direito penal moçambicano.

As reflexões contidas neste número colocam a pessoa humana no centro. A tónica no geral é a reivindicação de estatuto da dignidade e da similitude. Na verdade, as ciências e as instituições têm a responsabilidade de promover e garantir a boa convivência, o bem comum, a paz, a harmonia social e os direitos humanos.

António Xavier Tomo

Dezembro de 2018

A Tradição Oral Em Moçambique: desconstruindo a dominação masculina através de contos orais na cultura Magorongozi do Vale do Zambeze

Albertina Carlos Franco e Laurinda Guizado Malunguissa Chicapula¹

Resumo

Este artigo analisa atitudes e ações de duas mulheres da sociedade tradicional, do distrito de Gorongosa em Moçambique, que questionam o sistema hegemónico cultural andrógono. Este objectivo foi possível através do estudo do conto, “*Dois Ramos Mágicos*.” Nele as duas mulheres, uma jovem e grávida que suporta sozinha o peso da gravidez e todas as actividades domésticas e, outra, uma anciã conhecedora dos segredos da magia africana provocam, juntas, um movimento de desconstrução cultural. A narrativa começa por mostrar a anciã que se solidariza com mulher igual e para dar início ao movimento de desconstrução usa a sua sabedoria e desloca o homem para o espaço das mulheres, e aqui, ele passa por uma experiência dolorosa, mas vivificante. Nesse movimento, o homem compreende o código das mulheres, e partir de então junta-se a luta delas reforçando assim o movimento de questionamento do sistema de relações entre homens e mulheres na sua cultura por um lado e, por outro, propõe a construção de novos valores culturais onde a mulher é também um ser humano com direitos. A narrativa os “*Dois Ramos Mágicos*” mostra em última análise que a luta das mulheres africanas pela igualdade é secular.

Palavras-chaves: Tradição oral, dominação masculina, cultura magorongozi, Moçambique.

Abstract

This article analyses the existence of attitudes and actions of social traditions of two women, from Gorongosa district in Mozambique who question the androgenic cultural hegemonic system. This intention was possible through the study of tale: the “*Two Magic Branches*”. In it, two women, one a pregnant woman, who alone bears the weight of pregnancy and all domestic activities, the other, an elderly woman, with African magic secrets know how, having together, given rise to a cultural deconstruction movement. The narrative starts with the old woman showing solidarity towards the pregnant woman and to begin with the deconstruction movement she uses her wisdom and moves the man to the space of women, here he undergoes through a painful experience, but that is life giving. In this movement the man understands the women's code, from there he joins himself into their fight thus, reinforcing the movement that questions the system between men and women relationship system in his culture on one hand,

¹ **Albertina Carlos Franco** é docente na Universidade Pedagógica – Moçambique, Delegação da Beira, Curso de História, concluiu as cadeiras do curso de mestrado em Educação e Ensino da História pela UP-Beira. Lecciona as disciplinas de História de África e tema transversal sobre currículo local. Sua linha de pesquisa no mestrado é História e currículo. Outras áreas de intervenção na pesquisa estão ligadas aos assuntos de género, mulher e História local. Contactos: +258825177807/+258845985036; *E-mails:* albertinacarlosfranco@yahoo.com.br; **Laurinda Guizado Malunguissa Chicapula** é docente na Universidade Pedagógica – Moçambique, Delegação da Beira, Curso de História. É mestrada em Educação e Ensino da História pela UP-Maputo. Lecciona as disciplinas de Estratificação e Mobilidade Social, Estágio Pedagógico. Sua linha de pesquisa é História de Moçambique, assuntos de género e empoderamento da mulher. Contactos: +258844051210/+258824792617; *E-mail:* laurindachicapula@gmail.com

on the other hand he proposes the construction of new cultural values where women are also considered as human beings with rights. The narrative “*Two Magic Branches*” shows that the struggle of African women for equality is century-old.

Keywords: Oral tradition, male domination, Magorongozi culture, Mozambique

Introdução

O presente artigo faz uma reflexão sobre as relações de género entre os magorongozi do Vale do Zambeze, a partir de um conto de tradição oral (colhido, escrito e publicado em 2015) desta comunidade, visando identificar os vestígios do exercício de luta das mulheres magorongozianas para a desconstrução das relações entre homens e mulheres numa cultura marcada pela preeminência e dominação masculina. Para o efeito, a análise seguiu uma metodologia crítica e documental tendo chegado a três conclusões: primeira, que as mulheres magorongozianas no seu tempo e contexto cultural lutaram, sim, pela igualdade de género através de métodos e instrumentos consensuais do seu tempo, a magia; segunda, que nessa luta a mulher conseguiu conquistar aliados, do sexo masculino, que se juntaram para a revitalização da cultura local; terceira, o conto de tradição oral, base da análise, mostra que a luta da mulher magorongoziana pela igualdade de género é secular. Por fim, o trabalho apresenta o resumo, a introdução, o corpo que está dividido em duas partes: primeira, a parte teórica sobre a tradição oral e, segunda, analisa o conto, “Dois Ramos Mágicos”, terminando com a conclusão e a referência bibliográfica.

Tradição oral

A discussão sobre as relações entre homens e mulheres na tradição oral justifica-se pelo facto de que em Moçambique à data da independência nacional, em 1975, a taxa de analfabetismo era estimada em 90% (MUIUANE, 2006: 301) e o último censo populacional realizado em 2007 dava conta que essa taxa ficou reduzida, apenas, para 50.4%. Nas zonas rurais, como é o caso de Gorongosa, a taxa é ainda maior, sobretudo entre os adultos e anciãos que não tiveram a oportunidade de frequentar a escola durante o período colonial devido ao carácter excludente do sistema educacional e nem após a independência nacional por causa da incapacidade do sistema educacional formal de integrar a todos os moçambicanos.

Em 2008, o Instituto Nacional de Estatística visando fornecer alguns dados estatísticos fiáveis, no âmbito da política do “*distrito como pólo de desenvolvimento*”, constatou que a maior parte da população do distrito de Gorongosa, estimada em cerca de 91%, dos 15 anos para diante era analfabeta, mas sobretudo mulheres. Esta situação faz com que a tradição oral assumira um papel muito importante seja para a educação das novas gerações seja, mesmo, para qualquer pessoa compreender a cultura daquelas comunidades.

Entenda-se por tradição oral uma narrativa baseada em testemunhos oculares e transmitida oralmente de geração em geração, (VANSINA,1982: 158). Em muitas comunidades não alfabetizadas de Moçambique e quase de toda África, a história, o conhecimento, o acervo cultural de comunidades não ou pouco alfabetizadas encontra-se em bibliotecas vivas. HAMPÂTÉ BÂ (1982: 181) já chamava atenção para esse facto ao afirmar que: “*nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos.*”

O mesmo autor mostra a complexidade e o carácter multidimensional da tradição oral ao explicar que: “*Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação*” (Ibid:183). A tradição oral africana condensa a maior parte, senão todas, as dimensões da vida do africano.

Sobre a pertinência da tradição oral para a compreensão da história, da cultura dos povos africanos HAMPÂTÉ BÂ (1982: 182) desfaz os equívocos que alguns pesquisadores procuram apresentar para denigrir esse tipo de acervo mostrando que o mérito ou o demérito de um testemunho sobre os factos do passado não está em ser escrito ou oral, mas sim no “... *valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e colectiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.*” E é acreditando na força deste pensamento e, sobretudo, conscientes de que a tradição oral condensa as construções culturais das comunidades a que pertencem, que as autoras deste artigo analisaram os indícios do exercício de duas mulheres na desconstrução das relações entre homens e mulheres, através dos contos de tradição oral, no grupo étnico magorongozi, localizado na região do Vale do Zambeze.

Os contos de tradição oral quanto a forma são elocuições livres, pois o artista possui uma certa liberdade na sua elocução, e quanto ao conteúdo fazem parte das narrativas (VANSINA,

1982: 160). Estas “*correspondem a maioria das mensagens históricas conscientes*”. Nesse sentido, a liberdade deixada ao artista “*permite numerosas combinações, muitas remodelações, reajustes dos episódios, ampliação das descrições, desenvolvimentos (...)*” facto que possibilita a “*explicação das mudanças históricas no interior de uma civilização*” (Ibid.: 161, 179). E é isto que torna as narrativas uma fonte histórica, uma fonte da cultura, do conhecimento e um instrumento de luta.

As autoras analisaram uma narrativa de tradição oral, concretamente o conto, que mostra os métodos e instrumentos de luta, consensuais, da época, isto é, a magia, que duas mulheres desta parte de África, concretamente da comunidade de Gorongosa, inseridas numa sociedade patriarcal, usaram para questionar o sistema hegemónico andrógono da cultura local.

As narrativas de tradição oral desempenham as funções de carácter “*religiosa e (...) litúrgica (...) jurídicas particulares, (...) estéticas, didácticas e histórica, [política]*” (VANSINA, 1982: 164). Deste conjunto interessa, para as autoras, a função histórica, pois ela se encaixa no exercício de análise do processo de questionamento e de desconstrução da dominação masculina, no grupo étnico magorongozi.

O conto como já foi referido pertence as comunidades da serra da Gorongosa. Estas resultaram da miscigenação e cruzamento de indivíduos de diferentes grupos étnicos, nomeadamente, dos Bárue, dos Senas, dos Shonas e Ndaus que convergiram e cruzaram durante mais de quatro séculos, no contexto da luta contra a escravatura, no período em que Gorongosa era um dos extensos prazos do Vale do Zambeze e na resistência contra a exploração colonial portuguesa entre finais do século XIX e primeira metade do século XX, (OLIVEIRA, 2006: 26, 31).

“Dois Ramos Mágicos”

O conto com o título: “*Dois Ramos Mágicos*” encontra-se na obra “*Nganu za Gorongosa (...) Contos da Gorongosa.*” Todos os contos que compõem a obra em referência, foram narrados por homens e mulheres de Gorongosa, colhidos por Domingos Muala e Virlana Tkacz e traduzidos por Domingos Muala, Virlana Tkacz, WandaPhipps e Isabel Fernandes (2015).

O conto, “*Dois Ramos Mágicos*”, foi narrado por uma mulher e, começa por apresentar uma das grandes funções do casamento para a mulher naquela cultura, a reprodução, pois ela

fica grávida pouco tempo depois do casamento. E a medida que a gravidez ia crescendo a mulher começa a sentir o peso do bebé que carregava no seu ventre, as energias começam a reduzir e aumentam as dificuldades em fazer algumas actividades que eram, exclusivamente, da sua responsabilidade, de acordo com o meio cultural onde estava inserida. O homem, neste caso o marido, cego e ensurdecido pela sua cultura, machista, é incapaz de perceber as transformações e dificuldades que a esposa grávida enfrenta e nem escuta os apelos da mesma e, por conseguinte, o homem formatado pelos padrões da sua cultura, não admite que a esposa tenha tempo de repouso. A mulher grávida não tendo outra saída continua, de forma lenta, a ocupar o seu espaço, a praticar as suas actividades assim como todas as responsabilidades que o sistema cultural lhe reservara.

A indiferença do marido torna-se clara no auge da gravidez da esposa, quando esta pede, para ir dar a luz em casa da sua mãe, nos seguintes termos: “*Em breve vou ter bebé. Quero ir para a casa da minha mãe para o ter.*” À este pedido o homem deu uma resposta positiva, porém ordenou para que antes da partida a esposa grávida pilasse milho correspondente a dois cestos de farinha.

Um cesto de farinha nas comunidades rurais corresponde, no mínimo, a 20kg de milho o que significa que a mulher, mesmo estando no auge da gravidez deveria pilar 40kg de milho. Os dois cestos de farinha destinavam-se, segundo a narrativa, um para o casal comer ao longo da viagem, pois, “*a viagem era muito longa*”, refere o conto, e o outro cesto era uma prenda para a sogra do marido.

Chegado o dia da viagem, o homem disse a esposa grávida para que carregasse os dois cestos, portanto, os 35kg de farinha, aproximadamente. Nas comunidades patriarcais, pilar, moer, carregar cesto a cabeça seja de que produto for, cozinhar, buscar água, limpeza da casa e do quintal, etc. são tarefas das mulheres, independentemente do seu estado. O homem, esse, em nenhum momento deve carregar um cesto de farinha à cabeça. E durante a viagem o homem em cumprimento dos ditames culturais, “*...apenas levou uma pequena saca com as suas melhores roupas (...)*.” Desta maneira a esposa parte para a viagem com um peso triplicado (o peso da gravidez, mais o peso dos dois cestos, por último o peso da sua saca de roupa).

O homem parte para a viagem com vantagens ao levar, apenas, a sua saca que continha as suas melhores roupas, o que lhe permite dar passos mais largos e rápidos, deixando para trás a sua esposa que fazia um esforço titânico para transportar todo o peso que a sociedade deixara para ela, um peso que aumentava com a distância, pois era longa. A mulher, mesmo assim, não

desiste, pois é o destino que a sociedade lhe prescrevera. É ao longo desta peregrinação, onde a mulher luta para vencer as fraquezas e dificuldades naturais inerentes ao seu estado de gravidez por um lado e, por outro, por manter o seu espaço cultural, que surge, não se sabe donde, uma velha, uma mulher igual, que se compadece e se solidariza com o sofrimento da mulher jovem e que carrega no seu ventre um bebé que culturalmente não lhe pertence.

A anciã não era uma pessoa qualquer, era uma velha abençoada pela natureza porque era uma pessoa inteligente e com um dom especial, pois era conhecedora dos segredos da magia da cultura Bantu. A magia na cultura bantu é concebida como uma força que actua de forma ilimitada. É um poder vital, ela é poderosa, eficaz, prática e dita o dinamismo vital em acção. ALTUNA (2014: 521-522) descreve a extensão e a profundidade da magia na cultura bantu afirmando que a magia,

...cumpre uma missão impreterível de psicoterapia individual e social (...). A sua acção eficaz ocupa lugar relevante na vida diária do indivíduo e da sociedade. (...). Soluciona-lhe o perigo presente inculindo-lhe segurança e protege-o contra as acções malélicas. A magia é a salvação imediata, o contra-ataque libertador, o recurso confiante.

A magia é um conjunto de técnicas que pode pôr em acção ou neutralizar as forças vitais activas, é expressa através de palavras, gestos e acções que são orientadas para a intenção pretendida de quem domina o conjunto das técnicas mágicas. Assim,

os seres inteligentes são capazes de conhecer, com perfeição e amplidão, as forças que animam o universo e a maneira como maneja-las e utilizá-las, despertá-las e dirigi-las. Só a inteligência (palavras, gestos e acções) pode activar magicamente as forças vitais imanes e indiferentes de todas as coisas. A sua determinação depende da intenção do ser inteligente que as coloca num movimento dirigido, (ALTUNA, 2014: 521-526).

É este instrumento, a magia, que a velha mágica fará uso, um instrumento que é consensual e respeitado no contexto cultural, onde as duas mulheres estavam inseridas. A mulher idosa era portadora de “*Dois ramos mágicos*”, na verdade eram amuletos, é nesses ramos (amuletos) que ela canaliza, a partir desse momento de encontro com mulher igual com a qual desenvolve uma empatia, todo o seu poder, toda a sua sabedoria, toda a sua arte de captar o mundo real e supra-real. A anciã aparece, para a mulher grávida, no meio do caminho refere a narrativa, num momento em que esta última ficara sozinha, atrás, cansada e carregada dos seus múltiplos pesos: peso da gravidez, dos dois cestos de farinha de milho, da sua sacola de roupa, e da distância que a separava da casa da mãe.

A velha aparece, do nada, de repente, e perante a situação da outra mulher, sozinha, grávida e exausta, a velha pergunta: “*o que se passa?*” A mulher grávida explica: “*o meu marido caminhou depressa à minha frente, mas eu não consigo aguentar o meu peso.*” “*Viste-o?*” Pergunta a mulher grávida e a idosa responde: “*Eu vi-o passar há muito tempo.*” A resposta da anciã, “*Eu vi-o passar há muito tempo*”, é muito significativa já que a contagem do tempo nas narrativas de tradição oral obedece, por vezes, a uma contagem livre, por um lado e, por outro, mostra como o marido da mulher grávida não prestava a menor atenção a sua companheira de viagem de tal forma que se encontrava muito distante em relação a ela.

A conversa continua, a velha pergunta de novo: “*De quem são esses cestos*”. “*São meus*”, responde a mulher grávida. “*E de quem é o bebé que tu trazes contigo?*” Continua a velha. “*É dele.*” Esta resposta, da mulher grávida, reforçou a comunhão, a solidariedade, a empatia entre as duas mulheres e a acção da velha não tardou, pois era preciso agir para mudar a condição daquela mulher que naquele momento era símbolo de toda mulher magorongoziana, e nesse âmbito a anciã entrega à futura mãe os “*Dois ramos mágicos*” (os dois amuletos). De seguida a velha mágica dá instruções claras, concretas e exequíveis ao dizer: “*toma estes dois ramos, chamam-se ‘hacha [que quer dizer amuletos em língua de Gorongosa].’ Quando alcançares o teu marido, diz-lhe, ‘por favor segura estes ramos.’ E quando chegares ao teu destino e ele tiver sofrido bastante, pega nos ramos.*”

A velha não revela à mulher grávida o que ia acontecer com o marido, logo que ele pegasse os “*Dois ramos mágicos*”, ela instrui, apenas, que a mulher deveria retomar os ramos no local do destino, neste caso em casa da sogra do marido. A verdade é que o poder dos “*Dois ramos mágicos*”, mais as palavras proferidas pela velha, no ponto de encontro, começam a actuar na própria mulher grávida ao revigorar as suas energias de tal maneira que ela começa a caminhar mais depressa e consegue alcançar o marido e aí acontece o inimaginável. A mulher chamou o marido. Este sem desconfiar de nada “*(...) parou e perguntou, ‘os teus cestos são muito pesados para ti?’*, a mulher respondeu, *‘sim, por favor ajuda-me a pô-los no chão.*” Neste diálogo é possível ver que o homem só depois de percorrer uma longa distância coloca a possibilidade dos dois cestos constituírem um peso para a esposa grávida, e outro aspecto é que tanto o homem como a própria mulher assumem que os cestos são pertença da mulher, é só ver a resposta que a mulher gestante deu a anciã quando lhe perguntou de quem eram os cestos.

Ao meio do caminho, perante o apelo insistente da mulher e da acção mágica, o homem cogitou na hipótese, dos dois cestos constituírem um peso para a esposa, antes disso não, de tal

maneira que a deixou carregar durante uma longa distância. De seguida, o homem tenta ajudar a mulher a pôr os dois cestos no chão, segundo o pedido dela, um exercício que se mostrava muito atrapalhado, pelo facto da mulher possuir numa das mão dois ramos, nessa atrapalhão o marido, ao invés de pegar nos dois cestos, que eram mais pesados, opta por pegar naquilo que aparentemente dificultava, uma isca, o esforço de ambos e pega os “*Dois ramos mágicos*” e aí acontece o insólito, “*o ventre grávido saltou do corpo dela para o corpo dele.*”

A gravidez mágica do homem expressa uma perspectiva e uma metodologia de luta da velha mágica de Gorongosa e de toda uma cultura. E isto mostra que ela não nega a sua identidade, não se desloca do seu espaço, ao contrário faz deslocar o homem para o espaço feminino, porque o que estava em questão era que para haver um processo de questionamento da ordem cultural vigente e, por conseguinte, de mudança, o homem deveria compreender primeiro o código da mulher, compreender as potencialidades e os limites da mulher enquanto pessoa, e para isso não havia melhor caminho que experimentar alguns estados femininos.

O homem ao ficar grávido, alivia a sua esposa e, inicia de forma lenta e gradual a experiência no âmbito psicológico e físico do estado de gravidez. Em pouco tempo o homem grávido fica atrás e a mulher, agora, sem o peso do ventre do bebé toma a dianteira, caminha mais rápido e passa para frente, há uma inversão da localização.

O homem grávido experimenta os limites e as dificuldades que uma gravidez, por vezes, pode provocar. Nesta nova condição, o homem grávido já não consegue caminhar de forma recta, caminha de forma cambaleante ao longo de todo o percurso que lhe restava até chegar a casa da sogra. Durante o percurso, ele experimenta muitas situações que uma gravidez pode provocar, por exemplo, os pés dele incham a semelhança de algumas mulheres em estado de gravidez, e por conta disso alargam os lindos sapatos que calçava, de tal forma que se vê forçado a tirá-los. Não só os sapatos, mas também as lindas calças alargam-se, em cadeia alarga-se o casaco novo que vestia. As manifestações da gravidez não param por aí, a dado passo o homem grávido sente vontade de vomitar, a semelhança de algumas mulheres sobretudo nos primeiros meses de gestação. Diante de todas, estas, manifestações e experiência o homem grávido tem a sensação de estar doente e pergunta-se: “*que devo fazer? Cambaleio, cambaleio.*” Responde-se a si mesmo. Caminhar de forma cambaleante e sem desistir, a semelhança de muitas mulheres que dificilmente desistem de seus filhos desde o ventre materno, será a decisão do homem grávido até alcançar o destino.

A mulher aliviada de um dos pesos, caminha mais depressa e fica cada vez mais distante do marido grávido, pois ele deveria experimentar sozinho a sua nova condição e sentir também a dor da distância quando não se tem alguém em quem se apoiar e quando o que esta em jogo são duas vidas (do bebé e da gestante). O homem grávido ficou atrás acompanhado pelo espaço, tempo e sua reflexão, elementos suficientes para um auto-exame por conseguinte, o questionamento dos valores e princípios da sua sociedade.

O homem grávido, a dado momento, ao se ver sozinho e distante da esposa suplica a companhia desta ao dizer: *“Por favor, mulher, espera por mim.”* E a mulher responde: *“Tu esperaste por mim”* e acrescenta: *“Eu carrego as minhas coisas. E agora tu carregas o teu filho.”* Há aqui uma espécie de retaliação. Mas no fundo o projecto da velha mágica era que o homem grávido percorresse o mesmo caminho, de sobrecarga, de falta de compreensão, falta de apoio, falta de solidariedade e companheirismo, enfim, falta de complementaridade, porque só assim nasceria um verdadeiro espírito empático.

Para a velha mágica, no contexto da sua cultura oral e onde a educação assenta em acções concretas, na experiência, a transformação das relações sociais, só era possível se o homem mergulhasse profundamente no *ettos* da mulher, desta forma ele compreenderia o código da outra e as possibilidades de entender as razões da reivindicação da mulher seria provavelmente maior e, por conseguinte, a sua participação no processo de questionamento, de desconstrução do sistema cultural patriarcal vigente por um lado e, por outro, a construção de um outro, mais humano, mais solidário era de se admitir.

“Eu carrego as minhas coisas. E agora tu carregas o teu filho.” Esta foi a resposta da mulher face ao apelo do marido grávido. Diante da oportunidade, a mulher faz sucessivas reivindicações, agora, reivindica o direito aos filhos. É que nas sociedades patriarcais a mulher é, apenas, uma reprodutora, ela serve para aumentar a prole do homem, sem direito aos filhos. Estes são pertença do homem e da sua família, nunca, também, da mulher. E mesmo aquilo que achou que era sua pertença, os cestos de farinha e a sacola de roupa, na verdade, também, não lhe pertence, é tudo do homem. Na cultura patriarcal, da região do Vale do Zambeze, a mulher geralmente nada tem: não tem filhos, não tem terra, não tem casa e não tem nenhum bem.

Só a gravidez, sem os outros pesos, era tão pesada que obrigou o homem grávido a deixar, uma a uma, todas as melhores peças de roupa que levava na sacola. E ao chegar a casa, a primeira coisa que o homem grávido fez foi pedir um tapete para dormir, pois estava exausto.

Um descanso que muitas mulheres grávidas, no sistema patriarcal não têm tido, pois logo que chegam a casa vindas de outras actividades abraçam, imediatamente, outras actividades domésticas, cozinhar por exemplo. A esposa do homem grávido, por exemplo, que levava dois cestos de farinha, ao chegar a casa, ao invés de descansar, começou logo a preparar a refeição de farinha de milho e ovo frito, ao mesmo tempo que esperava o marido grávido chegar.

A refeição preparada pela esposa, para o marido grávido, era constituída por *xima* e ovo frito. O ovo frito é outro teste, uma outra experiência para o homem grávido e, simultaneamente, uma outra maneira prática de reivindicação das mulheres. É que em muitas comunidades da cultura bantu, existia e, em algumas, existe ainda hoje, um tabu segundo o qual a mulher grávida não deve comer ovo, independentemente da forma do preparo, sob o risco do bebé nascer careca. E é precisamente este alimento proibido, o ovo, que a mulher oferece ao homem grávido para ele sentir o que significa não saborear um dos alimentos mais ricos para a saúde.

Hampaté Bâ explica que a educação tradicional, enquanto processo de transformação do indivíduo, parte da experiência ou no contexto de um determinado acontecimento:

(...) o ensinamento [das escolas tradicionais] não é sistemático, mas ligado às circunstâncias da vida. Este modo de proceder pode parecer caótico, mas em verdade, é prático e muito vivo. A lição dada na ocasião de certo acontecimento ou experiência fica profundamente gravada na memória da criança.

[E] Pode-se dizer que o ofício, ou a actividade tradicional, esculpe o ser do homem. Toda a diferença entre a educação moderna e a tradição oral encontra-se aí. Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivo, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser (HAMPATÉ BÂ, 1982: 194, 199).

O conto “*Dois ramos mágicos*” também parte de uma realidade concreta, a gravidez e as relações que se desenvolvem entre homens e mulheres na sociedade tradicional de Gorongosa.

O homem mesmo depois de ter passado por uma experiência dolorosa e única, ele chega a casa da sogra sem ainda perceber muito bem a razão de disto tudo, de tal forma que, antes do descanso, pergunta a sua esposa: “*Que fiz eu?*” A narrativa refere que, antes da mulher dar a resposta, o homem “*começou a chorar*” ‘*e foi daí que a mulher pediu de volta os dois ramos mágicos e*’ “*ao dar-lhe os dois ramos mágicos, o ventre grávido saltou de imediato para o corpo dela.*” Foi diante desta experiência dolorosa, mas transformadora, que o homem, agora não mais grávido, compreende o código da mulher e as suas reivindicações. Face a isso ele tira

três grandes lições que vão dar início a desconstrução e a construção de novos valores das relações entre homens e mulheres na sua cultura.

A dolorosa experiência e o aprendizado (conclusão)

A primeira lição foi a tomada de consciência de que é preciso valorizar a mulher enquanto pessoa diferente e o seu papel na família; segunda, de que a mulher enquanto ser humano, o seu organismo é constituído de potencialidades e limites que devem ser tomados em conta em cada momento da sua vida; terceira, que a mulher é um ser com direitos e deveres igual ao homem. Dessas lições, o homem dá início ao processo de desconstrução da ordem patriarcal e a construção de um outro sistema de relação entre homens e mulheres, baseado na igualdade ao se expressar nos seguintes termos: *“Oh, mulher, aprendi uma grande lição (...). É muito difícil estar grávida e uma mulher grávida precisa de descanso. Agora sei que quando uma mulher carrega um bebé por nove meses e o tem no parto, esse bebé, também é dela e não só do pai, tal como as pessoas daqui dizem.”*

Foi o experimentar que permitiu que o homem olhasse a mulher, como um ser igual, mas ao mesmo tempo diferente. A magia, instrumento poderosíssimo das sociedades não letradas, é usada para construir nova forma de pensar, de conceber, de estar no mundo, é usada para um bem (proteger, precaver, repor a ordem, desencadeia forças compensadoras) como para um mal (destruir, atacar, etc).

No final, a mulher ao reaver os *“dois ramos mágicos”*, seguindo as instruções da velha mágica, retoma também o seu estado inicial, o de gravidez. Este acto é uma reafirmação de que o foco do protesto das duas mulheres, a velha mágica e a mulher grávida, em representação de outras tantas da comunidade de Gorongosa, e não só, é do âmbito cultural, histórico, portanto, passível de mudança e de transformação. As duas mulheres reivindicam uma cultura que conceba a mulher como um ser humano igual ao homem, com inteligência, com sentimentos, com limites, com capacidades, habilidades e socialmente com direitos e deveres.

Bibliografia

AAVV. *Contos da Gorongosa*. Edições Húmus, S/l, 2015, Pp. 59-62.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Bantu*. 2ª Edição, S. Paulo: ed. Paulinas 2014, Pp. 521-598.

HAMPATÊ BÂ, A. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. (coord.) *História Geral da África: Vol. I. Metodologia e Pré-história da África*. Tradução de Beatriz Turquetti et all, S. Paulo: Editora Ática, 1982. Pp. 181-218.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. *Estatística do Distrito de Gorongosa 2008*. Maputo: INE, 2010, in: www.ine.gov.mz. Pp.12-13.

MUIUANE, Armando Pedro. *Data e Documentos da Frelimo*. 3.ª Edição, Maputo: CIEDIMA, 2006. p. 301

OLIVEIRA, João (coord). *Plano Estratégico de Desenvolvimento de Gorongosa*, Sofala: 2006.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. *Elogio da diferença: o feminino emergente*. S. Paulo: Brasiliense, 1999. P.151.

VANSINA, J. A Tradição Oral e sua Metodologia. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *História Geral da África: Vol. I. Metodologia e Pré-história da África*. Tradução de Beatriz Turquetti et all. S. Paulo: Editora Ática, 1982. Pp. 156 - 179.

Visão Cultural do Mundo e Significados Partilhados: representação de significados
simbólico-culturais partilhados (análise de contos e provérbios).

Roger González-Margalef²

Resumo

Este trabalho tenta analisar com uma certa profundidade a ligação incontornável existente entre a visão cultural do mundo e os significados (ou símbolos) partilhados, que conformam uma identidade social e individual, onde quer que sejam implementados. A nível teórico também faz-se uma incursão aos vários significados simbólico-culturais envolvidos na formação de um pensamento e maneira de agir do indivíduo e o seu enquadramento na sociedade, onde rege uma ideologia estabelecida por um discurso ou pensamento que serve de base, chamada de função discursiva. A nível prático, faz-se uma análise detalhada dos elementos principais encontrados em provérbios e contos tradicionais, que servem de exemplo dessa construção de pensamento ideológico e maneira de agir a nível individual e social, isto é, interactivo. Especial atenção é dada ao contexto local moçambicano e concretamente à zona Sul do país.

Palavras-chave: cultura, significados partilhados, ideologia, função discursiva.

Abstract

This work tries to analyze with due deepening the existing and unavoidable link between the cultural view of the world and its shared meanings (or symbols), which form a social and individual identity, wherever they are in place. Theoretically wise, many symbolic and cultural meanings involved in the creation of a way of thinking for an individual and its position within society are observed; in each society there is an ideology established by a speech or way of thinking that serves as the base, so-called discursive function. Practically wise, the article draws deep analysis of the main elements found in proverbs as well as in traditional tales, which are used as examples of that construction of ideological thinking and way of acting both individually and socially, that is, interactive. Special attention is given to the local Mozambican context, especially to the southern region of the country.

Key words: culture, shared meanings, ideology, discursive function.

² Licenciado em Filologia de Línguas Clássicas pela Universidade de Barcelona (Espanha) e actualmente estudante de Mestrado em Ensino de Português Língua Segunda na Universidade Eduardo Mondlane (Maputo). Trabalha como tradutor e docente de línguas no ISET/OWU da ADPP Moçambique. rogerglez469@gmail.com

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa dar uma descrição detalhada de exemplos concretos da nossa realidade local moçambicana, em questão de símbolos, dispositivos simbólico-culturais institucionalizados, visão do mundo e funções discursivas.

Os temas em destaque que orientaram as leituras foram os seguintes: visão cultural do mundo, significados culturais partilhados, funções discursivas (ideologia), dispositivos simbólico-culturais institucionalizados, não seguindo uma ordem específica entre eles, mas sim interligando profundamente e com detalhe os seus conteúdos, muitas vezes com base em exemplos locais.

A estrutura do trabalho obedece a forma de introdução, considerações teóricas, análise (contos curtos, provérbios, canções) e conclusões gerais.

O objectivo deste trabalho não é só de destacar e definir os tópicos tratados e mostrar um entendimento sólido dos conteúdos, mas também especialmente interligá-los entre si em diferentes exemplos da vida real e do nosso entorno.

Considerações Teóricas

‘Language was no longer a window on the human mind ... Rather it was primarily a social phenomenon, to be studied ... in the midst of speech events or speech activities’ (DURANTI, 2003 in YAMAGUCHI ET AL, 2014). Nesta passagem, o autor afirma literalmente que *“a linguagem já deixou de ser uma janela na mente humana... e tornou-se muito mais primariamente um fenómeno social, para ser estudado... dentro de eventos do discurso ou actividades do discurso”*, o que significa que a linguagem, na sua função comunicativa, deve e só pode ser interactiva, isto é, funcionar dentro de contextos determinados e com uma função que resolva uma necessidade dos indivíduos, no entanto que são falantes activos e têm interesses comunicativos, os quais se satisfazem através do próprio discurso. Como veremos mais adiante neste trabalho, todo discurso está inserido numa certa ideologia ou função discursiva, que pode estar representada em forma de poema, dramatização, canção, escrita, discurso oral, pintura, sinais, e mais outros formatos possíveis, dependendo das experiências e background cultural do indivíduo e da comunidade onde está inserido.

Visão cultural do mundo

A teoria elaborada pelo linguista suíço Ferdinand de Saussure, que muito brevemente explicada, designa esses dois sistemas de *langue* e *parole*, sendo o primeiro conceito mais

teórico e que todos os utentes de uma língua devem partilhar, e o segundo mais prático, o que é de facto produzido (oral ou por escrito) por cada falante.

Segundo Hall (1997: 21) “*uma maneira de pensar sobre a cultura, então, é nos termos desses mapas conceptuais partilhados, sistemas linguísticos partilhados e os códigos que governam as relações de tradução entre eles.*” Com isto, entende-se que a sociedade partilha uns códigos de comunicação e entendimento essenciais dentro do seu seio, e torna-se difícil dizer que alguém faz parte de uma comunidade ou sociedade se não entende e interpreta aqueles códigos como os seus pares.

E essa interpretação que damos a algo é baseada na experiência. Por exemplo, a noção que vem à nossa mente através da palavra “frio” não é a mesma em diferentes contextos, por um lado, na Rússia, onde o frio extremo é elemento predominante e ninguém acha anormal o facto de vestir-se com casaco e gorro durante qualquer estação do ano; ou por outro lado em Moçambique, onde o frio não tem uma presença muito destacada e uma temperatura inferior a 20 graus significa um choque que altera o ritmo de vida da maioria das pessoas, não acostumadas a isso na sua cultura e modo de viver cotidiano.

Para subsidiar este fio de pensamento, Sharifian diz que a comunicação intercultural, e em particular a falta de comunicação, espelham diferenças nas maneiras como vários grupos de falantes conceptualizam as suas experiências ao mesmo tempo que desenham os seus esquemas, categorias e metáforas diferenciados (SHARIFIAN:114 in YAMAGUCHI et al. 2014).

Com isto entende-se em linhas gerais a influência do contexto cultural, ou simplesmente a cultura, no entendimento das coisas individual e colectivamente. A cultura não é só erudição ou conhecimentos. Seguindo uma definição até agora canónica, “*cultura é aquele complexo completo que inclui conhecimento, crenças, artes, morais, lei, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos por um humano como membro da sociedade.*” (TYLOR in LOWIE, 1917: 263)

A cultura, portanto, também não é algo permanente, mas depende das representações sociais da época, grupo, clima, como veremos mais adiante no seguinte capítulo, na questão da historicidade das representações sociais. Existe a cultura erudita (ou alta cultura) assim como também a cultura popular (rudimentar). Para quem entende de música, a tipo de exemplo, sabe

dar um certo valor artístico ao silêncio entre diferentes notas musicais; inclusive esse silêncio tem a sua própria representação no pentagrama. Esta questão é chamada teoricamente de silenciamento constitutivo (SANTI & SANTI 2008:12), isto é, o facto de abranger em interpretação aquilo que se é mostrado assim como também o que não o é.

Significados culturais partilhados

Como é bem sabido, as representações sociais não são estáticas e por isso, sofrem mudanças e alterações ao longo dos tempos e em diferentes espaços. Exemplos disso são vários, nos quais a sociedade tem necessidade de criar um certo símbolo num determinado momento, cujo valor e importância não seria o mesmo em outro momento e contexto sociocultural.

A influência do contexto cultural é evidente, por exemplo, se observamos que na cultura ocidental as viaturas que são ambulâncias, identificam-se por uma cruz vermelha ao lado da própria palavra “Ambulância”, na língua que convém em cada país; mas por outro lado, nos países de religião oficial muçulmana o signo que representa a ambulância nas viaturas é uma meia-lua de cor verde.

Portanto, uma visão do mundo que espelhe uma certa ideologia não se constrói de maneira efêmera de hoje para amanhã, mas sim através de um prolongado processo de moldagem individual dentro de uma sociedade, a vivência de experiências marcantes e a extracção de exemplos ou lições das próprias experiências. A linguagem e obviamente a língua (ou as línguas) tem uma ligação estreita com este círculo de construção identitária de uma sociedade, pois é a língua a ferramenta mais usada, se bem que não a única, de expressão e transmissão de conhecimentos adquiridos. Em outras palavras, seria um sinal de pobreza social o facto de certas gerações conhecerem uns valores que não são transmitidos aos mais novos, continuadores daquela comunidade, que irresolutivamente irá ficar órfã de vivências e memórias comuns.

Sammut (2015: 99) também contribui assegurando que “*o nosso entendimento cotidiano de relacionar indivíduos serve como um guia útil para ganhar maior compreensão. Na linguagem diária usamos atitudes para querer expressar opinião (como alguém pensa) ou orientação (posição mental de alguém)*”.

Por exemplo, em Moçambique assim como em outras sociedades africanas pós-coloniais, fala-se muito de poligamia, atrasos, corrupção e outros elementos negativos que são tidos em certa maneira como “normais” dentro da tradição em que se inserem, não porque sejam cultura de criação própria daqueles indivíduos, mas sim por um certo desleixo ou más práticas pontuais de alguns dos seus integrantes, o que não deveria permitir generalizar, em um princípio.

Mas é bem diferente no caso das mulheres, porque de certa maneira generalizou-se que a poligamia é mais comum, normal ou aceite do que a poliandria, quando de facto é a mesma coisa mas do lado oposto, e também choca com a ideia que não tudo aquilo que é considerado como normal deve ser achado bom ou correcto. Inclusive a colocação de mulheres em posições elevadas de poder, até nos dias de hoje provoca um sentimento de dúvida, como se a mulher não merecesse, fosse inferior em capacidades e tivesse sido colocada num lugar por ser a irmã, esposa, amiga, filha ou sobrinha de um certo homem influente. Em sociedades tão avançadas industrialmente como são os Estados Unidos de América, o povo preferiu escolher um governante de fraca reputação política do que uma mulher, nas últimas eleições daquele país. Também temos o caso de países de língua portuguesa oficial como Moçambique, os países lusófonos (idem para os anglófonos e francófonos), que adoptaram a língua do colonizador como idioma oficial de uma nova terra descolonizada, mas sem passarem muitos anos desde então, as línguas de origem europeia dos colonizadores já têm experimentado inúmeras mudanças e adaptações variacionais de acordo com a cultura e o ideário local moçambicano, e não de Portugal. Isto deixa entrever mais um exemplo de aplicação prática da função discursiva, na qual um elemento singular não tem a possibilidade de decidir certa mudança sem um entendimento prévio, tanto teórico como prático, daquilo que já está estabelecido como vigente. Neste caso, as mudanças no apoio e na implementação das línguas locais moçambicanas só virá a acontecer de maneira gradual e por pessoas que primeiramente atingiram o horizonte comum de falar e se comunicar em português.

Funções discursivas (ideologia)

Entende-se por função discursiva, a partir das discussões mantidas na sala de aulas ao redor de outros provérbios, a capacidade de demonstrar domínio do saber, o que pode e de facto deve ser dito pelo sujeito num determinado contexto situacional. Existem comportamentos desviantes ou maliciosos dentro de uma sociedade ou meio cultural específico.

Segundo o filósofo francês Michael Foucault, *“a arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se*

manifestam nos discursos; mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras” (FOUCAULT, 1969, p. 159 in DE AZEVEDO, 2013).

Portanto, na função discursiva seguem-se essas *regras* não escritas de não sair do discurso ideológico de um grupo determinado. Acontece nos partidos políticos e em organizações de certa tendência ideológica, desde igrejas até grupos de adeptos ao futebol. A função discursiva implica uma série de regras de conduta não escritas, mas bem entendidas por todos os integrantes da comunidade envolvida. Exceção a isto podem ser as crianças ou os visitantes que não têm ainda uma forte base de experiências que moldem as suas competências da forma mais indicada dentro da comunidade em que estão a ser inseridos. Claro que, apesar das semelhanças nas dificuldades de inserção, não podemos enquadrar os visitantes e as crianças no mesmo critério, por duas razões:

- As crianças provavelmente irão ficar dentro dessa comunidade e têm alguém (família) que os insira plenamente no contexto cultural onde nascem; os visitantes estrangeiros ou de outras zonas, podem ter ou não o interesse de conhecer bem essas comunidades, mas em raras ocasiões o interesse é de se integrar plenamente com os nativos, porque num certo momento irão voltar para a sua comunidade de origem;
- A criança parte de zero no que diz respeito ao conhecimento de aquela ou outras culturas e formas de pensar e agir, enquanto o visitante estrangeiro ocasional automaticamente entra em contraste com as especificidades que encontra, pelo simples motivo de comparar aquilo que encontra (língua, religião, cultura, gastronomia, política, etc.) com o seu homólogo da função discursiva ou ideologia de origem. A criança dificilmente pode estabelecer comparações nesse sentido.

Exemplos de contrastes são o anel de casamento, que nas culturas ocidentais e por extensão (pela colonização) em muitos países da África, significa a união conjugal, o compromisso de partilhar as vidas entre duas pessoas; em outras culturas como na Índia, as mulheres pintam um sinal na cara, acima dos olhos, para simbolizar que já são casadas e devem o seu dia-a-dia a um homem e um lar. Mais exemplos podemos encontrá-los nas danças, músicas e demais manifestações culturais não necessariamente festivas, que adquirem um certo valor dentro da cultura comum de um certo lugar e contexto, pelo grupo de pessoas que integram esse grupo e praticam as mesmas manifestações.

Dispositivos simbólico-culturais institucionalizados

A ciência da antropologia estuda e investiga a gênese do comportamento humano, assim como a linguagem. Count (1964, in YAMAGUCHI ET AL, 2014: 163) diz que “*a linguagem espelha uma certa coalescência (fusão) de dois sistemas de comunicação: vocálico e mimético*”. Esse último conceito, de mimesis, vem directamente da cultura grega, berço das representações dramáticas teatrais, implica a ideia que o homem, na verdade não cria nada mas sim adopta diferentes posicionamentos em relação a certos elementos da sua realidade, dependendo do contexto cultural onde está inserido. O seu significado de “caracterização” ou ainda melhor de “imitação” nos remete a isto. Aliando-nos a Count, é evidente que a linguagem (sistema vocálico) é o elemento essencial dessa institucionalização dos dispositivo simbólico-cultural, partilhado por um grupo populacional, tal como o eram o teatro, a recitação poética e os jogos desportivos (olímpicos) para o povo da antiga Grécia; hoje em dia, no contexto moçambicano, temos os ritos de iniciação que são praticados de maneira um pouco diferente segundo a zona geográfica do país, mas que em qualquer dos casos exigem uma roupa e símbolos (objectos, canções, etc.) característicos que asseguram o bom andamento da cerimónia e a vida futura do jovem “celebrado”, a mesma coisa com o lobolo, pois não só tem importância que a festa decorra bem, mas também faz-se com o sentido de abençoar a vida futura dos futuros casais.

Toda tradição é passada de geração em geração, e assim adquire um valor simbólico, que também pode vir a mudar dependendo do tempo e circunstâncias. Na mesma ordem de ideias, existem tradições que caem em desuso, como escrever cartas em papel, não porque o recurso do papel e tinta (caneta) já não exista, mas sim porque outros formatos (electrónicos) têm ultrapassado a sua expansão e comodidade aos utentes; caso parecido é o das línguas que caem em desuso e deixam de ser usadas e morrem, como aconteceu com o latim, que diversificou-se em vários dialectos românicos que iriam tornar-se línguas próprias.

Para concluir esta série de exemplos interligados no seu valor simbólico, pode se afirmar que na cultura dos países muçulmanos, o facto de partilhar um única lei de aplicação religiosa, como é a Lei Xaria (ou Sharia) é o garante de que todos os crentes daquela religião ficam sempre no mesmo guarda chuva, apesar das possíveis diferenças culturais dos vários povos que usam aquela lei, básica e primordial para todos os muçulmanos.

ANÁLISE (CANÇÕES, PROVÉRBIOS, CONTOS CURTOS)

Contos tradicionais

Liberdade... de Pedro Batista Chissano

Este conto aborda questões sociais e pessoais. A partir do título, entende-se que o tema principal tem a ver com o conceito abstracto de liberdade, o que é e como se exerce. A história principal desenvolve-se na cidade de Maputo, onde um camponês da zona rural de Golhoza vai para fazer umas compras que satisfaçam algumas necessidades de casa, na machamba dele. Mas no seu percurso por algumas das ruas e avenidas da cidade capital do país, que ele chama de cadeia grande e moderna, ele detecta que mesmo sendo livre, o ambiente da cidade faz com que as pessoas só procurem o benefício individual e não pensem nos outros, a velocidades muito elevadas de um lado a outro da cidade, rodeados de prédios altos e regras por cumprir, mesmo o seu próprio irmão que passa perto dele de motorizada mas não pára nem cumprimenta, simplesmente vai a frente; por exemplo quando ele, esfomeado, pretende entrar num restaurante para comer, é banido porque não fez a reserva através do telefone. Sente-se preso, mesmo livre. Em outro momento, o protagonista é preso pela polícia porque não tem o seu documento de identidade em dia, apesar de apresentar uma velha cédula pessoal. Fica três meses na cadeia e depois é libertado, mas de novo é preso por não ter cartão de trabalho, e é levado a embarcar num avião com destino desconhecido.

A partir deste conto podemos extrair várias lições de moral, ligadas aos símbolos, visão do mundo e significados partilhados. O facto de fazer reserva num restaurante para poder comer é um significado não partilhado pelas duas partes, isto é, o protagonista e os donos do estabelecimento de restauração, e por causa disso, surge a impossibilidade de atingir o objectivo de saciar a fome, pois a comunicação não dá certo.

Um outro símbolo desse evento é o detalhe do marfim sem simpatia, associado provavelmente aos dentes artificiais que os senhores do restaurante exibem. Uma peça bonita, mas que não produz benefício nenhum para o protagonista, que tem fome e apenas quer comer.

O “napalm de Smith” é um outro símbolo com um certo significado específico a ter em conta nesta história, porque representa a crueldade da guerra com as destruições causadas pelos colonialistas britânicos comandados por Ian Smith, e essa crueldade marca o fim das lembranças da infância na aldeia, onde faziam fogueira, cantavam, dançavam e contavam

histórias (significado cultural) e também acabou com o gado, as machambas e outra vegetação característica da zona de Mapai.

O significado das coisas depende do contexto cultural e isso nota-se nos dois exemplos mencionados: a reserva obrigatória no restaurante que deveria fazer-se ao telefone e o homem não tem meios para isso e não faz parte da sua vida habitual em Golhoza; e o ritmo frenético das actividades na cidade, que contrasta claramente com a ideia que o protagonista tem da vida de camponês, que nem precisa de cartão de trabalho ou outros documentos para exercer sua profissão e viver livremente, enquanto na cidade ele sente-se preso, mesmo livre, até ao ponto em que acaba por ser preso, não por crime nenhum, mas apenas por questões burocráticas.

Provérbios

Para esta análise seleccionaram-se os seguintes dois provérbios:

A mbita ya vovo yi Dlaya Le'to tiya (“uma panela fraca parte as panelas fortes”); e *A Homu a yiNge pswaleli ntlambhini* (“a vaca não pare no meio da manada”).

No primeiro provérbio, apresentam-se os conceitos chave: **panela** e **partir**: o primeiro é um objecto que serve para cozinhar, isto é, para produzir alimento e assegurar a continuidade humana, e é um bem prezadíssimo e indispensável em qualquer lar; por outro lado, o verbo partir tem aqui o significado de quebrar, derrotar ou romper, não de partir como viajar ou abandonar um lugar.

Com isto, observa-se uma oposição entre elementos fracos e fortes, neste caso representados por um objecto como a panela, capaz de partir ou “derrotar” as outras mais fortes. Isto pode ser analisado de várias maneiras, mas é claro que a mensagem principal deste provérbio é que a força física não resolve todos os problemas que se possam enfrentar na vida. Conhecemos a panela como um objecto com a função de cozinhar, preparar alimentos e o sustento das pessoas, mas é melhor usar um objecto fraco ou velho, mas confiável, do que se deixar ir em pensamentos muito brilhantes, além da realidade, e acabar decepcionado ou sem atingir o resultado esperado. Em outros contextos, como o desporto ou a política, sempre tende-se a dar prognosticar quem é o favorito para vencer, isto é, quem é mais forte em aparência, e não sempre ganha aquele que era indicado pela maioria previamente, como mais forte. Isto nos ajuda a entender o peso da função discursiva que existe em volta de qualquer evento, objecto, pessoa ou conjunto de pessoas; a sociedade tem uma necessidade incessante e convencional de

etiquetar e catalogar tudo com todo tipo de nomes e características, mas apesar disso, vale a pena considerar que o conteúdo real de algum facto ou evento não é o esperado em todos os casos. Para salientar este aspecto, Nhaombe (2006) afirma que as práticas de discurso partilhadas pelos membros de uma comunidade podem estar convencionadas de duas formas: por convenções estilísticas, regulando as interações; e por conhecimentos canónicos, regulando a percepção do mundo, pois a interpretação do discurso apenas pode ser feita por referência a estruturas de conhecimento baseadas na experiência.

Portanto, este provérbio, assim como qualquer outro, interpreta-se em função do que é a visão cultural do mundo de uma comunidade em concreto, que de certeza será bem diferente do ponto de vista de outros seres, pela razão mencionada da experiência. Também as crenças e práticas individuais e colectivas têm uma profunda influência no entendimento de qualquer enunciado.

O segundo provérbio, os conceitos chave são vaca, parir e manada: A vaca representa não só um animal, mas também um animal omnipresente em muitas culturas diferentes do mundo, pelo facto que é garante de alimentação e negócio de muitas pessoas, pastores, especialmente aqui em África assim como em outros lugares menos favorecidos tecnológica e industrialmente. A vaca pare, dá a luz filhos, reproduz-se, exactamente igual como os seres humanos. E agrupa-se em associações de afinidade, proximidade entre os seus pares, exactamente como os humanos; as vacas juntam-se e formam manadas, enquanto nós humanos criamos outro tipo de manadas, com outros nomes como clubes de futebol, turmas de estudo, trabalhadores de um mesmo sector, etc. Desses grupos animais ou humanos, pode existir quem se separe ou não cumpra exactamente aqueles pressupostos entendidos como comuns dentro daquele grupo, com a sua idiossincrasia, natureza e ideologia própria (função discursiva). O provérbio mostra uma imagem de (re)produção animal, extrapolável aos humanos, não só no aspecto biológico do nascimento, mas também na atitude de fazer ou fazer acontecer alguma coisa. Indo para o concreto e com exemplos, para entender este provérbio deve-se conhecer o significado da palavra “parir” assim como de “vaca”. No horizonte cultural de qualquer pessoa, mais urbano ou mais rural, esses dois conceitos são facilmente compreensíveis, mas qualquer acto discursivo é realizado dentro de determinadas normas definidas por uma comunidade de falantes que partilha o conhecimento de regras de conduta e interpretação do discurso (Nhaombe, 2006). Seria problemático, no contexto moçambicano, se em vez da vaca o referente deste provérbio fosse um urso-polar ou uma múmia do Egipto, porque são imagens não comuns na visão cultural de muitas comunidades locais, e antes de adquirirem um significado concreto, precisam de um entendimento bem profundo, e se calhar

uma nova maneira de pensar que não é própria daquela comunidade, por exemplo do Sul de Moçambique.

CONCLUSÃO

Compreende-se que o campo da linguagem e as representações sociais é muito fértil para o estudo e exemplificação de vivências cotidianas que os humanos têm, porque a imaginação humana é livre e utilizável por qualquer um, e apesar de todos usarmos os mesmos códigos (línguas, gestos, etc.) a intenção e o uso difere muito de indivíduo para indivíduo e de comunidade para comunidade. Exemplos disso, vistos e analisados neste trabalho, são os contos e os provérbios tradicionais moçambicanos, mas não só, pois cada cultura a nível local ou nacional é detentora de um estilo de vida que reflecte uma certa ideologia, cultura, horizonte comum de entender e fazer as coisas, o que leva ao conceito acima referido da função discursiva.

Todos os provérbios e outras tradições orais comportam uma carga metalinguística, isto é, vão mais além do seu próprio enunciado, e nos remetem a outras realidades que as vezes não são tão evidentes ou imediatas.

Essa carga simbólica obviamente muda e transforma-se com o passar do tempo e o decorrer de múltiplas experiências vitais, que paulatinamente moldam também a nossa cultura colectiva e criam uma visão do mundo individual em cada um de nós, que naturalmente também é susceptível a mudanças em qualquer momento e ocasião.

No estudo realizado entende-se que é difícil estabelecer um critério único de definição de conceitos tão abertos como a função discursiva, a visão do mundo e os significados partilhados, principalmente porque são conceitos dependentes do contexto sociocultural, e mudam em função de quem os implementa. Por isso conclui-se que a riqueza cultural do mundo provém exactamente dessa variedade e desigualdade de factores culturais e de compreensão da realidade que cada indivíduo tem, independentemente, e no seio da comunidade onde está inserido, que à sua vez irá produzir provérbios, contos, adivinhas e outros formatos de exprimir emoções, sentimentos, lições e comportamentos úteis para aquela comunidade e seguramente para outras também, como se observa no conto e nos provérbios contidos no desenvolvimento deste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Sara Dionízia Rodrigues de. *Formação discursiva e discurso em Michel Foucault*. 6(2), 2013. In: www.marilia.unesp.br/filogenese na data 21/05/2018.

HALL, Stuart. *Representation: cultural representation and cultural signifying practices*. Sage publications/Open University. London/Thousand Oaks/New Delhi, 1997.

LOWIE, Robert Harry. *Edward B. Tylor. American Anthropologist*. New Series, Vol. 19. No. 2. Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association, (Apr-Jun. 1917), pp. 262-268. In: <http://www.jstor.org/stable/660758> na data 29-05-2018.

NHAOMBE, Henrique. *Uso idiomático da linguagem em rádio*. Folha de Linguística e Literatura 9. UEM Maputo. Abril 2006.

RAMOS, Ricardo. *Contos moçambicanos*. Maputo, Moçambique: Global Editora, em colaboração com Livraria Universal, 1990. In: http://www.ces.uc.pt/estilhacos_do_imperio/comprometidos/media/Contos%20Mo%C3%A7ambicanos%20-%20exertos.pdf na data 23/05/2018.

SAMMUT, Gordon, GASKELL, George, ANDREOULI, Eleni e VALSINES, Jaan. (Eds.). *The Cambridge handbook of social representation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015.

SANTI, H. C. e SANTI, U. J. C. *Stuart Hall e o trabalho das representações*. Revista Anagrama, revista interdisciplinar de graduação, Ano 2 – Edição 1, São Paulo, Brasil, 2008.

YAMAGUCHI Masataka, TAY Dennis, BLOUNT Benjamin. (Eds.). *Approaches to Language, Culture, and Cognition: The Intersection of Cognitive Linguistics and Linguistic Anthropology*. London, United Kingdom: PALGRAVE MACMILLAN, 2014.

Resumo

Entre as várias formas de concepção da democracia, tem se notado a sua não praticidade efectiva em muitos Estados, sobretudo, na Pós-modernidade, pelo facto de muitos cidadãos, particularmente nos países não desenvolvidos, não serem educados para práticas democráticas, o que tem contribuído sobremaneira para uma concepção persevera da democracia e do sentido do voto enquanto expressão máxima para o exercício do poder em Estados democráticos. O processo da democratização do Estado Moçambicano não terminou nem começou em 1994. Ele está presente desde 1975. A Constituição de 1990 introduziu o multipartidarismo e de forma expressa e inequívoca na vontade de firmar um Estado de Direito Democrático em Moçambique, a mesma Constituição, de 1990, assim como de 2004, vieram reforçar esses elementos que já existiam na Constituição de 1975. Com a introdução do sufrágio universal, o voto assumiu poderes ditatoriais, por isso, entendemos que a democracia em Moçambique deveria ser vista como uma cultura humanística. Uma forma de se estar no mundo que não admite injustiças.

Palavra-chaves: Democracia, Constituição, Voto, Ditadura, Estado.

Abstract

Among the various forms of conception of democracy, its practical ineffectiveness has been noted in many States, especially in postmodernity, because many citizens, particularly in developed countries, are not educated for democratic practices, has contributed greatly to a persevering conception of democracy and the sense of voting as the maximum expression for the exercise of power in democratic states. The process of democratization of the Mozambican State did not end or begin in 1994. It has been present since 1975. The 1990 Constitution introduced multi-partyism and expressly and unequivocally in the will to establish a State of Democratic Right in Mozambique, the same Constitution, 1990, as well as in 2004, reinforced those elements that already existed in the Constitution of 1975. With the introduction of universal suffrage, the vote assumed dictatorial powers, so we understand that democracy in Mozambique should be seen as a humanistic culture. A way of being in the world that does not admit injustice.

Key-words: Democracy, Constitution, Vote, Dictatorship, State.

³ Docente de Introdução a Filosofia e Língua Portuguesa em Cabo Delgado – Moçambique; Licenciado em Ensino de Filosofia com habilitações em Ensino de História pela Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas da Universidade Pedagógica (UP); Licenciado em Direito no Instituto Superior Monitor (ISM); Mestrando em Educação com Especialização em Organização e Gestão de Centros Educacionais pela Universidad Europea del Atlántico – Espanha.

Introdução

O presente estudo versa sobre os caminhos percorridos no processo da democratização de Moçambique e mostra como o voto, que é a expressão máxima de exercício do poder no sistema democrático transformou-se nos Estados actuais, sobretudo em Moçambique numa acção ditatorial, levada a cabo para punir injustamente aqueles que não fazem parte ou não apoiam o sistema político vigente. A razão para tal é que os cidadãos não são educados para a democracia é uma interpretação exaustiva das normas jurídicas.

Contudo, é preciso salientar que o problema da democracia não é tão novo como parece, visto que mesmo na antiguidade continha seus problemas, se calhar agora de forma mais agudizada e conflituosa. Daí que das cinco formas de Governo descritas por Platão na *República*, aristocracia, timocracia, oligarquia, Democracia e tirania, só uma delas, a aristocracia, era considerada boa na concepção platônica.

A abordagem vai ter em conta as três Constituições da República de Moçambique, nomeadamente a de 1975, 1990 e de 2004, pois entendemos que a democracia em Moçambique, não foi introduzida pela Constituição de 1990, que introduz o multipartidarismo e põe fim à guerra civil ou de 16 anos, como tem sido propalado por algumas individualidades, mas sim pela Constituição de 1975.

O método usado neste estudo é bibliográfico, por mostrar-se o mais adequado e por consistir na recolha do conhecimento acumulado sobre o tema em discussão.

1. A concepção contemporânea da democracia

Segundo Norberto Bobbio (1996:319), na teoria contemporânea da Democracia confluem três grandes tradições do pensamento político: a teoria clássica, divulgada como teoria aristotélica, das três formas de Governo, segundo a qual a Democracia, como Governo do povo, de todos os cidadãos, ou seja, de todos aqueles que gozam dos direitos de cidadania, se distingue da monarquia, como Governo de um só, e da aristocracia, como Governo de poucos; a teoria medieval, de origem romana, apoiada na soberania popular, na base da qual há a contraposição de uma concepção ascendente a uma concepção descendente da soberania conforme o poder supremo deriva do povo e se torna representativo ou deriva do príncipe e se transmite por delegação do superior para o inferior; e a teoria moderna, conhecida como teoria de Maquiavel, nascida com o Estado moderno na forma das grandes monarquias, segundo a qual as formas históricas de Governo são essencialmente duas: a monarquia e a república, e a

antiga Democracia nada mais é que uma forma de república (a outra é a aristocracia), onde se origina o intercâmbio característico do período pré-revolucionário entre ideais democráticos e ideais republicanos e o Governo genuinamente popular, chamado, em vez de Democracia, de república.

Como se pode notar o problema da democracia não é tão novo como parece, visto que mesmo na antiguidade continha seus problemas, se calhar agora de forma mais agudizada e conflituosa. Daí que das cinco formas de Governo descritas por Platão na *República*, aristocracia, timocracia, oligarquia, Democracia e tirania, só uma delas, a aristocracia, era considerada boa na concepção platônica.

Aristóteles distingue três formas puras e três formas corruptas, conforme o detentor do poder governa no interesse geral ou no interesse próprio, o “Governo da maioria” ou “da multidão”, distinto do Governo de um só ou do de poucos, chamado “*politia*”, enquanto o nome de Democracia é atribuído à forma corrupta, sendo a mesma definida como o “Governo de vantagem para o pobre”, contraposta ao Governo de vantagem para o monarca” (tirano) e ao “Governo de vantagem para os ricos” (oligarquia).

Com a separação dos poderes apresentada por Montesquieu (Poder Legislativo, Executivo e Judiciário), surge uma nova dinâmica na esfera política, pelo facto de não ser o único órgão que comanda, mas os três em coordenação, estabelecendo-se uma relação de interdependência.

De igual modo, para os escritores dos séculos XVII e XVIII, que por sinal são considerados os pais da Democracia moderna, há, apesar de tudo, uma diferença sobretudo entre Locke e Rousseau, na concepção do poder legislativo que para Locke, deve ser exercido por representantes, enquanto para Rousseau deve ser assumido directamente pelos cidadãos.

Ou seja, o que se verifica nas teses dos contratualistas modernos como é o caso de Thomas Hobbes para quem “*o homem é lobo de outro homem (homo homini lupus) e o estado de natureza é um estado de violência e guerra de todos contra todos*” (CORDÓN & MARCON, 1983, p. 170), o que necessariamente leva a ter em conta que só uma força superior e a submissão podem estabelecer o vínculo ou contracto entre os homens. Ora, o contracto que se encontra em Hobbes é aquele concebido como um contracto de submissão e de alienação, porque não há liberdade e o mesmo acontece na ordem política e social. Por sua vez, John Locke para quem os homens no estado natural são livres e iguais entre si, mas que podem violar

os direitos e liberdades dos demais. Quer dizer, o homem não é necessariamente bom, como defende Rousseau, embora tenha uma *“lei moral natural descoberta pela razão e possui certos direitos como o da propriedade privada que tem como fundamento o trabalho”* (idem, p. 128). Por isso, torna-se então necessária uma organização política e uma lei objectiva que remedeie essas desvantagens do estado natural, o que vai ser satisfeito pelo contacto social que é firmado entre os homens desta mesma sociedade. Rousseau por sua vez, vai dizer que o estado de natureza designa o suposto estado ou situação do homem anteriormente à sua vida em sociedade, estado no qual o homem era feliz, independente e livre, guiado pelo amor de si e o estado social designa deste modo, a real situação presente na qual ao viver em sociedade tem um corpo de normas que tem de seguir como forma de garantir a boa convivência com os outros membros da sociedade. Por conseguinte, o contracto social de Rousseau diferentemente do de Hobbes e Locke, *“deve ser um contracto de liberdade que tenha como fundamento a igualdade não em favor de uma vontade individual, mas em favor de toda a comunidade, o que ele chama de vontade geral”* (idem, p. 171).

Essa vontade geral Rousseauiana é expressa nos Estados actuais, que designamos de “Estados Pós-Modernos” por um instrumento chamado Constituição, que é um instrumento que contém as normas fundamentais (direitos, deveres e liberdades fundamentais), são plasmados as competências dos órgãos e titulares do poder. Em suma, é a ordem normativa do Estado.

Ora, como se pode notar, os democratas liberais ou sociais tomam a democracia liberal como precursora do fascismo. Assim, para os comunistaristas, ela se torna desqualificada, por corresponder à ideologia do capitalismo do Estado e, na perspectiva nacionalista e capitalista, ela é vista ora como expressão de um bolchevismo primitivo, ora como um anarquismo oculto.

Contudo, sabe-se que a democracia é uma forma de dominação, um método de justificação da dominação pelo procedimento. Ela não se caracteriza como diz Kelsen (2001), *“por certos conteúdos, mas por certas relações específicas entre actores sociais, seja no processo decisório, de acordo com vontade expressa de maioria conforme a devida forma, seja no processo de legitimação, no sentido de reconstruir toda a cadeia democrática de habilitação e legitimação”*. É este ideal de justiça da democracia liberal que garante a liberdade da economia, de crença e da ciência, tendo como base de sustentabilidade, a liberdade individual das pessoas sujeitas a esta ordem normativa restringida o mínimo possível.

Entretanto, nas democracias parlamentares há três princípios fundamentais que devem ser rigorosamente observados, nomeadamente: a tolerância, a separação de poderes e a justiça, de modo a evitar os abusos e excessos de cada tipo de poder.

É aqui que na concepção de Severino Ngoenha (Filósofo moçambicano), a democracia comporta duas dimensões: uma axiológica e a outra institucional. A dimensão axiológica repousa essencialmente no princípio da igualdade em direito concebido como abstracção para corrigir as desigualdades naturais. Ela impõe de uma maneira apodíctica e não negociável, o respeito pelos direitos do homem, igualdade entre os cidadãos e o respeito pela dignidade das pessoas. Como se pode ver, a questão da desigualdade muito discutida por Rousseau inspirado nos princípios da Revolução Francesa (liberdade, igualdade e fraternidade), voltam mais uma vez a serem pontos cruciais da democracia. Isto para dizer que não se pode falar de democracia num Estado onde a liberdade, igualdade e a fraternidade estão sempre ausentes.

Ora se os mais nobres valores da humanidade não são negociáveis e jamais se conheceu na história das democracias uma forma única, então, os valores têm uma dimensão universal, que remete à dimensão institucional da democracia revelada na história das sociedades e culturas.

As instituições ou melhor, os modelos institucionais da democracia, podem e devem mudar, podem e devem ser aculturados, aurir a sua legitimidade dos imaginários colectivos, das linguagens das pessoas, da maneira como elas concebem a sua vida social e colectiva, sem no entanto, transformar a democracia em uma ditadura de voto. Ou seja, não se pode ver a maioria como sempre vencedora, pois nem sempre tal maioria é racional.

2. Processo da Democratização e o sentido do voto em Moçambique

A palavra democracia provém de duas expressões gregas: *Demos* que significa povo e *Kracia* que vem de Krátios, para significar governo, poder ou autoridade. Este termo foi pela primeira vez elaborado teoricamente pelos atenienses, que davam ao cidadão a capacidade de decidir os destinos da pólis. Por isso, diz-se muitas vezes que a política significa o que se refere ao poder, o que suscita o questionamento sobre o lugar do poder na Democracia.

Há na realidade moçambicana, vozes que defendem que não se pode falar do processo de democratização do país sem ter em conta a Constituição de 1990, que introduz o

multipartidarismo e conduz às primeiras eleições gerais e legislativas, cujas atenções ficaram voltadas para a participação do povo no governo e a forma como se concebeu e se concebe na prática a definição etimológica da democracia enquanto poder do povo.

É nessa tentativa de se saber “quem governa a quem” que surge a problemática levantada, que conduz a emergência de um debate mais afincado sobre o tipo de democracia que se pretende, tendo em conta as grandes controvérsias que hoje são assistidas. Entretanto, é necessário que se perceba que não se trata efectivamente de um governo directo, embora o artigo 73 da CRM de 1990, afirme que *“o povo moçambicano exerce o poder político através do sufrágio universal, directo, igual, secreto e periódico para a escolha dos seus representantes, por referendo sobre as grandes questões nacionais e pela permanente participação democrática dos cidadãos na vida da Nação”*. Esta mesma posição foi mantida pela Constituição de 2004 e outros dispositivos legais, como forma de reforçar a ideia do Estado de Direito Democrático. Porém, no caso em apreço, mais do que falar de uma democracia directa, deveria discutir-se a ineficácia dos governos e/ou democracias representativas, pois, o facto de eleger-se um Presidente da República, não significa nem se pode deduzir daí que os outros titulares por si nomeados corresponderão as suas expectativas e do povo que o elegeu.

Moçambique trilhou num processo ascendente rumo a efectivação desta participação representativa do povo no governo, ou seja, das sociedades primitivas e tradicionais (a Constituição de 1975) até à sociedade moderna actual (a Constituição de 1990 e 2004), com o multipartidarismo introduzido à luz da Constituição de 1990, no qual surgiram os partidos políticos, as eleições gerais e locais, entre outras formas consideradas democráticas de governação, dentro do contexto moçambicano. Contudo, este processo não foi no seu todo pacífico e não tem sido mesmo depois de uma aparente evolução.

2.1 O processo da democratização e o sentido de voto em Moçambique antes e depois da Independência Nacional

Moçambique só pode ser considerado um Estado a partir da proclamação da sua independência nacional a 25 de Junho de 1975, efectivada com a Constituição de 1975 de 20 de Junho pela VII sessão do Comitê Central em Tofo, Inhambane. Este processo de independência foi possível através de uma luta designada por luta de libertação nacional, pois Moçambique estava sob o jugo colonial português a que esteve sob domínio durante aproximadamente 100 anos, apesar de alguns historiadores políticos contabilizarem 500 anos, que posteriormente a Igreja Católica celebrou com grande júbilo como sendo 500 anos da

evangelização. Ou seja, 500 anos de dominação efectiva em todos os âmbitos. Refutamos que tenham sido 500 anos de colonização, porque antes dos portugueses, os árabes já estavam em Moçambique (séc. IX). Isso não foi considerado de colonização. Não só, Vasco da Gama passa por Moçambique em 1498 e a divisão e partilha de África foi feita em 1883 a 1884 na Conferência de Berlim. Portanto, feitas as contas, foram 91 anos de colonização e não 500 anos. O que pode ter havido antes desse período, foi uma troca comercial desigual e obviamente, injusta.

Uma leitura histórico-cultural das sociedades tradicionais moçambicanas sobre o antes da colonização e da independência, há quem diga que o processo democrático existe em Moçambique muito antes do sistema político do multipartidarismo. Isto quer dizer que há marcas “democráticas” até na organização das estruturas tradicionais. Contudo, por ter-se politizado, em Moçambique, assim como em qualquer sociedade de cultura tradicional, a presença ou não de elementos democráticos, acaba sendo uma das questões mais controversas de discussão, que não se pretende aprofundar nesta abordagem.

Aliás, à luz da Constituição da República Popular de Moçambique, aprovada em 20 de Junho de 1975 e que entrou em vigor com a proclamação da Independência Nacional a 25 de Junho de 1975, no seu artigo 1, aparece de forma clara e inequívoca que “*A República Popular de Moçambique (...), é um Estado soberano, independente e democrático*”. Já no seu artigo 2, define o tipo de democracia que na República Popular de Moçambique estava vigente ao afirmar que “*(...) é um Estado de democracia popular (...)*”. Ainda sobre a mesma Constituição, no seu artigo 27 diz que “*(...) todos os cidadãos têm o direito e o dever de, no quadro da Constituição, participar no processo de criação e consolidação da democracia em todos os níveis da sociedade e do Estado*”. Esta situação encontra-se consubstanciada no artigo 33 com a afirmação das liberdades individuais, que no nosso entender, são o alicerce da democracia moderna e/ou contemporânea.

Portanto, afirmar que antes de 1990 não era um Estado democrático, chegando a sê-lo apenas depois da guerra dos 16 anos ou civil de acordo com as convicções de cada um ou de intolerância política como preferem alguns, não só é problemático, mas também falacioso, pois faz-nos pensar que a tal guerra foi pela democracia. O que não constitui a verdade, embora apareçam figuras a intitularem-se como pais da democracia. Quer dizer, a luta dos 16 anos ou guerra civil não foi pela democracia. Foi por uma coisa que ainda muitos moçambicanos desconhecem, inclusive os próprios protagonistas (Frelimo e Renamo). Por isso, todas as

tentativas de negociação tem redundado em fracassos, desde Roma até ao Centro de Conferências Joaquim Chissano em Maputo e Santungira em Gorongosa, na província de Sofala.

Como podemos observar, analogicamente, a democracia das sociedades tradicionais é muito mais próxima dos elementos de democracia contidos no sistema de partido único que vigorou em Moçambique, logo após a independência até pelo menos a Constituição de 1990. Nesses dois sistemas democráticos (tradicional e monopartidário), a escolha dos dirigentes, na qual se espelha a vontade do povo no voto, era delegada a representantes legítimos dos vários grupos (representantes dos vários clãs ou família, isto na sociedade tradicional e na sociedade de partido único, a escolha era confiada aos representantes das várias assembleias populares), os quais, posteriormente, apresentavam-se à população os escolhidos para que fossem respeitados e seguidos.

Assim, para os dois casos, a “democracia interna” não punha em causa o poder estabelecido em tanto que instituição mas, simplesmente permitia mudar os seus representantes. No entanto, enquanto na sociedade tradicional as mudanças verificavam-se entre pessoas da mesma linhagem, na sociedade monopartidária as mudanças ocorriam e continuam a ocorrer hoje entre pessoas do mesmo partido, neste caso, o partido no poder, Frelimo. Aliás, no artigo 3 da CRM de 1975 de 20 de Junho, preconizava que *“a República Popular de Moçambique é orientada pela linha política definida pela FRELIMO⁴, que é a força dirigente do Estado e da sociedade (...)”*. Quer dizer, a Frelimo é que traçava e orientava politicamente as questões básicas do Estado, dirigia e supervisionava a acção dos órgãos estatais a fim de assegurar a conformidade da política do Estado com os interesses do povo.

Deste modo, conforme Cabaço citado por Mazula (1995:105), *“a expressão de exercício democrático mais significativa verifica-se, ao contrário do que se pretende nas eleições ao nível da base no sistema monopartidário”*. Pois, no artigo 2 da CRM de 1975 de 20 de Junho, Moçambique era concebido como um Estado de democracia popular em que todas as camadas patrióticas se engajam na construção de uma nova sociedade, livre da exploração do homem pelo homem. Porém, tal democracia que aparentemente pertencia aos operários e camponeses (povo), nunca chegou a manifestar-se efectivamente no povo pelos modos

⁴ Frente de Libertação de Moçambique, antes de transformar-se em partido político, facto que se deu em 1977.

operandi do partido no poder. Ou seja, a atribuição do poder ao povo não passou de uma mera formalidade Constitucional, pois materialmente, não se verificou.

É com base na salvaguarda dos elementos da democracia contidos na sociedade tradicional e no sistema monopartidário que surge na história da democracia moçambicana sobretudo após a independência, a expressão “poder popular”. Ora, embora este termo leve-nos logo *a priori* a pensar nas condições de lutas revolucionárias e no povo enquanto massa constituída maioritariamente por camponeses e operários pobres, no sentido democrático de Moçambique nos anos após a independência era necessário, para que o poder e a liberdade conquistadas fossem partilhados por todos, que tinham esse carácter verdadeiramente colectivo ou democrático.

Quer dizer, o poder popular assume como característica diferenciadora, a criação de condições para que todos participem e influenciem o desenvolvimento da sociedade na tomada de decisões, sejam elas de âmbito político, social e económico, num Estado de direito de igualdade legal e jurídica para todos.

Este conceito de “*poder popular*”, assim como a política a ele referente, desenvolveu-se em Moçambique após a independência contra uma base sócio-histórica caracterizada por uma extrema desigualdade, com uma grande parte da população analfabeta. Daí que pode-se falar apenas de uma igualdade legal, ou seja, proveniente da lei, mas inexistente na prática. Por via disso, Moçambique independente defrontou-se com a necessidade de criar condições sociais básicas para que esse apoio de massas se efectivasse e fosse frutífero não em vista de um Estado Democrático em si, mas em vista de um Estado inclusivo e participativo, pois, o problema da ausência de tradição de participação democrática não é resolvido simplesmente com a criação de um quadro institucional numa sociedade em que a maioria é analfabeta ou se é alfabetizada, é mal alfabetizada como é o caso actual que até uma criança de 2 anos consegue constatar as lacunas do sistema educativo por serem tão graves e agudas. Uma Educação acrítica e incapaz de levar o aluno a uma autonomia do pensamento. Há casos de alunos com 12º ano de escolaridade que nem ler e escrever, sabem. Por isso, torna-se necessário trabalhar na educação e alfabetização de toda a sociedade de modo a estabelecer-se uma base através da qual se podem comunicar os novos conceitos e fazer com que as pessoas eleitas possam desempenhar as suas funções democráticas com competências e habilidades necessárias.

É nestes moldes que se pode conceber que, o poder popular almejado no tempo de Samora Machel⁵ implicava uma participação de todos na vivência social política e económica, na diversidade cultural. Todavia, não admitia a diversidade de opiniões fora dos parâmetros pré-estabelecidos pelo governo do partido no poder (FRELIMO), por sinal o único partido no país naquele tempo, o que contrasta com a definição Mazuliana (1995:75) da democracia, segundo a qual, *“é a capacidade de oportunidade de convivência social-política-económica, na diversidade de ideias, opiniões e culturas, para a realização de um desenvolvimento real, em cada tempo e lugar”*.

É nesta perspectiva do monopartidarismo (artigo 1 e 2 da Constituição da República Popular de Moçambique), em que se dirige o destino do país e se desenvolve o dito “poder popular” o que é diferente daquilo que se concebe hoje em dia como “poder do povo”. Nisto, *“poder popular”* significa, à luz dos artigos acima referenciados, orientação política, económica e social em vista parcial aos mais fracos e pobres como é o caso dos operários e camponeses. Esta política tem seus fundamentos e sustentabilidade no panorama ideológico do tempo em Moçambique aspirava às concepções políticas socialistas-leninistas.

Em suma, pode-se dizer que Moçambique na década de 1970, assistiu a consolidação do poder da Frelimo ainda enquanto movimento e partido único libertador da pátria. Mas, a democratização do país mostrou lacunas fortes, o que não tardou a provocar um Estado de crise logo a seguir, isto na década de 1980.

A Frelimo movida pelo senso de ter sido o “libertador” da pátria, ignorando desta forma um dos objectivos da OUA (Organização da Unidade Africana), fundada em Adis Abeba na Etiópia a 25 de Maio de 1963 por 32 países independentes africanos, que era de ajudar os outros países africanos a alcançarem a sua independência, conduziu o país a uma dinâmica não tanto almejada por muitos moçambicanos, pois os serviços e necessidades básicas, nunca chegaram a serem satisfeitas, embora constitucionalmente proclamadas. Quer dizer, os dirigentes do partido no poder que coincidentemente eram os dirigentes do governo, não criaram condições, logo à partida, para a concorrência e participação de todos através das eleições por voto livre como exercício da sua cidadania e por via disto, a satisfação dos altos interesses dos indivíduos.

Assim, o dito “poder popular” mostrou-se sem fundamento, pois a mesma população em sua grossa parte era passiva em tudo o que acontecia e em todas as principais decisões que

⁵ Primeiro Presidente de Moçambique.

se tomavam como é o caso da eleição do Presidente da República, dos Membros da Assembleia Popular e dos grupos dinamizadores. Tudo isso concorreu para a incompatibilidade entre a dita democracia que já a Constituição de 1975 preconizava e a legitimação do regime do partido único e a consequente eliminação de qualquer forma de pluralismo social. Por isso, Lalá e Ostheimer vão dizer que *“a exclusão era o sentimento de largos segmentos da população, face a um sistema político que incluía características patrimoniais, tornando o Estado numa fonte de acumulação de privilégios e recursos materiais para os que a ele tenham acesso.”* O que contribuiu sobremaneira para que a política em Moçambique, se não em África no geral, fosse e ainda seja vista como fonte de riqueza.

2.2 O processo da democratização e o sentido do voto em Moçambique a partir da Constituição de 1990 à 2004

Foi dentro deste cenário de exclusão e inexistência de uma democracia como poder do povo que a Renamo (já formada entre os anos de 1976-1977 com o apoio dos serviços secretos rodesianos) surge a tirar proveito do estado de insatisfação e revolta do povo para com o governo e proporcionou a essas populações locais, possibilidades para que mostrassem resistência ao governo do partido Frelimo.

Dentro dessa conjuntura belicista, o governo moçambicano via-se confrontado com crescentes constrangimentos económicos, submetendo-se à forte pressão com vista a pôr fim à guerra civil. Foi nessa tentativa, que em Agosto de 1989 teve lugar em Nairobi uma primeira ronda de negociações entre o governo da Frelimo e a Renamo, tendo depois se prosseguido em Roma, a partir de Julho de 1990. Portanto, as negociações que decorreram no Centro de Conferência Joaquim Chissano e às vezes na Assembleia da República em 2015, não são recentes, razão pela qual o Movimento Democrático de Moçambique (MDM) foi posto de fora. Quer dizer, os interesses da maioria em Moçambique sempre foram divididos por dois em função dos seus interesses partidários. Quer dizer, há uma certa historicidade de negociações que se pretende preservar.

Internamente, o governo tomava medidas aliviantes da tensão como é o caso da separação do Estado do partido e a retirada das referências do marxismo-leninismo dos estatutos do partido durante o 5º congresso do partido Frelimo em 1989.

Outro elemento importante no âmbito da democratização de Moçambique foi a Constituição da República de 1990 que preconizava para além de muitos outros aspectos

reivindicados pela Renamo, a garantia dos direitos básicos individuais tais como a liberdade de crença, de opinião e de associação; o pluralismo partidário, a independência dos tribunais e as eleições livres e secretas e uma eleição directa do Presidente da República como oportunidade máxima no exercício da cidadania e do direito democrático.

É aqui que se pode dizer que o processo de democratização em Moçambique propriamente dito, teve o seu ponto máximo a partir e através do AGP (Acordo Geral de Paz), firmado entre o Governo da Frelimo e a Renamo em Outubro de 1992 em Roma. Assim, as primeiras eleições multipartidárias realizadas em 1994 não só marcaram formalmente o fim da guerra civil, como constituíram, igualmente, o passo inicial no caminho tortuoso rumo a uma estabilidade política e à implementação de estruturas democráticas. Contudo, é preciso sublinhar que a estabilidade política conseguida pelo AGP mostrou-se fraca por causa das bases nas quais assentava e o modo como foi alcançada.

Embora Moçambique saliente-se como verdadeiramente um país democrático após o Acordo Geral de Paz, visto ter sido este o primeiro momento em que Moçambique sentou-se à mesa como um país e assim decidir sobre o rumo a tomar no crescimento do País e no respeito da unidade na diversidade já prevista na Constituição de 1990, é com base nesse acordo que uns e outros reclamam a paternidade da Democracia em Moçambique, o que é irrelevante nesses patamares em que nos encontramos e muito menos ainda quando a luta é pela consolidação dessa mesma Democracia e a sua efectivação, que tem se mostrado muito além do desejado.

A constituição de 2004, a que ainda está em vigor em Moçambique, embora actualmente esteja em revisão, reafirma, desenvolve e aprofunda de acordo com o ambiente socioeconómico nacional e internacional, os princípios fundamentais do Estado moçambicano e consagra o carácter soberano do Estado de Direito Democrático, baseado no pluralismo de expressão, organização partidária e no respeito e garantia dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, sujeitos maiores de toda e qualquer Democracia verdadeira.

Portanto, o processo democrático moçambicano não começa com o cessar-fogo após 16 anos de guerra, que envolveu o Governo do partido Frelimo e a Renamo. O que acontece nesse período é o aperfeiçoamento e aprofundamento dos princípios democráticos que já estavam assentes na Constituição de 1975.

Em primeira análise a democratização moçambicana anda extremamente ancorada nestes dois princípios partidos. O que veda de certo modo a afirmação de outros partidos políticos. Esta situação induz a percepção segundo a qual Moçambique não é um Estado onde reside o multipartidarismo, como constitucionalmente é defendido, mas bipartidarismo, pois outros tantos partidos, para além de não serem influentes, são também inoperacionais.

Por isso, segundo Golias citado por Mazula (1995:305), o sentido substancial da democracia no contexto moçambicano reside na assinatura do Acordo Geral de Paz, acompanhada pelo “multipartidarismo” e antecedida pela Constituição de 1990. Pois, com a Constituição de 1990, abandona-se a República Popular de Moçambique de orientação socialista e ruma-se para a República de Moçambique, a sobejamente conhecida como Estado de Direito Democrático conforme outorga a Constituição.

Contudo, Moçambique sendo um dos poucos países que do ponto de vista cultural agrega na convivência pacífica, várias etnias e culturas, torna-se exequível a questão da unidade nacional trazida por Eduardo Chivambo Mondlane e a questão que se levante é: qual é o estatuto axiológico da educação para a democratização em Moçambique? Porque ao que tudo indica, a falta de protagonismo dos cidadãos no processo democrático resulta do facto de não se ter conteúdos democráticos ou políticos comunicados pela educação.

Quer dizer, a participação dos cidadãos no processo democrático não se refere apenas à participação nas eleições. Pois, como diz Ngoenha (1993:93), o problema da democracia não é redutível a uma simples questão de eleições de partidos ou de presidentes, mas implica antes de mais, e sobretudo, o lugar que o povo tem que ocupar nas decisões dos problemas fundamentais que lhe dizem respeito, e nos mecanismos jurídicos, para que tenha um controlo real sobre a realidade política, económica, social e educativa. Portanto, a educação é o ângulo de referência fundamental para sujeitar os cidadãos à participação democrática. Por isso, John Dewey nessa mesma perspectiva entende que a democracia constitui um princípio educativo, dado que um governo que se funda no sufrágio popular não pode ser eficiente se aqueles que elegem e lhe obedecem não forem convenientemente educados. Quer dizer, a não educação para a democracia leva os seus actores à ditadura do voto.

Assim a democratização moçambicana deve ser questionada a partir da educação dos fazedores ou participantes que são os cidadãos. Ou seja, a democracia moçambicana não será a desejada se os seus cidadãos não forem educados para tal, se não forem ensinados que nem sempre a maioria tem razão e vence. É preciso permitir através da educação que o cidadão reaja

e aja como democrático e começar a pensar-se num tipo de educação que ajude na efectivação da democracia em Moçambique. Só assim, os cidadãos votarão de forma consciente e esta consciência levará à votação de projectos consistentes, baseados no bem comum e numa justiça equitativa.

É neste sentido que o sistema de ensino e aprendizagem moçambicano depara-se frequentemente com o problema da relação entre a teoria e a prática. Porém, o problema anterior a este é o da construção da democracia. Quer dizer, a educação no processo democrático moçambicano enfrenta várias aporias. Castiano e Ngoenha, na obra “*A Longa Marcha dum Educação para Todos em Moçambique*” (2013:153-154) levantam as seguintes questões: é possível construir um paradigma educacional que inclua o mosaico cultural moçambicano, mas que ao mesmo tempo ensine a preservar as tradições e os ecossistemas locais de socialização? É possível uma expansão da educação com qualidade? Como é possível conceber um sistema educacional independente das doações externas e como conciliar a formação geral e a formação para o emprego ou uma que vise o auto-sustento?

Estas aporias demonstram evidentemente que ainda não se pode falar muito de uma educação que influi determinadamente no processo democrático. A educação na perspectiva destes dois filósofos moçambicanos desempenha um papel importante para a legitimação da cultura dominante. Tratando-se da democracia como cultura dominante do ponto de vista político, a sua legitimação decorre incisivamente na transmissão de valores e normas.

Ora em Moçambique antes do sistema democrático havia uma orientação política em voga sobejamente conhecida como socialismo inspirada em Karl Marx tendo como escopo a filosofia de Rousseau. Esta orientação política na sua característica pouco democrática visava uma educação configurada conforme a orientação política. As políticas educacionais deste período estão mescladas na ideologia da Frelimo que concebia nos seus primórdios a educação como uma forma de produção para alimentar os soldados e como um meio para o alcance da independência nacional. Assim, a educação no contexto da 1ª República tinha em manga algum conteúdo político onde certas escolas formavam futuros dirigentes. Contudo, Moçambique nunca chegou a ser um Estado Socialista ou Comunista. A única coisa que se pode depreender disso é que a República Popular de Moçambique constitucionalmente consolidava e desenvolvia a sua solidariedade com os países socialistas, seus aliados naturais (...) (artigo 22 da CRPM).

Portanto, como diz o politólogo Robert Dahl (1997:3), a democratização ou processo democrático deve respeitar certos critérios como: a participação efectiva, igualdade de voto, o acesso a informações e alternativas políticas. Em Moçambique os critérios de Dahl podem ser associados aos outros do mesmo autor como: a liberdade de expressão, o direito a voto, a eleição.

Neste sentido, as aporias do processo democrático do ponto de vista político, económico, social e educacional não devem ser resolvidos somente pelo sufrágio universal do voto (artigo 73 da CRM), pelo facto de que a democracia é muito mais que um sistema eleitoral, ou seja, não se resume em escolher um presidente ou qualquer órgão ou simplesmente em impedir que alguém concorra como aconteceu com Venâncio Mondlane em Maputo e destituir um Presidente do Município, como foi o caso de Manuel de Araújo em Quelimane, por estes terem, o primeiro renunciado à um mandato e se filiado noutra partido e o segundo por ter concorrido numa lista diferente da do anterior partido, todos saídos do MDM para a Renamo.

Para Dewey (1970:39, 212), filósofo pragmatista e norte-americano, o problema da democracia faz-se o problema de uma forma de organização social, estendida a todas as áreas e modos de vida, em que as potencialidades dos indivíduos não somente estejam livres de constrangimentos mecânicos externos, mas sejam estimuladas e dirigidas. E, segundo ele, tem de se ver que a democracia significa crença de que deve prevalecer a cultura humanística; deve-se ser franco e claro em reconhecimento de que a proposição é uma proposição moral, como qualquer ideia referente a dever ser. Não se pode nem se deve deste modo, fazer-se uma democracia sem o senso de justiça. Não se pode votar em decisões injustas, simplesmente para satisfazer interesses partidários.

Por isso, os problemas da democracia têm sido gritantes quando se reduz o cidadão, aquele que fundamentalmente consolida a democracia assim como admite Bobbio, a um simples votante de decisões sem o mínimo de conhecimento sobre no que vota. Aqui a educação deve tratar de procurar o lugar para o povo tomar a sua liberdade de decidir sobre a democracia enquanto seu poder outorgado a um grupo de cidadãos com a missão de servir os interesses desse mesmo povo.

O processo da democratização do Estado Moçambicano não terminou nem começou em 1994, porque das várias revisões constitucionais feitas, de 1977 a 1990, esta última teve mais relevo, por introduzir o multipartidarismo, isto é, sai-se do sistema de partido único e passam a ser aceites muitos outros partidos e isto, levou-nos às Primeiras Eleições Presidenciais

e Legislativas em 1994. Por isso, havendo de forma expressa e inequívoca a vontade de firmar um Estado de Direito Democrático em Moçambique, a Constituição de 1990 assim como de 2004, vieram reforçar esses elementos que já existiam na Constituição de 1975, como se pode notar nos artigos 3 sobre o Estado de Direito Democrático; alíneas c, e, f do artigo 11 sobre os objetivos fundamentais do Estado; artigo 48 sobre a Liberdade de Expressão e Informação e artigo 52 sobre a Liberdade de Associação, cuja base fundamental prende-se no artigo 35 sobre o Princípio da Universalidade e Igualdade e 73 sobre o sufrágio universal.

3. O estágio actual da Democracia Moçambicana e o sentido do voto no Moçambique “contemporâneo”

Em muitos países africanos o que muitas vezes se assiste é a personalização do poder. E entenda-se “personalização do poder” como a usurpação do poder, podendo com efeito acabar por perder o seu lugar público quando é incorporado na figura do dirigente. Isto para um país que aspira a democracia como um sistema político e, sobretudo, como um modo de vida, é extremamente perigoso, porque leva-nos de volta ao totalitarismo. Em poucas palavras, este poder pode ser definido como o “poder do eu”, que luta em servir-se das regalias além de servir aos demais que é o povo, que por excelência é o detentor do poder (nº 1 do artigo 2 da CRM).

A legitimação do poder encontra-se assim no próprio homem que o institui. O poder torna-se um poder de direito, e sua legitimidade repousa não no uso de violência, nem mesmo no privilégio, mas no mandato popular. Embora a actual Constituição da República de Moçambique advogue isso, na verdade só vale na teoria, na prática nada vale parafraseando Kant.

Montesquieu, numa das suas máximas dizia: “*para que não se possa abusar do poder é preciso que o poder freie o poder*” (ARRANHA,1993:283). Portanto, o poder torna-se legítimo, porque emana do povo e faz-se em conformidade com a lei. Deste modo, o lugar do poder na democracia é vazio, ou por outra, é o poder com o qual ninguém pode-se identificar, porque deve ser o lugar que o povo é concedido na participação da vida do país.

Quer dizer, as determinações constitutivas do conceito democracia são as ideias de conflito, abertura e rotatividade. E o que interessa discutir aqui é a questão do conflito, porque se a democracia supõe o pensamento divergente, ou seja, os múltiplos discursos, o conflito é inevitável. Ora, se os conflitos existem, evitá-los é permitir que eles persistam e se degenerem

em mera oposição ou sejam camuflados. Contudo, o que uma sociedade democrática deve fazer com o conflito, é trabalhá-lo de modo que a partir da discussão, do confronto, seja encontrada a possibilidade para superá-lo.

Neste molde, o exercício da democracia em Moçambique enfrenta um grande défice, uma vez que a maior parte da população chamada a participar na tomada de decisão dos problemas fundamentais da vida, do modelo da sociedade, da organização económica, social e financeira a tomar nos pleitos eleitorais não tem conhecimento suficiente da matéria sobre a qual deve dar a sua opinião.

Os manifestos eleitorais dos partidos políticos, programas de governação não são disseminados ao cidadão comum. As campanhas eleitorais apresentam-se como *marketings* favoráveis aos partidos políticos que dispõem de mais dinheiro, que por vezes se traduzem no uso abusivo dos bens do Estado aos interesses partidários.

No lugar do diálogo, respeito e a honestidade ao juízo do outro, assiste-se uma luta desenfreada para desprestigiar a imagem do outro. Por isso, recentemente nos últimos pleitos eleitorais (gerais) de 2014, a prática crescente da abstenção do eleitorado foi bastante assustadora. Poderiam ser apontadas várias razões, mas julgamos essas serem as que mais traduzem tal sentimento: nas primeiras eleições o povo foi votar em repúdio a guerra; a partir das segundas eleições o povo viu claramente que indo às urnas estava a legitimar a injustiça, a criminalidade, a corrupção e outros males que enfermam a sociedade moçambicana. Como solução para isso, o povo encontrou na abstenção a melhor forma de reivindicação para mudança de tal comportamento.

Portanto, é preciso educar para o voto de modo a acabar com a ditadura do mesmo. Ou seja, o voto de deve ser consciente e humanizado, não instrumentalizado para a satisfação de interesses alheios ao bem comum, à justiça e ao desrespeito aos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos.

Quer dizer, o problema da não efectivação da democracia em muitos Estados, não se pretende no facto da tal democracia não ser reflexa na vida diária e no pensamento dos cidadãos e não ser promovida pelo Estado. O problema emerge no facto dos cidadãos desses mesmos Estados não serem educados para a democracia, assim como os Estados quando começaram a optar por esse sistema não estavam suficientemente preparados como nações para adoptar tal sistema. Isto para dizer que, houve uma pressa na adopção da democracia em muitos Estados,

sobretudo africanos. Por isso, existe apenas na Constituição Formal e inexistente na Constituição Material. Aliás, Aristóteles classificara a democracia como um sistema corrupto, aquele que não garante na prática a efetivação do bem comum. Mas a teoria política contemporânea, não tendo outro sistema sustentável neste período, a democracia foi reinventada com todos os pressupostos conhecidos, como apontam Filgueiras, Bobbio e muitos outros.

Por conseguinte, os problemas da democracia continuarão até que pelo menos, o conceito do “poder político” que nos foi apresentado pela Ciência Política mude. Ou seja, nenhum poder político enquanto detentor do poder no Estado, criará condições para que os outros membros ou cidadãos gozem dos direitos e liberdades fundamentais na sua plenitude, mesmo que estejam formalmente na Constituição e nas demais leis. E, ausência desses elementos na Constituição material, assim como um sistema educativo de qualidade que eleve o senso crítico e interpretação da lei de forma eficiente, conduzirá sempre o voto de forma parcial, transformando-o numa “ditadura votarial” onde a maioria sempre vencerá, mesmo de forma irracional e inconvincente.

Considerações finais

A democracia, na sua oposição ao totalitarismo, inspira-se nos princípios que determinam os vários fins do Estado como imutáveis e superiores a toda ideologia particular.

Todos os princípios democráticos inspirados na fórmula: “governo do povo e para o povo” baseiam-se na convicção comum de que os governos não existem senão em função dos direitos naturais e inalienáveis ao homem que nenhuma autoridade humana pode ab-rogar. O Escopo do Estado é proteger e promover o bem comum do povo, assegurar por outro lado as condições sociais, materiais e espirituais que permitam integral desenvolvimento de todos os cidadãos.

O reconhecimento de forças sobre-económicas e sobrenacionais, em última análise sobre-humanas, as quais criam uma atmosfera religiosa, faz parte do clima da democracia. Talvez nisto o governo moçambicano esteja bastante claro, porque assiste-se a cada dia que passa a admissão de novas seitas religiosas e a massiva proliferação dos discursos religiosos quase em todas as esferas. Portanto, a mesma religião que para o Samora Machel inspirado no marxismo, era ópio do povo, é hoje, na nova governação, o guia da humanidade.

Os países democráticos desenvolvem-se mais a contento de todos, com mais rapidez e eficiência do que os totalitários. Todavia, só a verdadeira democracia garante e concretiza os

objetivos de bem comum, os direitos humanos, os deveres, a vida segura para todos, o bem estar, igualdade de tratamento, liberdade de expressão, de acção, de culto e de escolha do próprio estado de vida, de participação na vida política e justiça.

A democracia, só será o apanágio de todos e regime insuperável, quando todos os cidadãos forem “conscientizados” e “politizados”, isto é, quando tomarem conta de sua responsabilidade, dos seus deveres e direitos, quando compreenderem o valor da organização política e da importância do bem comum para a felicidade geral. Quando o simples operário, como o rico, o sábio, como o mais humilde dos cidadãos, estiverem cónscios de que seu desenvolvimento será completo, seus direitos serão assegurados na democracia com a colaboração de todos.

Lamentavelmente Moçambique está muito longe dessa democracia. A democracia moçambicana é uma democracia apenas formal. Aliás, foi a melhor forma que a Frelimo e a Renamo encontraram para se tornarem capitalistas. O povo não tem ninguém que defenda os seus interesses, ou seja, Moçambique não tem nenhum partido político ligado à causa social. Vive-se um ambiente de políticos virados para os seus próprios interesses e o povo serve apenas para legitimar as suas posições. Quer dizer, o povo não passa duma iconografia política. Porém, isso acontece no nosso entendimento, por causa da forma como fomos construindo o nosso Estado e o modo como fomos educando os seus cidadãos.

Referências bibliográficas

ARRANHA, Maria Lúcia. (1993). *Filosofando: Introdução à Filosofia*. São Paulo.

CASTIANO José P. & NGOENHA, Severino E. (2013). *A Longa Marcha duma Educação para Todos em Moçambique*. Maputo.

COBAÇO, José Luís. (1995). “A longa estrada da democracia moçambicana”, in Brazão MAZULA (ed). *Eleições, Democracia e Desenvolvimento*. Maputo.

DAHL, Robert. (1997). “Democratização e oposição”, in Poliarquia: Participação e Oposição, Juliana Nonato Corrêa. *As Concepções Contemporâneas de Democracia*. S. Paulo.

DEWEY, John. (1970). *Liberalismo, liberdade e cultura*. Trad. Anísio Teixeira, São Paulo: Nacional.

GOLIAS, Manuel. (1995). “Democracia e Educação em Moçambique”, in MAZULA, Brazão. *Moçambique Eleições Democracia e Desenvolvimento*. Maputo.

LALÁ, Anícia e OSTHEIMER, A. E. (2003). *Como limpar as nódoas do processo democrático? Os desafios da transição e democratização em Moçambique*, Konrad-Adenauer-Stiftung, Moçambique.

NGOENHA, Severino E. (1993). *Das Independências às Liberdades*, Maputo.

Legislação

Constituição da República Popular de Moçambique, aprovada a 20 de Junho de 1975.

Constituição da República de Moçambique, aprovada em 1990.

Constituição da República de Moçambique, aprovada a 16 de Novembro de 2004.

Resumo

A abordagem que ora se apresenta tem como cerne discutir a trajectória democrático-libertário que Moçambique percorreu, em particular, e em geral o paradigma libertário africano na perspectiva da pensamento Severiniano. O pensamento africano defendido por Ngoenha subscreve-se resumidamente no itinerário da liberdade do homem negro. É uma linha filosófica que se espelha a teologia da libertação, uma corrente teológica desenvolvida na América-latina, portanto, uma filosofia da libertação. Ngoenha está preocupado por uma busca desesperada da liberdade, democracia e redistribuição social justa, ou seja, a equidade. No atinente a democracia em Moçambique, o autor propõe a autonomia constitucional das províncias e distritos, como forma de legitimar o poder ao povo. Esta visão de Ngoenha veio a tornar-se uma profecia. Na actualidade em Moçambique discute-se a vertente defendida por Ngoenha a sensivelmente vinte anos atrás, as províncias autónomas, como caminho para a pacificação efectiva. Ngoenha vê na oposição uma importância capital e sublinha que eliminá-la é fazer passos retrógrados. O autor avança ainda a necessidade dos partidos políticos constituírem-se por indivíduos intelectualmente capazes, ou seja, que se distanciem das suas filiações partidárias e outras paixões, de modo a desenvolver uma visão holística sobre a realidade e abraçar a causa de toda uma nação.

Palavras-Chave: Democracia, Liberdade, Justiça, Independência, Paz.

Abstract

The approach that is presented here is about discussing the democratic-libertarian trajectory that Mozambique has traversed in particular, and in general the African libertarian paradigm in the perspective of Severinian thought. The African thought defended by Ngoenha subscribes briefly in the itinerary of the freedom of the black man. It is a philosophical line that mirrors the theology of liberation, a theological current developed in Latin America, and therefore a philosophy of liberation. Ngoenha is worried about a desperate search for freedom, democracy and just social redistribution, that is, equity. Regarding democracy in Mozambique, the author proposes the constitutional autonomy of the provinces and districts, as a way of legitimizing power to the people. This vision of Ngoenha became a prophecy. At the present time in Mozambique, the slope defended by Ngoenha to about 20 years ago, the autonomous provinces, as a way for the effective pacification is discussed. Ngoenha sees in the opposition a capital importance and underlines that to eliminate it is to make retrograde steps. The author further advances the need for political parties to be constituted by intellectually capable individuals, that is, to distance themselves from their party affiliations and other passions, in order to develop a holistic view of reality and embrace the cause of an entire nation.

⁶ Mestrando em Filosofia pela Universidade Eduardo Mondlane. Oficial de Comunicação na Rede de Comunicação FORCOM. Pesquisador na Universidade Pedagógica. Maputo, Email: espondene7@gmail.com.

Keywords: Democracy, Freedom, Justice, Independence, Peace.

Introdução

Estão por detrás da escolha do tema, razões filosóficas, aquelas da dúvida, do amor e do gosto pelo saber. Nesta perspectiva, pretendemos desvendar o pensamento africano do filósofo Moçambicano, Severino Elias Ngoenha. A ânsia pela democracia nos estados africanos e de modo particular em Moçambique, é a principal força motriz que leva-nos a recorrer ao "sage" Ngoenha, para degustar das suas bases filosóficas para de forma geral compreender a dimensão libertária africana e mais particular, desvendar o processo democrático-libertário que Moçambique vive desde o alcance da sua independência.

Tendo como pano de fundo, o paradigma libertário, escuse nos traçar um paralelismo conceptual desta dimensão, tomando de topo, todos conceitos que o autor apresenta para defender a sua tese. Ngoenha apoia-se das correntes do pensamento africano para edificar a sua abordagem, de tal modo que discorre aos teóricos da filosofia africana para legitimar o seu pensamento. As correntes defendidas por Ngoenha estão todas elas voltadas para o mesmo fim, a liberdade do homem negro. É uma linha filosófica que se espelha a teologia da libertação, uma corrente teológica desenvolvida na América-latina, portanto, uma filosofia da libertação.

A história dos povos africanos muitas vezes se confunde com a história do povo condenado a escravatura. Após vários anos da autentica submissão aos povos orientais e ocidentais, a África continua nos dias de hoje a respirar o ar da escravatura e dominação. Durante o período da colonização, os povos africanos perderam a esperança de viver uma liberdade pois os seus direitos haviam sido usurpados pelo pelos forasteiros, privados não só da sua condição humana, como o direito a civilização.

Tendo os povos africanos alcançado as suas independências do jugo colonial, estes, continuam à deriva do seu colonizador, pelo facto de este ditar as regras do jogo dos africanos. A reconstrução da África pelos africanos não obedeceu a vontades destes, mas sim as políticas alheias. As políticas mundiais comandadas pela força da globalização, colocam a África na mira do retrocesso, pois esta é apenas um simples espectador do crescimento económico mundial. Por outro lado os povos tem um novo opressor, os seus dirigentes que eliminaram o colonizador para tomar o trono e valer-se dos ideais do seu opressor para marginalizar o seu irmão. Este último problema que tem motivações exógenas, tem um carácter deficitário da

adopção de um paradigma de democracia funcional. Trata-se no entanto de uma falta de compromisso, ou seja um incumprimento do contracto selado entre as autoridades e os seus povos.

Severino Ngoenha, na sua obra "Das Independências as Liberdades", parte destes elementos, a constatação do fracasso das democracias africanas para apregoar uma necessidade de engajamento das forças vivas da sociedade africana, e em particular a sociedade moçambicana, com vista a apostar numa união entre os povos de modo a traçar novos destinos, planos genuínos que incluíam na sua totalidade as vontades do povo. Para o caso concreto de Moçambique, o autor propõe a autonomia constitucional das províncias e distritos, como forma de legitimar o poder ao povo. Esta visão de Ngoenha veio a tornar se uma profecia, na actualidade em Moçambique discute-se a vertente defendida por Ngoenha a sensivelmente vinte anos atrás, as províncias autónomas.

1.1. Filosofia Africana Versus Paradigma Libertário

Ngoenha na sua abordagem sobre a liberdade e as independências africanas reserva-se em trazer átona o conceito de filosofia africana como forma de mostrar os princípios básicos de que o pensamento africano de desdobra. Para Ngoenha (2014), Filosofia é a busca da liberdade do africano da sua condição de escravo, colonizado ou globalizado. De forma específica Ngoenha define a filosofia africana em quatro dimensões: como luta pela emancipação da escravatura, como luta pela integração social do escravo, como luta pela autodeterminação e como luta pelo desenvolvimento económico e social.

No atinente ao conceito do paradigma libertário, Ngoenha, define-o como a experiência africana específica da escravatura e do colonialismo e do neo-colonialismo, que foi o guincho caracterizado principalmente pela falta de liberdade. Assim, o pensamento africano é marcado por uma busca desesperada da liberdade, democracia e redistribuição social justa.

Severino Ngoenha, na sua obra " Das Independências as Liberdades", parte destes elementos, a constatação do fracasso das democracias africanas para apregoar uma necessidade de engajamento das forças vivas da sociedade africana, e em particular a sociedade moçambicana, com vista a apostar numa união entre os povos de modo a traçar novos destinos, planos genuínos que incluíam na sua totalidade as vontades do povo.

1.2. O Futuro como Missão dos Povos em Ngoenha

Ngoenha empreende a todo um esforço em advertir os estados africanos em particular, o Moçambicano, para a necessidade de aprimorar políticas de governação que proporcionem boas condições de vida de seus povos, como forma de outrora, justificar o apressado pela liberdade arrancada nas mãos do opressor. Ngoenha apresenta um optimismo em relação a este fracasso, de tal modo que transforma no numa força instrumental de batalha na guerra contra o subdesenvolvimento. O autor define a filosofia sob égide do paradigma libertário.

A proposta do autor para ultrapassar esta crise sistémica, é olhar para o futuro como uma missão do povo como um todo que agrega forças, onde cada cidadão é a peça chave e tem uma responsabilidade para que o futuro se torne uma realidade promissora. diz nos Ngoenha:

À nossa geração incumbe a árdua tarefa de participar na elaboração de um futuro diferente do presente, que nos é dado viver e observar. Desde a meio século que "vivemos o escândalo da fome, da ignorância, da mortalidade infantil da má nutrição de um nível de vida que não para de degradar (NGOENHA, 2014, p. 05).

No concernente a materialização deste sonho, o futuro, o autor não tira a legitimidade do voto como afirmação do tipo de sociedade que se pretende ter no futuro, mas adverte que há uma toda necessidade lícita que se julgue a relevância dos partidos em função dos seus manifestos, ou seja, seus projectos de governação e que os mesmos espelhem as necessidades dos povos.

Para Ngoenha (2014), esta não é a primeira vez que o futuro torna-se o centro de debate. Mas, certamente, a primeira vez que ele é susceptível de ser encarado de maneira filosófica. Ngoenha chama a necessidade para partir a outros rumos de debate de modo a trazer uma nova roupagem no discurso e na vida política. O autor propõe este debate que tende a uma dimensão futurológica, de tal modo que não possa ser assumido apenas como um sonho, mas que um dia se torne uma realidade. Para que isso aconteça ele invoca a filosofia, como o alicerce de uma utopia racional. o futuro para Ngoenha deve ser uma missão de todos, de modo que numa só força se realize o sonho de todos. *“De qualquer maneira, nossa missão é o futuro. E para que ele melhor se realize cada um é chamado a dar o melhor de si, no lugar onde se encontra”* (NGOENHA, 2014, p. 06).

1.3. Projecto Politico como Escolha do Futuro

Para Ngoenha (2014), a ideia de escolha do futuro, que nos estados democráticos se legitima pelo voto, não deve ser pensada fora de um quadro ético e de cidadania, como forma de estabelecimento de uma conduta universal num estado de direito. O processo de escolha deve manifestar-se em projectos concretos que espelhem a realidade e as necessidades do eleitorado. Para o autor, é quase impossível pensar no futuro sem que se pense num projecto político de governação. Há uma necessidade exaustiva de projectar-se a governação como forma de proposta aos eleitores e que estes tem a prerrogativa de decidir sobre o que escolher.

A democracia é uma manifestação de liberdade de escolha e ao mesmo tempo um momento de se confiar ao povo o poder, isto equivale ao dizer que a democracia é a autonomia de decidir pelo tipo de projecto político que o cidadão prefere. Mas Ngoenha chama atenção a consciência de escolha. Consciência de escolha seria para ele, a escolha adequada de um projecto político que norteie os destinos do país. *“Assim, devemos julgar os partidos políticos em função dos projectos de sociedade que eles apresentam”* (NGOENHA, 2014, p. 07).

Para o caso de Moçambique, o autor lembra que, quando em Outubro de 1994 realizaram -se as primeiras eleições em Moçambique, levantava se um aspecto importante, a questão da escolha de um projecto político de governação que espelhassem os interesses da maioria.

Ngoenha diz que não se elege governantes mediante aos critérios de beleza, cor da pele, cor das bandeiras dos seus partidos, mas sim o projecto eleitoral, ou seja, as ideias e propostas que os partidos apresentam ao eleitorado e que despertem a chamada de atenção sob ponto de vista de conteúdo. Escolher um partido ou um candidato, significa uma identidade com os ideais, *"é um compromisso a uma ideologia que se tem como a certa medida para o alcance dos objectivos da sociedade, desenvolvimento social, económico, cultural"* (NGOENHA, 2014, p.11).

A propósito Ngoenha questiona-se sobre o valor das primeiras eleições em Moçambique, mais adiante questiona-se também os outros processos escrutínios que se seguiram no país, ele chega a conclusão de que a esperança no futuro melhor é uma forma de encarar a dura realidade da existência. O autor acredita na magia do sonho capaz de favorecer, antecipar, estimular a afirmação e o progresso da sociedade, mas para que isto se concretize, é necessário salvar o principio de que o amanhã seja diferente do passado.

2. O Paradigma Libertário

A filosofia africana de Ngoenha apresenta-se em quatro correntes: etnofilosofia, filosofia crítica, filosofia etnológica e hermenêutica. Ngoenha defende a corrente hermenêutica. Para o autor, para os tempos actuais a tendência da filosofia deve ser hermenêutica, porque para ele, a sabedoria africana é angular, e o filósofo é o intérprete dessa sabedoria a luz do presente e como forma de construir o futuro.

As correntes defendidas por Ngoenha estão todas elas voltadas para o mesmo fim, a liberdade do homem negro. É uma linha filosófica que se espelha a teologia da libertação, uma corrente teológica desenvolvida na América-latina, portanto, uma filosofia da libertação.

O paradigma libertário de Ngoenha obedece dois momentos: objectivo e subjectivo.

O momento objectivo é aquele em que o africano é visto como objecto da história, ou seja como escravo, colonizado ou globalizado. A característica deste momento é a marginalização do africano, isto é, é colocado na periferia e ao serviço do desenvolvimento do não-africano. Esta tendência aliou Ngoenha a Frantz Fanon, por alegar o africano, o condenado por Deus, ou condenado da terra. Para Ngoenha, se ontem o africano libertou-se da escravatura, hoje deve libertar-se da globalização, para quem olha como uma nova face da escravatura (NGOENHA, 2014, p. 17).

O momento subjectivo é o da busca da própria emancipação, portanto, o africano coloca-se no lugar de construtor da sua própria história. Na perspectiva do autor aqui a liberdade comporta duas faces: por um lado, doce, porque a preocupação do homem foi sempre a de se autonomizar, e, por outro, amarga, dado que o africano passa a ser responsável pelo próprio futuro. As amarguras explicam, claramente, a tendência que o africano tem hoje de se submeter a um outro tipo de escravatura e/ou colonialismo, que é a globalização, por medo de seguir as próprias veredas. Eis por que Ngoenha diz que a liberdade deve comportar a responsabilidade.

O domínio das mentes Áfricas é tida como negativa por Ngoenha, pois orientam de tal modo os africanos acompanhem o ritmo de desenvolvimento dos outros, condenando-se a recuar os próprios passos. Por outras palavras, a globalização faz com que se emancipe o pensamento parmenidiano “o ser é e o não ser não é”, dito doutro modo, o centro é e a periferia não é. Isto significa que quem é pobre, pelo princípio de estaticidade do ser, não pode deixar de ser pobre, e esta é condição determinante para que o rico permaneça rico. Portanto, o princípio de estaticidade do ser é opressor.

2.1. A Democracia como Valor da Liberdade

Os verdadeiros traços da democracia começam fora do jogo político, é no entanto na vida comunitária social que deve nascer a democracia. Ela não pode ser tomada como um mero encontro ocasional entre os indivíduos que se formam em pequenos grupos para tomar o poder. A democracia que nasce na comunidade funda-se em princípios da dignidade humana, isto é, o valor supremo da democracia. A vida social que não se funda e se protege da dignidade humana não pode almejar viver uma democracia.

A nossa democracia é de poucos, e esses poucos são os com mais posse. No fundo, estaríamos mais perto de uma oligarquia do que de uma democracia, temos o mau hábito de reduzir a democracia à competição entre os partidos para a tomada de poder (NGOENHA, 2015, p. 98).

Ngoenha coloca-se a serviço do ensino da sociedade de modo que não se cometa o erro de reduzir a democracia a apenas uma das suas manifestações, as eleições. O autor vê a necessidade de abandonar as paixões pelas eleições e chama a necessidade de se investir mais na vida democrática.

Kant quando fala sobre a governação ele apresenta nos um princípio orientador, Age de tal maneira que consideres a humanidade, tanto na tua pessoa, como na do outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca como meio. Isto significa que a dignidade humana não é uma criação da democracia, mas o seu fundamento.

Contrariamente a Aristóteles, o contratualista moderno Rousseau procura recuperar a ideia de democracia e nega a sua representatividade. No entanto, ele vê "*a sua eficácia em pequenos Estados, a acomodação da federação de distritos de Ngoenha*" (NGOENHA, 2014, pp. 171-177).

Como assevera Rousseau (2001), para Estados Médios e Grandes, não convém a democracia, mas a aristocracia e a monarquia, respectivamente. No entanto, qualquer que seja a forma de governação deve colocar no centro a dignidade humana. Portanto, questionamos nos se o fracasso das democracias africanas tem como motivações as alegações de Rousseau? Mas se fizermos um outro esforço chegaremos a conclusão de que não é linear o pensamento de Rousseau, pois assistimos estados africanos como democracias ao nível dos Estados médios e grandes.

Em nossa modesta opinião poderíamos até apostar na monarquia mas há que reexaminar a própria estrutura desta forma de governo. Por definição, a monarquia é susceptível de ser tirânica, e, a

aristocracia, de ser oligárquica, perigando, deste modo, a dignidade humana. A susceptibilidade pode se compreender pela tendência natural a um governante defender interesses particulares.

Apoiando -se no pensamento de Rousseau, a dignidade humana é, necessariamente, a vontade geral, que se contrapõe ao de vontade de todos, alegada por Thomas Hobbes. "*Da vontade de todos, nasce a ingovernabilidade, que, de acordo com Hobbes, tem a sua máxima expressão na guerra de todos contra todos da vontade geral, nasce a igualdade*" (ROUSSEAU, 2001, p. 37),

A vontade geral não tende às preferências. É sobre a vontade geral que nasce a democracia. A característica da vontade geral é a de ser inalienável e indivisível. Isto faz com que Rousseau negue que a democracia possa ser representativa. Na óptica de Rousseau, os que dividem a soberania entre o poder legislativo (vontade) e o poder executivo (força) não dispõem de noções exactas sobre a autoridade soberana, pois tomam por partes dessa autoridade o que não passa de emanações suas.

Os poderes, executivo e legislativo e força, vontade, são complementos, emanações de um mesmo poder, o poder soberano. A soberania não pode ser representada, pois a vontade geral não se representa; o que pode ser representado é alguma emanação sua, o poder executivo, que é a força aplicada à lei. Como aponta Marcelo Caetano, "*os deputados do povo não são nem podem ser seus representantes; eles são simples comissários do povo, não podendo concluir definitivamente*" (CAETANO, 1996, p. 58).

Toda a lei que o povo não ratifica directamente é nula. Eis por que se afirma que Rousseau defende uma democracia directa, na qual todos os indivíduos participam directamente do processo de tomada de decisões. A participação política dos cidadãos e a liberdade de expressão levantam uma situação nefasta, que a chamaremos, a seguir, de perigos da democracia, os quais se resumem na ingovernabilidade.

2.2. Justiça Social e Liberdade

De acordo com Castiano (2010), Ngoenha dá-se conta que a Liberdade e Democracia só podem ser sustentados pela Justiça Social. E que (quicá, este) é o primeiro sinal para um novo paradigma do pensamento e da acção (de Justiça Social) a despontar do libertário e que no

pensamento de Ngoenha está subjacente a ligação intrínseca entre a Liberdade, Democracia e a Justiça Social.

Ngoenha, Macamo e Castiano obviamente falam de justiça num sentido mais lato que significa, num primeiro momento, igualdade de oportunidades e, segundo, sentido de responsabilidade perante os menos afortunados. O argumento deles parece ser o de que só com igualdade de oportunidades e sentido de responsabilidade é que podemos formar uma sociedade baseada no paradigma libertário.

Macamo afirma especificamente que uma sociedade responsável tem que saber equilibrar crescimento e justiça sem, contudo, comprometer o potencial dos que podem voar mais alto. Ele parte deste axioma para afirmar que por detrás da luta contra a pobreza absoluta, por detrás da redução das assimetrias regionais, por detrás da reconciliação com a nossa história, por detrás do combate contra a corrupção, por detrás da preservação da integridade nacional e da nossa soberania, por detrás duma acção política íntegra e transparente está a justiça social como cimento da nossa coerência como nação.

Essa coerência não é um fim em si, é apenas um meio através do qual criamos as condições que nos vão permitir realizar a liberdade. Uma sociedade baseada no paradigma libertário exclui, na formulação destes cientistas sociais, qualquer ideia de igualitarismo, muito em voga na sociedade moçambicana.

Há, na sociedade moçambicana, um sentimento muito grande favorável à igualdade junto de grande confusão sobre o que a igualdade implica. Parece que os moçambicanos amam a ideia de igualdade. Em termos intelectuais, eles podem estar inteiramente confusos acerca do que a igualdade implica, mas emocionalmente eles não têm dúvidas: amam a igualdade! E não é sem motivos: A sociedade moçambicana surgiu de uma luta contra uma sociedade colonial onde prevalecia o privilégio hereditário. Neste tipo de sociedade, a posição social do indivíduo é determinada não por seus dons e habilidades mas, sim, em função do facto de que pertence a determinada família, raça, casta ou classe. Contra esse tipo de sociedade em que prevalece o privilégio hereditário e não a competência, os moçambicanos justamente desfraldam o estandarte da igualdade.

2.3. O Sistema Democrático em Moçambique

Severino Elias Ngoenha dispõe em responder à pergunta “O que significa viver numa sociedade democrática?”, e, em obediência ao princípio filosófico segundo o qual “filosofar é responder

pessoalmente a um perguntar pessoal”, avança que a sociedade democrática subordina-se aos contratos político, económico e cultural. O contrato político é definido por Ngoenha como:

a capacidade de os grupos resolverem os seus problemas através do diálogo, como único meio legítimo entre as partes diferentes; o contrato económico consiste em os bens oriundos do trabalho de todos serem partilhados por todos; e o contrato cultural é o respeito pela própria cultura e a total abertura à cultura dos outros (NGOENHA, 2004, p. 67).

Ngoenha vê na oposição uma importância capital e sublinha que eliminá-la é fazer passos retrógrados. Ele avança ainda que os partidos políticos devem estar constituídos por indivíduos intelectualmente capazes, ou seja, que se distanciem das suas filiações partidárias e desenvolvam uma visão holística sobre a realidade. Deste modo, o verdadeiro intelectual será aquele que, sendo agarrado ao seu partido, se abra totalmente ao partido do outro. Usando as palavras do autor, usadas, antes, por Gramsch, os verdadeiros intelectuais são os que pensam de maneira inorgânica, desenvolvendo, deste modo, uma visão imparcial.

O autor chama a atenção para a necessidade de o sistema democrático ser visto com muita seriedade, pois, por detrás das eleições, esconde-se um projecto de sociedade. Portanto, o voto não deve ser visto como uma oportunidade para punir ou agradecer a alguém, mas como uma participação activa do processo de construção da sociedade de amanhã, "*Os partidos políticos devem ser julgados em função do projecto de sociedade que apresentam e não em função do seu passado*" (Idem: 77).

Para ele, os destinos do País devem ser entregues aos intelectuais, que são os únicos que podem garantir a soberania, a qual não é uma questão de força, mas de pensamento. Isto não significa, necessariamente, que os intelectuais sejam governantes, mas que participem activamente da construção da sociedade de amanhã, através da produção de ideias. Na opinião de Ngoenha, o maior problema para a democracia é a partidocracia, ou seja, a confusão entre o partido e o Estado.

2.4. Utopia Democrática

Ngoenha está preocupado com o futuro da democracia, e a melhor forma encontrá-la é questionando-se. O autor pensa no futuro com uma recta consciência, a construção do homem do amanhã. O caminho encontrado por Ngoenha é a utopia, portanto, uma forma de pensar e sonhar o futuro, que deve ser manifesta através das escolhas do presente. A filosofia da democracia deve dar ao cidadão a possibilidade de escolher, directamente o seu amanhã. Há uma necessidade que Ngoenha chama, que é a dinâmica da criação das leis, para ele, as leis devem ser improvisadas em função da realidade e não emanadas do alto.

Para Ngoenha (2014), toda a lei emanada do alto escraviza, dado estar ao serviço, sobretudo, de quem a cria. Portanto, para que não haja tirania, o modelo do futuro deve ficar indeterminado. Por outras palavras, Ngoenha é apologista da democracia directa, que é a única que, segundo ele, escraviza menos, em defesa da dignidade humana. O modelo do futuro exige a participação, hoje, de todos: os que viverão um futuro determinado devem participar, hoje, da sua escolha e da sua construção.

A democracia pressupõe a liberdade do homem da pobreza, definida nas suas dimensões material e espiritual. A liberdade do homem da pobreza material permite que ele não vote a favor das camisetas e/ou de algumas outras vantagens imediatas e enganadoras:

a liberdade da pobreza espiritual faz do homem partícipe, de forma consciente, livre e voluntária, da construção do seu amanhã, o que pressupõe a avaliação prévia do manifesto eleitoral e uma análise sobre a autoridade moral do candidato (NGOENHA, 2014, p. 57).

Ngoenha pretende dizer nos que, antes da ida às eleições ou da construção de uma sociedade democrática, é imperiosa a educação das consciências, para que o cidadão saiba que, por detrás do voto, do manifesto eleitoral e do candidato à presidência, encontra-se um projecto de sociedade. Desta forma, o cidadão moçambicano deve estar preparado para responder pelas suas escolhas.

Hodiernamente, o autor chama para a necessidade de a democracia partir de baixo para cima. Podemos nos servir deste pensamento para apresentarmos a nossa proposta de participação política dos cidadãos. Sendo o distrito um pólo de participação política, ou seja, um centro de exercício democrático, então o cidadão nele residente deveria participar da escolha do Administrador, depois de avaliada a sua autoridade moral, como um sujeito concreto e filho da comunidade.

O autor apresenta-nos aqui a sua proposta de uma governação que tem como epicentro, a descentralização do poder, quando propões que governador provincial seria eleito entre os Administradores e o Presidente da República, entre os Governadores. Assim, dar-se-ia a possibilidade de cada distrito ser o centro das atenções da província, como capital provincial, por ser o local em que se fixaria o Administrador eleito para Governador durante um determinado mandato, e a de cada província ser a capital do país, pelas mesmas razões, substituindo apenas o conceito de Governador pelo de Presidente da República. "*Este modelo de governação faria com que o Administrador prestasse contas aos eleitores do distrito, o Governador aos Administradores e o Presidente aos Governadores*" (NGOENHA, 2014, p. 97).

Ngoenha tem como objectivo central com esta proposta, incluir a participação dos cidadãos da construção activa da própria história e o desenvolvimento paralelo de todos os distritos e províncias. Mais adiante avançar ainda com a proposta de assembleia distrital, assembleia provincial e assembleia nacional, constituída por intelectuais que pudessem discutir em torno do bem-estar dos cidadãos. A assembleia provincial seria constituída por membros procedentes das assembleias distritais, para discutir em volta dos interesses da província, e, a assembleia nacional, por membros oriundos das assembleias provinciais, para o interesse da nação.

A filosofia de Ngoenha é aquela centrada para o futuro, portanto, ele sonha com o povo e pelo povo. Trata-se de uma utopia enraizada nas bases filosóficas, de tal modo que tem uma orientação racional. Assim como afirma Castiano, "*a filosofia africana não devia ser concebida como uma mundivisão implícita partilhada inconscientemente por todos africanos. Filosofia Africana não era senão uma filosofia feita por africanos*" (CASTIANO, 2010, p. 123).

Ngoenha pretende edificar uma democracia mais sólida pensada pelos africanos, a luz das referenciais da filosofia africana como disse Castiano, de tal modo que propõe ao dizer que a Democracia não vem de cima para baixo, mas de baixo para cima, o contrário disto não estaríamos perante uma vida democrática, mas sim uma vida tirânica. O projecto de Ngoenha conta com a participação de toda uma sociedade, como força motriz capaz de escolher os destinos do seu país.

Considerações Finais

O pensamento africano de Ngoenha está voltado para o mesmo fim, a liberdade do homem negro. É uma linha filosófica que se espelha a teologia da libertação, uma corrente teológica desenvolvida na América-latina, portanto, uma filosofia da libertação. Ngoenha tem como objectivo central com o seu pensamento, incluir a participação dos cidadãos da construção activa da própria história e o desenvolvimento paralelo. Severino Ngoenha está preocupado em responder à pergunta, O que significa viver numa sociedade democrática? e em obediência ao princípio filosófico segundo o qual filosofar é responder pessoalmente a uma pergunta pessoal, avança que a sociedade democrática subordina-se aos contratos político, económico e cultural.

Ngoenha é defensor do futuro da democracia, e a melhor forma de encontrá-la é questionando-se. A democracia para o autor nasce na comunidade e funda-se em princípios da dignidade humana, isto é, o valor supremo da democracia. A vida social que não se funda e se protege da dignidade humana não pode almejar viver uma democracia.

A democracia é uma manifestação de liberdade de escolha e ao mesmo tempo um momento de se confiar ao povo o poder, isto equivale ao dizer que a democracia é a autonomia de decidir pelo tipo de projecto político que o cidadão prefere. O autor pensa no futuro com uma recta consciência, a construção do homem do amanhã. O caminho encontrado por Ngoenha é a utopia, portanto, uma forma de pensar e sonhar o futuro, que deve ser manifesta através das escolhas do presente.

Bibliografia

CASTIANO, José P. (2010). *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Moçambique. Sociedade Editorial Ndjira.

CAETANO, Marcelo. (1996). *Manual de Ciência Política e Direito Constitucional*. Livraria Almeida, Coimbra.

NGOENHA, S. E. (2015). *Terceira Questão*, Maputo, UDM.

_____ (2014). *Das Independências às Liberdades*, 2ª ed. África, Paulistas.

_____ (2004). *Os Tempos da Filosofia*, Maputo, Imprensa Universitária.

ROUSSEAU, J. (1995). *Discurso Sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Trad. de M. de Campos, Portugal, Publicações Europa-América.

_____ (2001). *Do Contrato Social*, Trad. de Rolando Roque da Silva.

Resumo

O presente artigo, cujo título é *A Emergência de uma Educação para a Paz em Moçambique*, tem como Objectivo Geral reflectir sobre os caminhos ou perspectivas que Moçambique deve abraçar para o alcance de uma paz duradoira. A perspectiva basilar que aqui se propõe para a construção de uma sociedade de paz em Moçambique é a Educação, uma vez que é através dela que se transmitem os valores que almejamos como país e povo que somos. A Educação não deve escamotear os factos históricos desastrosos ou de guerras, mas deve dar a conhecer aos alunos esses horrores do passado e conscientizá-los para que eles não os repitam, tal como nos irá ensinar Adorno. Neste artigo propomos como principais pilares para a construção de uma educação para a paz, o *Diálogo* como fonte geradora de consensos, a *Interculturalidade* que permite que as culturas se reconheçam e dialoguem, evitando dessa forma a possibilidade de eclosão de guerras de natureza étnico-tribal. E por fim, porque vivemos numa sociedade pluralista na qual imperam diversas ideologias, propomos como último pilar a *Tolerância*, como aquela que nos orienta para o respeito pelas diferenças éticas, ideológicas, religiosas e políticas.

Palavras- Chave: Guerra, Paz, Educação, Diálogo, Interculturalidade e Tolerância.

Abstract

This article, whose title is *The Emergence of Education for Peace in Mozambique*, has as its general objective to reflect on the paths or perspectives that Mozambique must embrace in order to achieve lasting peace. The basic perspective that is proposed here for the construction of a peace society in Mozambique is education, since it is through it that we transmit the values we aspire to as a country and people we are. Education should not conceal the disastrous historical facts or wars, but it must give students the horrors of the past and make them aware that they do not repeat them, as Adorno will teach us. In this article we propose as the main pillars for the construction of an education for peace, the dialogue as a source of consensus, the interculturality that allows cultures to recognize and dialogue, avoiding in this way the possibility of hatching of Wars of ethnic-tribal nature. And lastly, because we live in a pluralistic society in which several ideologies prevail, we propose as the last pillar the tolerance, as the one that guides us to respect for the ethical, ideological, religious and political differences.

Keywords: War, Peace, Education, Dialogue, Interculturality and Tolerance

⁷ Mestrando em Filosofia pela Universidade Eduardo Mondlane, Licenciado em Ensino de Filosofia com Habilitações em História, pela Universidade Pedagógica. E-mail: chimenejm@hotmail.com

Introdução

O trabalho que ora se apresenta subordinado ao tema *A Emergência de uma Educação para a Paz em Moçambique*, circunscreve-se ao âmbito das constantes hostilidades político-militares que se têm vivido continuamente em Moçambique. O tema é muito actual e necessário para a sociedade hodierna, sobretudo para um país como o nosso, que desde a guerra de libertação nacional contra o jugo colonial, passando pela guerra dos 16 anos, as hostilidades de Muxungue, que se estenderam até Inhambane, e por fim a actual situação incerta dos «grupos de insurgentes» em Cabo Delgado (que se configura como terrorismo), Moçambique nunca experimentou uma paz duradoira e, a possibilidade de uma paz efectiva continua ainda uma mera utopia. Queremos abordar o caso moçambicano sem nos esquecermos de que o impacto da guerra extravasa os limites da geopolítica nacional.

A tese central que pretendemos defender no presente trabalho é a de que a educação enquanto transmissora de valores axiológicos constitui o elemento nevrálgico para o alcance de uma paz duradoira, ou melhor, é através dela que as mentes se modificam e se empolgam na transformação social. A questão principal que nos preocupa é: como estancarmos definitivamente a guerra e impossibilitarmos que os horrores belicistas do passado não se repitam nem hoje, nem para as gerações vindouras? Como forma de conscientização tomaremos o exemplo da grande vergonha da humanidade, a barbárie da Auschwitz levada a cabo pelo regime de Adolfo Hitler (1889- 1945). Reflectiremos sobre o pensamento educacional de Theodor Adorno (1903-1969), que ao invés de responsabilizar os criminosos da Auschwitz (como Annah Arendt o faz), preocupa-se em educar a sociedade para que não permita que tais actos voltem a acontecer. Ademais, tomaremos o diálogo como única e célere forma de resolução de quaisquer diferendos. Para isso traremos autores como Martin Buber (1878- 1965) e Habermas (1929), que comprometidos com a força dialógica estabelecem os elementos principais que nos conduzem a um diálogo frutífero.

Um outro elemento que traremos à discussão, necessário para que as guerras não se repitam é a interculturalidade, que possibilita que as culturas se reconheçam e dialoguem mutuamente, superando quaisquer tendências de etnocentrismo. Para este debate nos atrelaremos a dois grandes filósofos: Edgar Morin e José Castiano. Ora, uma coexistência pacífica a todos os níveis só é possível enquanto existir um outro elemento de capital importância: a tolerância. Falaremos sobre esse assunto na perspectiva do conceituado filósofo moçambicano, Severino Ngoenha.

Para a realização do nosso trabalho usamos os métodos de pesquisa bibliográfica e hermenêutico, que consistem na leitura e interpretação das ideias de autores que reflectem sobre a temática em voga.

Em gesto de considerações finais reflectiremos sobre que lições Moçambique pode tirar do cenário de Auschwitz, mas também de sua história como país, que foi marcada por momentos macabros e sanguinários.

1. Enquadramento Conceptual e Histórico

Antes de singrarmos no âmago do debate que nos propomos atizar, é importante que compreendamos os conceitos nevrálgicos que o orientarão. São eles: Educação e Paz.

De acordo com Garcia (citado por Apoluceno de Oliveira 2006, p. 26), a palavra educação tem a sua origem nos verbos latinos *educare* (alimentar, criar), que significa algo que se dá a alguém, com o sentido de algo externo que se acrescenta ao indivíduo, e *educere*, com a ideia de conduzir para fora, para sair, tirar de, que sugere a libertação de forças que estão latentes e que dependem de estimulação para virem à tona.

Durkheim (2001, p. 52) entende por educação a acção exercida pelas gerações adultas sobre aquelas que ainda não estão maduras para a vida social. Tem por objecto suscitar e desenvolver na criança um certo número de estados físicos, intelectuais e morais que lhe exigem a sociedade política no seu conjunto e o meio especial ao qual está particularmente destinada.

A mais nobre missão que a educação tem é aquela de “tirar o homem da animalidade para a humanização”, tal como advoga Kant. Ora, a grande questão que em nós não se cala é: como é que o homem que se pretende educado ou iluminado pela razão vilipendia os princípios éticos e morais, ovacionando sobremaneira a sua animalidade? Ao longo do trabalho procuraremos dar respostas a esta questão.

Em Moçambique, a educação conheceu três (3) grandes momentos: o *colonial*, no qual o professor para civilizar o negro tomava a postura até de sultão; o segundo momento é o que vai desde a proclamação da independência até 1996. Aqui advoga-se uma Educação em vista a *formação de um homem novo*, um homem aliviado das amarras da escravidão e livre para desenvolver seus projectos. O apologista deste grande projecto foi o saudoso Presidente

Samora Machel. O terceiro e último momento da Educação em Moçambique é o que vai de 1997 até aos nossos dias. Aqui defende-se a implementação de um Educação *liberal*.

Outro conceito a ser definido é o da paz. Recorreremos desta vez à definição de um académico da Universidade de Toronto, Anatol Rapoport (citado por BUANAÏSSA, 2011, p. 27)⁸que concebe a paz como sendo

suspensão da guerra; silêncio da desordem; ausência de tumultos; reconciliação das diferenças; estado de “não-hostilidade”, descanso, alegria, liberdade, a segurança e tranquilização que é oferecida pelos governos; a ordem silenciosa do Mundo; estado de harmonia mútua entre pessoas e grupos; estado de tranquilidade ou serenidade. (...) em última instância, a paz é vista como o fundamento para o estabelecimento da ordem no mundo.

Portanto, a paz é aquele elemento sem o qual a humanidade viveria num caos autêntico. A paz é um bem pelo qual o nosso país anseia, entretanto, nunca a teve por longo tempo. Aliás, Ngoenha (2017), apesar de não se deter a reflectir somente sobre a guerra na geopolítica nacional, e sim numa dimensão planetária, na sua mais recente obra, *Resistir Abadon*, na qual fala sobre a violência num prisma multifacetado e destaca a guerra como a maior de todas as formas de violência, mostra de alguma forma, como em Moçambique reina o *abadon*⁹ desde a guerra de libertação nacional¹⁰, a guerra civil ou de desestabilização (como alguns a chamam), que se deu dois (2) anos depois da independência de Moçambique, envolvendo as forças governativas e a RENAMO¹¹. Não bastaram essas hecatombes registadas ao longo da história, nos finais de 2012 a sociedade moçambicana surpreendeu-se com o acender de uma nova tensão político-militar em Muxungue, devido à insatisfação da RENAMO em relação a Legislação eleitoral que estava sendo discutida. Reflectindo sobre as razões do despoletar dessa nova guerrilha, Mazula diz:

durante este último conflito Muxungue- Gorongosa, lembro-me que apareceu nas televisões nacionais um oficial do exército governamental a dizer que a intervenção militar aos ataques da Renamo visava, entre outras razões, testar o armamento moderno adquirido e provar a

⁸In Revista SINTESE Nº 9, 2011.

⁹ O *abadon* ou em grego *apollyon*, figura citada no livro bíblico do Apocalipse, indica o anjo do abismo ou da destruição.

¹⁰ Guerra que culminou com a Independência em 1975.

¹¹ RENAMO é a abreviatura que designa a Resistência Nacional Moçambicana, que é o segundo maior partido do país, fundado em 1975, pouco depois da independência nacional. Este movimento foi liderado primeiramente por André Matsangaissa. Após a morte deste em 1979 aquando da Guerra Civil, Afonso Dhakama tomou a liderança deste movimento até Maio de 2018, data da sua morte.

capacidade militar de resposta instalada. Que força e coragem de argumento?! (MAZULA, 2016, p. 192).

Quer dizer, atingimos um nível de insensibilidade e desumanidade extremo, ao ponto de sacrificarmos vidas num acto de testagem de equipamento bélico. É caso para dizermos: “*há qualquer coisa que não funciona bem na mente humana*” (MAZULA, 2016, p. 192). O que Mazula (2016) acha mais caricato nos Estados Africanos é a ostentação de armamento de ponta perante a miséria do povo que morre a fome. Quer dizer, despende-se uma avultadíssima verba na compra de armamento enquanto há gente morrendo por desnutrição crónica.

A 5 de Setembro de 2014 o Presidente da RENAMO assina com o então estadista moçambicano, Armando Guebuza um acordo de cessação das hostilidades militares. Após a promulgação das eleições, a RENAMO não aceitou os resultados das eleições promulgados pela Comissão Nacional de Eleições. O líder da perdiz instalou-se na Serra de Gorongosa aonde permaneceu até à data de sua morte (Maio de 2018), aguardando pelo encerramento do processo de desestabilização e a integração das suas Forças Militares nas Forças de Defesa Nacional.

As hostilidades não terminaram. Assistimos nos últimos dias em Cabo Delgado a um clima de tensão (que se afigura como terrorismo) perpetrado por grupos insurgentes sem rosto, que semeiam a morte, a destruição e as piores brutalidades por razões ainda desconhecidas. Diante de tais atrocidades, não podemos deixar de questionar: até quando assistiremos ao belicismo em Moçambique? Quando é que desfrutaremos de uma paz efectiva? Traremos contribuições históricas de outros povos como forma de procura de alternativas para a busca da Paz.

2. A Guerra: o monstro dilacerador da Paz

Apesar da paz ser o bem mais precioso que todas as nações almejam, reina em muitas partes do mundo um grande monstro, a guerra (o antónimo da palavra paz), esta que Severino caracteriza como “*monstro que se sustenta das fazendas, do sangue, das vidas, e quanto mais come e consome, tanto menos se farta*” (António Vieira *apud* NGOENHA, 2017, p. 18). Esse grande monstro atormenta a humanidade desde os tempos antigos até aos nossos dias. Basta recordarmos os episódios mais traumáticos da história, como os casos das duas grandes Guerras Mundiais que ceifaram milhares de vidas humanas, o Massacre de Ruanda, para não falarmos da situação do nosso Moçambique que vem sendo atormentado por constantes tensões.

Fazendo uma leitura sobre o contexto histórico moçambicano, Professor Mazula concebe a guerra como sendo o quarto medo ou trauma dos moçambicanos. Parafraseando Morin, Mazula afirma não termos ainda a “*consciência de uma cidadania comum firmada, que deveria fazer de nós os cidadãos da mesma terra pátria, que é Moçambique*” (2016, p.189). As constantes incompreensões entre os partidos políticos nacionais são disso exemplo. Essa falta de consciência de uma cidadania comum instalou em Moçambique aquilo que Mazula chama de “*civilização da violência, de conflitos e de guerra*” (*ibidem*).

Não há no mundo, nenhum país que se julgue invulnerável à guerra, mesmo as potências com um poder armamentista superior, apesar de que “*a superioridade da força militar tinha alimentado o mito de uma invulnerabilidade absoluta*” (NGOENHA, 2017, p. 19). O ataque de 11 de Setembro nos E.U.A, alguns ataques terroristas na França, entre outros, são disso exemplo. Portanto, falar sobre a paz é urgente e pertinente para o planeta todo, pois alguns episódios evidenciam que nenhum país é seguro o suficiente para nunca ser atormentado pela guerra.

Como entende Mazula, “*a guerra é uma violência e a violência gera outra violência*” (2016, p. 189). Aliás, é esta mesma percepção que Ngoenha tem ao destacar a guerra como a pior de todas as formas de violência.

Em termos de divisão histórica, temos a destacar: as guerras tradicionais ou antigas, que se caracterizam pelo uso de material rudimentar de guerra e as guerras modernas que se notabilizam pelo uso de material bélico sofisticado. O que nos preocupa nesta divisão é que as guerras tradicionais, apesar da sua crueldade, permitiam um mínimo de sensibilidade, ao passo que as modernas são totalmente insensíveis. Aliás, como justifica Ngoenha,

nas guerras tradicionais quando um soldado tinha de matar um outro com uma faca ou catana, manchar as suas mãos com sangue, ouvir os gritos da vítima, ver o sofrimento, o acto que não lhe podia ser completamente indiferente, afectava-o na sua humanidade” (NGOENHA, 2017, p. 21).

Ora, não se pode dizer o mesmo sobre as guerras a que se assiste actualmente (modernas), as quais se limitam apenas “*a bombardear ou enviar drones*” (*ibidem*). Naturalmente que estas geram uma total indiferença porque retiram a possibilidade de um contacto frente a frente com o inimigo. Sem qualquer pretensão de querer justificar que haja guerras com um mínimo de humanismo e outras desumanas, Ngoenha quer mostrar que assistimos hoje a guerras revestidas de uma total indiferença, ou melhor, sem um mínimo de compaixão.

3. As Atrocidades de Auschwitz

Um facto tão traumático como o de Auschwitz não pode nem deve ser esquecido pela humanidade. Entretanto, evitar com que um facto parecido a este não se repita, é da responsabilidade de todos nós. Ora, um dos veículos que pode impossibilitar tamanha monstruosidade e barbárie é a educação. Aliás, como Kant advoga, a educação é saída do Homem da animalidade para a humanização.

Dois grandes autores tratam com bastante profundidade a problemática de Auschwitz¹²: Theodor Adorno e Hannah Arendt. Enquanto Arendt julga o processo da barbárie e pede a responsabilização dos culpados, Adorno propõe que se eduque a sociedade para que não se volte a cometer a monstruosidade do passado. Ao propor-nos que não ocultemos os horrores do passado, mas por meio da educação eduquemos a sociedade, para que não os volte a repetir, talvez Adorno tenha pretendido inculcar na sociedade aquilo que Hans Jonas (2006) chamou de *heurística do medo*, que consiste na utilização do medo como estímulo para o respeito pela vida humana e extra-humana.

Não nos ocuparemos em fazer a descrição da atmosfera que se viveu na Alemanha ao longo do julgamento dos criminosos nazis, como Hannah Arendt o faz na obra *Responsabilidade e Juízo*, porque isso nos remete à ideia de vingança, mas sim, aprofundaremos a saída educacional que Theodor Adorno nos propõe para que o episódio de Auschwitz não se repita nunca mais em qualquer canto do mundo.

Adorno fica horrorizado com a barbárie a que a humanidade havia chegado e, considera o homem que perpetrou massacres como não sendo educado. Mais ainda, esse homem não era homem qualquer, que até tinha chegado à posição do topo da nação. Ademais, o que irá preocupar Adorno será a questão sobre como evitar a civilização da barbárie?

¹²Auschwitz é uma rede de campos de concentração localizados no sul da Polónia operados pelo Terceiro Reich e colaboracionistas nas áreas polonesas anexadas pela Alemanha Nazista. Esses campos foram construídos após a invasão da Polónia pelos alemães. O campo concretamente da Auschwitz I foi construído em 1940, para abrigar os presos-políticos que já não cabiam nas prisões, referimo-nos aos prisioneiros políticos do exército polaco, os membros da resistência, intelectuais, homossexuais, ciganos e judeus. Maior parte dos judeus era enganada pelos nazistas que diziam vender casas e terrenos para eles, e que ofereceriam chamativas vagas de trabalho para eles para que eles levassem consigo seus bens mais valiosos. Depois de longas viagens chegavam exaustos aos campos, onde os que não eram considerados aptos para trabalhar, eram assassinados, e se eram aptos, trabalhavam até à morte. Por sua vez, o campo construído em 1941 na região de Birkenau, não era um campo de trabalho como os demais, mas foi construído com a função de exterminar os prisioneiros que estavam nele. Para isso, era equipado com 5 câmaras de gás e fornos crematórios, cada um deles com capacidade para 2.500 prisioneiros. Os que não eram enviados para as câmaras de gás eram usados para experimentos.

Adorno é da opinião de que nos preocupemos em perceber a razoabilidade mental ou psicológica dos que levaram a cabo os actos bárbaros da Auschwitz. A isto ele designa de “volta ao sujeito”. Temos de procurar perceber a raiz da crueldade dos homens, ou melhor, devemos procurar conhecer “*os mecanismos que os tornam capazes de tais actos*” (Adorno, 1986, pp. 34-35). Está mais do que claro que não são os assassinados os culpados, mas culpados “*são aqueles que fora de si, deram neles vazão ao seu ódio e à sua fúria agressiva*” (*idem*, p. 35). Estes devem, de todas as maneiras, ser dissuadidos de atacarem os outros. Ora, a ferramenta que lhes pode dissuadir é a educação. Esta deve ajudar os sujeitos a fazerem uma auto-reflexão sobre seus próprios actos.

Ao falar sobre a educação após Auschwitz, Adorno (1986, pp. 35-36), tem em mira dois aspectos: *educação infantil*, sobretudo na primeira infância e depois, o *esclarecimento geral*. Sobre a educação infantil, é nos proposto que tratemos bem das crianças e as deixemos ser o que são, pois

quanto mais bem tratadas as crianças, quanto menos for negada a sua infância, mais chances elas terão. Crianças que nem desconfiam da crueldade e da dureza da vida são particularmente expostas à barbárie uma vez que deixam a sua protecção (*idem*, p. 44).

Portanto, evitemos expor as crianças a situações traumáticas que as façam conceber a violência como algo normal. Ademais, é preciso que as sociedades estabeleçam um vínculo social forte porque “o facto de as pessoas já não terem vínculo seria responsável pelos acontecimentos” (*ibidem*). Ora, tais vínculos devem ser verdadeiros e nunca superficiais.

Adorno (1986, p. 37), compara a verdadeira força contra o princípio de Auschwitz à ideia de *autonomia*, que leva o sujeito a reflectir ou a pensar por si só (*sapere aude*¹³), por forma a se autodeterminar e até optar por não participar em cenários hediondos como os de Auschwitz.

Adorno alerta-nos para um perigo que pode ter criado o cenário de Auschwitz e que de certa forma pode criar outros horrores nos nossos dias, a *cegueira da colectividade*. Ele admoesta-nos a optarmos pela contraposição sempre que estivermos diante de uma supremacia colectiva cega. Ademais, adverte-nos a nunca aceitarmos uma educação compulsiva ou de dureza. Aceitar esse tipo de educação seria assumir o masoquismo¹⁴, que por sua vez, nos

¹³ Expressão kantiana que quer dizer ‘Tenha a coragem de usar o seu entendimento’, ou melhor, a coragem de pensar por si próprio.

¹⁴ Masoquismo é uma corrente que defende a possibilidade de existência de prazer na dor.

conduziria ao sadismo, pois *“aquele que é duro contra si mesmo adquire o direito de sê-lo contra os demais e se vinga da dor que não teve a liberdade de demonstrar”* (idem, p. 39).

Um das saídas que Adorno propõe para que a Auschwitz não se repita é que se estudem os culpados envolvidos nessa barbárie, utilizando todos os métodos científicos, particularmente através de psicanálises prolongadas, para se poder compreender como é que uma pessoa psicologicamente razoável pode chegar a tamanha barbárie.

4. O Diálogo como Mecanismo eficiente para a Coexistência Pacífica

Não se pode falar de diálogo sem se falar dos sujeitos, pois ele pressupõe que exista um Eu e um Tu, que se relacionam na mutualidade, ou por outras palavras, *“na experiência do diálogo, constitui-se um terreno comum entre outrem e mim”* (MERLEAU- PONTY, 1999,p. 475). Para que possamos singrar na esfera dialógica, primeiro devemos nos despir do espírito de altivez e aceitarmos o outro, na sua forma de ser, de viver e de pensar.

Na visão de Buber (1982,p. 8), o homem só pode realizar plenamente o seu Eu se entrar em relação dialógica com o outro com toda a totalidade do seu ser. É preciso que se aceite o outro *“na sua totalidade, na sua unicidade”*. É preciso que o outro se torne presença para mim.

O diálogo é conduzido pela palavra. Ora, a palavra deve conduzir-nos a uma atitude prática, pois uma palavra desenraizada da acção é vazia. O diálogo pressupõe o *“encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu”* (Freire, 1994,p. 45); mas também pela relação Eu e Isso (visão de Buber), uma vez que envolve também o mundo e as coisas (objectividades). O diálogo deve ser um encontro realizado na mutualidade e reciprocidade e nunca deve reduzir-se ao *“acto de depositar ideias de um sujeito no outro, nem tampouco tornar-se simples troca das ideias a serem consumidas pelos permutantes”* (ibidem). Portanto, quando se está para entrar numa relação dialógica, caem por terra os ideais de auto-suficiência; ou melhor, no diálogo *“não há ignorantes absolutos, nem há sábios absolutos: há homens que, em comunhão, buscam saber mais”* (FREIRE, 1994,p. 45).

Ao falar sobre a acção, Habermas inspira-se no imperativo categórico kantiano, circunscrito numa ética do dever, que interpela o Homem a agir de tal forma que a máxima das suas acções se torne universal. Dessa forma, o valor moral da acção do indivíduo extrapola o relativismo e

insere-se num prisma universal. Ademais, Habermas coloca o discurso, ou se quisermos, o diálogo, como único meio sensato para se gerar debates consensuais entre os sujeitos.

Sobre as interações comunicativas, Habermas advoga: “*chamo comunicativas as interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para ordenar seus planos de acção, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjectivo das pretensões de validade*” (Habermas, 1989, p. 79). Portanto, o agir comunicativo pressupõe que haja uma interação entre os interlocutores permitindo que a acção seja levada a cabo por todos sem repreensão. Os consensos geram, portanto, uma acção comunicativa racional.

O agir comunicativo difere do agir estratégico, uma vez que

no agir estratégico um atua sobre o outro para ensaiar a continuação desejada de uma interação; no agir comunicativo, um é motivado racionalmente pelo outro para uma acção de adesão, e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimentos que um acto de fala suscita (HABERMAS, 1989, p. 79).

No agir estratégico o indivíduo está interessando com o ganho que obterá individualmente. Habermas defende a ideia de que é preciso ultrapassar o agir estratégico, passar da acção estratégica para acção comunicativa. Na acção comunicativa a acção deixa de ter uma orientação exclusivamente para o sucesso individual, mas para o sucesso mútuo. O agir comunicativo pressupõe que se vá ao encontro do sentimento do outro e não do interesse e sucesso individual. Aqui, os actores harmonizam seus interesses através do diálogo, buscando um consenso.

Em Habermas, a razão comunicativa é base principal que direciona os seres humanos dentro de uma comunidade a manter um diálogo com uma configuração universal e que tenha em mira o bem comum e normas que tenham sido construídas mediante o consenso mútuo.

5. A Necessidade de uma Educação Intercultural

Um dos pressupostos básicos para a construção do currículo educacional é a cultura. Aliás, o renomado filósofo moçambicano José Castiano, descrevendo a atmosfera educacional que se vive em Moçambique, chega a reconhecer que “*o nosso sistema de educação, de certa forma, anda descalço sem as suas botas, que são as culturas moçambicanas*” (NGOENHA e CASTIANO, 2011, p. 213). Sem querer subestimar o esforço que tem sido feito no sentido de

se introduzir os saberes locais no currículo nacional há que reconhecer que há ainda muito por ser feito.

Partindo da ideia de unidade na diversidade proposta por Edgar Morin (2000), queremos apelar para o respeito pela diversidade de culturas e línguas que o nosso vasto Moçambique comporta.

Por cultura, aqui entende-se o

conjunto de saberes, fazeres, regras, normas, proibições, estratégias, crenças, ideias, valores, mitos, que se transmite de geração em geração, se reproduz em cada indivíduo, controla a existência da sociedade e mantém a complexidade psicológica e social (MORIN, 2000, p. 56).

Não há sociedade humana que esteja isenta desses elementos todos, ou melhor, que não tenha cultura. Ora, a cultura existe porque existem culturas, não há cultura nenhuma que sobreviva ensimesmada. Daí a necessidade da interculturalidade, que seria a “(...) *postura ou disposição pela qual o ser humano se capacita para, e se habitua a viver suas referências identitárias em relação aos chamados ‘outros’, quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles*” (NGOENHA e CASTIANO, 2011, p. 213). No encontro entre culturas existe o que chamamos empréstimos culturais, ou melhor, elementos de uma cultura que se incorporam noutra, permitindo sobremaneira a universalização de certos elementos. É mesmo por isso que determinadas crenças religiosas, por exemplo de uma determinada cultura singular se propagam em outros contextos e se tornam universais.

É preciso que comecemos a olhar as culturas como sendo humanamente unas, pois, “*os que vêem a diversidade das culturas tendem a minimizar ou a ocultar a unidade humana; os que vêem a unidade humana tendem a considerar como secundária a diversidade das culturas*” (MORIN, 2000, p. 57). A integração dos sujeitos nas suas culturas dá-se por meio da educação, como atesta De Oliveira, “*pela educação o indivíduo é integrado à cultura e à sociedade existente, mas simultaneamente a educação possibilita a intervenção do ser humano no processo de transformação social*” (2006, p. 27). Portanto, a educação é a chave de ouro para a iniciação cultural e até a transformação de valores dentro de uma cultura e da sociedade no geral.

Adorno convida-nos a repudiar quaisquer tendências de superioridade, seja ela regional assim como étnica, aliás, ele próprio chega a dizer: “*repudio qualquer senso de superioridade para com a população rural. Sei que ninguém é culpado por ter crescido na cidade ou no campo*” (Adorno, 1986, p. 37). Da mesma forma diríamos que ninguém é culpado por pertencer

à etnia macua ou então à changana. Portanto, mais do que procurarmos o que nos divide nas culturas devemos procurar o que por meio delas nos torna unos. Aliás, é desafio nosso, como moçambicanos, procurarmos construir a unidade nacional ancorados na interculturalidade.

Devemos fazer da educação a guardiã da sobrevivência do diversificado mosaico cultural de que Moçambique dispõe, para que este alcance também as gerações futuras. Para que isso se efective, devemos “*criar no sistema nacional de educação espaços culturais diferenciados onde cada uma das nossas culturas possa viver e inovar-se*” (NGOENHA e CASTIANO, 2011, p. 218). Ora, inovar não significa destruir, e sim que *a educação deve apropriar-se da riqueza tradicional depositada nas culturas moçambicanas e, a partir desta riqueza, propor soluções para os problemas modernos e futuros inspirados pela tradição*” (idem, p. 223). Isto poderá, no entender de Castiano, evitar que Moçambique seja assolado por um ‘culturocídio’, que permite que as culturas mais dominantes dizimem as mais fracas.

Morin (2000) admoesta-nos a olharmos para as diferenças culturais não como obstáculo para o diálogo entre elas, mas como tesouro. Preservemos, então, a diversidade cultural de que o nosso país dispõe como um tesouro, e nunca como fundamento para legitimarmos o etnocentrismo e até o tribalismo, que só nos farão mergulhar em incessantes conflitos étnico-tribais. Ademais, a paz só será possível se as culturas se reconhecerem e se forem abertas umas para com as outras, abrindo espaço para um diálogo não estratégico, mas comunicativo. Portanto, apostando numa educação ancorada na interculturalidade, evitaremos que conflitos de natureza étnico-tribal, tal como foi o caso do holocausto ocorrido em Ruanda, entre Abril e Julho de 1994, entre as *hutus* e *tutsis*, ceifando mais de 800.000 vidas humanas, sem contar com outros danos materiais, voltem a acontecer.

6. A Tolerância como Chave de Ouro de uma Educação para a Paz

Ngoenha considera a tolerância como um dos valores necessários à grande preocupação da filosofia nos tempos hodiernos, que é a questão do ‘viver juntos’. Para ele, “*ser tolerante não significa renunciar às próprias convicções, mas aceitar, e de boa-fé, que o outro possa ter, ideias diferentes das minhas*” (Ngoenha, 2013, p. 173). Ele considera Voltaire¹⁵ (1694-1778) um dos maiores expoentes da tolerância. Aliás chega a citar uma das célebres frases dele

¹⁵Uma das grandes referências quando se fala de tolerância é Voltaire, embora o opúsculo de Locke sobre a tolerância tenha precedido. Aliás, em 1995, a ONU seguindo a proposta da UNESCO, declara o *Ano da Tolerância*, tendo como referência cronológica, a celebração do tricentenário do nascimento de Voltaire.

que diz: “*eu não estou de acordo contigo, mas vou-me bater para que tu possas dizer a tua opinião*” (ibidem). Tolerar neste caso significa admitirmos que a nossa forma de pensar ou de agir não é única, existem outras e, tal como nós, os outros têm também o direito de expor suas opiniões, ou melhor, têm o direito de ser diferentes. Aliás, vivemos hoje numa sociedade pluralista na qual imperam diversas ideologias. Jamais devemos absolutizar as nossas convicções, mas temos de admitir que o outro tem também as suas, e mesmo que não concordemos com as mesmas temos de as respeitar.

A tolerância implica também que nos ocupemos, nos interesseemos pela sorte dos outros; ser co-responsáveis dos seus destinos. Uma vida política tolerante implica que nos engajemos para que outros, os partidos políticos, possam fazer presente a sua opinião e que ela seja tomada a sério. Somos tolerantes não só quando não impedimos que eles manifestem suas opiniões, (...) mas também quando nos ocupamos pelas suas existências e como componentes essenciais, da nossa busca de sentido, e diríamos mesmo filosoficamente, de verdade” (NGOENHA, 2013, p. 174).

Portanto, para que nos possamos preocupar pela sorte do outro e sejamos co-responsáveis pelo seu destino, como advogara Ngoenha, é necessário, que nos esvaziemos do nosso eu (egocentrismo), dos nossos interesses particulares, da nossa zona de conforto, para assimilarmos uma dimensão altruísta de nos colocarmos no lugar do outro e assim, podermos construir uma mutualidade ancorada no respeito pelas diferenças, não as vendo mais como ameaça, mas como enriquecedoras e necessárias para a realização do nosso eu. Ou melhor, admitirmos que só podemos ser porque os outros são.

A Educação deve ensinar como viver, mas também, como conviver com os outros. Isso passa necessariamente pela aceitação das nossas convicções, sejam elas de cunho político, religioso, cultural, etc.; mas também por aceitarmos que o outro tem também as suas e, as nossas convicções não são superiores às dele. Nesse caso, as diferenças não originarão nenhum choque porque serão encaradas por pessoas que aceitam a realidade, a escolha e a opinião do outro.

No cômputo político, preocupa ao Professor Ngoenha, o facto de que os governantes muitas vezes ascendem ao poder por meio da tolerância, mas em contrapartida usam da intolerância para se manter no mesmo. Ele chega a dar o exemplo de Hitler, que ascendeu ao poder pela via democrática de sufrágio universal, mas chegado ao poder implantou a ditadura, a barbárie, anulando dessa forma, a tolerância que o fez ascender ao poder. Ele apela aos governantes a se manterem no poder usando da tolerância que lhes fez ganhar as eleições, pois

no seu entender “*subir democraticamente ao poder não legitima, de maneira nenhuma, formas de governação contrárias ao espírito que está na origem da nossa eleição*” (NGOENHA, 2013, p. 174).

Assistimos actualmente um outro tipo de intolerância, que Ngoenha chama de “ditadura da maioria”. É que os partidos mais fortes, temerosos de perderem as eleições, já não aceitam a participação de outros candidatos de partidos de oposição na corrida eleitoral, candidatos esses que detêm um poder de arrastar massas, ou melhor, com uma popularidade incrível, pois os consideram fortes o suficiente para lhes tirar o poder. Aí, muitas vezes utilizam-se manobras jurídicas ou outras formas mais brutais para os afastar do poder. Questionámos nós: com essas evidentes práticas de intolerância político-partidária, a paz em Moçambique continua sendo uma agenda prioritária ou escolhemos viver em constantes hostilidades? Se somos a favor da tolerância, porquê continuamos a ver no candidato de outro partido, um inimigo a combater?

Considerações Finais

Chegados a este passo urge questionar: que lições Moçambique pode tirar de todas as reflexões aqui levantadas? Embora não se compare com o cenário da Auschwitz, a História de Moçambique é uma História arraigada em cenários de guerras que custaram a vida de muitos moçambicanos, e até porque não, do próprio colonizador. Além disso, mesmo quando nos tornamos independentes (1975), essa independência não foi sólida. Prova disso foi a guerra fratricida e/ou civil que acendeu-se pouco depois da independência e culminou com a assinatura dos Acordos Gerais de Paz (1992) de Roma. Este foi o segundo mistério do calvário bélico. Vinte anos depois, violam-se os Acordos de Paz e mergulha-se no terceiro mistério do calvário bélico resultante da não concordância da RENAMO com a lei eleitoral. Hoje, o calvário bélico não terminou, assiste-se em Cabo Delgado a destruições e mortes, levados a cabo por homens com objectivos ainda obscuros, numa acção que se afigura como terrorismo.

De Adorno temos de aprender, não tanto a procurar encontrar os criminosos pela guerra e responsabilizá-los, porque isso só nos fará respirar mais vingança, mas sim devemos procurar por meio da educação compreender e humanizar o inimigo (tratá-lo como sujeito igual a nós), como forma de procurarmos perceber como seria capaz de perpetrar actos tão macabros. Se

possível, temos de reeducá-lo por forma a tomar consciência dos seus erros e não repeti-los. A educação tem de partir da infância, visando formar o Homem de amanhã, não só numa perspectiva tecnicista, mas também axiológica. Portanto, ocupando-nos pela educação deste Homem estaríamos a *desbarbarizar as mentes* (ideia de Mazula) e também desmilitarizar as mãos que carregam armas, como nós acrescentamos.

Outro elemento que temos de aprender de Martin Buber e Habermas, é fazer com que a nossa educação seja uma educação orientada para o diálogo. Isto passa necessariamente por um processo de reconhecimento dos sujeitos (Eu e Tu), para que o diálogo seja realmente frutífero. Que se reconheça o outro como um fim em si mesmo, e não como um objecto entre objectos, ou como meio capaz de ser usado para o alcance de intentos particulares. Por essa razão, o diálogo tem de ser comunicativo, ou melhor, deve gerar consensos e não estratégico, com vista a manipular o outro para a satisfação dos nossos interesses particulares.

O terceiro elemento do qual devemos tirar uma lição é o da interculturalidade. Moçambique comporta uma multiplicidade de culturas. Isto tem de ser olhado não como divisão, mas como riqueza para a nossa unidade na diversidade. Temos que começar a nos reconhecer como irmãos, independentemente das nossas línguas e culturas, por forma a evitarmos conflitos de natureza étnico-tribal. Eliminaremos plenamente e por completo o tribalismo quando quem nasceu em Nampula, estando em Gaza se sinta acolhido como se tivesse lá nascido. Ademais, é preciso que a educação seja o veículo que preserva a cultura e a inova.

As possibilidades que avançamos só serão possíveis enquanto forem galvanizadas por um quarto elemento, a tolerância. Sem esta, o diálogo e a interculturalidade são impossíveis; mas com ela nos conduzem ao respeito pelas diferenças e a uma verdadeira coexistência pacífica.

Referência Bibliográfica

ADORNO, Theodor. *Sociologia*. São Paulo: editora ética, 1986.

BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

DE OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno. *Filosofia da Educação: reflexões e debates*. S. Paulo: editora Vozes, 2006.

DURKHEIM, Émile. *Educação e Sociologia*. Lisboa: edições 70, 2001.

MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*. São Paulo: Editora Cortez, 2000.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 11ª ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1994.

HABERMAS, JURGEN. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1989.

MERLEAU- PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

MAZULA, Brazão. *Dialogando com a Política e a Religião*. Maputo: editora Alcance, 2016.

NGOENHA, Severino e CASTIANO, José. *Pensamento Engajado: ensaios sobre a filosofia africana, educação e cultura*. Maputo: editora Educar, 2011.

NGOENHA, Severino. *Intercultura, Alternativa à Governação Biopolítica?* Maputo: editora Publifix, 2013.

_____. *Resistir a Abadon*. Maputo: editora Paulinas, 2017.

Revista SÍNTESE Nº 9, Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas- Universidade Pedagógica, 2011.

Resumo

A pressão maior da globalização sobre a escola é a qualidade do ensino que recai na qualidade da formação do professor. Melhorar a qualidade da educação exige que os alunos sejam ensinados por professores qualificados. O sistema deve permitir que o graduado seja capaz de competir com o seu homólogo formado em qualquer outra instituição similar, dentro e fora do país. Para melhorar cada vez mais e manter a qualidade do ensino superior em Moçambique há uma necessidade de mudança de paradigma e de conduta. Tanto o estudante como o professor devem pautar por um comportamento responsável, racional e racionalizado. Actualmente todo o cidadão tem consciência da importância da educação para a vida e para o futuro do país. A qualidade do ensino é a chave do sucesso de muitos outros sectores e contribui significativamente para o desenvolvimento do homem e do país. Por isso o professor carrega nas suas mãos o futuro e o bem-estar não só do homem que ele forma, mas também da humanidade e do país. Com isso pretendemos dizer que uma educação doente é uma sociedade doente e por último é um país fracassado e insustentável.

Palavras-chave: Moçambique, Qualidade do Ensino e Ensino Superior.

Abstract

The greatest pressure of globalization on the school is the quality of teaching that falls on the quality of teacher training. Improving the quality of education requires students to be taught by qualified teachers. The system must allow the graduate to be able to compete with his or her counterpart trained in any other similar institution, both inside and outside the country. In order to improve more and maintain the quality of higher education in Mozambique, there is a need to change paradigm and conduct. Both the student and the teacher should be guided by responsible, rational and the rationalized behavior. At present, all citizens are aware of the importance of education for the life and the future of the country. The quality of education is the key to success in many other sectors and contributes significantly to the development of man and the country. That is why the teacher carries in his hands the future and wellbeing not only of the man he forms, but also of humanity and the country. With this we intend to make a sick education a sick society and lastly it is a failed and unsustainable country.

Key-words: Mozambique, teaching quality and higher education.

¹⁶ Mestranda em Filosofia, docente da Universidade Pedagógica – Maputo.

Introdução

O presente artigo intitulado *A Qualidade do Ensino Superior em Moçambique: Uma reflexão a partir de Brazão Mazula*, tem como objectivo principal reflectir em torno da qualidade do ensino superior em Moçambique.

Ao longo do trabalho abordamos no ponto um: vida e obra do autor que sustenta o nosso tema – Brazão Mazula; no ponto dois: falamos da qualidade do ensino vista como questão central da educação. Afirma-se que a pressão maior da globalização sobre a escola é a qualidade do ensino que recai na qualidade da formação do professor. No ponto três: reflectimos em torno da educação perfeita e educação racional e criativa. A educação perfeita é aquela que desenvolve o espírito crítico na inteligência do jovem. A educação racional e criativa é aquela que é planificada e se realiza tendo em conta três campos do real, articulando-se dialecticamente no mesmo espaço cultural. No ponto quatro: abordamos a poluição intelectual, que é aquela que não permite a concentração do estudante no estudo sério e profícuo; aquela que faz tudo para invadir alguns estudantes que se deixam tonificar pelo álcool e se inebriam com substâncias psicotrópicas, na ilusão de que, por essa via, ganham mais energia para o estudo. No quinto ponto, abordamos a tarefa do professor. Sendo esta, a de despertar no estudante a alegria de trabalhar e de conhecer. No sexto e último ponto falamos sobre a Ética nas Instituições do Ensino Superior Moçambicano. A responsabilidade ética deve ensinar a ciência, a fazer ciência e a investigar com consciência.

O tema acima citado é pertinente porque fornece-nos subsídios sólidos para compreendermos o ensino superior em Moçambique, causas do seu (in)sucesso. Não só. Ajuda-nos a resgatar e a manter a qualidade do ensino e a ressuscitar o estudante activo e responsável, que não só se interessa pelo certificado ao ingressar numa universidade, mas, acima de tudo, pela aquisição do conhecimento racional sólido. A escolha do tema deve-se ao facto de nos últimos anos ter surgido vozes críticas questionando a qualidade, a relevância e a credibilidade do ensino superior e o valor do certificado emitido nas universidades. Para o desenvolvimento do tema deste trabalho, optamos pelos métodos hermenêutico, analítico e descritivo. Com o método hermenêutico, procuramos interpretar os textos que serviram de base para o trabalho. Com o método analítico pretendemos perceber o encadeamento lógico dos argumentos apresentados pelos autores das obras usadas, e com o método descritivo temos em vista expor de forma fiel as ideias de Mazula, para posterior debate crítico sobre a qualidade do ensino superior em Moçambique.

1. Vida e obra

Brazão Mazula, Doutorado em História e Filosofia da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, Brasil. Mazula foi Reitor da UEM, onde é actualmente Professor de História e de Filosofia da Educação, no curso de Licenciatura, e de Questões Epistemológicas da Educação, no curso de Mestrado em Filosofia. Tem publicado muitos livros, dentre eles, *Eleições, Democracia e Desenvolvimento* (1995); *A construção da democracia em África: o caso moçambicano* (2000); *Ética, Educação, Criação de riqueza: Uma reflexão Epistemológica* (2005), *A Complexidade de ser Professor em Moçambique e seus Desafios* (2018) (Cfr. Mazula, 2006).

2. Qualidade do Ensino: Questão central da educação

A pressão maior da globalização sobre a escola é a qualidade¹⁷ do ensino que recai na qualidade da formação do professor. O governo está preocupado com a questão da qualidade de ensino. A exemplo disso, o Conselho de Ministros aprovou, através de decretos, vários instrumentos normativos visando a garantia da qualidade do ensino superior. Através do Decreto n° 63/2007, de Dezembro, o Conselho de Ministros aprovou o Sistema Nacional de Avaliação, acreditação e garantia de Qualidade do Ensino Superior (SINAQUES), orientado para a garantia da qualidade “de modo a adequar o ensino superior às necessidades internas e aos padrões regionais e globais de qualidade”. Este instrumento “integra normas, mecanismos e procedimentos coerentes e articulados que visam concretizar os objectivos da qualidade no ensino superior e que são operados pelos actores que nele participam” (artigo 1º, alínea a)). A lei n° 27/2009, de 29 de Setembro, que alterou a lei n° 5/2003, de 21 de Janeiro, define como primeiro objectivo do ensino superior: “formar, nas diferentes áreas do conhecimento, técnicos e cientistas com elevado grau de qualificação”.

No nosso entender, as instituições do ensino superior moçambicano conseguem materializar este objectivo, pois temos testemunhado casos de graduados que concorrem com sucesso no mercado de trabalho e que desempenham eficazmente as actividades para as quais foram formados. O problema, que pensamos que deve ser ultrapassado, é do próprio

¹⁷Segundo Aristóteles qualidade (em grego, *polóve*, em latim, *qualitas*) traduz “aquilo pelo qual as coisas se dizem tal ou tal” (ARISTÓTELES *Apud* MAZULA, 2018: 30).

Joseph Juran define a qualidade como “uma barreira de protecção à vida” e “adequação ao uso”. De acordo com esta definição a preocupação com a qualidade do ensino ajuda a proteger a nossa vida, a vida da sociedade no seu todo, procurando formas de ensino e formação que melhor adequem os resultados à realização das nossas vidas (JURAN *Apud* MAZULA, 2018: 30-31).

moçambicano desvalorizar o ensino do seu próprio país, como se o currículo moçambicano não contemplasse nenhum conteúdo útil. Há uma tendência generalizada de desvalorização do ensino nacional em detrimento do ensino estrangeiro, razão pela qual, muitos encarregados de educação, optam por mandar seus educandos formarem-se no estrangeiro. Em paralelo a este problema nota-se um comportamento, não plausível, de se incapacitar os graduados do ensino superior moçambicano em detrimento dos graduados moçambicanos do ensino superior no estrangeiro, mesmo naqueles casos em que as pessoas em comparação ostentam as mesmas competências divergindo somente no facto de um, ao contrário do outro, ter-se formado numa universidade estrangeira. Deixando-nos entender que o que dá honra a um em relação ao outro não é somente o grau académico adquirido, mas sim, acima de tudo, o local onde o mesmo adquiriu-o.

Invés de aprovarmos um currículo do qual não nos identificamos, razão pela qual, mandamos os nossos filhos para se formarem fora (noutros países), devemos fazer uma revisão do currículo ou mesmo reforma curricular, se necessário, para que não consumamos sempre o produto dos outros, mas sim, o que é nosso. Se a globalização impera por uma qualidade e uma padronização do ensino, porquê invés de se louvar o currículo alheio, não nos inspiremos no mesmo e produzimos um currículo louvável nacional? Nós pensamos que essa atitude seria digna e sábia. Aliada a essa atitude, urge outra do governo que seria apostar e investir mais no sector da educação que é a base de muitos outros sectores. Investindo seriamente na educação moçambicana teremos a tal almejada qualidade que muitos buscam fora do país e passaremos a consumir orgulhosamente o que é nosso, sem com isso desvalorizar o entrosamento do currículo nacional com o estrangeiro.

O Conselho de Ministros para garantir a qualidade do ensino criou através do decreto nº 30/2010, de 13 de Agosto, o Regulamento do Quadro Nacional de Qualificações do Ensino Superior que tem como objectivo classificar e certificar-se da qualidade dos cursos e das formações do Ensino Superior incidindo em quatro componentes: “resultados de aprendizagem”, “conhecimentos” adquiridos, “habilidades” e “competências” (artigo 6º). Estes e outros regulamentos estão compilados numa colectânea organizada pela Direcção Para a Coordenação do Ensino Superior do Ministério da Educação (DNCEs, 2012)¹⁸.

Melhorar a qualidade da educação exige que os alunos sejam ensinados por professores qualificados. Na óptica de Mazula (2018:27-28), a insistência na qualidade do ensino deve-se

¹⁸MAZULA: 2018: 26

a quatro observações: 1ª Observação: Todo o homem que passou pela educação sente-se no direito de falar dela, mesmo não sendo técnico ou especialista e independentemente do nível de escolaridade que tiver. Entende que fala com propriedade. 2ª Observação: Depois da independência nacional, todo o cidadão ganhou consciência da importância da educação para a vida e para o futuro do país. Deixemos que a sociedade fale da qualidade da formação de professores e do ensino em geral. É seu direito e obrigação. O pressuposto é que a educação serve ao Povo e não o contrário. 3ª Observação: Manda-nos provocar a fala e crítica da sociedade, ou seja, diz que é da responsabilidade da Educação levar a Educação ao Povo, para que o Povo venha à Escola. 4ª Observação: O ministério e as suas instituições pertencem à esfera pública, como espaço de livre circulação, com responsabilidade. O cidadão quer circular livremente nela através da fala. A pretensão da validade do trabalho passa pela crítica social, pela fala do cidadão que é um exercício de cidadania na relação com Estado.

A qualidade do ensino como a da formação de professores deve ser avaliada pela diminuição gradual de perdas geradas pelo sistema, desde o ingresso do candidato no processo de ensino e aprendizagem até ao seu uso pelos clientes. Trata-se do desafio da redução gradual das desistências e reprovações, e de maior retenção dos alunos, sobretudo das raparigas, na escola (TAGUCHI *Apud* MAZULA, 2018: 27-28). Segundo Ishikawa a qualidade do ensino ou da formação cria igualmente um graduado capaz de competir de uma forma agressiva no mercado do trabalho (ISHIKAWA *Apud* MAZULA, 2018: 32).

O sistema deve permitir que o graduado em qualquer nível de saída seja capaz de competir com o seu homólogo formado em qualquer outra instituição similar, dentro e fora do país. Moçambique sempre será desafiado pela globalização através da qualidade do seu ensino, pelo que a produção e o domínio do conhecimento devem construir a base da sua sobrevivência na sociedade global (MAZULA, 2018:32).

Este é o maior desafio da educação, o de elevar o ensino em geral e a formação de professores em particular, aos padrões internacionais de qualidade, para que sejam competitivos e constituam motor de desenvolvimento.

3. Educação perfeita e Educação racional e criativa

3.1. Educação perfeita

A educação perfeita é aquela que desenvolve o espírito crítico na inteligência do jovem, aquela que na relação Política – Educação, assenta na “liberdade do ensino”. Einstein entendia a educação perfeita como aquela que deve despertar “o sentimento de responsabilidade moral”, aquela que cultiva valores de beleza, da verdade e da justiça, pois, só “a pessoa humana, livre, criadora e sensível” é que “modela o belo e exalta o sublime” (EINSTEIN *Apud* MAZULA, 2006:41-42). Parafraçando Pestalozzi (2005: 86) a educação perfeita deve ser guiada por um conceito educacional geral de *Menschenbildung*, algo como “formação do homem” em que o conhecimento seria sempre ligado a padrões morais. A responsabilidade moral pensada por Einstein é também reflectida por Mazula no âmbito da vontade política, conforme espelha a citação abaixo.

A vontade política dos governos é muito importante e decisiva se quiserem o desenvolvimento real dos respectivos países. Os nossos governos não podem deixar a pesquisa dependente e refém das doações de parceiros externos que, muitas vezes, condicionam aos seus interesses (MAZULA, 2006:44).

Hoje quando falamos de escola ocorre-nos uma característica global de um modelo de escola controlado pelo Estado e com uma monitoria internacional (CASTIANO, 2005:82). Normalmente quem dá dinheiro define as prioridades, direcciona os projectos de pesquisa e reorienta a política de cooperação ou de parceria. É nesta perspectiva, que na nossa óptica, a ausência do princípio de responsabilidade no governo e nos doadores pode influenciar negativamente na qualidade do ensino moçambicano, na medida em que não se acautela e não se prioriza o que o povo moçambicano realmente precisa para uma educação racional e sólida capaz de conduzi-lo ao desenvolvimento sustentável, o que pode amenizar a dependência extrema nas doações externas em todos os sectores, em particular, no da educação. Só um governo responsável é capaz de não se cegar com os lucros imediatos do pacto feito com os doadores, dando-se conta das consequências de seus actos e agindo de forma tão responsável que as consequências das suas acções não sejam destrutivas para a vida académica sã presente e futura, evitando assim, incorporar conteúdos no currículo moçambicano que sejam do interesse exclusivo dos doadores, fugindo total e absolutamente da realidade moçambicana.

3.2. Educação racional e criativa

Educação racional e criativa é aquela que é planificada e se realiza tendo em conta três campos do real, articulando-se dialecticamente no mesmo espaço cultural. Enquadra-se nas ciências sociais críticas e serve à sociedade, na sua totalidade, desideologizando-se para distinguir “o realmente humano” e “o reificado” ou a aparência do facto (MAZULA, 1995: 234). Na sua realização não se restringe à luta de classes e, muito menos, a interesses de um único grupo; torna-se um processo de humanização da ciência, da técnica e do próprio homem. O homem novo é, em si, um processo de permanente humanização de si, integrado no todo social (MAZULA, 1995: 235). A educação é uma actividade cognitiva e científica que leva ao conhecimento, ajudando a dissolver e a superar as resistências ou ideologias, para se alcançar um real auto-conhecimento. Em suma torna-se um processo de auto-reflexão.

4. Poluição intelectual

Na óptica de Mazula (2013:127), poluição intelectual é aquela que não permite a concentração do estudante no estudo sério e profícuo; aquela poluição que faz tudo para invadir alguns estudantes que se deixam tonificar pelo álcool ou pela gasosa e se inebriam com substâncias psicotrópicas, na ilusão de que, por essa via, ganham mais energia para o estudo; aquela poluição de amores não racionalizados que leva o (a) estudante a perder mais tempo a namorar do que a estudar. Aqui Mazula mostra uma forte preocupação com o estudante que está sendo formado nas nossas instituições do ensino.

No nosso entender, se quisermos de facto manter uma boa educação, um ensino de qualidade em Moçambique, urge a necessidade de, dentre várias reflexões, se reflectir também e profundamente no que Mazula chama de poluição intelectual, pois, as precauções em prol dessa poluição ou mesmo o combate contra a mesma, ajudaria significativamente na “ressurreição” do estudante cujo objectivo primordial não é a aquisição exclusiva do certificado de habilitações literárias, mas acima de tudo, do conhecimento.

Ainda no contexto de reflexão em torno da qualidade do ensino e de combate a algumas poluições que fragilizam as nossas instituições de ensino, urge a necessidade de reflectirmos em torno daqueles professores cujo objectivo fundamental não é mediar o processo de ensino e aprendizagem, mas sim, aquisição primordial de dinheiro. Referimo-nos aqui a professores que estão mais preocupados com os seus salários e não em “transmitir” o conhecimento aos seus estudantes. Como pensar na qualidade do ensino onde o estudante está preocupado,

exclusivamente, com diploma e o professor, com salário? Há necessidade da mudança de paradigma e de conduta. Tanto o estudante como o professor devem pautar por um comportamento responsável, racional e racionalizado.

5. Tarefa do professor

A tarefa essencial do professor é a de despertar no estudante a alegria de trabalhar e de conhecer (EINSTEIN *Apud* MAZULA, 2006:45). Einstein chama atenção aos professores e às instituições de ensino que antes de formar especialistas, é preciso preocupar-se com a formação da personalidade. Não basta ensinar o homem uma especialidade porque se tornará uma máquina utilizável e não uma personalidade. É necessário que tenha um sentimento, em senso prático daquilo que vale a pena ser empreendido, daquilo que é belo, do que é moralmente correcto. Caso contrário, assemelhar-se-á a um cão ensinado do que a uma criatura harmoniosamente desenvolvida (EINSTEIN *Apud* MAZULA, 2006:45). Einstein está preocupado com a humanização das ciências exactas, apelando as pessoas a ter durante a formação, também a formação sólida nas humanidades, sobretudo em História e na Filosofia porque imprimem uma cultura viva e não se fica num saber fossilizado.

O professor não cumprirá o seu papel na íntegra enquanto não combater a “poluição da distração”. Segundo Mazula (2013:128) a poluição que distrai¹⁹ o docente acontece quando o mesmo, não percebe em tempo útil que o estudante está distraído-o com assuntos fora do programa académico. Há necessidade de se combater as poeiras e as poluições na academia para que tenhamos uma academia sã e ensino de qualidade. Não é tarefa do professor exigir benefícios ao estudante pela actividade que exerce. O professor não deve colocar o dinheiro acima de tudo no processo de ensino e aprendizagem, acima de tudo está a sua missão de formar o estudante e transmitir valores morais. Só assim evitaremos correlacionar o ensino com a corrupção. Há que combater os autores da “escuridão cognitiva”. Se os professores almejam riquezas, que as conquistem de forma honesta, pois segundo Adam Smith citado por Mazula (2005:69), pode-se construir a riqueza com “atitude de decência” que dá “prioridade às regras

¹⁹ Embora em alguns casos, no nosso entender, não se trate exactamente de distração. O professor não tendo planificado a sua aula e consciente de que não está em condições de dar aula, refugia-se na “táctica da distração”, se não é ele que distrai os estudantes contando histórias até a aula terminar, dá espaço aos estudantes para o fazerem. Aqui de novo nos questionamos: Como pensar na qualidade de ensino numa situação em que o professor tem a coragem de ir à sala de aulas sem nenhum mínimo preparo? E desta pergunta brota uma outra: Como exigir do estudante uma responsabilidade académica, se o próprio professor que devia ser exemplar, não é?

do comportamento honesto e recto”. Ser professor é, ao mesmo tempo, tarefa, vocação, profissão e missão²⁰.

6. Ética nas Instituições do Ensino Superior Moçambicano

O pressuposto é que a universidade é uma instituição complexa, daí considerar igualmente complexa a dimensão da ética universitária (MAZULA; 2015: 11-12). Mazula reflecte este assunto tendo como base a globalização e o seu impacto em Moçambique, o capitalismo académico que, em maior ou menor grau, já atingiu as instituições de ensino superior moçambicano.

Para uma ética universitária, a universidade tem de ser pensada e vivida, ao mesmo tempo, como uma realidade física, uma realidade biológica e uma realidade antropossocial. Essas três dimensões são distintas, não se excluem, mas complementam-se. A universidade é uma realidade física, no sentido de “*physis*”. A *physis* diz-nos que o homem e as suas instituições são elementos da Natureza. A universidade como elemento da Natureza é ao mesmo tempo “lugar (e espaço físico) da criação e da organização” da sua própria vida universitária (MAZULA; 2015: 17).

Biologicamente a universidade é uma organização viva, é uma totalidade complexa, que “não pode ser reduzida a leis lineares”; os seus membros e indivíduos não podem reduzir ou restringir as suas relações entre si e com a direcção ao cumprimento exclusivo dos regulamentos, orientados por uma visão mecanicista da instituição e pela visão cartesiana de ideias claras e distintas. A universidade tem uma dinâmica própria de formação de homens, gera homens formados para produção de conhecimentos, de ciência e cultura. Nessa inter-relação de produção da ciência, de saberes e de formação de homens, a universidade reproduz-se a si mesma, não apenas ensinando ciência, mas também como se faz a ciência. A responsabilidade ética consiste em que se ensine ciência, se ensine como se faz ciência e se investigue com consciência. Em suma, gera cidadãos com a formação científica e tecnológica; gera cientistas e investigadores²¹.

A universidade tem de ser pensada então como uma organização antropossocial, ou seja, como uma comunidade de homens e de cultura na sua dimensão antropológica e inserida numa sociedade, na sua dimensão sociológica. A novidade está em que a relação entre estas

²⁰ MAZULA, 2018: 61.

²¹ MAZULA; 2015: 19

três dimensões (física, biológica e antropossocial) da mesma realidade, que é a universidade, é “circular”, no sentido de que cada uma das dimensões “projecta-se e inscreve-se precisamente” noutras dimensões, ao mesmo tempo que cada uma depende das outras duas. Essa dependência, segundo Mazula (2015: 20), é vinculada de tal maneira que nenhuma delas se realiza plena e eticamente sem as outras.

Na perspectiva aristotélica e agostiniana, não basta o docente cumprir as suas obrigações profissionais de ensinar e investigar, porque acima de tudo ele é um educador e, por isso, tem de ser bom, dócil, recto, nobre, justo, homem de bom trato, moderado e sábio. Kant ao anunciar o seu imperativo categórico: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de legislação universal”, distancia-se da moral reduzida ao “código binário mal/bem, justo/injusto”²².

Para Mazula (2015: 26-27), o docente universitário é: i) homem de ciência; ii) amigo do estudante, sua matéria-prima, não como objecto, mas como sujeito pensante; iii) solidário com a sociedade. Esta amizade com o estudante é essencialmente epistemológica, fundada na sua missão de ensinar bem; é antropológica que decorre da missão de fazer do estudante um homem culto; é sociológica na medida em que tem tarefa de cultivar no estudante o espírito de solidariedade humana, alicerçada na “cooperação e na qualidade do que se produz, do que se vive e do que se pensa”. Platão condensa esse amor na palavra eros. Esta palavra grega significa “o desejo de conhecer e transmitir, (...) o prazer de ensinar comunicar ou dar. É esse amor que introduz a profissão pedagógica, a verdadeira missão de educador”.

A ética universitária expressa-se de várias formas. As cinco formas referidas por Edgar Morin são: a ética da religação; a ética do debate; a ética da compreensão. A ética da magnanimidade e a ética da resistência.

- i) A ética da religação caminha para a religação dos acontecimentos numa visão de interdisciplinaridade, rompendo com o individualismo e departamentalismos que por vezes infestam as nossas academias, reduzem a competência à especialização de uma disciplina e fazem perder a riqueza de se comunicar e se religar com as outras áreas do conhecimento;

²² *Ibidem*, pag. 25

- ii) A ética do debate prioriza a argumentação e rejeita “a anatematização” e utiliza o debate, não para desprezar alguém, não mofar os estudantes e muito menos insultar as pessoas de cujas ideias não concorda, assume uma atitude dialógica e de abertura, propicia à democracia; educa o estudante na importância que o debate público tem para o desenvolvimento e paz;
- iii) O docente desenvolve a ética da compreensão que permite conhecer o outro, inclusive o estudante, como sujeito com o qual se pode e se deve dialogar, com vista a estabelecer com ele relações humanas;
- iv) Pela ética da magnanimidade, cultiva em si e no estudante valores de clemência. Procura sobremaneira ouvir discursos que justificam a seleção, a exclusão e a eliminação de outros considerados não moçambicanos.
- v) A ética universitária é igualmente uma ética da resistência contra a barbárie e o retorno à guerra. Há que ensinar aos estudantes e à sociedade em geral a resistir a qualquer forma de guerra, mesmo quando algumas elites tentam justificar o injustificado e a barbárie. As universidades têm a obrigação de cultivar em todos a consciência da possibilidade de solução pacífica de conflitos internos de que natureza for (MORIN *Apud* MAZULA, 2015: 27-29).

Como homem de ciência, o docente prepara e organiza responsabilmente o que vai ensinar ao estudante, não apenas para este aprender no sentido de assimilar os novos conhecimentos, mas para que este possa aprender a “reorganizar o seu sistema mental para reaprender e aprender”. O ensino consiste em ensinar ao estudante a saber organizar e reorganizar a informação e daí resulte um “conhecimento pertinente”. Portanto o ensino consiste em formar uma cabeça bem-feita e não uma cabeça bem cheia (MAZULA, 2015: 29-30).

A qualidade de ensino é a chave do sucesso de muitos outros sectores e contribui significativamente para o desenvolvimento do homem e do país. Por isso o professor carrega nas suas mãos o futuro e o bem-estar não só do homem que ele forma, mas também da humanidade e do país. Com isso pretendemos dizer que uma educação doente é uma sociedade doente e por último é um país fracassado e insustentável.

Conclusão

A pressão maior da globalização é a qualidade do ensino que recai na qualidade da formação do professor. O maior desafio da educação é o de elevar o ensino em geral, e a formação de professores em particular, aos padrões internacionais de qualidade, para que sejam competitivos e constituam motor de desenvolvimento. Nesta perspectiva, espera-se que o estudante formado nas instituições de ensino superior moçambicano, esteja em condições de concorrer no mesmo pé de igualdade, com um estudante formado noutras instituições de ensino de outros países, pois a globalização exige uma padronização do ensino.

Falar da qualidade do ensino superior na actualidade tem sido comum, na medida em que esse assunto passou a interessar não só aos académicos, mas a população em geral. Muitos se questionam tentando perceber as razões que estão por detrás da fraca qualidade no ensino superior e as causas não têm sido unânimes. Alguns alegam a implementação de políticas educacionais não adequadas; falta de emprego, obrigando algumas pessoas a abraçar a educação como oportunidade de emprego, mas sem vocação, disponibilidade e humanismo para ensinar. E pior ainda, sem vontade em querer aprender e melhorar. Outros arrolam o problema da má formação dos professores; estudantes numerosos; falta de planificação das aulas por parte do professor; falta de interesse em aprender por parte dos estudantes, preocupando-se somente com a aquisição do certificado. Razão pela qual, muitos estudantes só entram na sala de aulas para fazerem provas em matérias que nem sequer se prepararam. Consequência disso é o baixo aproveitamento pedagógico.

Independentemente do grupo e das causas evocadas para justificar-se o declínio da qualidade do ensino superior, há uma necessidade de pautar pela ética de responsabilidade e de se combater a “poluição intelectual” e a “escuridão cognitiva”, isto é, deve acabar-se com as poeiras e poluições nas universidades, pois são elas que fazem com que, tanto os professores, assim como, os estudantes não exerçam devidamente as suas obrigações. Só numa academia sem poeiras e sem poluições intelectuais, se pode cogitar na possibilidade de se resgatar um ensino de qualidade, capaz de orientar o homem, de forma responsável, a fim de saber-ser, saber-estar e saber-agir, neste mundo hipermoderno, caracterizado pela hipertecnização, hiperconsumo, hiperindividualismo e hipercapitalismo.

Referência bibliográfica

a) Obras Principais

MAZULA, Brazão; *Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975 – 1985*.

Maputo: Edições Afrontamento e Fundo Bibliotecário de língua portuguesa, 1995.

_____ ; *Ética, Educação e Criação da Riqueza: Uma Reflexão*

Epistemológica. 2ª ed., Maputo: Imprensa Universitária, 2005.

_____ ; *Pensar a “Educação Perfeita”: Comemorando Einstein 100 Anos*

Depois. Maputo: Imprensa universitária, 2006.

_____ ; *A Utopia de Pensar a Educação*. Maputo: Alcance editores, 2013.

_____ ; *A Universidade na Lupa de Três Olhos: Ética, Investigação e Paz*.

Maputo: Imprensa Universitária, 2015.

_____ ; *A Complexidade de ser Professor em Moçambique e seus Desafios*.

Maputo: Plural Editores, 2018.

b) Obras secundárias

CASTIANO, José P.; *Educar para que?: As Transformações no sistema de Educação em Moçambique*, Maputo: INDE, 2005.

DURKHEIM, Émile; *Educação e Sociologia*. Trad. Nuno Garcia Lopes, Lisboa:

Edições 70, 2001.

PESTALOZZI, Johann J.; In: PALMER, Joy A. *50 Grandes Educadores de Confúcio a Dewey*. São Paulo: Contexto, 2005.

Responsabilidade Social das Empresas: promoção do desenvolvimento local ou mecanismo de sobrevivência e legitimação do capitalismo?

Araújo Domingos²³

Resumo

O presente artigo intenta analisar o papel das empresas madeireiras no desenvolvimento local baseando-se na comunidade de Inhamichindo. Usou-se metodologia qualitativa, concretamente o modelo de avaliação de processos participativos nas deliberações públicas de Webler (1995) citado por Abelson e Gauvin (2006) e Abelson et al (2003). O artigo argumenta que muito mais do que um mecanismo de promoção de desenvolvimento local, a responsabilidade social das empresas madeireiras (e outras empresas ou megaprojectos no geral) constitui um mecanismo de propagação, controlo, sobrevivência e legitimação do capitalismo. A pesquisa conclui que a posse legal de direitos sem respectivas capacidades para executá-los é insignificante. Para reverter este cenário é preciso capacitação/empoderamento comunitário em matéria de legislação de gestão florestal e desenvolvimento organizacional.

Palavras-chave: Capitalismo, Gotejamento, Desenvolvimento Local.

Abstract

The present essay aims at analysing the role of timber companies in the local development based on Inhamicindo community. The research used qualitative method, namely Webler's deliberative public participatory processes (Webler 1995) cited by Abelson e Gauvin (2006) and Abelson et al (2003). The article argues that more than promoting local development, timber companies' social responsibility (as well as other companies or megaprojects in general) constitute a mechanism of spreading, control, survival and legitimation of the capitalist system. The study concluded that ownership of legal rights without respective power as to enforce them is insignificant. So, there is a need of community training on forest management legislation and organizational development.

Key Words: Capitalism, Trickle-down and Local Development

²³ Com BA Degree em Filosofia pelo St. Bonaventure College—actual St.Bonaventure University (Lusaka-Zambia), Licenciatura em Sociologia pela Universidade Eduardo Mondlane- Moçambique, Mestre em Sociologia Rural e Gestão de Desenvolvimento, pela mesma Universidade. Docente de Sociologia no Instituto Superior de Artes e Cultura (ISArC).
E-mail: araujomeque@hotmail.com

1. Introdução

A co-gestão de recursos naturais com as comunidades locais vem com a adesão de Moçambique às instituições da Bretton Woods (BIRD²⁴ e FMI²⁵). A lei 8/2003, Lei dos Órgãos Locais do Estado (LOLE) abre mais espaço para iniciativas locais de atendimento às necessidades específicas das comunidades locais. A lei 19/2007, lei da terra, fortalece o papel das comunidades no processo de planeamento espacial (USAID 2011).

A Política e Estratégia de Desenvolvimento de Florestas e Fauna Bravia de 1997, a Lei nº 10/99 de 7 de Julho sobre os princípios e normas básicas sobre a protecção, conservação e utilização sustentável dos recursos florestais e faunísticos e o Decreto nº 12/2002 de 6 de Junho (que aprova o Regulamento da Lei nº 10/99 de 7 de Julho- Lei de Florestas e Fauna Bravia) constituem reformas importantes concebidas neste âmbito de mudança do paradigma de cima para baixo (top-down) para o inverso rumo à integração das comunidades locais na gestão de recursos florestais e faunísticos como actores e parceiros na igualdade de direitos (o que não é sinónimo de equidade). O reconhecimento do poder tradicional (antes marginalizado pelo governo, embora socialmente reconhecido e funcional nas comunidades locais) veio através do decreto 15/2000 e a Acta Ministerial 107-A/2000 que restabelece o poder dos líderes tradicionais como entidades que podem mediar a relação entre o governo e as comunidades, em especial na implementação de políticas governamentais (USAID 2011). A aprovação do Diploma Ministerial nº93/2005 de 4 de Maio sobre os mecanismos que regulam a canalização dos 20% das taxas de exploração florestal e faunística às comunidades, veio reforçar a salvaguarda do direito das comunidades locais sobre os recursos naturais e assegurar a implementação de iniciativas locais para o melhoramento da vida das comunidades locais e apoiar e incentivar o desenvolvimento local.

Os Serviços Provinciais de Florestas e Fauna Bravia (SPFFB), a Direcção Provincial do Turismo (DPT), Administrações distritais, Organizações Não-Governamentais (ONGs), Comitês de Gestão de Recursos Naturais (CGRN), instituições bancárias e operadores/sector privado são os principais intervenientes na implementação do Diploma Ministerial nº93/2005 de 4 de Maio. Esses participam no licenciamento, na facilitação da criação dos CGNR, no registo das comunidades locais beneficiárias, na abertura das contas bancárias, na transmissão da informação sobre as transferências dos fundos, na movimentação bancária, etc. As ONGs,

²⁴ Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento

²⁵ Fundo Monetário Internacional

jogam também um papel muito importante na capacitação ou empoderamento dos CGRN para a gestão dos recursos naturais e as respectivas receitas provenientes dos 20%, para além de participarem também nos encontros de auscultação comunitária preconizados nos artigos 35 e 36 do regulamento da exploração florestal.

O regulamento da referida lei, aprovado pelo Decreto nº12/2002, de 6 de Junho, fixou, no nº1 do artigo 102, a consignação de 20% do valor das taxas a favor das comunidades locais. Assim, consolidou-se a abordagem da participação das comunidades locais na gestão dos recursos florestais e faunísticos. As experiências sobre o manejo comunitário de recursos naturais (MCRN) na região, muito particularmente na República do Zimbabwe, contribuíram bastante para introdução na Lei e no regulamento a necessidade da partilha dos 20% das taxas de exploração florestal e faunístico.

Foi neste âmbito e em parte baseado na experiência de “*Community Areas Management Programme for Indigenous Resources*”²⁶ -CAMPFIRE, no Zimbabwe, que o governo de Moçambique iniciou em 1994/1995 na província de Tete a implementação do Programa Tchuma –Tchato²⁷ sob a responsabilidade da então Direcção Nacional de Florestas e Fauna Bravia através dos Serviços Provinciais de Florestas e Fauna Bravia de Tete (Chidiassamba 2011) citado por MINAG (2012).

As florestas constituem uma fonte de sobrevivência crucial das comunidades. Importa estudar o papel da comunidade na co-gestão de recursos florestais, representada pelo CGRN, porque a exploração de recursos florestais tanto pode catapultar quanto comprometer a sobrevivência das comunidades locais porquanto significa lidar com uma das fontes principais de sobrevivência das comunidades (podendo desenvolver ou pauperizar as comunidades locais). A relevância social estende – se ainda mais pelo facto de mais de 60% da população moçambicana viver nas zonas rurais onde se localizam as florestas, sendo estas uma das suas fontes principais de sobrevivência (alimentação, habitação, energia ou combustível, mobiliário, etc.) cujo uso sustentável pode melhorar as condições de vida das comunidades locais mas que o inverso pode ser fonte de pauperização e conseqüente pressão para com o Estado no sentido de ver garantida a sobrevivência das mesmas. Assim, o estudo pode contribuir para a criação

²⁶ Programa de gestão de áreas comunitárias para os recursos locais.

²⁷Nossa riqueza (em *Nyungue*- umas das línguas locais de Tete).

de políticas de gestão florestal (ou de recursos naturais em geral) mais eficientes e eficazes no sentido de descentralização e partilha mais efectiva dos benefícios de exploração dos recursos florestais e naturais em geral. Aliás, a compreensão de práticas e instituições socialmente diferenciadas que subjazem na interacção da co-gestão florestal - governo, comunidade (representada pelo CGRN, poder tradicional), empresas/associações madeireiras é deveras uma base relevante para intervenções efectivas no campo de gestão florestal.

O artigo tem como objectivo geral analisar o papel das empresas madeireiras no desenvolvimento local e para tal vai descrever os processos participativos na reunião de monitoria e avaliação do governo distrital de Búzi àquela comunidade em 2012, na presença de todos os *stakeholders* envolvidos na co-gestão de recursos florestais (Estado, Comunidade, operadores madeireiros e Sociedade civil).

O artigo esta estruturado da seguinte forma: introdução, relevância do tema, objectivos, metodologia, enquadramento teórico, análise da reunião de monitoria e avaliação da co-gestão florestal do governo distrital de Búzi na comunidade de Inhamicindo, conclusão e referências bibliográficas.

2. Metodologia

No tocante à análise de processos de governação participativa, incluindo o modelo e mecanismos de deliberação sobre a afectação de recursos para desenvolvimento comunitário, no presente artigo usamos o modelo de avaliação de participação deliberativa pública de Webler (1995) citado por Abelson e Gauvin (2006). Baseando-se na teoria normativa de participação pública de Habermas com os conceitos de “discurso ideal” e “competência comunicativa” Webler (1995) citado por Abelson e Gauvin (2006) usou-se dois conceitos que, na visão dele, devem enformar a participação deliberativa pública: *fairness* (justiça/razoabilidade) e *competence* (competência). O primeiro conceito diz respeito à igual distribuição de oportunidades de agir significativamente em todos os aspectos ou dimensões do processo de participação (incluindo a concepção de agenda, estabelecimento de regras de procedimentos, selecção de informação e perícia para enformar o processo e avaliar a validade das preocupações).

O segundo conceito se refere mais ao conteúdo do processo e assegura que seja alcançado um conhecimento e entendimento apropriado do mesmo assunto através do acesso à informação e

interpretação. A competência requer que procedimentos apropriados sejam usados para seleccionar o conhecimento que será considerado no processo. Este modelo é usado para analisar processos de deliberação e ver como são tomadas as decisões nas reuniões. Para além do processo deliberativo demandar cidadania elevada, Abelson et al (2003) propõem ainda quatro elementos a ter em conta na avaliação do processo deliberativo: representação, estrutura do processo ou procedimentos, informação usada no processo, os resultados e as decisões resultantes do processo deliberativo.

A pesquisa decorreu na comunidade de Inhamicidno (Distrito de Búzi), província de Sofala. Estiveram presentes membros do CGRN local, líderes comunitários, membros duma Organização Não-Governamental, o comité de desenvolvimento comunitário, trabalhadores das empresas madeireiras, representantes das empresas madeireiras operando na comunidade, administrador do Distrito de Búzi (orientador da reunião) e outros membros da comunidade em geral.

3. Enquadramento Teórico

O quadro teórico em uso neste artigo é o conceito de *Poder Simbólico* de Bourdieu, tido como poder invisível, irreconhecível, exercido com cumplicidade dos que o sofrem, e que uma vez que lhes falta consciência do tal facto, quase que se torna mágico e permite obter o equivalente ao que se obtém pela força (tanto física como económica) (Bourdieu 1989).

Poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: só se pode passar para além da alternativa dos modelos energéticos que descrevem as relações sociais de comunicação encerram objectivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia (Bourdieu, 1989: 15).

No presente artigo o poder simbólico se refere à alienação da comunidade, aceitação e legitimação cega da exploração insustentável de recursos florestais - no sentido de não reconhecer/notar os efeitos nefastos da exploração insustentável de árvores - e cingirem-se somente aos benéficos económicos formais (20% de responsabilidade social) e filantropia das empresas madeireiras (oferta de bens materiais).

4. Análise da Reunião de Monitoria e Avaliação da Co-Gestão Florestal do Governo Distrital de Búzi na Comunidade de Inhamicindo

Inhamicindo é uma comunidade muito rica em espécies madeireiras porquanto constituía uma floresta densa mas com a exploração de madeira vai sofrendo o que chamo de “modernização forçada” porquanto a desertificação acelerada vai aos poucos obrigando os locais a recorrerem aos meios modernos de energia tais como o uso de carvão vegetal. Como observador participante e de acordo com Webler (2005) citado por Abelson e Gauvin (2006) pudemos assistir à chegada do então administrador do Distrito juntamente com os operadores madeireiros e em seguida todos os outros actores estavam aí presentes (trabalhadores das empresas madeireiras, chefe da localidade, líderes comunitários, CGRN, etc.).

Analisando o elemento *fairness* vimos que mais ou menos todos tiveram oportunidade para se expressarem porém não soubemos se tiveram oportunidade na selecção da agenda. Quanto à *competência* verificamos que todos os presentes se ativeram aos bens em género prometidos pelas empresas madeireiras mas que até naquele momento ainda não tinham sido canalizados e à falta de equipamento dos trabalhadores das empresas madeireiras que vivem nessa comunidade. Esses assuntos eram feitos como queixas ao administrador na língua *Ndau*, num espírito de democracia directa em que o administrador ia lançando perguntas no ar e ficava a espera de respostas do público aleatoriamente, ao que era respondido, “...*esse madeireiro prometeu-nos bancos para a escola no ano passado.... até aqui ainda não diz nada...*” - Membro do CGRN.

Acrescentando,

“...também quando chegaram prometeram uniformes para nós os sinaleiros...sofremos muito andar a pé na mata ...picos...para sinalizarmos as árvores....mas sempre vão prometendo..... eu próprio sofri muito quando fui picado com um pico grande.....” - trabalhador duma das empresas madeireiras

Num ritmo de perguntas e respostas, o administrador ia passando a palavra aos madeireiros visados, ao que esses respondiam “...*vamos entregar os bancos....estão ainda na serração...*” “...*vamos entregar –vos botas e uniformes.....*”- trabalhador duma das empresas madeireiras. Esse espírito de queixa e respectiva promessa pelos visados foi caracterizando o diálogo, mas ninguém falou do desflorestamento maciço e insustentável como ameaça àquela comunidade.

O outro aspecto tocado foi o do aumento do salário para os trabalhadores das empresas madeireiras locais (muito mais enfatizado para os sinaleiros) e o mesmo foi prometido para o devido momento e sempre que os madeireiros prometiam o administrador fazia questão de reiterar que na reunião seguinte não queria encontrar a comunidade sem a satisfação daqueles pedidos.

Contudo, segundo a legislação de responsabilidade social os bens em género prometidos pelas empresas madeireiras não se referem aos 20% de responsabilidade social mais filantropia social de cada madeireiro, daí que não sejam juridicamente vinculativos. Ninguém se referiu à legislação florestal sobre o uso sustentável de recursos florestais, erosão do solo, etc. A passagem dum assunto ao outro era feita pelo administrador depois de admoestar o madeireiro visado para cumprir com as suas promessas filantrópicas.

Abelson et al (2003), propõe quatro elementos a ter em conta na avaliação do processo deliberativo (representação, estrutura do processo ou procedimentos, informação usada no processo, os resultados e as decisões resultantes do processo deliberativo) neste sentido podemos afirmar que presenciamos uma representação significativa, uma estrutura aberta de interacção, a informação usada no processo era compreendida por todos os presentes mas não podemos falar das decisões a posterior provenientes do encontro pois não podemos seguir o encontro seguinte. Mas no fim do encontro o administrador lembrou e decidiu (em frente aos madeireiros) que todas promessas feitas pelos madeireiros deviam ser cumpridas antes da sua visita seguinte e no fim houve aplausos com semblantes esperançosos e de certa maneira felizes de terem apresentado queixas sobre os madeireiros na presença do administrador do distrito. O administrador, junto com os madeireiros voltaram – era o fim do encontro.

É interessante que ninguém se pronunciou sobre o fenómeno de desflorestamento acelerado e insustentável e a “urbanização forçada” crescente que a localidade atravessa! Ninguém teve o discurso formal da necessidade de reflorestamento para fazer face ao desflorestamento, nem da parte do administrador nem da parte dos membros e instituições comunitárias! Ninguém falou da necessidade de proteger o cemitério local da invasão dos madeireiros! Ninguém falou do empobrecimento do solo devido à erosão e vulnerabilidade da comunidade às calamidades naturais etc.

Constatou-se que ambos, o administrador e a comunidade local, estavam interessados nos benefícios económicos das empresas madeireiras para a comunidade, que incluíam promessas de bancos para a escola, melhoramento de condições de trabalho tais como fardamento e botas para os sinaleiros comunitários, aumento de salários, etc!

Este cenário revela de grande modo como é que o capitalismo sobreviveu até hoje, especialmente através do fenómeno de *trickle-down*²⁸ (Hirsch 1980:151) ou simplesmente gotejamento. Este fenómeno esteve grandemente presente na obstrução da passagem da *consciência em si* para *consciência para si* marxista, no sentido de que quanto mais o capitalismo foi melhorando condições ao proletariado, este foi perdendo a noção de constituir uma classe com uma condição de vida indigna, isto é, ficou alienado devido ao efeito *divide et impera*²⁹ protagonizado pela melhoria de suas condições pelo capitalismo), trocando assim direito que pertence a todos por privilégios individuais (Chevallier 1976) - na óptica de cooptação através de bens materiais, condições de trabalho ou dinheiro).

Assim o proletariado foi perdendo a ideia de grupo, coesão grupal através da posterior criação de “*contradictory locations within class relations*” (Wright 1985: 43), isto é, posições que nem são inteiramente de trabalhador simples nem inteiramente de proprietário das empresas (Ferreira et al 1995). Através desse *trickle-down*, mesmo sem ter perdido em grande medida o seu teor desumano (materialista, economicista, explorador e calculista, etc.), o capitalismo foi limpando a sua face, aumentando aceitação, legitimidade, “controlo do mundo”, “vencer” a guerra fria no sentido de ter-se expandido mais do que o socialismo ou comunismo (seu rival ideológico).

O interessante é que dificilmente essa face desumana se sente pois é suplantada pelos benefícios materiais que ele propositadamente (sem mudar da sua essência) deixa gotejar. Para dar um cunho de mais confiança e legitimidade, o gotejamento (*trickle-down*) capitalista deixou de depender da mera vontade ou filantropia do burguês marxista e passou ao processo de institucionalização, reificação durkheimiana através da sua formalização jurídica - o que hoje se denomina de *responsabilidade social das empresas* (outrora algo aleatório dependente da boa fé do capitalista). Mas uma vez convincente, não se sente mais como algo desumano, mas

²⁸ Se refere ao processo de melhoramento progressivo das condições do proletariado/ trabalhadores pelo capitalismo ao longo da história até hoje.

²⁹ Dividir para imperar, pelo facto do gotejamento não permitir a ideia de grupo, coesão classista ou grupal dos trabalhadores assalariados

sim passou a algo incorporado e tornado *habitus*³⁰ bourdiueniano pelos Estados. É nesse espírito que vamos assistindo actos desumanos tais como by-pass da Mozal, urbanização forçada de comunidades através de processos de reassentamentos pela metade (Chambote 2008), etc, mas que são aparentemente suplantados pelos *trickle-down* tais como patrocínio da Mozal e da Engen no desporto, construção de infra-estruturas escolares e hospitalares pela Mozal, Sazol, Montepuez Ruby Mining, patrocínio a eventos e *show-businesses* pela Vodacom, Mcel, Vodacom, impostos pagos por essas empresas ao Estado, etc, de tal modo que ficamos com Estados descritos como *Estados-Corta-Fita*, corta-fita de infra-estruturas feitas por essas multinacionais.

É o mesmo que verificamos na comunidade de Inhamicindo, onde a exploração insustentável de recursos florestais e seu potencial maléfico para a comunidade é legitimado quase que magicamente, inconscientemente ou cegamente aceite pela sede e preocupação pelos gotejamentos económicos ou materiais decorrentes da responsabilidade social das empresas madeireiras. Em analogia a Marx, diríamos que os benefícios do capitalismo em si próprio constituíram-se em “ópio do povo” - por nós legitimado, incorporado, incentivado e catalisado e não mais sentido como algo externo e desumano - o poder simbólico de Bourdieu (1989).

5. Conclusão

O presente artigo analisou o papel das empresas madeireiras no desenvolvimento local das comunidades locais tendo como caso concreto a comunidade de Inhamicindo através da análise duma reunião de monitoria e avaliação. Constatou-se que existe uma alienação das preocupações de fundo das comunidades devido ao efeito *trickle-down* do capitalismo, cujos benefícios materiais imediatos (economia) relegam ao segundo plano ou vão ofuscando outras dimensões existenciais. Esse poder ou domínio é feito com conivência inconsciente dos que o sofrem (as comunidades), daí ser quase mágico ou constituir *soft power*, ou *poder simbólico* na linguagem de Bordieu (1989). Esse processo de aumento progressivo e significativo de condições materiais ou económicas dos trabalhadores constitui em grande parte o que tem espalhado com sucesso, aceitação e legitimidade o sistema capitalista desde a sua formação até aos nossos dias – fenómeno este que se verifica para os Estados através do termo “responsabilidade social das empresas”.

³⁰ Estrutura estruturante e estruturada, predisposição ou regras da sociedade incorporadas, interiorizadas e de certa forma inconscientes, pois não há distinção entre o subjectivismo e o objectivismo, socialização incorporada.

6. Referências Bibliográficas

ABELSON, Julia et al. *Deliberations about deliberative methods: Issues in the design and evaluation of the public participation process*. Social Science & Medicine 57/239–251, 2003.

ABELSON, Julia e GAUVIN, François-Pierre. *Assessing the Impacts of Public Participation: Concepts, Evidence and Policy Implications*. Research Report P|06 Public Involvement Network, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989

CHAMBOTE, Raul M e VEJA, Boaventura S. *Reassentamento Pela Metade no Vale do Zambeze. O caso de Mutarara. Um Estudo Independente sobre a Abordagem de Reassentamento Pós-Cheias em Moçambique à Luz da ERR*. Maputo .2008

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As Grandes Obras Políticas: De Maquiavel a Nossos Dias*. 3ª Ed. Trad. Lydia Christina. AGIR. Rio de Janeiro, 1976

FERREIRA, Carvalho et al. *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill,1995.

HIRSCH, Barry T. *POVERTY AND ECONOMIC GROWTH: HAS TRICKLE DOWN PETERED OUT?* Economic Inquiry Vol. XVIII. Jan. 1980

CHAVALLIER, Jean-Jacques. *As Grandes Obras Políticas: De Maquiavel a Nossos Dias*. Trad. Lídia Christina. 3ª Ed. AGIR Editora. Rio de Janeiro, 1976.

USAID. *Mozambique CBRM Country Profile, 2011*.

MINAG. Direcção Nacional de Terras e Florestas. *Estudo do impacto do Diploma Ministerial n°93/2005 de 4 de Maio sobre os mecanismos que regulam a canalização dos 20% das taxas de exploração florestal e faunística às comunidades*. Fevereiro, Maputo, 2012

WRIGHT, Erik Olin. *Classes*. Verso. London, 1985

LEGISLAÇÃO, DOCUMENTOS E POLÍTICAS

Boletim da República (1999). *Lei n°10/99 sobre a Lei de Florestas e Fauna Bravia, de 7 de Julho de 1999*. Publicação Oficial da República de Moçambique. Maputo.

Boletim da República (2002). *Decreto n°12/2002 sobre o Regulamento da Lei de Florestas e Fauna Bravia, de 6 de Junho de 2002*. I Série. Publicação Oficial da República de Moçambique. Maputo.

Boletim da República. Decreto n°04/2004 sobre a Lei do Turismo, de 17 de Julho. I Série. Publicação Oficial da República de Moçambique. Maputo.

Boletim da República (2003); *Lei n°8/2003, sobre os Órgãos Locais do Estado (LOLE)*, de 19 de Maio de 2003. I Série, n°20. Publicação Oficial da República de Moçambique. Maputo.

Boletim da República (2005). *Decreto nº11/2005 sobre o Regulamento da Lei dos Órgãos Locais do Estado, de 10 de Junho de 2005. I Série, nº23*. Publicação Oficial da República de Moçambique. Maputo.

Boletim da República (1997) –*Lei nº20/97 sobre a Lei do Ambiente, de 1 de Outubro de 1997. I Série nº40*. Publicação Oficial da República de Moçambique. Maputo.

Política e Estratégia de Desenvolvimento de Florestas e Fauna Bravia, aprovada pela *Resolução n.º8/97, de 1 de Abril*

Política Nacional de Terras e as Respectivas Estratégias de implementação, aprovada pela *Resolução n.º10/95, de 28 de Fevereiro*.

Política Nacional de Ambiente, aprovada pela *Resolução Nº. 5/95, de 3 de Agosto*

Diploma Ministerial nº93/2005 de 4 de Maio. I Série, nº18. Ministério da Agricultura, do Turismo e das Finanças.

Ministério para a Coordenação da Acção Ambiental. *Plano de Acção para a Prevenção e Controlo às Queimadas Descontroladas 2008-2018*. Aprovado pela 32ª Sessão do conselho de Ministros, 04 de Dezembro de 2007

Resumo

O texto tem como objetivo, por um lado, trazer algumas provocações entorno das teorias do direito penal que têm sido a base de análise dos fenômenos, fatos criminais nos nossos cursos de direito, bem como em outras esferas sociais. Por outro questiona a existência ou não de um direito penal moçambicano ou um pensamento neste sentido se considerarmos que há campos de pensamento em Moçambique que parecem tender a se consolidar como é o caso do campo da filosofia onde Severino Ngoenha e José Castiano têm sido os principais expoentes; o campo da sociologia onde Carlos Serra e Elísio Macamo tendem a dar visibilidade, para não falarmos do campo da literatura que se vem consolidando desde o período da luta de libertação de Moçambique. A análise é de natureza teórica.

Palavras-chave: direito, direito penal moçambicano, teorias do direito penal.

Abstract

This essay aims to bring, on the one hand, some provocations surrounding the theories of criminal law that support analysis of phenomena, criminal facts in our courses of law as well as in other social spheres. On the other hand, it questions the existence or not of a Mozambican criminal law or a thought in this sense if we consider that there are fields of thought in Mozambique that seem to be consolidated, for instance: the field of philosophy where Severino Ngoenha and José Castiano have been the main exponents; the field of sociology where Carlos Serra and Elísio Macamo tend to give visibility; in the end I can make mention of field of literature that has been consolidating since the period of the liberation struggle in Mozambique. The analysis is theoretical.

Keywords: law, Mozambican criminal law, theories of criminal law

Introdução

³¹A primeira versão foi apresentada no Ciclo de Conferências sobre Contabilidade, Fiscalidade, Gestão Empresarial e Direito em Moçambique (COFIGED) organizado pela Universidade Mussa Bin Bique (Outubro de 2017) em Nampula.

³²Doutor em Ciência Política pela UFRGS. Mestre em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Docente da Universidade Pedagógica – Delegação de Nampula. Integrante do Grupo de Pesquisa Direito à Verdade e à Memória e Justiça de Transição e do Grupo de Pesquisa em Criminologia). É membro do Conselho Editorial da Revista Direito & Inovação do Curso de Direito da URI/FW e da Revista Moçambicana de Estudos Internacionais – RMEI. Membro do Conselho Consultivo da Revista Eletrônica Discente História.com do Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: arcuco@yahoo.com.br.

O mundo avança, hoje, em constantes e aceleradas mudanças, o que significa que cada área de conhecimento deve estar preparada para explicar epistemologicamente essas mudanças. Digo, eu, que o Direito Penal moçambicano não pode se alhear a este processo. Tem que estar preparado para prever todas formas de comportamentos humanos susceptíveis de provocar condutas que a própria sociedade considera de indesejáveis, sem que, no entanto, retire os direitos e liberdades conquistados com o decurso de tempo da nossa história. Nesse sentido, três ou quatro questões devem ser respondidas: será que as teorias tradicionais do Direito Penal (DP) continuam válidas para explicar os desafios atuais que o DP moçambicano enfrenta? O nosso legislador, os nossos teóricos do DP estão preparados para acompanhar e explicar esta nova onda de mudanças sociais que, por sua vez, afetam as nossas concepções tradicionais sobre o DP? Será que o nosso código penal responde às expectativas da nossa sociedade? Precisaremos, ainda, de mais um século para voltarmos a repensar a nossa “carta magna do criminoso”? Estas são algumas questões que procurarei discutir neste texto.

O texto tem como objetivo, por um lado, trazer algumas provocações entorno das teorias do direito penal³³ que têm sido a base de análise dos fenômenos, fatos criminais nos nossos cursos de direito, bem como em outras esferas sociais. Por outro questiona a existência ou não de um direito penal moçambicano ou um pensamento neste sentido se considerarmos que há campos de pensamento em Moçambique que parecem tender a se consolidar como é o caso do campo da filosofia onde Severino Ngoenha e José Castiano têm sido os principais expoentes; o campo da sociologia onde Carlos Serra e Elísio Macamo tendem a dar visibilidade, para não falarmos do campo da literatura que se vem consolidando desde o período da luta de libertação de Moçambique. A análise é de natureza teórica.

1. Somos hoje mais donos do nosso “Direito” que as Gerações Passadas?

Penso que antes de procurar responder às questões que me proponho discutir que estão diretamente ligadas ao DP, talvez seja necessário trazer uma questão bastante delicada que é saber se somos hoje donos do nosso Direito³⁴. Esta é, na minha ótica, uma questão pertinente para se poder entender a segunda parte desta discussão que se circunscreve as três questões que

³³ De forma geral procurei não discutir alguma teoria em particular. Tento responder de forma direta as questões que levanto, chamando algumas referências teóricas quando acho que tal se justifica para fundar as ideias que defendo no texto.

³⁴ Direito como um conjunto de normas que visam regular a vida em sociedade.

coloquei na introdução. Esta questão vai nos levar a recuar um pouco para a nossa história um pouco antes da ocupação efetiva de Moçambique pelos colonizadores portugueses.

Os portugueses sempre tentaram interferir na gestão de conflitos entre os povos locais bem antes da ocupação efetiva de Moçambique. Como se pode apurar a partir Menezes (2010), o Estado de Gaza, por exemplo, havia sido administrado através de um sistema político hierarquizado, onde alguns portugueses detinham um estatuto de conselheiros e essa interferência era ao nível da resolução das “questões” [conflitos]. Os portugueses sugeriam aos chefes locais (e isso foi aceite por eles) que nos casos mais complicados, resolvidos pelos chefes, a quem mais tarde chamaram régulos, os comandantes militares também tivessem palavra. Para isso era necessário que após a resolução do caso pelo chefe, o mesmo fosse novamente submetido ao comandante militar português.

Com o tempo, através das políticas civilizacionais que visavam libertar os povos locais de formas primitivas de religiosidade, infantilidade civilizacional; emancipá-los de modos de produção primitiva, aos poucos, foram sendo integrados no regime administrativo colonial, mas isso decorria do fato de se ter percebido que a contribuição dos povos locais era fulcral para os objetivos de exploração e expansão dos territórios coloniais. Não é por acaso que nos princípios do século XX, como afirma Da Silva (2009), são instalados regimes jurídicos administrativos especiais para os indígenas, como por exemplo, “leis de indigenato”, embora, ainda não fossem considerado sujeitos políticos.

Para o caso de Moçambique, António Enes³⁵ reconhecia a importância dos povos locais para o desenvolvimento da colônia portuguesa, daí que parece se justificar o reconhecimento do valor relativo das instituições jurídicas que, a doutrina colonial, considerava ser o resultado de um diálogo harmonioso entre as condições de existência e de desenvolvimento dos povos. Esse reconhecimento permitiu que os usos e costumes desses povos fossem tolerados desde que não colidissem com os princípios morais ou a soberania do Estado colonizador, embora também esse reconhecimento possa ser visto como um filtro que funcionaria como uma forma

³⁵António Enes havia sido enviado para Moçambique, em 1890, para recomendar reformas administrativas após a Inglaterra ter apresentado ultimato à Portugal que exigia de [Portugal](#) a retirada das forças militares chefiadas pelo major [Serpa Pinto](#) do território compreendido entre as colônias de [Moçambique](#) e [Angola](#). A zona era reclamada por Portugal, que a havia incluído no famoso [Mapa cor-de-rosa](#), reclamando a partir da [Conferência de Berlim](#) uma faixa de território que ia de Angola à *contra-costa*, ou seja, a [Moçambique](#). MACAGNO, Lorenzo. *O discurso Colonial e a fabricação dos usos e costumes: António Enes e a “Geração de 95”*. In: Moçambique ensaio; FRY, Peter (organizador), Editora UFRJ, 2001, p.67.

de alterar, gradualmente, os usos e costumes dos indígenas, aproximando-os dos padrões europeus, o que significava que a tolerância era transitória, como muito bem observou Da Silva.

Mas, é preciso sublinhar que a exportação da legislação e dos códigos metropolitanos para o ultramar, quando ocorreu, teve quase sempre por referência uma sociedade essencialmente europeia ou, pelo menos, fortemente europeizada, e não as sociedades nativas dos territórios que se queria colonizar, pois a filosofia política do século XVIII e inícios do século XIX associava a verdadeira colonização à fundação de novas nacionalidades europeias em territórios não europeus, por meio da emigração e sua posterior ligação através dos laços tecidos pelo comércio internacional. Da Silva (2009, p. 21, 22) afirma que, *até esse momento, pensou-se nas colônias africanas como “colônia de povoamento”, tendo estado sempre presente, nas políticas dos diversos governos, a ideia de edificar “novos Brasis” em África.*

A questão que se pode levantar aqui é de saber se terão, de alguma forma, as políticas civilizacionais da metrópole se afirmado diante das regras e costumes dos povos nativos? Na verdade, Portugal encontrou para vários obstáculos para poder fazer valer as suas intenções civilizacionais. Para o caso particular de Moçambique, António Enes notou que as religiões locais (nas quais se inclui o islão do norte do país) não cediam às pressões do cristianismo. Isso se devia, segundo Enes, ao fato da falta de eficácia dos missionários educados em Lisboa que não conheciam o idioma, costumes, o modo de ser intelectual e moral do negro, daí que defendia a ideia de educação dos missionários no próprio local onde desenvolveriam suas tarefas, pois:

Não se podia catequizar negros sem nunca ter visto um negro; o próprio viver nos sertões intertropicais exige uma aprendizagem prática; se na Europa se têm criado institutos especiais consagrados à propaganda cristã em países bárbaros, por que se não criarão institutos semelhantes nesses próprios países, com carácter nacional, com a proteção do Estado, com vantagens de educarem os seus membros no próprio meio físico e social onde hão-de funcionar? – questionava António Enes (Macagno, 2001, p.95)³⁶.

Outro aspecto interessante é destacado por Da Silva (2009) que aponta para o mundo ultramarino como um mundo que jazia sob duplas soberanias, povoado por súbditos que eram, em concomitância, de um rei africano e de uma nação europeia, por súbditos imersos num

³⁶ MACAGNO, Lorenzo. *O discurso Colonial e a fabricação dos usos e costumes: António Enes e a “Geração de 95*; op. cit. p.83

mundo jurídico que não era o da legislação civil portuguesa nem o dos seus tribunais, contrariando a ideia de que uma única ordem jurídica vigoraria em todo o território nacional, por súbditos sujeitos a autoridades estranhas ao Estado, cujo poder não era controlado, nem na sua origem, nem no seu exercício. Isso terá feito com que o governo português firmasse alguns acordos com os líderes locais para que esses prestassem vassalagem, mas continuando a exercer poder nos seus territórios sem interferência dos portugueses, por um lado. Por outro lado, como afirma a autora, estava também envolvido, nestas relações, o objetivo ideológico de civilização, pois dos contratos faziam parte cláusula “civilizadoras”, subordinando, por exemplo, os usos e costumes desses povos à consonância com os princípios do direito natural e das leis portuguesas.

Alguns autores como Da Silva (2009), Fry (2001), mostram que, para o caso do norte de Moçambique, a situação foi bem complicada para os portugueses porque a presença muçulmana que vinha desde século XV permanecia forte, tendo expandido um pouco ao longo do século XIX de tal forma que em 1840, grupos *yao* e *macua* tinham adotado aspectos de vida muçulmana. Essa expansão coincidiu com a chegada, naquela região, de exploradores, administradores e missionários.

As alianças feitas pelos portugueses com os líderes nativos permitiram que as formas locais de resolução de conflitos, usos e costumes dos nativos fossem toleradas desde que não entrassem em choque com os princípios morais da administração colonial. Este era o prenúncio do reconhecimento e legitimação dos usos e costumes das populações locais. Esta situação se efetivou por volta de 1869, quando foi criado pela metrópole um decreto que reconhecia as diferenças respeitantes ao estatuto das pessoas que residiam no ultramar.

Esse decreto ressalvou os usos e costumes das populações nativas, permitindo que parte destas populações permanecesse sujeita, nas questões entre elas, a normas de direito civil e criminal diferente das dos códigos metropolitanos (Da Silva, 2009). Da Silva aponta que, entre esses usos e costume incluíam-se os já codificados, na Índia, cujos juízes de direito deviam observar os usos e costumes dos súbditos não cristãos; incluíam-se também os não codificados, que o mesmo decreto mandava codificar de “imediato”, contando-se entre estes os usos e costumes dos *Chins*, em Macau; os usos e costumes dos indígenas de Timor; os usos e costumes dos gentios denominados de grumetes, na Guiné; e os usos e costumes dos *baneanés*, *bathiaás*, *parse* mouros, gentios e indígenas em Moçambique.

Em Moçambique, por exemplo, ainda de acordo com a autora, a justiça era, em muitos casos, diretamente administrada pelas autoridades africanas, por vezes com assistência ou o recurso para as autoridades administrativas coloniais, sempre de acordo com fórmulas processuais alheias às que vigoravam nos tribunais metropolitanos e aplicando um direito totalmente estranho ao da metrópole. O caso que foi mais conhecido, no século XIX, foi o dos *Milandos*, deferendos resolvidos em assembleias que podiam ser presididas por régulos, capitães-mores ou pelos *senhores dos prazos*. Por vezes, as suas decisões eram apreciadas, em última instância, pelos governadores das províncias. Nos anos cinquenta já tinha sido localmente redigido um “Projeto de Regulamento para a decisão das questões *cafreaís*” sancionado por portaria provincial de Quatro de Junho de 1853, que deu origem ao primeiro Código Cafreal do Distrito de Inhambane, que apesar de as suas disposições não terem sido aprovados pelo governador da província ou Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar, eram aplicadas naquele distrito.

Ainda para Moçambique, a 18 de Fevereiro de 1863, uma portaria régia aprovou uma portaria de 14 de Outubro de 1861, onde se incluíam atribuições do capitão-mor do distrito de Angoche o julgamento de “todas as questões *cafreaís*, que se derem nas terras da sua jurisdição, ouvindo as partes e nomeando árbitros que perante ele decidam peremptoriamente as questões *pela boa razão e sã consciência*, guardando nestes processos as *formalidades do costume*, quando não sejam absurdas ou contrárias à boa razão e às leis”(Da Silva, 2009, p.216). Vale aqui sublinhar as palavras do início do XX de Albano de Magalhães, juiz do ultramar, relatando algumas situações de que Da Silva apresentou:

“(...) as questões indígenas são decididas e muito bem pelo critério de cada juiz territorial ou chefe administrativo, à moda indígena que é a que os pretos aceitam e respeitam, não havendo a mais ligeira forma de processo nem de fiscalização para o julgamento, às vezes importantíssimo, das ouvidas de Angola, do *milandos cafreaís* de Moçambique ou das justiças de Timor”.

Fica evidente neste trecho a resistência dos povos locais em aceitar e/ou respeitar as formas de justiça dos colonizadores, o que pressupõe dizer que, os portugueses tiveram imensas dificuldades para porem em prática as suas pretensões de acabar com as formas locais de resolução de conflitos, os usos e costumes dos nativos através da política de civilização, isto porque, por um lado encontraram líderes locais com poderes baseados em usos e costumes locais que não permitiram que administração colonial pudesse impor as suas políticas sem que houvesse algumas concessões e, por outro lado, porque o islã havia-se enraizado há séculos, o

que em nada contribuiu para que esses povos aceitassem as “conversões” coloniais. Outra razão funda-se com o fato de que não existia, nenhum mecanismo que traduzisse juridicamente esta transformação de populações “incivilizadas” em populações “civilizadas”, o que propiciou, em algum momento, inquietações entre as estruturas administrativas nas colónias e o missionários responsáveis pela implementação da política civilizacional.

Tentando responder à questão que coloquei inicialmente nesta parte, talvez diga que hoje sejamos menos donos do nosso Direito como foi com as gerações anteriores a independência de Moçambique. Aquelas gerações foram capazes de forçar os colonizadores a respeitarem o direito local do que nós somos capazes. Mesmo com o advento da independência, não fomos capazes de acautelar várias questões importantes inerentes a nossa identidade cultural, social, etc. Embora tenhamos tido pretensões revolucionárias logo depois da independência, o fato de a tal revolução ter sido feita sob estruturas administrativas repressivas herdadas dos nossos colonizadores permitiu apenas replicar esse Direito e de forma mais violenta que os próprios colonizadores. Daí, por exemplo, resultou a sacralização de um código penal do século XIX, que só foi revisto quase dois séculos depois, ou ainda o código do processo penal atualmente em revisão num país onde, talvez o sistema de justiça estatal não é o prevacente.

Contudo, não estou querendo defender que o Direito Moçambicano (?) deve se impregnar apenas as nossas crenças pois o Direito não é estático, mas sim dinâmico, principalmente na era da globalização em que a coexistência entre vários sistema jurídicos parece a tônica; em que há uma tendência de o sistema jurídico supranacional se impor sobre o nacional e o nacional sob o local, como bem destacado por Boaventura de Sousa Santos (2003). Mas que há um fascínio em Moçambique por importação e transplante de ordenamentos jurídicos externo, em alguns momento atípicos a nossa realidade, é indubitável. Isto, na minha óptica, deveria nos conduzir para um debate sério sobre esta temática no nosso país.

2. Teorias Tradicionais do Direito Penal e os Desafios Atuais do Direito Penal Moçambicano

Nesta parte, tento discutir a primeira questão, se as teorias tradicionais do Direito Penal continuam válidas para explicar os desafios atuais que o DP moçambicano enfrenta hoje. Em relação à esta questão, eu penso que, há, sim uma necessidade de repensarmos de forma séria

sobre essas teorias tradicionais do DP, considerando o fato de que elas foram concebidas tendo em vista dar respostas à demandas diferentes da nossa sociedade. E isto é um fato. A própria construção do Estado Moçambique reflete esta verdade. É preciso compreendermos, como tentei defender na minha dissertação de mestrado (Cuco, 2013), que herdamos estas teorias dos nossos colonizadores. E como é de domínio de todos nós, elas foram traçadas pensando-se nas sociedades ocidentais. Sendo assim, eu penso que, o DP moçambicanos, hoje, deve ser pensado tendo-se em conta as especificidades dos nossos povos. Isso significa que, os nossos teóricos, os nossos legisladores do DP devem estar munidos de conhecimentos multidisciplinares que ajudem a interpretar essas especificidades de modo que as teorias, as leis penais enquadrem-se ou se familiarizem com as demandas sociais dos moçambicano.

Não quero, com isso, dizer que as teorias tradicionais do DP devem ser abandonadas. O que quero dizer é que elas devem ser usadas apenas para a compreensão da nossa realidade e, não para serem transformadas em nossa realidade. Os grandes choques que se assistem, hoje, entre a nossa lei penal e os usos e costumes tradicionais moçambicanos decorrem, justamente, deste fato de querermos tornar a realidade dos outros, a nossa. Alguns penalistas moçambicanos se vangloriam com isso. Mas, infelizmente, muitos deles são apenas reprodutores passivos dessas teorias.

Há um engajamento, hoje em dia, das ciências sociais africanas no sentido de tomar a África como unidade privilegiada de análise, ou seja, pensar-se a África a partir da África. Como observa Santos (2003:47), este processo é justificado como um meio de resistência contra a globalização hegemônica da qual o DP não está alheio. Não digo que nós nos devamos rebelar das teorias hegemônicas do DP, porque isso demandaria outros pressupostos, como por exemplo, a existência, nos penalista, de dois tipos de memórias, a saber: *memória ananmética*, que seria um juízo *ex-ante* das experiências do nosso DP, antes da chegada das teorias que se usam hoje neste campo do direito e, a outra, *memória de esquecimento* ou de *apagão*, que seria um juízo *post*, que significaria um apagão ou esquecimento total do conhecimento absorvido a partir dessas teorias que se usam hoje. A partir daqui, com as experiência anteriores (que resultam da memória ananmética), produziríamos novas teorias nas quais não haveria influência das experiências posteriores. Quer dizer, estaríamos aqui, literalmente, a começar do ponto zero. E esse ponto zero seriam as experiências anteriores a estas teorias hegemônicas atuais e que nos servimos para pensarmos o nosso DP.

Julgo isso impossível acontecer. Esta impossibilidade derivaria do fato de, atualmente, a africanidade também rimar com a mundialidade, como defende Mbembe (2017:6), o que pressuporia que a libertação da África (de Moçambique, em particular) implicasse forjar novas formas para acompanhar o continente nos seus esforços para se afirmar no mundo. Ou seja, “... não se pode pensar África (Moçambique) separada do resto da humanidade do planeta, da vida”. Em outras palavras, também se pode dizer que, não se pode pensar o DP fora do resto dos eventos, acontecimento, fatos, fenômenos que se assistem pelo mundo.

O que quero defender e repito é que usemos essas teorias para entendermos os nossos fenômenos e fatos criminais para, a *posteriori*, produzirmos teorias que se encaixem de certa forma à nossa realidade. Penso que isso é possível. A nossa “união” em universidades, eventos científicos deve significar uma união para este propósito. E isso, passa por (re)pensarmos o nosso direito penal, passa por todos nós que estamos ligados ao DP começarmos a produzir; a publicar; a questionar estas teorias com objetivo de buscarmos explicações dos fenômenos, fatos criminais tendo como ponto de partida a realidade moçambicana.

Esta ideia ganha espaço se considerarmos válidos os argumentos de Santos (2003:47) de que “não há uma forma específica de Estado africano, como não há uma forma específica de direito africano” e ainda o argumento de que na nossa sociedade circulam vários sistemas jurídicos e que o sistema jurídico do Estado sequer é o mais importante na gestão normativa do dia-a-dia da maioria. Considerando estes argumentos válidos, parece-me justo que nós procuremos formas locais de explicar estas especificidades com vista a criarmos teorias locais do DP que reflitam essas mesmas especificidades. Mas não basta que criemos teorias locais do DP, há também que questionar estas especificidades africanas & moçambicanas dentro das dinâmicas sociais atuais porque elas estão inseridas nestas dinâmicas. William Godwin citado por Sowell (2007:52) dizia que “nada deve ser mantido pelo fato de ser antigo, porque nos acostumamos a vê-lo como sagrado ou por ser incomum colocar sua validade em questão”. Ao questionarmos a validade dessas especificidades, estaremos a dizer também que não estamos alheios ao devir do próprio Direito Penal, que pode incluir ou excluir determinadas condutas da incriminação, ou ainda, que o DP também não está à margem das mudanças que se vem registando no mundo.

3. Desafios para o Legislador e para os nossos Teóricos Do Direito Penal

Nesta parte busco questionar se o nosso legislador, os nossos teóricos do DP estão preparados para acompanhar e explicar esta nova onda de mudanças sociais que, por sua vez, afetam as nossas concepções tradicionais sobre o DP.

O primeiro aspecto que se deve reter, é que a lei criminal é a primeira instância formal de controle no sistema da justiça penal (Dias & Andrade, 2011:398). Deriva daí o princípio do DP *nullum crimen sine lege*, que está consagrado no artigo 60 da nossa constituição da República. Mais do que isso, a lei criminal é um operador primário da seleção e controle da delinquência.

Essa operação e controle opera através de dois movimentos: a descriminalização e neocriminalização. O próprio processo de evolução do DP, como notam Dias e Andrade (2011), correspondeu a necessidade de se ultrapassar uma definição oficial da realidade por uma outra, traduzidas em medidas de descriminalização, articuladas com soluções de neocriminalização. Ou seja, determinadas condutas e comportamentos que outrora eram considerado tipos legais de crime (TLC), hodiernamente podem não mais o ser, ao mesmo tempo que outras categorias podem ser incluídas nas tipificações. Com isso quero dizer que, a dinâmica social pode obrigar a necessidade de repensarmos determinadas categorias criminais. O movimento de descriminalização pode acontecer, por um lado, quando temos uma redução formal (legal) da competência do sistema em relação a determinadas expressões da conduta humana ou ainda a renúncia do Estado ao controle e alargamento das margens de tolerância (por exemplo: em alguns países da América Latina, o consumo de droga não é crime. O que continua crime é o tráfico, em Moçambique deixamos de criminalizar, de alguma forma, o aborto). Mas, também, pode acontecer quando há um dever de se procurar alternativas de controle eficazes e menos onerosos.

Já a neocriminalização seria o alargamento ou expansão de forma significativa a área relevante do criminalmente relevante (Dias & Andrade, 2011, 434-441). Para tal, há uma necessidade de saber se esse fenômeno social é novo ou mesmo que raro, produz consequências insuportáveis e contrários para os quais o DP pode criar condições suficientes para a sua proteção (por exemplo, até 2008 não existia em Moçambique uma lei que punisse a violência doméstica).

Quero dizer com isto que, os nossos teóricos e os nossos legisladores devem estar preparados para acompanhar e serem capazes de produzirem explicações para entendermos as razões ou necessidade de um movimento de descriminalização ou neocriminalização de determinadas condutas. Algo que, eu penso, tem acontecido muito pouco ou se acontece é de forma rara senão restrito às monografias, dissertações e teses de doutorado defendidas nas nossas universidades e restritos a esses círculos. Se nós passarmos a acompanhar de formas mais atentas estas dinâmicas sociais estaremos sempre preparados também para prevermos comportamentos futuros indesejáveis dentro de uma sociedade. E nem precisaremos esperar mais um século para revermos o nosso Código Penal. Penso que é altura de assumirmos que esse papel é nosso. Somos nós que temos que começar a pensar num DP moçambicano. Enquanto não produzirmos, não (re)pensarmos o nosso DP, continuaremos a ser reprodutores de teorias do DP tradicionais que pouco têm a ver com a nossa realidade.

Referências

CUCO A. F. *Cultura jurídica e Tradição: o conflito entre os usos e costumes tradicionais moçambicanos e a herança jurídica dos colonizadores*. 05.12.2013. 125f. Dissertação (mestrado em ciências criminais). Faculdade de Direito: Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Porto Alegre, 2013.

DIAS, J.F. ANDRADE, M.C. *Criminologia: O homem delinquente e a sociedade criminogéna*. Coimbra Editora. Lisboa, 2011.

FRY, Peter (organizador): *Moçambique ensaio*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.

MACAGNO, Lorenzo. *O discurso Colonial e a fabricação dos usos e costumes: António Enes e a “Geração de 95”*. In: *Moçambique ensaio*; FRY, Peter (organizador), Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.

MENESES, M. P. *O Passado não morre: a permanência dos espíritos na história de Moçambique*. In *Revista Anistia: Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro, Estudo sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal*; Comissão de Anistia – Ministério da Justiça/Brasil, 2010

Revista África 21. Angola: Número 114, dezembro 2016/janeiro de 2017.

SANTOS, B. S. *O Estado Heterogéneo e o Pluralismo Jurídico*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE, João Carlos (orgs). *Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique*. Edições Afrontamento. Volume I. Porto, 2003.

SOWELL, T. *Conflitos de Visões: origens ideológicas das lutas políticas*. Editora É Realizações. São Paulo, 2007.

DA SILVA, C. N. *Constitucionalismo e Império: A cidadania no ultramar português*. Editora Almedina, Coimbra, 2009.