

Síntese

Antropologia

História

Filosofia

Sociologia

Direito

Ano VII, Número 13

2018

Ficha Técnica

Editor Científico

Professor Doutor António Xavier Tomo

Equipa Editorial

Professor Doutor Milton Correia, Universidade Pedagógica, Moçambique

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

Dr. Benedito Tomé Espondene, 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 Guilherme Basílio, Universidade Pedagógica, Moçambique

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

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

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

Mestre Nelson André Mugabe

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

Coordenação da Revista

Professor Doutor António Xavier Tomo, FCSF, UP, Maputo, Moçambique

Professor Doutor Milton Correia, 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

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

Prof^ª. Doutora Andrea Moassab, Pontifícia Universidade Católica – São Paulo, 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. Doutor Guilherme Basílio, Universidade Pedagógica, Moçambique
Mestre Bernardino Cordeiro Feliciano, Universidade Pedagógica, Moçambique
Prof^ª. Doutora Maria João Couto, Universidade do Porto, Portugal
Prof. Doutor Luís Manuel Aires Ventura Bernardo, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Prof^ª. Doutora Amélia Maria Polónia da Silva, Universidade do Porto, Portugal
Prof^ª. 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 Jochua Baloi, Universidade São Tomás de Moçambique
Mestre Nelson André Mugabe
Prof. Doutor Rufino Adriano, Universidade Pedagógica, Moçambique
Mestre Amade Barasa, Universidade Pedagógica, Moçambique
Mestre Nelson André Mugabe
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
Prof. Doutor Sílvio Gallo, Universidade Estadual de Campinas/ Brasil

Revisão e Preparação de Textos

Mestre Araújo Domingos, Instituto Superior de Artes e Cultura, Moçambique
Dr. Benedito Tomé Espondene, Universidade Pedagógica, Moçambique
Dr. João Chimene Júnior, Universidade Pedagógica, Moçambique

Tradução e Revisão

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

Design de Capas

Editoração e Diagramação

Dr. Armando Maxaieie

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: sinteseфcsf@up.ac.mz/revistasinteseфcsf@gmail.com

Acesso: www.revista.up.ac.mz

Índice

EDITORIAL.....	6
Ciência e Ideologia: Repensando a Crise da Antropologia.....	8
As Tradições Culturais e a Formação da Identidade entre os Vatonga	19
Em busca da Teologia Tokoista: uma leitura antropológica	36
A Contribuição da Escola Profissional de Massinga no Desenvolvimento Comunitário (1976-2009)	58
Currículo como projecto político-pedagógico: rupturas e construções pós-reforma no curso de Licenciatura em Ensino de História do ISCED de Luanda	73
A problemática da política do reconhecimento enquanto questão ético-política no contexto da democracia contemporânea	90
A Crise da Identidade do Sujeito Hipermoderno em Gilles Lipovetsky.....	111

EDITORIAL

Arlindo João Uate, em “Ciência e Ideologia: Repensando a Crise da Antropologia”, reflecte sobre a história do surgimento e do desenvolvimento da Antropologia enquanto ciência da sociedade humana. Ele pleiteia que a crise do objecto de estudo da Antropologia, mais do que ser vista como uma crise científica, é fundamentalmente uma crise ideológica e política do colonialismo.

O segundo articulista desta edição é José Sumburane. Ele, no seu artigo “As Tradições Culturais e a Formação da Identidade entre os Vatonga” aborda a identidade como um conjunto de elementos uniformes, típicos e partilhados por todos. O seu debate sobre a formação da identidade é centrado em torno das tradições que marcam a vida dos vatonga. Na verdade, a finalidade do autor é mostrar que as tradições (cerimónias, rituais fúnebres e de nascimento) constroem e forjam a identidade dos vatonga.

O terceiro artigo é do Patrício Batsíkama e sustenta o seguinte título – “Em busca da Teologia Tokoista: uma leitura antropológica”. A abordagem feita neste artigo junta os elementos teológicos e antropológicos da referida religião. De facto, o autor afirma que a Igreja Tokoista criada em 25 de Julho de 1949 pelo profeta Simão Gonçalves Tokoé é de linha messiânica e possui mais de dois milhões de fiéis. O autor questiona sobre a *possível* exploração, estruturação e o ensino da teologia tokoista nas Faculdades.

O artigo de Henrique Francisco Litsure, o quarto, intitula-se “A Contribuição da Escola Profissional de Massinga no Desenvolvimento Comunitário (1976-2009)”. O autor da pesquisa concluiu que as razões de natureza político-ideológica, cultural e técnico, impossibilitam que a Escola Profissional de Massinga se transforme numa verdadeira ponte para o desenvolvimento comunitário.

Miguel Domingos Divovo, no seu artigo “Currículo como Projecto Político-Pedagógico: rupturas e construções pós-reforma no curso de Licenciatura em Ensino de História do ISCED de Luanda” afigura-se em quinto lugar nesta publicação. O autor conclui que é necessário pensar e concretizar políticas curriculares que busquem a construção de uma realidade democrática e participativa nas escolas angolanas. Um currículo que procure quebrar a sociabilidade impregnada de valores

burgueses, neoliberais e neoconservadores, recomendáveis para a realização de uma contra hegemonia.

O penúltimo artigo, sétimo, escrito por Tiago Tendai ostenta o seguinte título: “A Problemática da Política do Reconhecimento enquanto Questão Ético-Política no Contexto da Democracia Contemporânea”. Neste artigo, Tiago sustenta que as teorias políticas deveriam orientar-se não pelo método, por técnicas ou pela própria teoria, e sim pelos problemas de seu tempo, procurando deste modo, explicitar e justificar de modo racional os princípios que assumem, confrontando-os com outros princípios que se lhe opõem e com suas possíveis implicações institucionais dentro dos Estados.

O sétimo artigo, pertence a Rute Macave, com o título “A Crise da Identidade do Sujeito Hipermoderno em Gilles Lipovetsky”. Nele a autora pleiteia que a cultura antes da época hipermoderna era uma superestrutura de signos que explicava o mundo de forma completa, orientando o indivíduo e mantendo a coesão social. Actualmente, já não se pode apreender a cultura unicamente como conjunto de sistemas simbólicos que reúnem e unificam os homens, ela é também uma força de divisão que provoca conflitos e diferenças.

Portanto, os artigos apresentados nesta edição são maioritariamente fruto de pesquisas desenvolvidas ao nível de mestrado e doutoramento. Eles debruçam-se sobre a realidade social e humana. Os autores contribuem, teoricamente, para o enriquecimento de ideias que possam ser repensadas e aproveitadas para iluminar as nossas sociedades.

António Xavier Tomo

Junho de 2018

Ciência e Ideologia: Repensando a Crise da Antropologia

Por Arlindo João Uate¹

Resumo

O trabalho reflecte sobre a história do surgimento e desenvolvimento da Antropologia enquanto ciência da sociedade humana. Por meio da indagação sobre a real preocupação desta ciência ao longo dos tempos, propõe-se que a sua crise seja repensada e situada noutros domínios, dado que, mesmo a história da disciplina oferecendo elementos para que a mesma seja discutida, a Antropologia com mais de um século e meio de existência, a sua crise, ainda continua a ser vista apenas sob ponto de vista do seu objecto de estudo, os chamados “povos primitivos”. Advoga-se no trabalho que, a crise do objecto de estudo da Antropologia, mais do que ser vista como uma crise científica, é na verdade uma crise ideológica e política do colonialismo, visto que, a preocupação científica fundamental da Antropologia, de conhecer como funcionam as sociedades existentes no mundo, não mudou e continua a orientar os trabalhos antropológicos na actualidade. Assim, a crise desta ciência, deve ser repensada e situada igualmente no domínio da sua linguagem analítica, isto é, sob ponto de vista de paradigmas teóricas que ao longo do tempo foram sendo questionadas, criticadas e destruídas.

Palavras-Chave: Ciência, Ideologia, Antropologia e Crise

Abstract

The work reflects on the history of the emergence and development of Anthropology as a science of human society. Through the inquiry about the real concern of this science throughout the ages, it is proposed that its crisis be rethought and located in other domains, since even the history of the discipline offering elements for it to be discussed, Anthropology with more of a century and a half of existence, its crisis, still continues to be seen only from the point of view of its object of study, the so-called “primitive peoples”. It is argued in the work that the crisis of the object of study of anthropology, rather than being seen as a scientific crisis, is in fact an ideological and political crisis of colonialism, since the fundamental scientific concern of Anthropology, societies exist in the world, has not changed and continues to guide the anthropological works at the present time. Thus, the crisis of this science must be rethought and placed equally within the domain of its analytical language, that is, from the point of view of theoretical paradigms that over time have been questioned, criticized and destroyed.

Keywords: Science, Ideology, Anthropology and Crisis

¹ Licenciado em Antropologia e Mestre em Sociologia. Docente de Antropologia Cultural, Antropologia Rural, Sociologia de Classe e Estratificação, na Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas, Universidade Pedagógica, Moçambique. E-mail: arindouate@gmail.com.

Introdução

A Antropologia é uma ciência social com mais de um século e meio de existência, e no domínio dos seus estudos, tem-se dito que esta ciência durante o seu surgimento e desenvolvimento enquanto ciência da sociedade humana, corria um risco de desaparecer no campo das ciências sociais e humanas, devido a crise que conheceu relacionada com a perda do seu objecto de estudo. A ideia de esta ciência, teria perdido o seu objecto, esta é bastante assente, mesmo nos dias de hoje.

Tendo em conta que o conhecimento científico e de carácter provisório, a Antropologia com mais de 150 anos de existência, ainda depara-se com insuficiência de estudos que se dedicam ao seu passado no intuito de analisar os problemas e os desafios que precisou de enfrentar rumo a sua maturidade, embora o seu passado histórico ofereça dados férteis para uma reflexão dos seus movimentos, isto é, dos problemas que conheceu no âmbito da sua formação e desenvolvimento.

Ao se analisar atentamente para a história da Antropologia, pode-se afirmar que esta, abre espaço para uma releitura dos dados concernentes a seu surgimento, dos trabalhos realizados pelos antropólogos evolucionistas e conseqüentemente a relevância de se repensar a sua crise. É justamente, neste contexto que surge a proposta da temática *Ciência e Ideologia: Repensando a Crise da Antropologia*. Há consciência de que esta missão de contestar ou clarificar um conhecimento que existe por muitos anos que até se popularizou não é tarefa fácil é uma actividade desafiadora, contudo porque o conhecimento científico não é guiado por verdades acabadas e dogmáticas e dado que a história da disciplina também, proporciona elementos que permitam que se faça uma reflexão sobre a trajetória do seu surgimento e amadurecimento, acredita-se que se trata de um desafio imprescindível.

A estratégia a ser usada na prossecução deste exercício, parte numa primeira fase em abordar o surgimento desta ciência, o poderá ser alcançado ao responder as seguintes questões: *O que é Antropologia, quando, a onde, como e porquê surgiu?* Na segunda fase vai-se indagar se realmente a Antropologia sofreu a crise do objecto de estudo ou de paradigmas teóricas. Nesta atitude, vai-se procurar responder as seguintes questões: *Qual é a preocupação fundamental da Antropologia? Esta preocupação teria deixado de existir ao longo dos tempos? De onde surge a crise da*

Antropologia? De que forma a mesma pode ser explicada? E qual foi o trabalho desenvolvido pelos antropólogos para a sua superação?

O que é, quando, a onde, como e porquê surgiu a Antropologia?

Santos (2005), refere que definir Antropologia, não constitui um exercício fácil, na medida em que existe estereótipos atribuídos aos antropólogos como pesquisadores, como se os profissionais das outras ciências sociais não fossem pesquisadores, como também existem falsas imagens de outros profissionais feitas aos antropólogos, chegando a confundí-los com arqueólogos, ao vê-los como escavadores de túmulos em busca de sociedades desaparecidas e também são vistos como aqueles que estabelecem contactos com os chamados povos “selvagens”.

Na visão de Santos estas imagens, atrapalham muito a compreensão do que é Antropologia, assim sendo, ele propõe que se olhe para ela como: *Um conjunto de teorias (nem sempre concordantes) e diferentes métodos e técnicas de pesquisa que buscam explicar, compreender ou interpretar as mais diversas práticas de homens e mulheres em sociedade* (Santos, 2005:19).

Baseamo-nos na ideia segundo a qual, para se compreender o surgimento da Antropologia, não devemos perder de vista o surgimento da Sociologia, na medida em que ambas ciências surgem no mesmo período histórico (século XIX) e no mesmo contexto espacial (Europa). Conta Santos (2005) que, estas ciências são consideradas irmãs. Este facto faz com que em alguns países como a França, porque as suas raízes históricas se confundem até hoje, não se estabeleça uma diferença entre as duas, os cientistas sociais desse país utiliza ora uma ou outra para se referir a sua área de trabalho.

As duas ciências surgem no mesmo lugar e no mesmo período histórico como resultado de várias mudanças políticas, económicas e sociais que sucederam na Europa. Todavia, no contexto de sua origem, foram relegadas propósitos ou finalidades distintas, isto é, a Sociologia foi dada a função de Estudar os Europeus e a Antropologia de estudar os restantes povos fora da Europa.

No período do século XIX, a Europa vivia graves problemas sociais, resultantes da Revolução Industrial fenómeno que proporcionou a era da modernidade, ou seja, a transição da Europa para a era moderna, foi neste contexto que surge a Sociologia com a missão de se ocupar desses problemas

é por este motivo, chegou a ser chamada de *Ciência da Sociedade Industrial* que devia ajudar a Europa na solução dos problemas sociais frutos da Revolução.

Assim, da Revolução Industrial, do Surgimento da Sociologia como é que se explica o surgimento da Antropologia? Esta ciência, tem as suas origens históricas no processo da expansão do capitalismo, mais precisamente através do colonialismo e imperialismo das nações ocidentais que estendiam os seus domínios a lugares remotos do mundo (Munanga, 1978; Copans, 1981; Santos, 2005).

Leclerc citado por Santos (2005:20), explica que: *Nos meados do século XIX, o expansionismo europeu chegou a sua última fase, começa a pressentir “territórios desconhecidos” como “territórios a conquistar”. (...) Numerosas são as riquezas a explorar, a utilizar e fazer frutificar pelo Ocidente.*

Galo (1988:90), refere que apesar da diversidade dos métodos utilizados pelos antropólogos, os resultados dos estudos estavam estritamente ligados às decisões de política colonial, a sua missão era de obter dados ou informações para o serviço da política com a pretensão do domínio, o que quer dizer que *a finalidade da antropologia é canónica: conhecer para dominar.*

Como foi visto acima, a Antropologia enquanto ciência da sociedade humana, mais do que emergir com pretensões propriamente científicas, surge com intenções políticas norteadas pelas ideologias coloniais, para responder as exigências do contexto de origem (Ocidente). Assim, devido a este seu modo do surgimento, não podia escapar alguns problemas, algumas crises sempre que quisesse ir mais longe, isto é, desenvolver ou amadurecer cientificamente.

Antropologia: Crise do objecto ou crise de perspectivas teóricas?

Há uma ideia prevalecente, de que com as independências dos países africanos, a Antropologia esteve em apuros ao viver um período de turbulência científica. Os defensores desta ideia, afirmam que neste período estava a perder o seu objecto de estudo, e corria o risco de desaparecer no campo científico.

Giddens citado por Pina-Cabral (1998), na sua obra *In Defence of Sociology* publicada em 1996, sustenta que a Antropologia está a evaporar-se no conjunto das ciências. Pina-Cabral reagindo, refere que esta afirmação é gravosa e Giddens quando afirma isso, está a falar de um velho estereótipo de que a Antropologia seria a ciência que estuda os “povos primitivos”.

Gravosa como não, estereótipo como não, foi assim como a Antropologia foi vista no século XIX e na primeira metade do século XX, a ciência das “sociedades primitivas”, “atrasadas ou ainda selvagens”. Olhando-se para essa lógica, as afirmações de Giddens fazem todo o sentido, na medida em que entende a sua crise ligada a ideia do objecto de estudo e atendendo que nenhuma ciência pode se considerar ciência sem objecto de estudo. O que se perde de vista neste tipo de afirmações é o facto de, os restantes povos fora da Europa não serem exclusivamente africanos, ou seja, os africanos eram ou deviam ser um dos vários povos a serem estudados pela Antropologia.

Agora, analisando a situação e se considerarmos que o objecto da Antropologia foi fabricado pelo contexto colonial em que *identifica-se em primeiro lugar com o domínio empírico que a expansão europeia constitui ao longo do seu desenvolvimento histórico. As sociedades foram qualificadas como primitivas, arcaicas, atrasadas, tradicionais, sem escrita, sem maquinização* (Copans et al, 1971: 26). Para nós não se trata de uma crise de objecto de estudo propriamente dita, mas sim a crise ideológica e política do papel da Antropologia e de Antropólogos no contexto colonização das nossas nações não europeias.

Copans (1972), na sua obra *Críticas e Políticas da Antropologia*, sustenta que a Antropologia nunca definiu o seu objecto no entanto “o primitivo”, foi a dominação colonial que o fez por ela. As sociedades ditas primitivas, a colonização e a exploração de que elas foram objecto remetem para o desenvolvimento desigual das formações sociais à escala mundial.

Com base na constatação acima pode se afirmar que a crise que tanto se fala da Antropologia é na verdade a crise ideológica colonial do objecto de estudo que foi atribuído a ela. Isto porque o termo Antropologia é antigo, foi utilizado por Aristóteles e por outros gregos como discurso ou ciência do Homem (Mercier, 1986; Bernard, 2000). Este homem era visto sob ponto de vista universal e não conotado como “primitivo” e nem como “civilizado” diferentemente do que veio à acontecer no projecto político e expansionista do século XIX em que os outros povos fora da Europa foram tratados como inferiores, simples, selvagens e primitivos.

Da preocupação fundamental versus essência da Antropologia

Se reflectirmos para a preocupação fundamental da Antropologia, ao longo dos tempos, pensamos que há espaço para se indagar a crise desta ciência sob ponto de vista do seu objecto estudo. Esta actividade, ou exercício feito, mediante a um questionamento profundo da real intenção científica da Antropologia, se a mesma aquando do seu surgimento sofreu uma ruptura ou não, ou se ainda continua a mesma, afinal o que preocupa esta ciência, o que sempre lhe preocupou e qual é o real objectivo dela?

Godelier (1992:101), na avaliação que faz sobre o papel da Antropologia, no passado e no futuro, refere que o mestre da Antropologia, ou seja, a sua principal preocupação é o conhecimento sendo que o seu objectivo explícito é:

Descobrir como funcionam as sociedades humanas, descobrir porquê as várias sociedades que coexistem neste planeta e que englobam a essência multifacetada da humanidade, vivem e pensam de certa maneira e o que isto significa. A nossa ambição é aprender o suficiente acerca de cada uma destas sociedades de modo a podermos compará-las.

Infelizmente na Antropologia do século, XIX este aspecto não foi observado, devido a penetração da ideologia no campo científico como esclareceu Demo (1985), todo conhecimento científico é produzido dentro de um contexto político e ideológico. E Copans et al, (1971), referem que todas as ciências são acompanhadas de efeitos ideológicos mais ou menos contraditórios, mais ou menos idênticos a estrutura ideológica dominante. Assim, a preocupação fundamental e o objectivo da Antropologia de forma explícita, foram deixados de lado, o que se assistiu, foi a construção de um pensamento de que esta ciência caberia apenas a função de estudar os ditos povos “atrasados”, “primitivos”, ou ainda de “tecnologias simples”.

Uma releitura atenta, permite afirmar que, embora tenha havido penetração ideológica no domínio da ciência antropológica, mesmo no quadro dos estudos antropológicos desenvolvidos no século XIX, o objectivo principal da Antropologia esteve presente, contudo de forma implícita porque na essência, Antropologia não se dedicou apenas o estudo das sociedades “primitivas” ou seja do “famoso Outro atrasado”, igualmente analisou as sociedades ocidentais. Todavia, essa actividade

aconteceu por meio de um olhar evolucionista, etnocêntrico e preconceituoso, em que, as sociedades que não fossem ocidentais eram representadas ou vistas como estagnadas na escala de evolução em comparação com as sociedades ocidentais consideradas evoluídas e complexas.

A ideia de que outras sociedades eram “primitivas”, ao nosso ver, não se obteve por acaso, sem que se tenha havido uma comparação entre as sociedades ocidentais e não ocidentais, então, isso esclarece que Antropologia mesmo com limitações teóricas e metodológicas buscou compreender todas as sociedades humanas do mundo, mas este aspecto não chegou a ser reflectido pelos teóricos da época e poucos são actualmente pensadores que relêem este passado da ciência. Por muitos anos, foi se reproduzindo a ideia de que a Antropologia sempre se dedicou apenas ao estudo de outras sociedades e perdeu-se de vista o lado prático encoberto desta ciência.

Os trabalhos desenvolvidos por Henri Junod, Lewis Morgan, James Frazer e Edward Taylor, constituem um exemplo claro, de que as outras sociedades conhecidas como “arcaicas”, eram explicadas e compreendidas por meio da comparação da cultura de origem dos pesquisadores e a dos estudados. Isto só reafirma o papel que o método comparativo teve na Antropologia Evolucionista.

Henri Junod um missionário suíço, a partir da sua necessidade de evangelizar, converter e civilizar os povos “ditos primitivos”, para o fazer-lo eficientemente, confrontou-se com a necessidade de estudá-los, com vista a compreender os seus hábitos e costumes. Esta acção, culminou com a publicação de dois volumes da obra intitulado *Usos e Costumes dos Bantu*.

O aspecto que deve ser observado no seu trabalho é a influência nas suas análises da teoria evolucionista e do método comparativo vigentes na época, em que ele procurou compreender os Tsongas por meio de estabelecimento de uma comparação da sua cultura com a deles, embora esta última a tratava como inferior e parada no tempo em relação a cultura do seu povo.

Na análise que faz sobre o sistema de parentesco noutras tribos do sul de África em que os casamentos acontecem entre os primos cruzados, não deixa escapar a atitude de que ele é superior em relação aos povos que está a estudar, por exemplo, ao estudar a tribo Khaha-Pedi, ele teria afirmado o seguinte: *Quando fiz o meu estudo em 1906, estas populações viviam ainda a velha vida tribal e tinham sido pouco atingidas pela civilização. Venerava como totem o antílope*

duyker... tive a impressão de que os seus costumes eram do tipo muito arcaico (Junod 1996:268).

A pergunta que se pode colocar é, de que forma Junod teve essa impressão?

Num outro momento continua afirmando que: *Os pedis não fazem a mínima ideia que os casamentos entre os primos possam ter consequências desagradáveis para os filhos, assim devia proceder-se um inquérito médico rigoroso nestas tribos* (Junod 1996:272).

O mesmo sentimento demonstra quando estuda a idade de puberdade, quando aborda os ritos de iniciação e os encara como um momento de sofrimento, como uma escola dura e cruel, deixando de perceber a importância social que eles representam para os seus praticantes ao afirmar que: *Em muitas tribos bantas, a idade da puberdade é marcada por cerimónias de iniciação, muitas vezes acompanhadas da circuncisão... os ritos de circuncisão foi abandonado pelos Rhongas, há mais de um século, porque temiam o sofrimento desta cruel escola* (Junod, 1996: 85-86)

Lewis Morgan é criticado pelo Christian Geefrey (2000) na sua obra *nem pai nem mãe: o parentesco no caso macua* em tratar o parentesco de outras sociedades como derivasse da sociedade ocidental, pois, ele utilizou o vocabulário ocidental para descrever o parentesco dos outros como se esse fosse adoptado de um valor universal.

Geefrey (2000:19), refere que Lewis Morgan estudou em 1840 os índios iroqueses onde informou-se das palavras utilizadas por eles para se denominarem mutuamente e constatou que: *Pessoas linguisticamente diferenciados entre nós eram identificados pelos iroqueses, enquanto que ao invés, pessoas designadas entre nós por um só nome eram distinguidas entre eles, sem que os motivos desta organização invulgar da terminologia fossem claramente inteligíveis.*

Estes exemplos são elucidativos que, mesmo no século XIX, o trabalho antropológico foi desenvolvido dentro de uma relação entre a cultura do pesquisado e a do pesquisador, conquanto essa relação era orientada por ideias evolucionistas, preconcebidas, etnocêntricas, preconceituosas que colocaram em risco o desenvolvimento da Antropologia que, só se podia garantir com a rejeição dessas visões na medida em que os povos não europeus foram mal representados.

Não é por acaso que Pina-Cabral, (1998) alega que Giddens quando refere que a Antropologia está a evaporar no conjunto das ciências sociais, trata-se de um estereótipo de que a ciência estuda os

povos primitivos. O que quer dizer que na prática as coisas não são ou foram assim. Para o autor na verdade está se a falar do evolucionismo que foi posta em causa pelo funcionalismo no século XX. Godelier (1992:106), refere que:

É, precisamos este tipo de evolucionismo, esta particular visão ideológica da humanidade que demonstrou ser o ponto fraco da sua teoria e o obstáculo que se tornou necessário ultrapassar sempre que se quisesse ir mais longe. As escolas de antropologia que surgiram, desde o tempo de Morgan todas tiveram de começar por repudiar esta versão unilinear do evolucionismo.

Mais do que se encarar, a crise da Antropologia somente a nível do seu objecto de estudo, urge a necessidade de que a mesma seja repensada, ao ponto de ser igualmente visto ao nível do domínio teórico, visto que, o desenvolvimento, o amadurecimento da ciência foi garantido pelo surgimento de novos paradigmas teóricos e não pela mudança do objecto do estudo, pois as nações que outrora foram definidas como objecto de estudo desta ciência, somos da opinião que ainda hoje são estudadas por ela, conquanto tenha mudado as formas de representação, de explicação e de entendimento, visto que são tratados na actualidade com respeito. Um outro aspecto adicional é de alguns indivíduos das nações africanas, hoje são igualmente antropólogos.

A ideia das crises teóricas, pode ser explicada ainda pela seguinte suposição: se por ventura, durante os finais do século XIX até a primeira metade do século XX, as nações não europeias, tivessem sido teorizadas ou representadas por meio de uma atitude relativista e não etnocêntrica como ocorreu, sem o objectivo último de dominá-las, será que os problemas que Antropologia viveu, teria conhecido? A nossa resposta é de que não, visto que as teorias actuais têm solidificado muito o pensamento antropológico.

A teorização sobre o respeito pela diversidade cultural, fez progredir, de forma considerável o saber antropológico. Neste empreendimento, destaca-se a grande contribuição do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss no seu ensaio *Raça e História*, obra publicada pela UNESCO com a intenção de combater o preconceito racial, nela, ele valoriza a diversidade das culturas ao sustentar que: *A verdadeira contribuição das culturas não consiste na lista das suas invenções particulares, mas no desvio diferencial que apresentam entre si* (Rowland, 1997:8). Por isso, continuar a insistir na ideia da crise da antropologia sob ponto de vista do objecto e recusar a informação que a história desta ciência permite-nos pensar e repensar os movimentos conhecidos por ela.

Conclusão

A Antropologia enquanto ciência da sociedade humana, mas do que emergir no século XIX com pretensões científicas, surgiu como um projecto político e ideológico com a missão de servir a empresa colonial, de estudar as nações não europeias para fins de dominação, atitude que lhe colocou em crise na altura em que os povos colonizados se tornavam independentes.

A Antropologia é uma ciência que não surgiu complementarmente adulta no mundo ocidental, teve e tem as suas crises como o resto das ciências sociais e humanas que, são superadas por meio da sua capacidade de vigilância crítica da sua linguagem analítica (métodos e teorias) em que são constantemente criticadas, rejeitadas e destruídas quando estão desfasadas da realidade.

O que na prática ocorreu no seio ciência da antropológica, mais do que a crise do objecto do estudo, foi a crise da sua linguagem analítica, de paradigmas teóricas que ao longo do seu amadurecimento foram sendo questionados, rejeitados e substituídos. O evolucionismo foi a primeira teoria da Antropologia responsável em grande parte dos problemas que precisou de enfrentar.

Uma releitura da história da Antropologia, mostra-se de grande importância para o seu desenvolvimento reflexivo. Só o regressar do seu passado, os antropólogos estarão em condições de fazer uma avaliação sobre o trabalho que desenvolveram no passado e o que fazem na actualidade, na forma como as culturas são estudadas, explicadas e representadas no mundo.

Referências Bibliográficas

BARNARD, Alan. (2000). *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: University Press.

COPANS, Jean et al. (1971). *Antropologia: Ciências Das Sociedades Primitivas?* Lisboa: Edições 70.

COPANS, Jean. (1981). *Críticas e Políticas da Antropologia*. Lisboa: Edições 70.

DEMO, Pedro. (1985). *Metodologia Científica em Ciências Sociais*. São Paulo: Atlas

GALLO, Donato. (1988). “O Saber Colonial e a Antropologia Aplicada Através dos Relatórios Confidenciais do Centro de Estudos Políticos e Sociais (1950-1960) ” in *Antropologia e Colonialismo: o Saber Português*. Lisboa: erheptágono, pp 79-91.

GEFFRAY, Christian. (2000). *Nem pai nem mãe. Crítica do parentesco: o caso macua*. Maputo, Ndjira.

GODELIER, Maurice. (1992). “Espelho meu, espelho meu: o papel da Antropologia no passado e no futuro: uma avaliação provisória” in *Ler História*. pp 101-116.

JUNOD, Henri. (1986). *Usos e Costumes dos Bantu*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, Tomo I.

MERCIER, Paul. (1986). *História da Antropologia*. Lisboa: Teorema.

MUNANGA, Kabengele. (1978). “A Antropologia e a Colonização da África” in *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro.

PINA-CABRAL, Joao de (1998) “Antropologia e a Questão Disciplinar”, in *Análise social*, vol XXXIII (149), pp. 10081-1092

ROWLAND, Robert. (1997). *Antropologia, História e Diferença: Alguns Aspectos*. Porto: Edições Afrontamento. 3 ed.

SANTOS, Rafael José dos. (2005). *Antropologia para que não vai ser antropólogo*. Porto Alegre. Tomo Editorial.

As Tradições Culturais e a Formação da Identidade entre os Vatonga

José Sumburane²

Resumo

Este artigo versa sobre as tradições e formação da identidade: caso de Jangamo, 1992 – 2009 faz uma análise acerca do papel das tradições na formação da identidade dos bitonga. Estes constituem um grupo etnolinguístico que habita a orla de Inhambane desde sul de Massinga até Jangamo. As tradições são tratadas como práticas e normas que resistem ao tempo pelo seu valor significativo na coesão das gerações. As tradições que marcam o dia-a-dia dos bitonga são as ligadas às cerimónias e rituais fúnebres e pós fúnebres que imortalizam os homens através do seu enquadramento na categoria dos antepassados (panteão familiar) sob os quais centra-se a religião tradicional dos vatonga. Para além destas, incluem-se as cerimónias e rituais de nascimento de uma criança, de casamento e de lighossi. A identidade é tratada como um conjunto de elementos uniformes, típicos e partilhados por todos. O debate sobre a formação da identidade é estabelecida em torno das tradições que marcam a vida dos vatonga com a finalidade de mostrar como é que constroem e forjam a identidade dos vatonga.

Palavras-chave: Tradição, Identidade, Bitonga/vatonga, cerimónias, práticas e rituais.

Abstract

This article deals about the traditions and identity formation: the case of Jangamo, 1992-2009 do analysis on the role of the traditions in the formation of identity of bitonga. These are an ethno linguistic group that inhabits the edge of Inhambane from South of Massinga until Jangamo. The traditions are treated as practices and standards which resist to the time though its significant value on cohesion of generations. The traditions that mark the botonga's day-to-day are the ones linked to ceremonies and funeral rituals and burial post that perpetuate the men through its framework in the category of the ancestors (Pantheon familiar) through which focuses the traditional religion of vatonga. In addition to these, are includes the ceremonies and rituals of birth of a child, marriage and lighossi. The identity is treated as a set of uniform elements, typical and shared by all. The debate on identity formation is established around the traditions that mark the life of the vatonga with the purpose of showing how they build and forge the identity of the vatonga.

Key words: Tradition, identity, Bitonga/vatonga, ceremonies, practices and rituals.

² Mestrado em Educação/ Ensino de História. Lecciona as disciplinas de História de Moçambique até Séc. XV e Didáctica de História, na Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas, Universidade Pedagógica- Moçambique. E-mail: jossumburane@gmail.com.br.

Introdução

Este artigo sobre tradições culturais e formação de identidade no caso de Jangamo, 1992 – 2009, surgiu dentro de uma multiplicidade de motivações. Primeiro, a proclamação da independência de Moçambique (1975) foi seguida da eclosão da guerra civil que forçou famílias a se refugiarem em locais “seguros”, no interior de Jangamo ou fora. Com o término desta, a vida comunitária restabeleceu-se e os valores, práticas e normas tradicionais, apesar da diáspora forçada, não foram desenraizadas e têm contribuído para a formação de uma consciência de união no cumprimento das cerimónias e na representação de vários simbolismos geradores da mobilidade e estabilidade social. Segundo, a comunidade é constituída por povos falantes de uma língua comum – *o bitonga* - podendo facilitar a apreensão das tradições quiça, milenares e ou inventadas e analisar o seu contributo na formação da identidade dos *bitonga*.

As balizas cronológicas da pesquisa (1992 – 2009) devem-se ao facto de 1992, constituir o fim da guerra civil no país, após a assinatura dos acordos de Paz em Roma, entre a Frelimo e a Renamo, e o conseqüente retorno às zonas de origem pela maioria da população daquela área, que se tinha refugiado em locais considerados “seguros”, em sedes das localidades distritais, capitais provinciais e outros no estrangeiro; e 2009, porque passado pouco mais de uma década, o sentimento de que a paz veio para ficar levou a comunidade a reerguer-se e a recrystalizar os seus traços sociais. O fim da guerra civil em Moçambique abriu no país, em geral, e Jangamo, em particular, para um mundo globalizado, onde os intercâmbios culturais são cada vez mais massivos, estabelecendo uma nova relação entre culturas locais e cultura global, onde a disseminação da cultura global “pode influenciar” padrões de comportamento e abrir espaço para uma revalorização das tradições, fortalecendo os localismos que poderão manifestar-se através do aparecimento de novos padrões identitários devido à incorporação de costumes e valores de outras culturas aos hábitos do quotidiano.

Este estudo sobre as tradições culturais e identidade assume como objectivo geral compreender o contributo das tradições na formação da identidade dos vatonga em Jangamo. Os objectivos específicos são: identificar as tradições “dominantes” na comunidade de Jangamo, mostrar o contributo das tradições de Jangamo na construção da identidade dos membros da comunidade.

Para a efectivação desta pesquisa, escolheu-se o método qualitativo na vertente fenomenológica, porque se trata de aprofundar um fenómeno, sendo estes subjectivos, podem ser compreendidos a partir de atitudes e do sentido que os agentes conferem às suas acções. Para a operacionalização do método de estudo, foram aplicadas, como técnicas metodológicas o levantamento bibliográfico e sua; trabalho de campo que privilegiou a entrevista semi-estruturada; observação de sinais e símbolos significativos nos povoados de Jangamo.

As tradições e formação da identidade

Jangamo é habitado maioritariamente por vatonga, povo nativo e por imigrantes nguni, os khumbana, e outros grupos externos. Assim, pode-se considerar que não existem territórios únicos para certos grupos, uma vez que, os grupos étnicos, no seu interior, agregam outros pequenos com ou sem grande expressão, isto é, os territórios são constituídos por uma fusão de povos. Como refere Smith (1997, p.40), os grupos se formam através da fusão e da divisão, pela absorção de uma unidade por outra, pela assimilação de tribos e pela subdivisão e desintegração, quando parte da comunidade étnica abandona a zona para criar um novo grupo. A desintegração pode ser resultado de lutas internas e explosão demográfica que obriga o grupo a procurar novo espaço para fixação do excedente daquele povo. Os khumbana, por exemplo, desintegraram-se do seu grupo nuclear (nguni), indo ocupar Inhambane, onde, depois da ocupação desta área, adoptaram hábitos e costumes locais, incluindo a língua bitonga, que de entre vários aspectos, constitui um dos elementos da identidade dos mesmos. A língua como veículo de expressão de sentimentos é utilizada para manifestar distintos aspectos sociais da identidade individual e colectiva e constitui, ao mesmo tempo, um elemento de afirmação, união e socialização dos diferentes signos e símbolos partilhados por todos os membros da comunidade, que os torna firmes na fortificação das suas relações sociais.

Abordar a identidade dos vatonga significa procurar encontrar nas suas tradições culturais aquilo que os distingue dos que não o são e traçar possíveis elementos que contribuam para a definição do “eu”, do “nós” e para a manutenção das memórias sociais que devem ser celebradas e comemoradas. Cabe aos mediadores (chefes de família, locais e Régulo) reiterar as certezas adquiridas, fixar e cristalizar as mesmas, evitando que se pense em alternativas, através da activação e aplicação da identidade no quotidiano da colectividade.

Sabe-se que este ou aquele é bitonga pela forma como representa toda uma série de valores e significados no cumprimento da tradição local. Entre estes, há uma produção de sentidos que representam a sua cultura e todos sentem-se envolvidos. A produção de sentidos ligados a origem do clã e memórias que os ligam com o passado da linhagem, do território de fecundidade da mesma e os locais sagrados, levam à construção da identidade em relação ao local onde evoluiu. Tal como refere Hall (2002, p.52), as narrativas sobre a comunidade fornecem uma série de histórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas, podendo ser perdas e triunfos ocorridos durante a formação e consolidação da nação. Todos os membros desta comunidade, através da partilha destes sentidos, sentem-se identificados com o território, não interessa a diferença dos seus membros em termos de classe, género e clã de pertença mas as tradições locais que aí se desenvolveram tendem a unificá-los numa identidade que representa a todos, em qualquer lugar.

As categorias de análise das tradições culturais dos vatonga e formação da identidade são baseados no apelido, a cultura do coqueiro e os antepassados, por um lado, por outro versamos também, dos vatonga na terra do outro, pois na diáspora, estes colocam máscaras que ocultam a real identidade destes.

O apelido como identidade do grupo entre os vatonga

A identidade começa na família e alarga-se para a linhagem e clã. Neste último, é marcada pelo apelido (nome do fundador do clã) e respectiva saga evocada geralmente durante as cerimónias religiosas (*mhamba*). O apelido é indicativo do clã no qual se pertence. Vejamos os seguintes nomes: Augusto Sumburane Cumbana, Pedro Joaquim Nhanala, Mateus Tafula Guirruta, Filipe Manuel Guilamba, Augusto Sarmento Cumbi. Cumbana, Nhanala, Guirruta, Guilamba e Cumbi são apelidos³ ligados aos nomes dos antepassados fundadores de cada um desses clãs. A partir do apelido, pode-se estabelecer uma genealogia que liga o presente ao passado e vice-versa, feita pelos homens da memória (guardiões) com a finalidade de socializar as novas gerações aos antepassados

³ O apelido não só mostra ligação identitária com o clã de origem como também é utilizado para juramentos sob os quais é acrescido de um nome de um sujeito da família a que se tem ou teve mais admiração. Por exemplo: juro pelos cumbana e em nome da minha irmã Rabeca (*juro vatsvbana cumbana, Rabeke muanathu*).

mais remotos. Tudo isto fixa-os no tempo (origem e evolução do clã) e no espaço (território de desenvolvimento) e veneração dos antepassados e dificilmente abandonam a terra natal e quando isso acontece, depois de algum tempo, regressam para buscar a bênção dos antepassados. Bill Schwarz apud Hall (2002) concorda que:

Essas coisas formam a trama que nos prende invisivelmente ao passado...
. O que ganhamos ao invés disso... é uma ênfase na tradição e na herança,
acima de tudo na continuidade, de forma que nossa cultura (...) presente é
vista como o florescimento de uma longa e orgânica evolução (p.34).

A ligação genealógica é estabelecida principalmente durante as *mhambas* realizadas, tanto pelos chefes locais bem como pelo Régulo, quando estes evocam os antepassados com a finalidade de informá-los sobre as aflições do povoado ou da comunidade. Fazem-no apresentando-os aos antepassados fundadores e seus seguidores e no fim a saga do clã. Desta forma, estarão a desempenhar um duplo papel que é a socialização das preocupações aos antepassados com as novas gerações. Hall (2002, p.54) considera também que uma história que localiza as origens profundas de um povo e do seu carácter (local) num passado distante que eles perdem nas sombras do tempo, não do tempo real, mas do tempo mítico, ajuda os povos a conceberem e expressarem os seus ressentimentos e sua satisfação em termos inteligíveis.

As linhagens são marcadas pelo território, os locais sagrados do povoado que marcam a distância do sujeito daqueles que não partilham os mesmos valores e proporcionam-lhes a oportunidade de instrumentalizar certos símbolos como prova de enraizamento tradicional, como a realização das *mhambas*, entronização dos chefes locais e do Régulo, a dança de zorre⁴ e a cultura de coqueiro como um dos elementos mais característicos do vatonga. Por seu turno, Hall (2002) acrescenta que:

... a identidade é formada na “interacção” entre o eu e a sociedade.
O sujeito (...) têm um núcleo ou essência interior que é o “eu real”,
mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os
mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos
oferecem (p.11).

⁴ Dança floclórica dos vatonga executada geralmente pelas mulheres ao som dos batuques e que consiste em revolver a cintura.

A negação da cultura do outro fortifica o ego cultural individual e quando é socializado, torna-se forte colectivamente.

Na família cada um dos integrantes identifica-se pelo nome. Hall (2002, p.11), corroborando com a ideia, diz que, a identidade emerge com a pessoa ao nascer e desenvolve-se com a mesma (identidade pessoal). O núcleo interior do sujeito não é autónomo e auto-suficiente, forma-se na relação com outras pessoas para ele importantes (os pais e os irmãos) que medeiam os valores sentidos e símbolos do mundo que ela habita.

A identidade dos vatonga não se circunscreve somente a nível familiar e no seio da comunidade local, enquanto estiver em vida: é continuada após a morte através de sepulturas onde são gravados o nome do defunto e se realizam cerimónias em memória, de forma continuada pelas gerações seguintes. A identidade eterniza-se, sobretudo para os pais biológicos (pai ou mãe). A casa onde estes moravam (pais biológicos) continuará a ser designada pelos seus nomes, principalmente do pai. Para os vatonga é comum referirem-se à casa onde seus obreiros já falecidos talvez a várias décadas: casa da família Magunele; casa da família Mphata etc (*avbha Magunelene, avbha Mphatene*).

A identidade em relação aos antepassados

A partir da altura em que o homem passa a domesticar os mortos através da criação de cemitérios familiares ou públicos começa a venerar e identificar-se com os antepassados, cujos restos mortais jazem num determinado espaço. Estes passam a constituir panteão familiar identificável.

Os bitonga realizam os funerais em cemitérios familiares e desenvolvem em relação com os mesmos uma identidade individual e colectiva. A individual está ligada ao túmulo de cada um dos defuntos onde se grava o respectivo nome, a data de nascimento e de morte, e a colocação de uma cruz. A colectiva relaciona-se com o espaço onde jazem os restos mortais da família. Pertencem à categoria dos antepassados todos os que morreram enquanto tinham famílias constituídas, mas para sua inclusão é indispensável a realização da cerimónia de *guirehlehdzo gya muhfi*⁵.

⁵ Cerimónia pós-fúnebre realizada para integrar o finado na categoria dos antepassados.

Segundo ETIJ⁶ 9, a influência do cristianismo introduziu a colocação de uma cruz na sepultura e o posicionamento dos defuntos com a cabeça colocada na direcção Oeste. Antes, estes eram colocados direccionados para a sua terra de origem ou de proveniência do clã.

Os bitonga preocupam-se com os mortos porque, para estes, os familiares desaparecem fisicamente, mas não espiritualmente, pois passam a pertencer à categoria dos antepassados na qualidade de guardiões da vida. Por isso, as cerimónias fúnebres encontram-se ao serviço da vida, sobretudo, para todos aqueles que tinham lares constituídos. A esta classe, os familiares ou representantes políticos (gentílicos), dirigem as suas preces para a garantia da fecundidade e protecção da comunidade e seus membros.

Quando morre um membro da comunidade, a informação do acontecimento e respectivo funeral é difundida através do batuque, quando o mesmo ecoa, no período da manhã, o funeral realiza-se a tarde e quando soa no período da tarde, este se realiza na manhã seguinte. A propagação do som deixa antever a direcção geográfica do ocorrido, isto é, se o som propagar-se com mais intensidade a sul, significa que o ocorrido está nesse sentido geográfico e isso é válido para todas as outras direcções. Com este acontecimento, todos os sujeitos, logo a priori são solidários e identificam-se com a causa através de contribuições materiais e alimentares para servirem durante as cerimónias até a deposição de flores. Manifestam igualmente seu sentimento, por um ou dois dias, abdicando das suas actividades de rentabilidade para marcar presença nas cerimónias. Este costume é característico entre os bitonga, pois tratam o falecimento na casa do outro como se fosse da sua própria casa ou família. Chegam a considerar que praticar qualquer actividade antes da realização do funeral, principalmente a agricultura, com conhecimento do ocorrido é algo grave, porque enquanto se corta o capim é como se estivesse a cortar o corpo do finado e não o capim. ETIJ 9 e 13 afirmaram que quando ocorre um falecimento, todos suspendem as suas actividades até que o funeral se realize.

⁶ A abreviatura significa Entrevista Tradição Identidade Jangamo.

Para além da alimentação são igualmente solidários no fabrico da urna e na preparação do local da sepultura, cabendo à família, o fornecimento do material e indicação do local para a preparação da sepultura. A madeira é produzida localmente em associações familiares e religiosas.

Durante o funeral, os amigos, parentes e vizinhos comovem-se com a morte e com a tristeza dos familiares mais chegados, principalmente com a ligada ao defunto, consolando e prestando solidariedade. Durante o velório e no cemitério registam-se crises de desespero dos parentes próximos, as conversas são mínimas e em tom baixo, isto é, regista-se um silêncio igualado ao do morto. Depois do funeral, a caminho de casa, o ar grave dissolve-se, mas a morte continua a dominar as acções, a expressão é amena e se vai dissolvendo à medida que se distanciam do local onde jazem os restos mortais (cemitério).

O velório e o funeral são oportunidades para encontros entre amigos de infância que não são vistos já há bastante tempo, por isso, chegados a casa, formam-se vários pequenos grupos de dois ou mais sujeitos e abordam vários assuntos principalmente sobre o falecido onde cada um conta sobre o seu carácter, seus defeitos, virtudes, jeito de ser e factos engraçados que costumava protagonizar. Assim, cada um dos espaços (velório, cemitério e casa) é marcado por uma série de significados que sustentam as acções dos indivíduos, pois estes agem de acordo com estes locais.

Passadas várias gerações, quando se realiza a mhamba, os antepassados, muitas vezes com longevidade de décadas, são evocados num local sagrado preparado por um contemporâneo, irmão mais velho, que representa ao mesmo tempo o papel de pai biológico ou social. Na evocação, ocupa lugar de extrema importância a respectiva saga.

Os locais sagrados familiares (*miheni*) e públicos (*sizimu*) são lugares onde o bitonga presta os seus cultos. É aqui onde se curva diante de deuses (antepassados) para apresentar os problemas que os aflige, desde os familiares até aos locais; faz pedidos para o bem-estar social, económico e político, familiar e comunitário e apresenta benesses e os sucessos resultantes das actividades que exerce e pede para que os mesmos continuem acontecendo.

A religião para os vatonga exprime a evolução social, onde as necessidades são concebidas em termos religiosos. Por isso, depois da ocupação e sedentarização numa área ou região, cria-se um local sagrado público no qual se faz uma ligação com os antepassados fundadores do grupo e apresentam-se os problemas e pedidos gerais da comunidade. Cada família cria o seu local sagrado, quer seja da família alargada, liderada pelo pai social (geralmente situado na sua casa) e bem como para a família particular sob tutela do pai biológico, onde são apresentadas todas as aflições, os pedidos e oferendas familiares. Ambos locais estão ligados aos poderes espirituais importantes com a finalidade de estabelecer uma relação com os antepassados, os quais revelam a terra e o modo de prosperar nela. ETIJ 8 refere que, quando chega a época da sementeira, tradicionalmente, alguns dos residentes de um povoado deviam cultivar na machamba do chefe anunciando o início da sementeira. O responsável do povoado evoca os antepassados com a finalidade de informá-los sobre o início da época agrícola para que a mesma seja abençoada. Todas as práticas, quando bem sucedidas criam no grupo uma segurança, um sentido de enraizamento e paz e sentem-se identificados com o local e seus antepassados fundadores e outros na mesma categoria espiritual. Esta e outras práticas ligadas as determinadas actividades acabaram perdendo-se após a independência que veio diluir as comunidades e alguns locais sagrados foram transformados em campos agrícolas isto, agravado pela guerra civil que desestruturou o tecido sociocultural daquele povo.

Cada família na comunidade tem os seus deuses que são os antepassados familiares, de ligação biológica ou consanguínea. É a estes que o pai biológico ou social dirige as preces no local sagrado. Os membros integrantes dessa família, quando se casam, criam também seus locais sagrados onde realizam pequenas cerimónias tais como: apresentar aos antepassados o nascimento de uma criança, pedir a cura de doenças e protecção contra maus espíritos. Quando se trata de cerimónias que requerem o envolvimento de toda a família, caso da *mhamba*, são dirigidas pelo pai social (membro mais velho).

Cada linhagem identifica-se com os antepassados fundadores da mesma e do clã, que são evocados pelo chefe da povoação na respectiva floresta sagrada.

Em todos os níveis, a evocação dos antepassados não é efectuada permanentemente, mas sim periodicamente, pois esta realiza-se com objectivo de apresentar preocupações que afligem a comunidade ou as famílias com o propósito de comunicar e socializar os problemas com os antepassados para destes se buscar uma solução. Esta prática representa para todos um aspecto de organização social e política, porque a sua realização pelo Régulo, chefe da povoação ou da linhagem e da família, contribuem para a coesão e estabilidade socioeconómica e política da comunidade e também na consolidação dos laços familiares, para além de desenvolver entre os bitonga uma crença em torno de ideais comuns para o seu bem-estar. Vejamos por exemplo, para ETIJ 3 e 5, em casos de escassez de chuva, o chefe do povoado, evoca os antepassados na floresta sagrada a pedir a queda de chuva. A este local, dirige-se na companhia dos anciãos, levando consigo as sementes agricultáveis. Estas, depois voltam para o povo para as semear. O sucesso destas e outras práticas, leva à repetição da sua realização ao longo das gerações tornando-se em tradições nas quais todos se identificam.

A religião tradicional reconhece a existência de espíritos com uma dinâmica na vida dos povos, para o seu bem-estar social, económico e político. Daí a valorização dos seus símbolos, para uma prática continuada da mesma, porque constitui uma força e presença na qual ninguém pode evitar aderir de forma consciente para o bem individual, familiar e comunitário. Nesta perspectiva, a religião tradicional aparece como um elemento humanizador, circunstancial e interessado. Humanizada ao tornar a vida humana digna de ser vivida nas melhores relações individuais; circunstancial ao rezar-se por ocasiões de certos acontecimentos como as *mhambas*; interessada ao fazer apelos aos antepassados para satisfazer as necessidades humanas, isto é, os deuses são geralmente evocados na maior parte das vezes para dá-los a conhecer os problemas que afectam as nossas vidas, para, destes, obterem-se soluções. Pois, para ETIJ 5 e 8, a certeza do sucesso da cerimónia é a presença dos netos, a ausência de indivíduos que num passado recente tenham tido infelicidade nas respectivas famílias nucleares e que não tenham sido purificados. Os netos são indispensáveis para que os antepassados estejam presentes na *mhamba*.

A identificação e aceitação de envolvimento nas práticas da religião tradicional, desenvolve um sentimento de pertença em relação ao território e ao grupo. Trata-se de um espaço com memórias históricas dos seus antepassados que os une em torno do mesmo local e há vestígios que os liga

com o passado como: propriedades, locais sagrados da família e da comunidade e o cemitério onde jazem os restos mortais dos familiares. Todos os membros conhecem os seus direitos e deveres e estes moldam o carácter à volta dos valores peculiares que simbolizam o ideal da comunidade como a hospitalidade e o respeito pelo bem comum e particular.

A ligação com os locais históricos, como diz Smith (1997): “...proporcionam também aos indivíduos “centros sagrados”, objectos de peregrinação espiritual e histórica, que revelam singularidade da “geografia moral” na sua nação” (p.30). Estes, estabeleceram elos sociais a partir das linhagens estabelecidas a nível das povoações e produziram, através do repertório das suas tradições, símbolos e valores partilhados. Os símbolos locais (locais sagrados da família e públicos), as sepulturas e as cerimónias (de defuntos e antepassados), os membros da comunidade recordam a herança comum e suas características culturais e assim, sentem-se fortalecidos e exaltados pelo sentido de pertença comum, consolidando desta forma a identidade em relação as práticas e normas tradicionais. Smith (1997, p.37) destaca que a ligação de um povo por um nome próprio (neste caso bitonga/vatonga); pelo mito de linhagem; pelas memórias partilhadas, pela associação a terra natal e por um sentido de solidariedade em sectores significativos da população, definem uma comunidade cultural e com um sentido de identidade comum. A atribuição de um nome ao grupo ligado ao antepassado comum torna firme o grupo nas suas exigências quanto ao futuro que para esse efeito todos tendem a identificar-se com determinados signos e símbolos comuns que, de tempo em tempo são socializados às novas gerações durante a realização de cerimónias na comunidade, nos povoados e nas respectivas famílias.

Durante os encontros sociais, seja de realização de cerimónias como a *mhamba* e casamento, todos os participantes actuam seguindo um comportamento que mostra o seu entendimento sobre a situação em curso e a percepção dos participantes e dele próprio. Durante esses encontros, todos procuram reagir, mantendo um comportamento típico da família e da comunidade para com relação á realidade social na qual estão submetidos. A conduta de cada um é resultado da construção social dentro da família e do clã e que é socialmente aceite pelo grupo. Essa identidade, segundo Hall (2002, p.12), é resultado do encontro entre o pessoal e o social que pertence a todo o grupo do qual se internalizam os valores significativos do grupo, passando a fazer parte de todos, compondo nossos sentimentos subjectivos em relação aos lugares objectivos a que pertencemos no quadro

sociocultural. Por isso, as tradições costuram o sujeito à estrutura, estabilizam-no quanto ao mundo cultural que ele habita, tecendo à volta do mesmo uma identidade em relação ao território e grupo de pertença.

A organização de encontros sociais que valorizam as tradições, pelas estruturas de poder local e pelos pais biológicos ou sociais, permitem integrar as novas gerações com as práticas tradicionais locais e reforçar a sua memória colectiva em relação as mesmas. Estes encontros fortalecem o núcleo étnico e tornam mais coeso o grupo em torno de valores e ideais comuns. A consolidação dos valores da comunidade na nova geração pode também ser fortalecida através de debates sobre elementos tradicionais a valorizar o que tornam sua identidade indelével. O diálogo deve colocar frente a frente a velha geração com a nova, onde os jovens aprenderão dos velhos a ser moderados na sua forma de ser e estar e, em caso de desvios, serão corrigidos, caso estejam a mostrar comportamentos que desviam as normas elementares de vida comunitária. Scruton (1986) apud Hall (2002) reconhece que:

A condição de homem exige que o indivíduo, embora exista e aja como um ser autónomo, faça isso somente porque ele pode primeiramente identificar a si mesmo como algo mais amplo – como um membro de uma sociedade, grupo, classe, estado, nação, de algum arranjo, ao qual ele pode até não dar um nome, mas que ele reconhece intuitivamente como seu lar (p.48).

A cultura de coqueiro como identidade dos vatonga

A cultura de coqueiro constitui um elemento identitário dos vatonga. Por causa disso desenvolvem-se preconceitos a volta dos bitonga construídos principalmente pelos ronga e os mesmos estão a resistir a mudança.

Todas as famílias nativas e residentes de Inhambane em geral e Jangamo em particular têm propriedades nas quais o coqueiro assume-se como uma cultura tradicional, não somente, como também constitui principal fonte de riqueza depois da agricultura e também de clivagens entre os membros da família e da comunidade na defesa da herança. É tradicional por ser a maior herança de várias gerações, cabendo aos contemporâneos a sua protecção e valorização através da renovação do palmar e limpeza dos terrenos para garantir que produzam em quantidade e qualidade. Representa fonte de riqueza porque propriedades sem palmar não têm valor aos olhos

dos bitongas e no momento de venda dos direitos de uso das mesmas, o valor a pagar é inferior. Isto significa que as propriedades com palmar se valorizam mais quanto mais tiverem coqueiros. Há também uma mais-valia para o proprietário através da venda do respectivo coco e copra para suprir as necessidades básicas e ainda na extracção da sura⁷. Estas vendas têm implicações directas no campo económico e social, na medida em que as receitas daí resultantes ajudam na assistência médica, escolar, compra de bens domésticos e pagamento da prestação de serviços como a lavoura dos campos para agricultura, construção de casa com material local ou convencional. Por causa do seu valor socioeconómico, o coqueiro representa ao mesmo tempo um motivo para clivagens e uma fonte para estabilidade económica.

O cultivo do coqueiro desenvolve implicitamente a protecção e conservação do espaço geográfico e ambiental na medida em que os seus proprietários cuidam das suas propriedades através de lavouras quase permanentes, evitando as queimadas, para não comprometer os rendimentos, beneficiando deste modo as outras culturas domésticas.

Todas as áreas habitadas estão cobertas de coqueiros e Jangamo é um dos maiores fornecedores de coco no Sul de Moçambique. Povoados como Guibassa, a sudoeste de Jangamo, que antes de 1992 (fim da guerra civil) permaneciam despovoados e cobertos de floresta aberta de miombo e savana arbórea, actualmente estão cobertos de coqueiros. Antes e durante a guerra civil aconteceu o mesmo no povoado de Nhacoongo, sul de Jangamo, onde migrantes do povoado de Ngala (Jangamo), iniciaram a difusão do coqueiro naquela área com objectivo de preparar e/ou aumentar o número das suas propriedades. Assim, podemos considerar que esta cultura é tradicional.

O coqueiro como cultura tradicional dos vatonga desenvolve uma dupla identidade: individual e colectiva. Individual quando o indivíduo identifica-se com determinadas propriedades de coqueiro como os tende plantado ou comprado; e colectiva quando o fundador das mesmas contrai matrimónio, que resulta em filhos e, estes passam a identificar-se com os bens dos seus progenitores, com o direito à herança. Os familiares e a comunidade reconhecem-nos como

⁷ Sura trata-se de uma bebida extraída do coqueiro consumida frequentemente nas festas e cerimónias tradicionais como lobolo, mhambas, oitavo dia do falecimento de um sujeito e outras.

legítimos herdeiros e publicamente dizem “*dzithomba dzana Phate ou çipheto çana Phate*” (estas são riquezas ou propriedades dos *Phatas*).

As máscaras na identidade

Os vatonga constituem um grupo étnico característico pelos valores peculiares de sua identificação como a língua, os apelidos ligados aos clãs e a cultura do coqueiro e, constitui, ao mesmo tempo, um grupo étnico com atributos como grupo mais avarento do país, sujeitos que vivem de tapioca⁸, os fay khokos⁹ e feiticeiros. Por isso, identificar-se como bitonga diante dos ronga¹⁰ é suficiente para atribuição dos adjectivos referidos. Smith (1997) acredita que:

Pertencer a um grupo étnico é motivo de atitudes, percepções e sentimentos, necessariamente flutuantes e mutáveis, variando consoante a situação específica do sujeito. À medida que a situação do indivíduo muda, o mesmo irá acontecer à identificação do grupo ou, pelo menos, às muitas identidades e discursos aos quais o indivíduo adere irão variar em importância para esse mesmo indivíduo, em períodos sucessivos e situações diferentes (p.35-36).

Em virtude disto, muitos bitonga nos povoados ronga disfarçam ou restringem a sua identidade por detrás da língua do outro (cironga), na qual muitas das vezes, algumas palavras são mal pronunciadas, dando de imediato a entender a verdadeira identidade.

Os adjectivos desenvolveram-se principalmente logo após a independência (1975) e durante a guerra civil (1976-1992). O período pós-independência foi marcado, por um lado, pelo aumento do intercâmbio comercial entre os sulistas, onde entre vários produtos trocados incluem-se o coco e os citrinos e, por outro lado, pelo aumento da procura de emprego na capital do país para melhorar as condições de vida familiar. Durante a guerra civil (1976-1992), Maputo regista um afluxo populacional de diferentes grupos étnicos do país, incluindo os bitonga à procura de condições de segurança e novas oportunidades de vida. Durante este período de contacto e fixação na terra dos ronga desenvolveram-se os estereótipos a volta destes. Hoje em dia, muitos manhembanes¹¹ não

⁸ Tapioca refere-se à farinha de mandioca.

⁹ Fay khokos para os rongas equivale a dizer, indivíduos incompreensíveis e difíceis de lidar, sujeitos que partem coco pela testa.

¹⁰ *Ronga* - trata-se de um grupo étnico que ocupa o sul de Moçambique.

¹¹ Refere-se aos naturais de Inhambane e falante da língua bitonga.

falantes da língua bitonga, não se consideram como tal, isto é, negam a identidade ligada a sua proveniência. Se falar esta língua constituísse motivo para ganhar reputação, a maioria iria aprender a língua para melhor se identificar. Hall (2002, p.5) afirma que a identidade funciona como articuladora, como ponto de ligação, entre os discursos e as práticas que procuram interpelar-nos, falar-nos ou colocar-nos no nosso lugar, enquanto sujeitos sociais de discursos particulares, por um lado, e, os processos que produzem a subjectividade, que nos constroem como sujeitos que podem falar e serem falados por outro.

Com o fim da guerra civil (1992), há um aumento do intercâmbio entre o global e o local onde neste último, regista-se uma crescente circulação de fantasias e inovações técnico-científicas através dos medias e pelas vias e meios de comunicação, colocando numa posição horizontal quanto a acessibilidade de bens. O intercâmbio desenvolveu-se no mundo, em geral, e a nível regional e local, em particular, onde a circulação de produtos e marcas locais bitonga são cada vez mais intensas graças ao desenvolvimento das vias e meios de comunicação que no sul do país fazem com que haja uma subida nas entradas de produtos ou marcas vatonga provenientes do respectivo território, como é o caso do coco, tapioca e citrinos. Com o aumento do consumo de coco por quase toda a região sul de Moçambique começa a se difundir entre os ronga e os adjectivos pejorativos começam a entrar num senso comum, mas a identidade, continua disfarçada, pois, durante a execução normal dos papéis sociais, os bitonga, na terra do ronga, são conduzidos à fragmentação na execução eficaz dos papéis a desempenhar, impossibilitando deste modo a construção de uma auto-imagem unitária.

Considerações finais

As tradições são manifestações do passado no presente, ligando a velha e nova geração através da partilha entre ambas, de valores e símbolos que os identificam como sujeitos ligados a um território. Quando seguidas, acabam formando um sentimento de pertença baseado nas relações socioculturais. O apelido e a cultura do coqueiro mantém uma forte influencia na formação dos padrões identitários bitonga, porque produz na família uma ligação com o espaço.

As crenças para o bem-estar social, económico e político desenvolvem entre os vatonga a prática de determinadas cerimónias como as *mhambas*, sob as quais acredita-se que, evocando os

antepassados, pode-se alcançar o bem-estar na família ou na comunidade. Crê-se ainda que todos os recém-nascidos que passam pelos rituais de nascimento, dificilmente poderão contrair febres durante o seu crescimento e acredita-se ainda que, realizando as cerimónias ligadas aos defuntos, os perecidos, enquadrar-se-ão no panteão familiar como guardiões da vida. Estas e outras crenças levam à perenização das práticas, tornando-se tradições e construindo uma identidade a volta do grupo de pertença.

Bibliografia

Fontes orais

ETIJ 1, 87 anos, residente em Guimereço, entrevistado no dia 17/12/2009.

ETIJ 2, mais de 90 anos, residente em Guimereço, entrevistado no dia 17/12/2009.

ETIJ 3, 91 anos, residente em Ngala, entrevistado no dia 17/12/2009.

ETIJ 4, 92 anos, residente em Magaiça, entrevistado no dia 20/12/2009.

ETIJ 5, 90 anos, residente em Marrumuana, entrevistado no dia 27/12/2009.

ETIJ 8, 67 anos, residente em Guiguema, entrevistado no dia 24/12/2009.

ETIJ 9, 62 anos, residente em Mabelane, entrevistado no dia 25/12/2009.

ETIJ 13, 40 anos, residente em Jangamo sede, entrevistado no dia 23/12/2009.

Fontes bibliográficas

AMARAL, Bernardo Amaral. *Matimo, Masaho ni Dzitekatekane nya Vatonga*:

Histórias, clãs, provérbios e adágios dos vatonga de Inhambane. Milano:

Edizioni Biblioteca Franciscana, 2009.

AMARAL, Bernardo Amaral et all. *Dicionário de português-gitonga, gitonga-*

Português e compêndio gramatical, Mira sintra: Câmara Municipal de Oeiras, 2007.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade, vol. II*, 2ª ed., Lisboa: Colouste

Gulbenkian, 2007.

DAVIDSON, Basil, *Os Africanos: Uma Introdução à sua História Cultural*, 2ª ed.,

Lisboa: Edições 70, 1981.

FENELDIN, D., *As Muitas Memórias: Outras Histórias*, S. Paulo: Olho D'água,

- 2004.
- HALL, Stuart, *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, 7ª ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HALL, Stuart, *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. In Liv Sovik (org.), Belo Horizonte: UFMG; Brasília, 2003.
- HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence, *A Invenção das Tradições* (org.), 2ª ed., Lisboa: Paz e Terra, 1997.
- JUNOD, Henrique A., *Usos e Costumes Bantu: A Vida Duma Tribo Sul-Aficana*, Tomo I, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.
- _____. *Usos e Costumes Bantu: A Vida Duma Tribo Sul-Aficana*, Tomo II, 2ª ed., Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1974.
- MENDES, J. M. Oliveira, *O Desafio das Identidades*, cap. 13. In SANTOS, Boaventura de Sousa (org.), *A Globalização e as Ciências Sociais*, 3ª ed., S. Paulo: Cortez, 2005.
- SEQUEIRA, A. Melo, *O Totemismo nas Tribos do Distrito de Inhambane*. Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique, Nº 23, Ano 1, Lourenço Marques: Notícias, 1933.
- SEVERINO, A. Joaquim, *Metodologia do trabalho científico*, 22ª ed., A. Paulo: Cortez, 2002.
- SMITH, Anthony, *Identidade Nacional*, Lisboa: Gradiva, 1997.
- THOMPSON, E. P., *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, S. Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Em busca da Teologia Tokoista: uma leitura antropológica

Patrício Batsîkama, Ph.D.

Director do CEICA-ISPT¹²

23327@ufp.edu.pt

Resumo

A Igreja Tokoista criada em 25 de Julho de 1949 pelo profeta Simão Gonçalves Toko é de linha messiânica e perdura até os nossos dias, com mais de dois milhões de fiéis. Pela exploração bibliográfica e a rica simbologia que existe, perguntamo-nos sobre a *possível* teologia tokoista. Não é porque ela não exista, mas porque ela não é explorada, estruturada e ensinada numa Faculdade. A presente pesquisa identifica alguns dos símbolos que integram essa teologia tokoista, e tenta explicar noções básicas como a *Sua Santidade* aplicada ao actual líder espiritual assim como a *personificação* de Simão Toko (falecido em 31 de Dezembro de 1983) na pessoa do Bispo Dom Afonso Nunes, actual líder espiritual. Procurei esclarecer essas noções na base de uma leitura antropológica e espero debitar um debate onde outros especialistas irão trazer as suas preciosas contribuições.

Palavras-chaves: Teologia, Tokoismo, Messianismo africano, Angola

Abstract

The Tokoist Church created on July 25, 1949 by the prophet Simão Gonçalves Toko is of a messianic line and nowadays with more than two million followers. By the bibliographical exploration and the rich symbology that exists, we ask ourselves about the possible tokoist theology. It is not because it does not exist, but because it is not explored, structured and taught in a Faculty. The present research identifies some of the symbols that integrate this tokoist theology, and tries to explain basic notions like His Holiness applied to the present spiritual leader as well as the personification of Simon Toko (deceased in 31st December, 1983) in the person of the Bishop Dom Afonso Nunes, current spiritual leader. I tried to clarify these notions on the basis of an anthropological reading and I hope to open a debate where other experts will bring their precious contributions.

Keywords: Theology, Tokoism, African Messianism, Angola

¹² Centro de Estudos e Investigação Aplicada [CEICA], Instituto Superior Politécnico Tokoísta [ISPT], Angola. O contacto telefónico é: +244-923450674

Introdução¹³

As estruturas conceptuais do sistema religioso tokoista eram mal conhecidas (Estermann, 1965) pela colonização portuguesa, embora alguns trabalhos científicos (sociologia, antropologia e teologia) que a PIDE-DGS solicitou a diferentes especialistas, nos forneçam elementos importantes. Pena é que o tokoismo foi analisado na perspectiva da teologia católica ortodoxa (Carlos Estermann; João Martins, etc.) e não, como normalmente seria, na perspectiva do messianismo africano (Sinda, 1972: 87-99; Balandier, 1967: 103-107) ou, minimamente, na perspectiva angolana.

Interessa-nos aqui optar por uma definição descritiva da teologia, que servirá de instrumento lógico para se perceber o tokoismo, criado por um profeta ético. Partiremos do pressuposto segundo o qual a teologia é a compreensão lógica de práticas cuja simbologia estabelece ou explica, pelo menos, a relação entre Deus (ou divindade) e o Homem. Essa relação se constrói entre os suportes imateriais e os suportes materiais. Esses suportes constituem o fundo cultural da religião (Weber, 1982:407-408), a partir do qual o Homem entende ou pensa racionalmente entender as dimensões de Deus (ou divindade).

a. Estrela a oitos ângulos (Estrela da Alva)

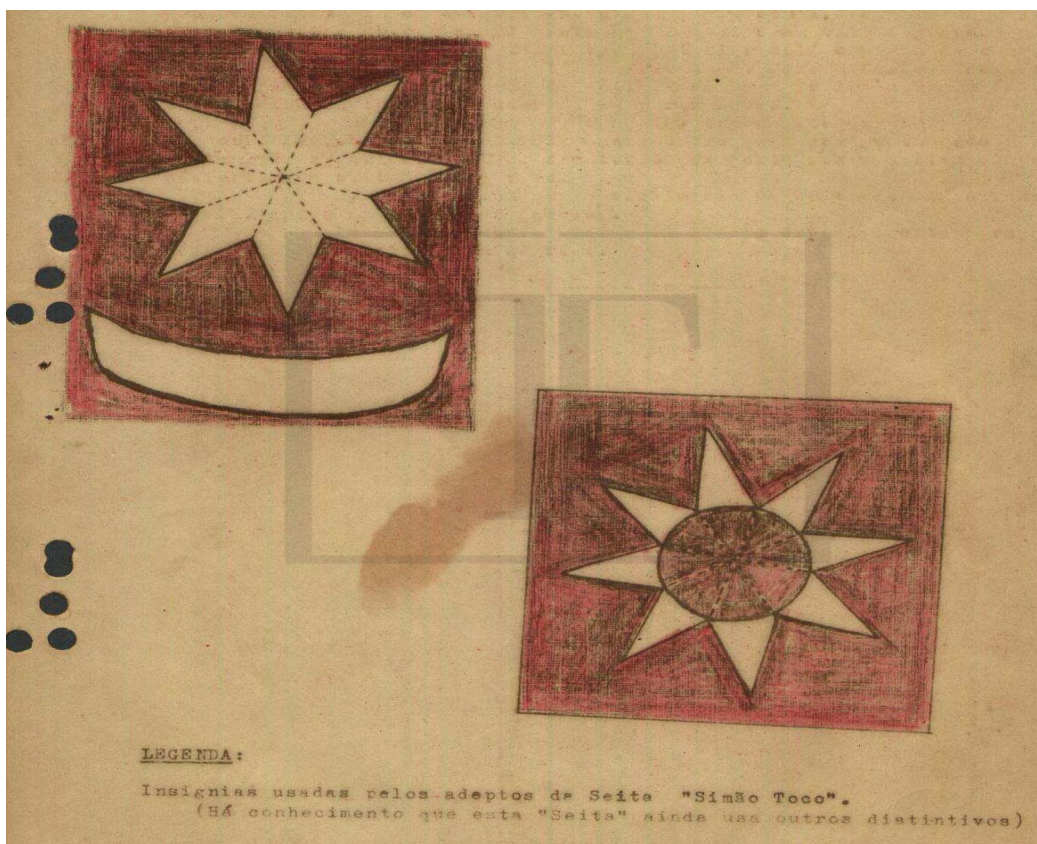
Ao lançar o tokoismo em 1949, Simão Gonçalves Toko e os fiéis tiveram consciência da profecia: perseguição, prisão, morte, etc. como está patente nos Actos, 2. Também, a profecia prevenia a salvação que virá de Deus: Salmos, 121 (Marcum, 1969: 81; Grenfell, 1950). Isto é, os tokoistas sabiam o que lhes esperavam e acreditavam profundamente na profecia.

Os tokoistas assumiam-se – simbolicamente – como estrela, e o alfaiate Diakenge Manuel Toko costurou uma estrela branca num fundo vermelho (ver anexo #2). Isto é, a profecia antevia mortes, prisões aos fiéis tidos como estrelas, o que resultaria do símbolo de uma estrela no fundo vermelho

¹³ Agradecemos ao líder tokoista, Bispo Afonso Nunes, pelas explicações valiosas e claras que nos forneceu (informações confirmadas pela ampla documentação que conseguimos e pelas entrevistas feitas por nós a outras pessoas). Trataremos esses elementos com pormenores no outro trabalho que temos desenvolvido há algum tempo.

em 1949-1954. Mas, o que significaria estrela num fundo vermelho? Na cosmogonia angolana – kôngo, lûnda, mbûndu e umbûndu – a estrela tem duas significações importantes que, curiosamente, convergem com o sentido hebraico. E vamos citá-las:

- i. “Entidade astral”. Os Nyaneka chamam-no de *onthongululu*, ou ainda *onyofi* (Silva, 1951: 225). Isto é, a luz pequena entre as trevas. Os Kôngo chamam-no de *ntêtembwa* (Laman, 1936: 793). Na cosmogonia angolana a estrela é ora a pequena luz nas trevas, tida como metáfora de pequeno Bem no meio de maldades, ora o Bem terrestre, o Homem primitivo que alcançou a eternidade. Nas sociedades Khoi-San, associa-se estes dois sentidos a uma história do Bem social: *ntêtembwa*, *onthungululu* explicam-no bem.
- ii. Totem do Bem: a estrela identifica a ordem estabelecida a partir de *Nzâmbi*. A sua linguagem astral implica, por um lado, a fixação geográfica e por outro, o cultivo da cordialidade entre as pessoas na base das leis estabelecidas.



A cor vermelha do fundo de onde sobressai a estrela foi, inicialmente, considerada como o “derrame de sangue” que iria caracterizar os primeiros momentos dos tokoistas. Foi nesse sentido que o alfaiate tokoista Diakenge Manuel Toko realizou os primeiros protótipos.

Mas a cor vermelha não significa apenas o sangue derramado, no sentido de “terror”¹⁴. O sangue de Cristo professa o amor e a vida eterna (salvação). Nas sociedades muntu-angolanas, a cor vermelha tem dois sentidos: “sagrado”¹⁵ e “origem vital”¹⁶. Isso permite-nos avaliar o sentido religioso do vermelho tokoista, primeiro como “sacrifício humano”, e depois como “amor pelo Bem social”. É somente assim que se poderá perceber Salmos, 121 e Acto, 2 nos primeiros momentos do tokoísmo.

Já nos finais da década de 1950, o profeta escreveu cartas aos fiéis, indicando que era necessário já não exhibir a estrela vermelha, porque a partir do “Novo Milénio”, virá o novo tempo: “tempo da esperança”, em que os tokoistas já não serão perseguidos. A esperança é a interpretação da cor verde que, já o início da década de 1960 passou a servir do fundo da estrela que muitos fiéis usavam, para a sua identificação cultural religiosa. É curioso verificar que Angola alcançou a Paz em 2002 (Novo Milénio), e que os tokoistas e os Angolano em geral vivem em tempos da *esperança*.

A cor verde, como fundo da estrela, traz a profecia da esperança e da Paz. A cor verde quer dizer, nas sociedades muntu-angolanas, a prosperidade e a harmonia entre as pessoas. Embora os tokoistas tenham começado a utilizar essa cor já na década de 1960, a Paz profetizada por Simão Toko só se verificou em 2002¹⁷. Essa *esperança* em estrela de amanhã é “anunciadora do renascimento perpétuo de dia... símbolo do próprio princípio da vida” e oito pontos da “Estrela da Alva” simbolizam o equilíbrio, a concórdia e a Paz (Chevalier; Gheerbrant, 2010: 308; 483).

B. Cruz africana

¹⁴ Enquanto presos políticos eram considerados de comunistas em 1949.

¹⁵ Iniciação, sacrifício religioso, etc.

¹⁶ Vida, pertença social, etc.

¹⁷ Abordaremos essa questão num outro projecto, sobre a teologia tokoista.

Já referimos a cruz na tradição cristã (símbolo da salvação), que é o contrário do que acontece na tradição romano-judaica (símbolo dos malfeitores)¹⁸. A árvore tem um significado profundo nas sociedades africanas, embora nos proponhamos mencionar aqui apenas duas: (i) condições vitais criadas e prosperidade material e espiritual; (ii) diálogo e abrigo – lugar de repouso, Paz e conforto – enquanto condicionantes da coesão e da unidade. Nas sociedades angolanas, os antigos – para jurar que falavam de acordo com o que foi estabelecido – cruzavam os dois dedos indicados e falavam conforme acordado, ou desenhavam uma cruz e saltavam-na para dizer que o que eles tinham dito fosse conforme à verdade. Isto é, a forma de “cruz” é um símbolo sagrado. “Na iconografia cristã são frequente as representações da cruz com ramos de folhas ou duma Arvore-cruz” (Chevalier; Gheerbrant, 2010:90).

Os Bantu são um povo de agricultores, por isso a árvore simboliza o resultado das suas actividades. O mesmo símbolo poderia significar o “país onde as pessoas vivem consoante as leis instituídas pela colectividade que ninguém poderá infringir”.

Os Bantu acreditam que todas as árvores¹⁹ são constituídas de ramos²⁰, o que, nas línguas bantu, quer dizer “árvore na árvore”. Isto é, a árvore é um símbolo de acordo dialógico: diferenças dialogando, respeitando as suas idiossincrasias. Os ramos constituem diferenças de uma mesma sociedade, apela-se pela união que, nas sociedades angolanas, quer dizer justaposição, e não oposição entre os integrantes. Os ramos da árvore explicam-no bem.

Nos Kôngo existe uma máxima que o exprime de forma excelente: “*makukwa matatu malâmbilânga Kôngo*”. O país (a sociedade) é considerado como uma marmita assente em três pedras. Nos Umbundu, a cosmogonia completa-se em três *osângo*²¹ (Lima, 1992-III:23). Há um provérbio nyaneka que lembra que três *omathiya*²² sustentam a panela. Curiosamente, na árvore-

¹⁸ A ocupação dos Romanos antes do cristianismo (ou mesmo de Jesus Cristo). O judaísmo antigo tinha herdado o sentido da cruz romana, pela prática constante de condenação dos malfeitores.

¹⁹ *intxi*, em kimbundu; *nti*, em kikôngo, *thi* em nyaneka, etc. A árvore “*ntxi; nti*” relaciona-se com o país “*nxi; nsi*” pela observância das leis.

²⁰ Kimbundu: *dihânda*, no singular ou *mahânda* no plural; *nyaneka*; *othyihanda* ou *nandyi* (Silva, 1951: 480).

²¹ *Osângo* é o núcleo administrativo representativo de várias unidades sociais-territoriais. Três *osângo* constituem um Imbu, e três “Imbu” constituem o Ombala de Osoma.

²² *Omanthiya* significa “três pedras” que sustentam a panela, embora nos dias de hoje seja reduzido ao singular (*Oma* = plural). Curiosamente o termo significa, ao mesmo tempo “lar, família”: núcleo social.

cruz desenhado pelo próprio profeta, encontramos três ramos, os “*makukwa matatu*” ou ainda os “*omanthiya*”.

A africanização da Igreja do Cristo através da árvore – que na verdade deve tratar-se de árvore sagrada, como *mulembeira* ou *nsânda* – indica que “quem está com Cristo está protegido da sombra da *mulembeira*”²³. Nesse sentido, os versículos à volta deste desenho (da árvore atrás da cruz) especificam essa significação.

Simão Toko apresenta aqui a “árvore da vida” (salvação pela Fé), ao contrário da “árvore do conhecimento”. Justificar-se-á, então, 1 Coríntios, 1:18-19 que vem escrito à volta da árvore com cruz. Pensamos aqui que o sacerdote angolano tenha percebido a salvação através da renascença do homem²⁴:

a associação da Árvore da Vida com a manifestação divina está presente nas tradições cristãs; pois existe uma analogia, e até mesmo recondução do símbolo, entre a árvore da primeira aliança, a árvore do Génesis, e a árvore da cruz, ou árvore da Nova Aliança, que regenera o Homem... De resto, na iconografia cristã são frequentes as representações da cruz com ramos e folhas ou duma Árvore-Cruz... (Chevalier; Gheerbrant, 2010: 90).

Essa cruz (ver a imagem a seguir) parece-nos exprimir alguns propósitos interessantes que é importante frisar aqui:

- i. Diálogo entre as diferenças como fonte do conforto;
- ii. Salvação a partir da Fé, e não na base da inteligência;
- iii. Sombra = protecção. Estar em Cristo é estar em segurança²⁵

Essa imagem já serviu, quer para os cartões de membros, quer como “suporte” para oração (como indicam os anexos) em momentos de aflição, desde a década de 1960 – momento da perseguição, prisões e mortes dos tokoístas.

²³ Todos os anciãos tokoístas de 18 classes ou dos 12 “pais-velhos” respondem da mesma forma. O Bispo Dom Afonso Nunes, de igual modo, dá-nos a mesma resposta. O que nos chamou a atenção é a textura semelhante pela qual todos eles respondem.

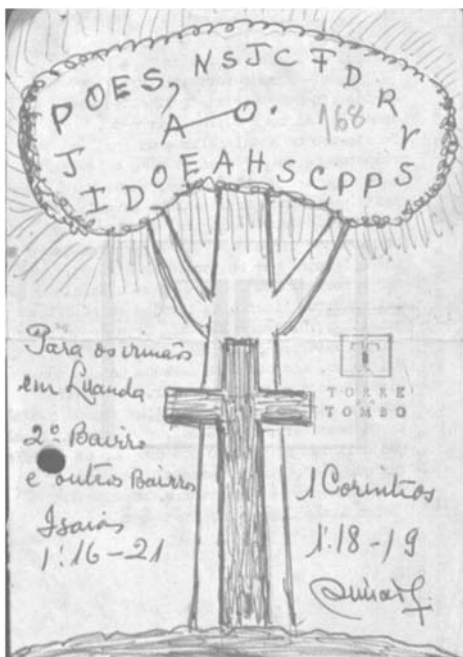
²⁴ Entre 1944-1947, os coristas de Simão Toko tinham percebido essa mensagem da *regeneração do Homem* numa África sob colonização. Isso distinguiam-nos entre os protestantes do BMS, ao ponto de confundir os seus fins com a Política (Grenfell, 1950)..

²⁵ Árvore sagrada é plantada num local considerado sagrado pelos rituais realizados. Ela simboliza as “leis dos ancestrais”. Logo, quem estiver a obedecer as leis dos ancestrais, estará em segurança.

A sua significação é profunda: a árvore tem um valor simbólico nas Tradições africanas, mas iremos nos basear no *mulemba* e *nsânda* que são árvores sagradas em toda Angola. Ambas árvores simbolizam:

- i. União, e simultaneamente, diversificação. A diversificação é simbolizada pelos ramos e a união que é o mesmo tronco: fraternidade;
- ii. Sabedoria enquanto exercício de aprendizagem e debate; iniciação enquanto processo de transmissão das heranças sociais.

Ao associar a *cruz* da salvação, e tendo em conta os versículos a volta desta imagem, o líder religioso codifica aqui a *aceitação do outro* – através do perdão – como fonte da *união* (*nkûndu* ou *kûnda*, nas culturas angolanas). Apesar das perseguições, Simão Toko busca na ancestralidade angolana, elementos simbólicos para proclamar o *amor a si e ao próximo* como base do tokoísmo. Por outro, *mulemba/nsânda* simbolizam as leis, as instituições que todos que se revejam nessa árvore devem observar.



Fonte: PIDE-DGS

Antes de vermos o terceiro ponto dos suportes materiais (*vestimentas brancas*), interessa-nos fazer algumas observações aqui:

- (1) A reprodução do simbolismo cristão pelo sacerdote angolano, que a “igreja colonial²⁶” não revelou as significações, é interessante. Apesar de não estudar a teologia, ele mostrou um conhecimento profundo da simbologia cristã, e percebeu-se da sua utilidade social de maneira que contextualizou-a para *sua* sociedade.
- (2) Simão Toko introduziu o sagrado africano – que não contraria o cristianismo – com propósito de trazer aos africanos a esperança da salvação a partir dos aportes culturais africanos. Em ambos casos, a sua mensagem torna-se – na visão do *Acto colonizador* – um autêntico *Acto descolonizador*.

C. Vestimentas brancas

No livro de Apocalipse, João viu pessoas vestidas de branco (Apocalipse, 7:9). Há uma coincidência com o uso da cor branca nas sociedades angolanas, principalmente da linhagem de Simão Toko: Na Mpêmba.

Símbolo da integridade moral, prática do Bem e do “coração leve”, esta vestimenta versa nas duas culturas (muntu-angolana e cristã) e serve de consciencialização individual da sua conduta. Da mesma forma que optamos por um comportamento decoroso bem para evitar sujar a roupa branca, é na mesma senda que – moralmente e através das atitudes – os tokoistas previnem-se de cometer, e a vestimenta branca é mais uma questão de consciencialização, do que simples indumentária.

²⁶ Consideramos a “Igreja Colonial” aquele tipo de igreja que, durante a colonização, fez pacto com a Administração colonial para manter o ex-colonizado de uma forma ou outra sob dominação, embora as brigas internas neste pacto tenha proporcionado “descolonizadores” africanos.



Em todas as partes de Angola, os Tokoistas vestidos jovialmente

Fonte: PIDE-DGS

Nesse ponto, interessou-nos mostrar que existe uma simbologia tokoista que evoluiu no tempo, que é densa de significações históricas e não de meras representações sem sentido. A simbologia tokoista conta as diferentes etapas da evolução do movimento em África e serve para os fiéis da sua Fé como mensagem profética do profeta ético Simão Toko.

Na teologia, a simbologia esconde significações históricas que veiculam segredos da doutrina religiosa²⁷. Embora este ponto seja mais desenvolvido num outro trabalho em marcha²⁸, interessou-nos mencionar estes três – entre outros – como forma de chamar à atenção a religiosidade do tokoísmo. Seria, na verdade, interessante que a própria Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo instituisse a sua própria teologia, através da qual se possa formar diferentes especialistas e dar corpo e consistência para apresentar a doutrina nas linhas teológicas, perante um público especializado, garantindo, assim, o devir da Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no mundo. Por outro lado, ainda não existem estudos aturados (quantitativos e qualitativos) sobre a teologia tokoista. Se, no passado, – no tempo de perseguição, prisão e morte – foi difícil pensar nessa

²⁷ Os símbolos são as linguagens, e para lê-los, é importante que a pessoa tenha alguma alfabetização sobre a gramática e os léxicos que intervenham. Essas linguagens – enquanto códigos – são portadoras de História real, razão pela qual são zelosamente conservadas de várias formas. Isso pressupõe uma filosofia educacional para que a informação não se perca. O funcionamento destes códigos que geralmente ganham uma dimensão dogmática é sustentado e sustenta, também, uma filosofia social de estar.

²⁸ Trata-se de um trabalho sobre teologia tokoista, em curso (pesquisa já adiantada). Embora seja um trabalho de caril científico – filosofia das religiões – faremos o possível de tornar o texto fácil de leitura.

possibilidade, não nos parece fazer sentido nos dias de hoje, em que os tokoistas têm servido de “estrela da esperança” na sociedade.

C. A “Sua Santidade tokoista”

Existe um ceptismo enorme sobre a *apelação* de “Sua Santidade” ao líder da Igreja tokoista. Uns comparam, e com razão, a Sua Santidade Papa de Roma mas sem mínima comparação lógica, e outros pensam que a expressão seria pura idolatria caso for aplicado ao líder tokoista. Podemos tentar esclarecer essa questão em três perspectivas: religiosa, histórica e sociológica.

De ponto de vista a Religião, podemos servir do modelo da Igreja católica. O líder da Igreja católica é, em latim, *Episcopus Romanus*. Quer dizer, o “Bispo de Roma”, tal como protocolar e administrativamente é tratado. Enquanto estrutura hierarquizada, a Igreja atribuiu-o o título de “Sua Santidade”, o que se relaciona com uma interpretação do título de Papa. Isto é, *Vigarius Christi* visto que Jesus Cristo entrega as chaves ao Pedro. A chave é, simbolicamente, o instrumento da *autoridade* (Chevalier; Gheerbrant, 2010:190-191). Reconhece-se, simbolicamente, algum *poder espiritual* àquele que é considerado Santidade (*Vigarius Christi*) pela sua liderança e gestão da estrutura religiosa que envolve vários bispos auxiliares: *Summus Pontifex Ecclesiae Universalis*, enquanto título oficial (Van Haeperen, 2002:180-183). O Tokoismo interpreta o *Vigarius Christi* com a *estrela grande que ilumina as estrelas pequenas* (ver imagem a seguir) já na década de 1949-1950. Ao reagir à essa explicação comparativa, o professor Jerry Bender admitiu-nos que “tokoismo é o modelo clássico do sincretismo africano”²⁹ que os Africanos precisam para assumir os seus próprios destinos. Ele retoma a linguagem de Mudimbe: *reinventar África*.

²⁹ Importa informar que o professor Bender percebe o próprio cristianismo como um produto sincrético, cuja Igreja Católica passou por Concílios importantes para constituir a sua actual estrutura fortemente hierarquizada com um corpo de segurança militarizada.



Estrela grande e estrelas pequenas

PIDE-DGS

Historicamente, Papa é, em latim, a forma afectuosa de dizer *pai*, em reconhecimento da função social deste enquanto *Santidade*³⁰ perante os fiéis. Mas enquanto acrónimo, a designação versa-se na *teologia católica* com duas acepções de ordem histórica: (a) O Papa São Leão Magno³¹ é o primeiro a ser chamado **Petri Apostoli Protestatem Accipiens**, no dia 29 de Setembro de 440, não só pela cristologia (Concílio ecuménico de Calcedónia) mas também pela postura intelectualista que instituiu na igreja face as questões políticas; (b) a Autoridade do “Bispo de Roma” na época do Papa Zosimus (18 de Março de 417 até 26 de Dezembro 418) e na época de Papa Bonifácio I (28 de Dezembro de 418 até 4 de Setembro de 422) apresentou dificuldades administrativas na gestão do bispado – embora seja ainda uma questão profundamente interna bem gerida – que levou o Papa Sisto III optar por algumas reformas em relação aos nestorianos³² e capacidade geopolítica e diplomática (Van Haepere, 2002).

Sociologicamente, as relações fundamentais entre a *Política* e a *Religião* versam em três aspectos fundamentais (Weber, 1982:309-347): (a) hierarquia e gestão da ordem social com propósito de se evitar a anarquia e a rebeldia desestruturantes; (b) manutenção de Estado-nação, visto que a religião

³⁰ Para as crianças, o Papa é o modelo, seu herói não pelo facto deste trata-lo carinhosamente, mas sobretudo, pelo facto de este assumir as suas responsabilidades na educação, na boa conduta das crianças. É, justamente, esta imagem que se constrói com o título de Papa religioso.

³¹ Leão I, também conhecido por Leão “o Grande”.

³² Os Nestorianos são os defensores do “nestorianismo”, que é uma doutrina cristológica da Escola Antioquia (428-431) que apresenta Jesus Cristo como humano, por um lado. Por outro, como divino. Dão maior realce a separação dessas duas naturezas, mas o seu argumento principal choca com a Antiga Igreja. No Concílio de Éfeso, os Nestorianos foram considerados como heréticos em 431. Com Leão I, no Concílio de Calcedónia (em 451), as igrejas e bispos que apoiavam as ideias de Nestório (os nestorianos) deixaram o corpo da Igreja-mãe.

é uma reserva cultural importante e permanente³³; (c) construção ontológica do indivíduo na preservação da Moral (valores cívicos e morais).

Os teólogos tokoistas precisam explicar ao público curioso – na base das teorias acima avançadas (de ordem *religiosa*, *histórica* e *sociológica*) – o título oficial de “Sua Santidade” ao líder da Igreja. Como acabamos de o explicar a nossa forma lógica, há uma funcionalidade enquanto estrutura hierarquizada. Teologicamente, tal título, assim nos ensina a História, deve ser regulamentado e os regulamentos deverão ser seguidos com maior disciplina para orientar o comportamento social. O profeta Simão Toko instituiu a hierarquia e a disciplina logo no princípio, tal como nos mostram os documentos da PIDE-DGS. Instalou uma *disciplina tokoista* que foi, com maior rigor seguida pelos crentes, estruturou importantes instrumentos gestionários do comportamento colectivo no bem-estar individual e social. Ele próprio associou-se à verdade, com humildade e com orações constantes. Essa é o espectro sociológico e histórico da *Santidade*.

D. A questão da *Personificação*

Existe um certo interesse para explicar a *personificação*, enquanto conceito. A nossa leitura é antropológica e assenta-se numa perspectiva “de fora”³⁴ para proporcionar um diálogo com o discurso “de dentro”.

i. Conceito

Existem três conceitos complementares sobre a *personificação*. A primeira relaciona-se com a versão genérica; a segunda é a forma como os estudiosos das religiões percebem-na; a terceira é a forma como em África esse conceito é endogenamente percebido.

De forma genérica, a *personificação* é um *acto*³⁵ de alguém mostrar características de uma outra *personalidade*. Geralmente o termo é utilizado nos filmes de desenhos animados onde aos animais

³³ Permanente no sentido que as *crenças* vivificam todo ser humano. Uns optam pela *razão cartesiana*, sem deixarem de ser *crentes culturais* (seus mitos, lendas da infância criadas por bons escritores, etc.). Outros optam pela *razão social*, fundamentalmente cultural. Ambos continuam a ser, na construção ontológica, *seres crentes*. A religião é o campo propício para explicar esse fenómeno (Durkheim, 2000).

³⁴ Posicionamo-nos como “de fora” em relação ao discurso propriamente religioso tokoista.

³⁵ Pode se perceber-se disso com a sufixação de *+ção*

são atribuídas determinadas características humanas³⁶. *Grosso modo*, aplicar-se quando um filho herda as características da personalidade do seu pai ou do seu ancestral.

A *religião* é tida como reserva moral de uma sociedade tanto que recorre a *linguagem simbólica* – metáfora aristotélica ou semântica veiculada em imagens – para salvaguardar a *memória religiosa interna*. Nessa memória, a *personificação do líder espiritual* é frequente. Jesus Cristo *personifica* o Poder de Deus Vivo, ao passo que Pedro *personifica* Jesus Cristo revelado. A canonização do Papado pela igreja Católica institucionaliza a *personificação* do bispo eleito que deve mostrar as *características* de São Pedro a quem foi cedido as chaves dos céus. Por isso *Papa* enquanto anagrama significa **Petri Apostoli Protestatem Accipiens**³⁷. Isto é, a *personificação* de São Pedro no Papa eleito: o Bispo de Roma (Vicarius Christi).

Em África temos dois exemplos que nos interessam aqui. O primeiro é do Egipto antigo, o segundo é de África Ocidental. No Egipto, onde terá provavelmente sido oriundo o conceito, Faraó *personifica* as características de Deus do Sol (*Amon*). Por isso, o Faraó era uma autoridade religiosa com uma hierarquia rigorosamente observada, mas também uma autoridade política com as forças armadas bem estruturadas para garantir a integridade territorial. Na África Ocidental temos o exemplo dos Dogons. Marcel Griaule percebeu-se de dois conceitos de *personificação*: (i) o Deus *supremo* é *personificado* no líder da sociedade que congrega diferentes tribos, por isso é detentor de *poder religioso* e *poder político*; (ii) o *Líder* vivo – nas sociedades “secretas” – é uma *personificação* do *Líder* anterior (já morto, fisicamente). Em ambos casos, os Dogon (de Mali) apresentam uma riqueza antropológica interessante sobre o conceito da *personificação*³⁸, que não difere de vários grupos etnolinguísticos angolanos, como o veremos a seguir.

ii. *Personificação em Angola*

Antes de falarmos da *personificação de Simão Toko*, interessa-nos – primeiro – preparar a compreensão do leitor falando do mesmo conceito nos diferentes grupos etnolinguísticos angolanos.

³⁶ Um dos modelos interessante é as *fábulas* e as *lendas*.

³⁷ Instituído no dia 29 de Setembro de 440

³⁸ Aconselhamos a Tese de Doutoramento de Marcel Griaule, em 1938. São 896 páginas.

Começamos no Sul, com o mosaico Umbundu³⁹ e os Herero⁴⁰. Quando morre alguém, apenas o *corpo* que deixa de existir ao passo que o seu *espírito* ainda mantém-se vivo, até ao enterro do corpo. Quando morre um líder, no caso de um *Osoma* (rei), o corpo passa numa fase de mumificação e de separação da cabeça do corpo. Antes de se eleger e apresentar o novo *líder* existe um processo pelo qual o espírito do *Osoma* anterior deverá “imergir” no corpo de um dos candidatos, e este será iniciado e consagrado como *líder*. Isto é, ele representa a união das forças sociais integrantes.

Nos Lûnda o processo é quase o mesmo. Mwaat Yamvu *personifica* os espíritos dos nove guerreiros e fundadores do Império Lûnda e é a *ponte* entre os vivos e os mortos. Isto é, ele é o epicentro da harmonia entre as diferentes tribos Lûnda, como também tem o dever de manter a união celada pelos seus antepassados. Não é mera retórica. As insígnias do poder explicam-nos os parâmetros sociais (tribos directamente concernidas, com as suas devidas terras povoadas pelos espíritos dos ancestrais). Mwati Sênge que, doravante *personifica* o poder de *Cinguri* descontente da liderança do *luba* Cibind Irrung, também é legítimo no mosaico cômwe tal como é expressa pelos símbolos do poder reconhecidos por diferentes *forças sociais*.

Percebe-se duas razões convergentes no poder de Mwêne Njîng’a Mbândi: (i) depois da morte do irmão, ela busca legitimidade nos Makota⁴¹ e Malêmba⁴² e nos princípios que reconhecem as suas habilidades perante as demandas políticas *mbûndu*; (ii) a sua *pertença social* legitima-a. Ora, a *personificação* dos “espíritos do chão” é legitimável pelo Conselho de Mbênza (onde integram Makota, Malêmba) e pela *pertença social* (*mudînda*) que é, na cosmogonia *mbûndu*, a presença dos espíritos dos detentores de *ngôla*. Isto é, embora polémica, a legitimidade do poder no antigo Ndôngo passa pela *personificação* dos Ngola.

Entre os Kôngo, a morte do rei era seguido num período de mumificação e, simultaneamente, momento de preparação para a escolha dos candidatos (Weeks, 1914: 36-38). O eleito é sempre

³⁹ Hambly, 1934

⁴⁰ Estermann, 1961: 81-84; 196-202

⁴¹ Integrante do Conselho Supremo no Poder consuetudinário.

⁴² Chefe de terra e dos clãs sociais

aquele que os *ngâng'a ñkîsi* (sacerdotes) e o Na Mpêmba concordam que ele reúne maior número das características do *Ñtînu*. Desta maneira, realizavam-se dois rituais. O primeiro consistia na iniciação durante a qual o espírito do *Ñtînu* defunto passaria ao novo eleito. O segundo tinha a ver com a cerimónia simbólica operada por Na Mpêmba, *toko mba*, depois do novo eleito citar as doze gerações a que pertenceu o ceptro. Esse é o processo da *personificação* das características dos *Ñtînu*.

iii. *Personificação de Simão Toko*

Começamos por duas interpretações existentes sobre a *personificação* em relação ao sacerdote Simão Toko. A primeira reza que “Simão Toko” enterrado em Ntâya ressuscitou e *vestiu-se* no corpo do Bispo Dom Afonso Nunes. A segunda é o espírito de Simão Toko está no actual líder da igreja com sede no Golfo I, em Luanda⁴³.

A primeira aceção parece ilógica, mesmo para os menos cépticos. Também não nos interessa discuti-lo aqui por não relacionar-se com nenhum dos conceitos de *personificação* aqui abordados. A segunda nos interessa, mas precisa de um prévio enquadramento explicativo, para evitar compreensões desvirtuadas. Vamos tentar situar o leitor.

O *muntu*⁴⁴ – Ser Humano – é na concepção angolana uma construção de três “pequenas” substâncias⁴⁵. A primeira é o **corpo**: *etimba* em lyumbundu; *xitu* ou *mukutu* em kimbundu ou ainda *nîtu* em kikongo. A segunda é o **espírito**: *ocilêmbu* ou *ehâmba* e lyumbundu; *kimalawêzu* ou *muxima* ou ainda *nzûmbi*, em kimbundu; *mwânda* em kikongo. A terceira é **vontade**: *ocipângu*, *ocisolelela* em lyumbundu; *kwandala*, *kumesena* em kimbundu; *wuzôlwa*, *wote* em kikongo.

Os termos em línguas angolanas explicam melhor de que se trata, e vamos resumir. O *corpo* é o santuário *espírito*, de modo que este dirige todos os actos do primeiro. Mas para todo *acto* já que o *muntu* existe pelos actos, a *vontade* (boa vontade) intervém *necessariamente*. Podemos exemplificar da seguinte maneira, na lógica cartesiana: o “corpo” pode estar em Lisboa, mas o

⁴³ O Santuário de Katete, sita em Luanda. Além destes sítios patrimoniais, existe no Uige Ntaya, a Terra Santa tokoista.

⁴⁴ Molema, 1920: 151-153; 166-169

⁴⁵ Fizemos aqui a revisão da tese de Emil Durkheim sobre a *alma*, o *espírito* e o *corpo* (Durkheim, 2000: 33-58).

“espírito”⁴⁶ pode lembrar-se ainda da sua casa em Luanda ou em Lobito. Em relação a *vontade*, já há trabalhos específicos dos filósofos e psicólogos: todo acto realizado parte sempre da vontade.

O corpo de Simão Toko está estático em Ntâya. Essa certeza é verificável. Mas é difícil verificar que o seu espírito também lá esteja estático. As características de uma pessoa parte de *espírito* e não o corpo. A *vontade* realiza-se consoante as estruturas de cada traço da *personalidade* de alguém. Entre 1949 e 1984 o *espírito* de Simão Toko resume-se: (1) “em congregar todos, apesar das diferenças: pacificador”; (2) “criar capitais culturais”, “reforçar as heranças sociais” para o bem-estar individual e colectivo; (3) “independência espiritual/cultural”, “descolonização mental”; (4) etc.

Entre 1984 e 2000 o “Tokoísmo sem o ‘corpo’ de Simão Toko” apresentou problemas de estrutura, desvirtuou-se dos ideais de 1949-1984 assim como fez órfãos da fé milhares de tokoistas pela luta de sucessão. Ao analisar esses factos – numa perspectiva antropológica – percebemos que a origem destes problemas terá sido o desrespeito às tradições africanas que anteriormente se debruçou aqui. Como poderá alguém suceder a liderança, se antes não ter recebido o *espírito* do líder? São as mesmas tradições que existem em todas religiões do mundo, embora tenhamos apenas citado o caso do cristianismo. Os mais próximos do ‘corpo’ de Simão Toko mostraram um impressionante “voto de silêncio” de maneira que, nos dias de hoje, a maioria foi-se. E muitos segredos vão desaparecendo.

Vamos colocar a pergunta para construir uma hipótese: onde estaria o *espírito* de Simão Toko? Ou melhor: será que já se efectivou a *corporização* do espírito de Simão Toko? O *espírito* do líder do tamanho de Mayamona – que profetizou a independência de África e tantos outros acontecimentos importantes – não poderá desaparecer, uma vez que ele próprio herdou-o, também⁴⁷. Antropologicamente, é um *espírito* constante que existe em todas as sociedades e se manifesta pelo *carisma*, no líder. E passa por diferentes *corpo* ao longo do tempo (Van Wing, 1938:200-209; 252-253).

⁴⁶ Ou melhor o *cérebro*.

⁴⁷ Baseamos esse pressuposto na leitura de Emil Durkheim sobre a *alma* (Durkheim, 2003: 424-441).

A hipótese, que nos parece visível, é o bispo Dom Afonso Nunes, o actual líder espiritual, seria o *personificado* na base das teorias acima mencionado e pelo facto de encontrar nele as características de *espírito* de Simão Toko: (i) efectivação das profecias: escolas, universidades, catedral, rádio, etc.; (ii) devolver a esperança aos tokoistas no Novo Milénio; (iii) relações pacíficas entre a Igreja e o Estado angolano; (iv) devolver a igreja a liderança que perdeu entre 1984-2000; (v) a internacionalização da filosofia tokoista; (vi) criação dos suportes académicos para “independência cultural/espiritual”; (vii) etc. O que nos parece interessante ainda, ele próprio afirma essa personificação⁴⁸. Essas evidências proféticas são palpáveis com o Dom Afonso Nunes, até prova do contrário, sem prejuízo as outras posições que, ao nosso ver, parecem-nos uma questão interna.

A questão da *personificação* do Profeta Simão Gonçalves Toko em actual líder espiritual da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo tem uma explicação histórica e antropológica simples, como acabamos de verificar. O que nos propusemos aqui apresentar consiste num panorama explicativo para permitir que outros estudiosos verificassem a nossa leitura antropológica.

E. Teologia da Libertação

Toda religião é basicamente cultural e transcendental (Geertz). O Cristianismo primitivo é nocionalmente um sincretismo que contou com o subsídio cultural/antropológico egípcio (africano)⁴⁹, novos valores filosóficos oriundos dos Persas⁵⁰ e da reinvenção da *razão* e nova intelectualidade dos Gregos⁵¹. Isto é, estamos perante um legado espiritual universal. A institucionalização⁵² da Igreja Católica marcou a génese da visão contemporânea da Religião⁵³.

O “Poder da Igreja” no Estado tornou-se real e caracterizou a Idade Média até o século das Luzes. Ora, foi neste intervale que Portugal e Espanha levaram o Cristianismo ao mundo inteiro, através da Bula papal *Romanus Pontifex*, de 8 de Janeiro de 1455. Como está patente nesta Bula, o Cristianismo veio em África e nas Américas utilizando métodos de força, escravatura, pilhagem e derrubo dos reinos. Isto permitiu o Cristianismo dizimar as populações, arruinou impérios

⁴⁸ Numa entrevista em “Grande Entrevista” da televisão TPA ele assumiu-se manifestar-se no espírito de Simão Toko.

⁴⁹ A figura de Horus. Trata-se de deus egípcio.

⁵⁰ A figura de Mithra (Mitra), deus do Sol entre os Persas e que foi retomado no Hinduísmo.

⁵¹ A figura de Dionísio, único filho que Zeus fez com uma Imortal.

⁵² A visão de Émile Durkheim, ao considerar a Religião como uma instituição social.

⁵³ Esses aspectos foram levantados e comentados por Durkheim, Weber e Geertz.

prósperos, etc. Isto é, em nome da espada e fogo, foi evangelizado um Cristo Colono que, além de empobrecer os oprimidos ele arrancou-lhe as suas culturas [alma] e adulterou a sua nobre História. Tratou-se, ideologicamente, de um Cristianismo racista visivelmente repugnante nos séculos XVIII-XX (Arendt 2014: 208):

A verdade histórica de tudo isso é que a ideologia racista com raízes profundas no século XVIII emergiu simultaneamente em todos países ocidentais no século XIX. Desde o início do século XX, o racismo reforçou a ideologia da política imperialista [...]. Até ao período da “corrida para África”, o pensamento racista competia com muitas ideias livremente expressas que, dentro do ambiente geral do liberalismo, disputavam entre si a aceitação da opinião pública.

Os ingleses fizeram as reformas religiosas – depois da guerra de cem anos – na base de questões políticas e cívicas [e não teológicas] – de maneira que o *anglicanismo* elizabetano (1558-1603) reforçou a cultura inglesa. Na questão da colonização, os Ingleses levaram o mesmo propósito. A verdade é que conseguiram inserir os seus interesses comerciais e industriais nas outras colónias através da Religião: é o caso da BMS⁵⁴ em Angola, por exemplo. A Igreja anglicana estava directa ou indirectamente representada no Parlamento para discutir as questões relacionadas aos objectivos britânicos nas colónias em África. No dia 2 de Fevereiro de 1835, o Lord Thomas Bobigton Macaulay fez um discurso interessante pelo facto de indicar a estratégia para dominar o africano, tal como traduzimos a seguir⁵⁵.

Percorri todo comprimento e toda largura da África e não vi uma só pessoa que seja mendiga, ou ainda ladra apesar de grande riqueza que eu vi neste continente: são detentores de valores morais tão altos... Não conseguiremos conquistar este continente com pessoas deste calibre, ao menos que rompamos a espinha dorsal destas nações⁵⁶, que é o seu património espiritual e cultural. E, portanto, proponho que substituamos o antigo sistema educacional e a cultura dos africanos ao ponto deles pensarem que tudo que é estrangeiro e sobretudo oriundo do inglês é bom e maior do que o deles próprios: desta forma eles perderão seu auto-desenvolvimento, sua cultura nativa e eles se tornarão o que nós queremos deles: uma nação verdadeiramente dominada.

⁵⁴ BMS foi fundada em 1792.

⁵⁵ Lord Macaulay's Address to the British Parliament on 2nd Feb 1835. Ver o documento a seguir.

⁵⁶ Ele considera África como um só bloco, mas realçamos aqui que existem várias nações neste continente.

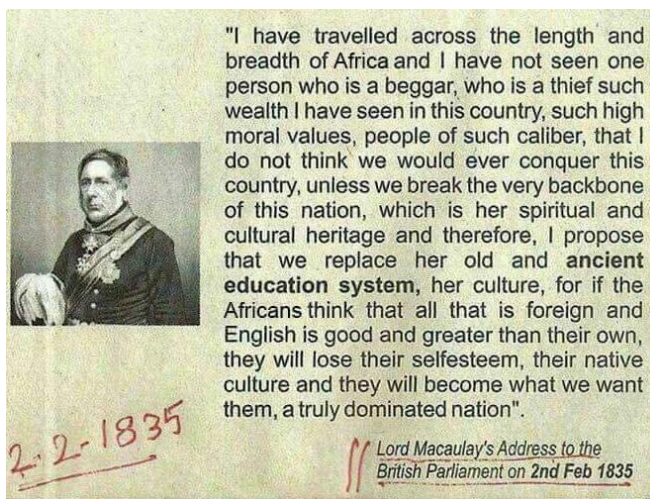


Imagem do Lord Thomas Macaulay e extracto do discurso [em inglês]

Numa só palavra, Portugal e Inglaterra fizeram do *cristianismo* uma *ferramenta colonial* baseando-se na cultura e na religião que auxiliava estrategicamente cada país nas questões públicas.

Por essa razão consideramos *Cristianismo colonial* e *Cristo Colono*: o Cristo colono não salvou os africanos, pelo contrário, os escravizou e os dizimou. O Cristianismo colonial empobreceu milhares de africanos. Era necessário, por isso, um novo Cristianismo independente e um Cristo Africano que libertassem os oprimidos (Sinda, 1972). Dito de outras formas, com as independências, o Cristianismo precisava de se tornar independente, também, face a visão colonizadora/opressora que o caracterizou na sua instalação e na nova relação bilateral com antigo opressor. Pela mesma razão, precisava-se de um Cristo que libertasse, realmente, o Africano/oprimido do ponto de vista espiritual/cultural.



Simão Toko preso em trabalho forçado

Fonte: INSJCM, 2012

Em tese, o Cristianismo pretende ser um instrumento teórico do *Bem*, ou simplesmente uma *Religião do Bem*. Este *bem* não é apenas espiritual [valorativo], nem vangloria a *pobreza*. Na sua clássica *A Comédia Divina*, Dante mostra-nos que a *beleza* caracteriza-se no *mundo material* como forma de corporizar o que os filósofos alemães chamam de *Sache* [valor]. A colonização negou tudo isto, e para ter maior força espiritual, fundamentou-se na religião. Ora, a forma como Durkheim, Weber e Geertz definem a *religião*, percebe-se que seja um espaço chave para “auto-estima” de qualquer povo.

Um Cristianismo que não se reveja nas culturas das sociedades onde está instalado pressupõe que o Cristo evangelizado seja um colono opressor alienígena. Isto foi possível e compreensível durante a Opressão legalizada: colonização validada na Conferência de Berlim, no caso de África

Na Teologia da Libertação⁵⁷ a *liberdade* associa-se a *verdade*, e passa pelo Cristo [*ungido*] ou melhor Jesus [*salvador*]. Também pressupõe um estado de prisão: a carne não está livre, ao contrário do Espírito. Jesus Cristo personifica a *liberdade* enquanto valor, e a *libertação* enquanto experiência humana face ao pecado (BUREAU, 2002: 53-56).

O cristianismo colonial tem dois pontos interessantes: (a) evangelização da África, das Américas, etc.; (b) confronto cultural com os Povos evangelizados. Foi a inteligência humana baseada nos interesses profanos [Bula Romanus Pontifex, ou discurso de Macaulay] que enlutou milhares de famílias africanas e não só. Quer dizer, a *desordem do Espírito* levou um Cristo colono a privar da liberdade as sociedades oprimidas. Esquematizou-se *leis* a seu favor para empobrecer os oprimidos e deixou os oprimidos sem rumo. Arrancou a alma do oprimido, para que este último vivesse na ignorância, na inverdade até ao ponto de falsificar a História do oprimido.

⁵⁷ Leonardo Boff. Aconselhamos, também, as questões levantadas no IV Forum Mundial de Teologia e Libertação [realizado de 5 à 11 de Fevereiro de 2011 em Dakar]

Contrariamente ao Cristo colono, assim nos mostra o professor John Marcum, Simão Toko se posicionou ao lado dos oprimidos⁵⁸. Quem é oprimido? Respostas: (1) **pobre**, quer dizer mais de 90% da população; (2) os **excluídos** do “centro”. Isto é, mais de 90% da população; (3) os **injustiçados**. Em outras palavras, cerca 9/10 dos assalariados, todos os camponeses e todos os indígenas; (4) os **explorados**, que corresponde a mais de 90% dos angolanos. Neste aspecto, percebe-se então o *espaço social* que Simão Toko arquitectou os alicerces do Tokoísmo: isso fez com que o seu movimento religioso se expandisse de forma enraizada para conquistar a *liberdade*.

Conclusão

Do ponto de vista histórico/antropológico, o tokoísmo é baseado nos valores simbólicos de pertença, priorizando o diálogo e o respeito das diferenças simbólicas, como essência da construção e manutenção do espaço comum. Do ponto de vista filosófico, o tokoísmo é o cultivo de higiene ontológica em cada constituinte social para a celebração colectiva da Paz, através da aceitação mútua das diferenças, na vontade de constituir um acordo dialógico.

Numa altura que Angola tem tentado construir o Estado-nação pela via de *Kulturation* (Batsíkama, 2016b), o estudo da Teologia tokoista é importante já que o Tokoísmo surge como Cristianismo libertador e Simão Toko, Messias libertador.

Bibliografia

- ARENDT, H. (2014), *As origens do totalitarismo*, Lisboa: Dom Quixote
- BATSÍKAMA, P. (2016b), *Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola*, Luanda: Mayamba
- BUREAU, R. (2002), *Anthropologie, religions, et Christianisme*, Paris: Karthala
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (2010), *Dicionário dos símbolos*, Lisboa: Teorema
- DURKHEIM, E. (2003), *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmica na Austrália*, São Paulo: Martins Fontes
- GEERTZ, C. (1973), *Interpretation of Cultures*, New York: Basic/Institute of Advanced Study, Princeton University

⁵⁸ MARCUM, 1969: 73

- GRENDEL, J. (1998), “Simão Toco: An Angolan Prophet”, In: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 28, Fasc. #2, (maio), pp. 210- 226
- LAMAN, K. E., (1936), *Dictionnaire Kikongo-Français*, Bruxelles: Académie d’Outre-Mer
- LIMA, M. (1992), *Os Kyaka de Angola, Vol.III*, Lisboa: Távola Redonda.
- MARCUM, J. (1969), *Angola Revolution. Vol. 1. Anatomy of Explosion*, MIT
- MOLEMA, S.M. (1920), *The Bantu. Past and presente*, Endinburgh: W. Green & Son
- SILVA, A. J. (1966), *Dicionário Português-Nhaneca*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- SINDA, M. (1972), *Le messianisme congolais et ses incidences politiques: kimbanguisme, matsouanisme et autres mouvements*, Paris: Payot
- VAN HAEPEREN, F. (2002), *Le collège pontifical (3ème s. a.C. – 4ème s. p.C). Contribution à l’étude de la religion publique romaine*, Bruxelles: Brepols,
- VAN WING, J. (1938), *Études Bakongo, II. Religion et Magie*, Bruxelles: Falsk Fils
- WEBER, M. (1982). *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro: LTC
- WEEKS, J. (1914), *Among the primitive Bakongo*, Londres: Seeley

A Contribuição da Escola Profissional de Massinga no Desenvolvimento Comunitário (1976-2009)

Henrique Francisco Litsure⁵⁹

Resumo

O estudo da Contribuição da Escola Profissional de Massinga no Desenvolvimento Comunitário 1976-2008 preocupa-se em estabelecer a ligação entre o ensino técnico-profissional e o desenvolvimento local visto por muitos como uma ponte para o desenvolvimento das zonas rurais mais pobres. Teoricamente, nesta análise, interagem duas correntes fundamentais: a teoria económica neoclássica e a teoria marxista. A teoria económica neoclássica estabelece a relação entre educação e o processo económico-social, tema discutido na escola clássica inglesa de economia onde se destacaram, entre tantos, Adam Smith e David Ricardo. Tomando como base as ideias dos economistas clássicos, os mentores das ideias neoclássicos desenvolveram o conceito do capital humano, demonstrando que a educação, é um investimento igual à qualquer outro que se traduz em lucros. O trabalho de Theodoro Schultz, tornou-se célebre nessa demonstração na década de 1950. Esta visão tem sofrido críticas das correntes marxistas, para os quais a formação não pode ser encarada como um investimento semelhante ao que se faz com qualquer outra mercadoria porque direcciona-se para os homens. O estudo concluiu que as razões de natureza político-ideológica, cultural e técnico, impossibilitam que a Escola Profissional de Massinga se transforme numa verdadeira ponte para o desenvolvimento comunitário.

Palavras-chave: Desenvolvimento comunitário, comunidade, Ensino técnico.

Abstract

The research about A Contribuição da Escola Profissional de Massinga no Desenvolvimento Comunitário 1976-2008 intends to establish relationship between technical education and local development seen by many as bridge to development especially in rural areas where are high indexes of poverty. There are two theories interacting: the neoclassical economic theory and Marxist theory. The first of them set-up the relation between education and social-economic process. This subject was discussed in the Economic Classical School, where Adam Smith and David Ricardo outstand. The theoretical economic neoclassic theory reminded and improved the idea of the english classics economists. They raised the concept of human capital demonstrating that the investment in education mainly in the technical branch is equal to other profitable investment, and it is therefore extremely expensive. Theodoro Schultz was very outstanding in the demonstration of such a theory in the 1950s. This vision had been criticized by Marxists. He states that education must not be compared with other profitable investments because human resources are different from other commodities. The research concluded that political-ideologic, cultural and technical reasons makes it impossible that the Escola Profissional de Massinga become a real bridge to communitarian development.

Key Words: Communitarian development, community, technical education.

⁵⁹ Mestrado em Educação/Ensino de História.

Introdução

Neste artigo sobre *A Contribuição da Escola Profissional de Massinga no Desenvolvimento Comunitário (1976-2009)* analisa-se as actividades desenvolvidas na Escola Profissional de Massinga e os benefícios sociais e económicos delas resultantes para a comunidade local.

A escolha desta escola como objecto de estudo baseou-se no facto de ela ser uma instituição do ensino técnico-profissional tendo em conta que, na Estratégia do Ensino Técnico-Profissional em Moçambique (2002-2011) consta que *a ampliação e renovação da rede de escolas de Artes e Ofícios e Elementares de Agricultura contribuirá para a formação de mão-de-obra necessária aos programas de desenvolvimento rural, redução da pobreza e a fixação das populações no campo.*

Partindo do pressuposto apresentado, verificou-se que de facto, a Escola Profissional de Massinga insere-se num espaço socioeconómico rural e o seu isolamento, em relação as outras instituições, faz com que tenha uma grande responsabilidade no desenvolvimento local. Assim, acreditando que a sua história, sucessos e insucessos reflectem o resultado das alternativas de desenvolvimento de ensino técnico-profissional como meio para o estímulo do desenvolvimento comunitário em Moçambique pós-colonial, tomou-se a Escola como ponto de partida para uma reflexão sobre o papel do ensino técnico-profissional no desenvolvimento comunitário.

Objectivos

O objectivo geral da pesquisa visa analisar o contributo da Escola Profissional da Massinga no desenvolvimento da comunidade local.

Os objectivos específicos são:

- Indicar as principais actividades da Escola Profissional de Massinga na época de 1973 a 2008;
- Identificar os sucessos e constrangimentos da Escola no período indicado;
- Apresentar os resultados do impacto das actividades da Escola Profissional de Massinga na comunidade local.

Justificativa

Parte-se da ideia de que a formação técnico-profissional promove o auto-emprego e, consequentemente, estimula o desenvolvimento sócio-económico local. Assim é importante analisar o impacto das actividades da Escola Profissional de Massinga na comunidade local porque ajuda a perceber o papel estratégico do ensino técnico-profissional.

Hoje verifica-se a expansão do ensino técnico-profissional, preferencialmente para as zonas rurais. Esta expansão pode ser a estratégia do governo para criar alguns pólos de desenvolvimento, com prioridade para os distritos e zonas rurais. De facto, o desenvolvimento das zonas rurais pode reter o fluxo, cada vez mais crescente, de pessoas do campo para a cidade, à procura de emprego e melhores condições de vida, situação que preocupa bastante o governo.

Sensibilizado por esta tendência, esta pesquisa pretende ser uma contribuição para a valorização do ensino técnico-profissional como eixo do desenvolvimento comunitário local.

Problema

A constatação de que, actualmente, o conhecimento da leitura e escrita, por si só, não ajuda a combater a pobreza⁶⁰, obriga analisar como é que a Escola Profissional de Massinga, sendo uma escola de ensino técnico-profissional, participa no desenvolvimento local.

O ensino técnico-profissional, é orientado para o auto-emprego, sendo visto como solução para os problemas existentes no país. Assim, a pergunta de partida é:

Qual é a contribuição da Escola Profissional de Massinga no desenvolvimento comunitário local?

Hipoteticamente assume-se que:

- A formação geral não ajuda a criação do auto-emprego podendo inibir o desenvolvimento local;
- A expansão do ensino técnico-profissional pode acelerar o desenvolvimento local, por se tratar de um ensino profissionalizante.

Metodologia

Para a abordagem do tema proposto, utiliza-se o método indutivo. Em outras palavras, *partindo de dados particulares, suficientemente constatados, infere-se uma verdade geral não constante nas partes examinadas* (MARCONI e LAKATOS, 2009: 86).

Técnicas e Fontes

Para a recolha de dados usou-se a entrevista semi-estruturada dirigida aos professores e funcionários que acompanharam a construção e assistiram a evolução da Escola, aos membros da direcção, à alguns proprietários e técnicos das oficinas relacionadas com os cursos leccionadas na Escola.

Foram utilizados fontes primárias escritas basicamente constituídas por despachos ministeriais, relatórios da Escola, dados estatísticos da Escola, anuários (Boletim da República), Regulamentos de Ensino Técnico-Profissional, documentação fornecida pelas Repartições de Finanças do Governo Distrital de Massinga, dados da Direcção Distrital da Geografia e Cadastro de Massinga, documentos do Conselho

⁶⁰ A falta de alimentação, habitação, educação e cuidados sanitários, carência de recursos básicos para a sobrevivência

Municipal de Massinga, dados dos Serviços Distritais de Educação de Massinga, relatórios do Banco Mundial sobre educação e desenvolvimento humano em Moçambique documentos de INDE.

Utilizou-se também fontes orais que foram basicamente depoimentos de professores, antigos alunos da Escola e funcionários que acompanharam a construção e a evolução da Escola, membros da direcção da Escola, proprietários das oficinas e técnicos formados pela Escola.

1. Descrição da Área de Estudo

1.1. Localização da Escola

A Escola Profissional de Massinga localiza-se no Bairro Mantigane III da vila municipal do Distrito de Massinga, a 1,5 km da sede do governo distrital em direcção ao norte pela Estrada Nacional nº 1.

A Célula Matingane pertence à Localidade Rovene uma das duas localidades do Posto Administrativo de Massinga Sede. Ela comporta três bairros, Matingane I, II e III e todos estão no território sob jurisdição autárquica do Município.

1.2. Breve Historial da Origem da Escola

A actual Escola Profissional de Massinga é uma instituição pública de ensino técnico-profissional. Foi criada em 1973 pelo Decreto nº 67/73 como Escola Elementar de Agricultura de Massinga⁶¹. Desde a sua criação lecciona cursos de ramo industrial, sendo a carpintaria e serralharia civil os mais antigos e que nunca foram interrompidos.

Até 1972, não existia nenhuma escola de ensino técnico-profissional em Massinga, isso significa que a Escola Elementar de Agricultura de Massinga foi a primeira escola técnico-profissional a ser construída no Distrito.

Os primeiros cursos pertencentes à Escola Elementar de Agricultura de Massinga não começaram directamente na Massinga. Os primeiros cursos foram leccionados na Escola de Artes, Ofícios e Elementar de Agricultura Freire de Andrade de Inhamussua (Homoine) a partir de 1973, funcionando esta última como incubadora dos cursos que

⁶¹ Cf. Decreto nº 67/73 de 29 de Novembro In: Boletim Oficial (B.O.) nº 140 Série I. 1973.

seriam posteriormente transferidos para Massinga. Foram dois os primeiros cursos: carpintaria, serralharia civil (E1)⁶².

Em 2003, pelo Diploma Ministerial nº 138/2003, a Escola de Artes e Ofício de Massinga foi transformada em Escola Profissional de Massinga, à semelhança das outras Escolas do género.

A partir desse momento desenvolveu-se um trabalho de transformação curricular dos cursos. O documento recomendou também a criação de um novo curso nas Escolas Profissionais, trata-se do curso de Empregado de Mesa e Bar, o qual foi introduzido na Escola Profissional de Massinga em 2008.

2. O Desenvolvimento Comunitário a Partir da Escola Profissional de Massinga entre 1976-2008

2.1. Conceito de Desenvolvimento Comunitário

O conceito de Desenvolvimento comunitário tem muitas aceções dependendo das estratégias metodológicas e os objectivos a serem alcançados. Pelo facto, torna-se difícil defini-lo com objectividade uma vez que as suas estratégias metodológicas e os objectivos a alcançar são vários.

O Desenvolvimento Comunitário pode ser tomado como processo dirigido de intervenção externa, esta a aceção tem a ver como a estratégia tomada na década de 1950 por muitos organismos internacionais, ao se sentir responsáveis pela prestação de ajuda e assistência técnica aos países subdesenvolvidos tomando a comunidade, em muitos programas, como unidade básica de trabalho.

Diante desta realidade, o Desenvolvimento Comunitário passou a ser visto como *um processo técnico de acção dirigida que, partindo do reconhecimento da cultura local, tenta operar mudanças nessa cultura como condição facilitadora e necessária ao progresso e desenvolvimento* (FRANCISCO, 2010: 73).

O Desenvolvimento Comunitário tem sido encarado também como processo de conjugação de esforços entre o povo e o governo. Esta aceção relaciona-se com o esforço realizado pela ONU, aqui volta-se para as preocupações do desenvolvimento social. Estudou as experiencias de Desenvolvimento Comunitário já existentes e em 1953 empregou oficialmente, pela primeira vez, a expressão “desenvolvimento da

⁶² De realçar que os entrevistados estão devidamente identificados na bibliografia. Por razões de ordem prática, as entrevistas ao longo do texto estão representadas por letras, por exemplo E1, no lugar de nome dos entrevistados, para sua protecção.

comunidade” para designar determinados processos dirigidos de trabalhos comunitários (FRANCISCO, 2010: 73).

Em 1956, após estudos de experiencias de trabalho dessa natureza, chega a um acordo quanto à sua concepção para o Desenvolvimento Comunitário. Com efeito, a ONU apresentou a seguinte definição:

Desenvolvimento Comunitário como é o processo através do qual os esforços do próprio povo se unem aos das autoridades governamentais, com o fim de melhorar as condições económicas, sociais e culturais das comunidades, integrar essas comunidades na vida nacional e capacitá-las a contribuir plenamente para o progresso do país (AMMANN, 1992: 32).

Nos pressupostos da ONU, foi dado à população comunitária a incumbência de não só desenvolver a sua comunidade, mas também responsabilizar-se pelo desenvolvimento do país como um todo no sentido de buscar a união entre si e o Estado, os caminhos de desenvolvimento nacional estariam assegurados. Em 1958 a ONU fez a revisão do conceito de Desenvolvimento Comunitário formulado em 1956, passando a defini-la como,

O processo através do qual o próprio povo participa do planeamento e da realização de programas que se destinam a elevar o padrão de suas vidas. Isto implica a colaboração indispensável entre os governos e o povo para tornar eficazes os esquemas de desenvolvimento equilibrados (CBCISS apud FRANCISCO, 2010: 74).

Nas duas acepções apresentadas, o Desenvolvimento Comunitário não é concebido pela própria comunidade que se pretende desenvolver, é desenhado por outras instâncias exteriores para ser executado na comunidade. Fica subjacente uma ideia de exterioridade da concepção das acções a serem desenvolvidas em relação às comunidades para onde são destinadas. É definido como meio para alcançar objectivos de um projecto de âmbito mais geral planeado fora apelando a colaboração das comunidades sem que estas tenham possibilidades de efectuar nele alterações para adequa-lo aos seus interesses.

Na segunda acepção existe o conceito formulado pela ONU, embora o povo esteja vinculado a participar nas acções, incluindo o planeamento das mesmas, na prática a participação passa a ser estimulada apenas ao nível da execução, além de que o desenvolvimento económico continua a ser privilegiado, num processo em que o homem é meio e objecto, visto como potencial económico. Com isso, dizia-se que, caso ele, o homem, fosse devidamente trabalhado, tornar-se-ia capital humano que impulsionaria o desenvolvimento da sociedade como um todo (FRANCISCO, 2010: 74).

O Desenvolvimento Comunitário como processo metodológico de autonomização dos segmentos da população e de materialização dos interesses e preocupações da comunidade. Nesta acepção, o Desenvolvimento Comunitário é um processo metodológico de organização social da população comunitária, através do qual esta população consegue ampliar as suas condições de vida individual e colectiva, assim como de controlo sobre estas condições, articulando-se de uma forma crescente para a participação em níveis mais amplos da sociedade, principalmente naqueles que dizem respeito à questões fundamentais das camadas populares. Sendo assim, supõe acções educativas explicitadas teoricamente com base na prática, assim como princípios de acção norteadores de prática de acordo com os objectivos a serem atingidos (FRANCISCO, 2010: 74).

Tendo sua origem na acção comunitária, o Desenvolvimento Comunitário fundamenta-se nos interesses e preocupações da população comunitária. Souza cita Rodrigues dando conta que,

Desenvolvimento de comunidade é um método, um processo e fim em si mesmo. É um método de ajuda às comunidades locais para fazê-las mais conscientes de suas necessidades, para apreciar seus recursos em tal forma que satisfaçam algumas das necessidades por meio dos projectos de acção e ao mesmo tempo adquirem atitudes, experiencias e destreza cooperativa para repetir este processo uma e outra vez por iniciativa própria (FRANCISCO, 2010: 75).

A análise efectuada neste trabalho tem a ver com esta última acepção do conceito de Desenvolvimento Comunitário uma vez que se reflecte sobre os mecanismos que a Escola Profissional de Massinga usa para consciencializar a comunidade local sobre os seus problemas propondo medidas para resolve-los. E ainda, as acções de desenvolvimento são concebidas e executadas pela própria comunidade e a Escola estimula as iniciativas apenas através da formação técnico-profissional que lhes permite explorar conscientemente os recursos de que dispõem em seu proveito.

2.2. A Contribuição da Escola Profissional de Massinga na Redução de Desemprego na Comunidade Local

A Escola Profissional de Massinga, mercê, em grande parte, da acção desenvolvida pelos seus agentes (essencialmente professores e educadores e funcionários não docentes) ocupa um lugar de destaque na promoção de projectos de desenvolvimento local e, constitui um verdadeiro pólo de redução de desemprego e de desenvolvimento comunitário. Ela dispõe de recursos materiais e humanos participantes que permitem que seja esta uma instituição de referência uma vez que procura proporcionar a todos os agentes

intervenientes (alunos, professores, funcionários e a comunidade) uma formação específica e especializada, face à sua implantação no meio.

A contribuição da Escola Profissional de Massinga na redução de desemprego da comunidade local é visível. A Escola já formou vários técnicos elementares que se encontram actualmente empregados em vários sectores da indústria local com maior destaque para os ramos industriais de Carpintaria, Serralharia e Construção Civil. Ela participou no projecto de ajuda de emergência do pós-guerra civil moçambicana através de habilitação profissional de desmobilizados de guerra e outros membros civis da comunidade. Alguns formados âmbito desse projecto, criaram empresas e outros encontraram emprego nas áreas da sua formação.

A Escola de Artes Ofícios de Massinga desde a sua criação em 1973 até 2005 graduou 564 técnicos elementares e depois da sua transformação em Escola Profissional até 2008, graduou 132 técnicos elementares com equivalência de nível básico somando 696 graduados que a Escola produziu desde a criação da Escola até 2008.

A formação da comunidade em si, pode ser entendida como uma forma de consciencializar a comunidade a trabalhar em seu benefício uma vez que a formação ajuda as comunidades tornarem-se conscientes de suas necessidades, utilizando a tecnologia para transformar os seus recursos de maneiras a satisfazerem as suas necessidades e ao mesmo tempo adquirirem experiências e destreza cada vez mais eficazes.

A prioridade concedida pela Escola Profissional de Massinga aos alunos das zonas rurais no ingresso começa a surtir efeitos positivos. Actualmente, existem muitos graduados que depois da formação regressam às suas zonas de origem e criam oficinas de Carpintaria, Alfaiataria e a construção de casas de alvenaria que tem aumentado nos últimos dias nas zonas rurais atraindo os técnicos de Construção Civil para o campo.

A existência de oficinas nas zonas rurais estimula o desenvolvimento do transporte uma vez que há necessidade de importar matéria-prima (como madeira, cimento e pedra), criando uma grande rede de negócio que possibilita emprego alternativo à emigração e à agricultura de subsistência pouco rentável a muitas famílias. Nos últimos anos, a Escola procura formar técnicos para outras áreas da indústria que começam a despontar no Distrito de Massinga.

O franco desenvolvimento do turismo no Distrito de Massinga fez com que a Escola introduzisse o Curso de Operador de Mesa e Bar esperando se que futuramente os que se formam neste curso possam ter mais possibilidade de emprego nesta área de actividade económica bastante promissora no Distrito. Em suma, a Escola Profissional de Massinga contribui na redução de desemprego na comunidade local aderindo aos planos do governo ligados à formação para o emprego e proporcionado à comunidade algumas oportunidades de habilitação profissional, (este foi o caso do projecto de habilitação profissional de desmobilizados e outros membros da comunidade), o que faz com que seja um actor comunitário participativo na redução de desemprego na comunidade.

2.3. Constrangimentos

A Escola Profissional de Massinga é, de facto, um importante factor de desenvolvimento comunitário ao nível do Distrito de Massinga e consequentemente, contribui para o desenvolvimento da Província de Inhambane e do país em geral mas, continua a enfrentar dificuldades.

Para além do problema de falta do equipamento actualizado nas oficinas da Escola existe também o problema das desistências dos alunos. Há fortes indicações de que o mercado sul-africano de emprego constitui o principal factor das desistências dos alunos na Escola.

De facto, a economia sul-africana exerce forte influência sobre o Distrito de Massinga Na verdade, este trabalho não dedicou muita atenção na análise desse aspecto mas, encontrou fortes indicações desse fenómeno, tendo notado que muitos estudantes são provenientes de famílias rurais onde a emigração é uma prática corrente e interpelou muitos graduados pela Escola que neste momento encontram-se a trabalhar na África do Sul.

Na pesquisa da Maria Alfeu realizada em 2001, ela cita os dados do CEA colhidos em 2000 que indicam que nos primeiros seis meses do ano 2000 foram contratados no Distrito de Massinga 1.860 trabalhadores, para além dos emigrantes clandestinos. Este número acredita-se que tenha duplicado nos seis meses seguintes para uma população activa masculina de 32.311 (FARRÉ, 2009: 10). Acreditando que esta situação não mudou bastante até agora e, considerando que a maior parte dos emigrantes são clandestinos pode-se concluir que a emigração para África do Sul no Distrito de Massinga é um factor a não negligenciar em qualquer projecto de Desenvolvimento Comunitário porque envolve uma percentagem significativa da população activa local.

A maior parte dos alunos da Escola Profissional de Massinga estão na idade activa uma vez que possuem no mínimo 14 anos de idade, por isso, muitos optam por abandonar os estudos para trabalhar na África do Sul.

As entrevistas adicionais permitiram inferir que nem todos os graduados pela Escola Profissional de Massinga trabalham nas suas áreas de formação. A maior parte deles optam por quatro alternativas:

- desenvolver comércio informal;
- continuar estudos em instituições não relacionadas com a sua formação anterior, geralmente nas escolas secundárias gerais ou nos institutos de formação de professores;
- emigrar para África do Sul ou para as grandes cidade com destaque para Maputo e uma menor parte para Beira a procura de emprego, qualquer que seja, ou uma oportunidade de continuar os estudos;
- regressar para a zona de origem (zona rural) desenvolver actividades habituais da sua comunidade a espera de qualquer oportunidade para emigrar ou continuar estudos.

Esta situação revela que a formação técnica ao nível da Escola Profissional de Massinga ainda não conseguiu atingir níveis de satisfação para a comunidade local a fim de servir de alternativa à emigração do local para a cidade ou para África do Sul a procura de emprego e melhores condições de vida.

A Escola não desenvolve iniciativas de integração da sabedoria das comunidades com a qual interage para permitir a complementaridade entre o conhecimento tradicional e o conhecimento técnico científico necessário para estimular o Desenvolvimento Comunitário por isso ela é vista pela comunidade como uma instituição pária no contexto comunitário porque os projectos da comunidade não coincidem com os projectos desenvolvidos pela Escola.

Esta situação não pode ser responsabilizada somente à Escola ela é, até certo ponto, reflexo da incompatibilidade das políticas da educação com as acções de Desenvolvimento Comunitário e até acaba-se admitindo falar de incoerência.

A estrutura de organização de ensino em Moçambique continua bastante centralizada o que não dá possibilidade de autonomia às instituições da base efectuar articulações flexíveis para adequar o ensino às reais necessidades das comunidades onde funcionam. Esta situação impossibilita que as escolas possam interagir eficazmente com as comunidades buscando soluções adequadas para a resolução de problemas em cada contexto específico.

O que se verifica é que a Escola não age em função dos anseios da comunidade mas sim em função das políticas centralmente desenhadas que muitas vezes não coincidem com os projectos da comunidade, a consequência disso é que a Escola prossegue objectivos tão distanciados da realidade local de tal forma que a comunidade encara-a com muita indiferença e matem os seus sistemas tradicionais de sobrevivência.

Uma vez que o ensino é desinteressante para a comunidade porque não consegue satisfazer eficazmente os seus anseios, a população fica atraída pela forte economia sul-africana que, realmente, constitui um desafio a muitas estratégias de desenvolvimento sobretudo no sul de Moçambique e acaba mesmo disputando o poder com o Estado.

Conclusão

A pesquisa apresentada em torno do tema sobre *A Contribuição da Escola Profissional de Massinga no Desenvolvimento Comunitário* é o início de uma reflexão que se pretende que seja aprofundada nos futuros trabalhos.

Assim pretende-se resumir neste espaço alguns dos pontos apresentados ao longo dos capítulos do trabalho com a finalidade de apresentar alguns subsídios para o aprofundamento das análises já iniciadas em torno do tema aqui debatido.

Na definição do conceito de desenvolvimento comunitário ficou subjacente a ideia de que ele reflecte uma acção planeada fora para ser executada pela comunidade. É geralmente definido como meio para alcançar objectivos de projectos de âmbito mais geral planeados fora apelando a colaboração das comunidades sem que estas tenham possibilidades de efectuar neles alterações para adequa-los aos seus interesses.

A maneira como os projectos de desenvolvimento comunitário tem sido conduzidos não consideram problemas estruturais locais cuja resolução afecta directamente a vida das populações visadas.

A reflexão sobre a contribuição da Escola Profissional de Massinga no desenvolvimento comunitário local, desenvolvida neste trabalho, permite concluir que a formação geral não ajuda a criação do auto-emprego podendo inibir o desenvolvimento local assim, a expansão do ensino técnico-profissional pode acelerar o desenvolvimento local, por se tratar de um ensino profissionalizante.

Pode-se afirmar que a pesquisa confirmou as hipóteses formuladas. Analisando a evolução e o desenvolvimento local onde a Escola Profissional de Massinga se insere, não há razões para refutar as hipóteses. De facto, a Escola ocupa um lugar de destaque na promoção de acções de desenvolvimento local e, constitui um verdadeiro pólo de redução de desemprego e desenvolvimento comunitário.

De facto, o ensino técnico-profissional é importante uma vez que tem em vista o desenvolvimento das comunidades que se traduz em melhoria das condições de vida da população. Mas neste momento ainda não deu resultados significativos por várias razões:

- a educação ainda encontra-se bastante centralizada no sentido pedagógico e administrativo o que não cria espaço para explorar a sabedoria das comunidades e integrá-la no processo educativo o que possibilitaria uma educação orientada para estimular as iniciativas locais de desenvolvimento.
- as estruturas socioeconómicas locais sentem-se desafiadas pela instituição educacional moderna veiculada pela escola que apresenta uma nova estrutura de organização socioeconómica baseada no saber técnico e científico moderno sem no entanto, integrar aspectos do saber local e procuram por isso resistir;
- a interferência da ideologia económica capitalista como uma força hegemónica desafia o poder estatal visando impor a lógica do mercado como regulador das relações socioeconómico minimizando o papel do Estado;
- a conservação da ordem no sistema político e socioeconómico existente também constitui a preocupação das elites com vista a manutenção das posições que ocupam e, a educação é posta como um meio de manutenção de tal ordem em prejuízo de um verdadeiro desenvolvimento das comunidades.

As razões apresentadas e outras fazem com que a Escola Profissional de Massinga seja vista como uma instituição paria no contexto socioeconómico local que não consegue satisfazer eficazmente as reais necessidades da comunidade.

A) Documentos Consultados

Escola de Artes e Ofícios de Massinga. *Relatório a Apresentar ao X ENDET: Balanço do Funcionamento da Escola em 1987, 1988 e 1989.*

Escola de Artes e Ofícios de Massinga. *Relatório Anual de 1992.*

Escola de Artes e Ofícios de Massinga. *Relatório Anual de 1993.*

Escola de Artes e Ofícios de Massinga. *Relatório Anual de 1995.*

Escola de Artes e Ofícios de Massinga. *Relatório Anual de 1998.*

Escola de Artes e Ofícios de Massinga. *Relatório Anual de 2000*.

Escola de Artes e Ofícios de Massinga. *Relatório Anual de 2000*.

Escola de Artes e Ofícios de Massinga. *Relatório Anual de 2001*.

Escola Profissional de Massinga. *Relatório Anual de 2004*.

Escola Profissional de Massinga. *Relatório Anual de 2005*.

Escola Profissional de Massinga. *Relatório Anual de 2006*.

Escola Profissional de Massinga. *Relatório Anual de 2007*.

Escola Profissional de Massinga. *Relatório Anual de 2008*.

FARRÉ, Albert. *Formas de Investimento das Poupanças no Local de Origem por Parte dos Emigrantes do Sul de Moçambique: O Caso do Distrito de Massinga (Inhambane)*. Conference Paper N°23. Maputo: II Conferência do IESE, 2009.

Governo do Distrito de Massinga. *Plano Estratégico do Desenvolvimento do Distrito de Massinga 2008-2012*. Massinga, 2008.

Governo Geral de Moçambique. *Boletim Oficial de Moçambique. I Série número 140*, 1973.

Ministério de Administração Estatal. *Perfil do Distrito de Massinga, Província de Inhambane*. Maputo: 2005

Ministério da Educação. *Regulamento das Escolas Profissionais*. Maputo: 2004.

República de Moçambique. *Boletim da República. I Série, número 53*, 2003.

República Popular de Moçambique. *Sistema Nacional de Educação: Linhas Gerais*. Maputo: Instituto Nacional do Livro e Disco, 1985.

República Portuguesa. *Boletim Oficial de Moçambique nº 140 serie I*. 1973

B) Fontes Secundárias

AMMANN, Safira Bezerra. *Ideologia do Desenvolvimento de Comunidade no Brasil*. 8ª. Edição. São Paulo: Cortez, 1992.

FRANCISCO, António Álvaro. *Desenvolvimento Comunitário em Moçambique: Contribuição Para a sua Compreensão Crítica*. 2ª. Edição. Maputo: Editora BS, 2010.

MARCONI, Marina de Andrade e LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de Metodologia Científica*. 6ª. Edição. São Paulo: Atlas S.A., 2009.

MAUSSE, Miguel Aurélio. *Pobreza, Participação e Desenvolvimento em Moçambique: Estudo de Caso na Localidade de Chijingure*. Maputo: CIEDIMA, 2009.

NEGRÃO, José. *Cem Anos de Economia da Família Rural Africana*. Maputo: PROMÉDIA, 2001.

NISBET, Robert A. *Comunidade* In: FORACCHI, Marialice Mencarini e MARTINS, José Souza. *Sociologia e Sociedade: Leitura de Introdução à Sociologia*. 23ª. Edição. Rio de Janeiro: LTC, 2004, pp. 216-221.

Currículo como projecto político-pedagógico: rupturas e construções pós-reforma no curso de Licenciatura em Ensino de História do ISCED de Luanda

Miguel Domingos Divovo⁶³

Resumo

Objectiva-se neste artigo com o título “*Currículo como projecto político-pedagógico: rupturas e construções pós-reforma no curso de licenciatura em ensino de história do ISCED de Luanda*” compreender as rupturas e continuidades na Pós-Reforma do Currículo do Curso de Licenciatura em Ensino de História do Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda (ISCED de Luanda). Para a sua elaboração optou-se pela perspectiva qualitativa, tendo a análise documental e de conteúdo sido usadas como técnicas de pesquisa conducentes à discussão sobre o currículo na perspectiva de Projecto Político Pedagógico. A escolha desta perspectiva assenta na importância que lhe é atribuída nas distintas pesquisas ligadas à educação. As conclusões deste artigo remetem-nos à compreensão de que é necessário pensar e concretizar políticas curriculares que busquem a construção de uma realidade democrática e participativa nas escolas, que tentem quebrar uma sociabilidade impregnada de valores burgueses, neoliberais e neoconservadores, recomendáveis para a realização de uma contra hegemonia.

Palavras-chave: Currículo. ISCED de Luanda. Projecto-Político-Pedagógico. Rupturas e construções curriculares, História.

Abstract

We objective in this article entitled "Curriculum as a political-pedagogical project: ruptures and constructions post-reform in the Teaching History graduation course of ISCED de Luanda" to understand the ruptures and continuities in the Post-Reform of the Curriculum of Teaching History graduation course of Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda (ISCED of Luanda). For its elaboration we opted for the qualitative perspective, having documentary and content analysis been used as research techniques leading to the discussion about the curriculum in the perspective of Political-Pedagogical Project. The choice of this perspective is based on the importance attributed to it in the different researches related to education. The conclusions of this article point us to the understanding that it is necessary to think and concretize curricular policies that seek the construction of a democratic and participatory

⁶³ Licenciado em Ciências da Educação, opção Ensino de História pelo ISCED de Luanda. Estudante do Curso de Mestrado em Ciências da Educação, especialidade Pedagogia do Ensino Superior. Chefe de Secção de Gestão Académica do Departamento dos Assuntos Académicos, no ISCED de Luanda. divovo14@gmail.com

Keywords: Curriculum. ISCED de Luanda. Political-pedagogical Project. Ruptures and Curricular Constructions. History.

1. Introdução

A discussão sobre currículo se manifesta de fundamental importância em distintas pesquisas ligadas à educação, dessa forma inúmeros pesquisadores vêm apresentando e adotando concepções diversas do currículo escolar.

O currículo escolar não se trata simplesmente do conjunto de disciplinas ou do detalhamento dos seus conteúdos. Também não se trata de uma relação de objectivos ou actividades de ensino-aprendizagem, tampouco da grade curricular. O currículo não é somente isso, *“é tudo isso em interação com os sujeitos sociais e históricos que nele projectam seus anseios e interesses e lhe dão vida e significado”* (Eynig, 2012:14).

Pacheco (2000) afirma que questionar o currículo como prática representa concebê-lo a partir de um processo que admite uma lógica de desconstrução, com a introdução de sucessivos discursos cujo significado se apreende pela hermenêutica da prática, e optar por uma abordagem processual que faz a inter-relação das duas componentes intrínsecas presentes em qualquer projecto curricular: o que se pretende (expectativas e intenções curriculares) bem como o quê e onde ocorre (realidade curricular).

Três aspectos relacionados à teorização e aplicação do currículo analisados por Ângulo Rasco e Blanco Garcia citados por Enyg (2012) vão direccionar a nossa abordagem:

- a) O currículo como conteúdo é uma das formas mais usuais e historicamente mais relevantes que encontramos. Pode significar o conteúdo da educação, isto é, o curso compreendendo a sequência e o conjunto de estudos que se vai seguir na educação;
- b) O currículo como planificação – entender o currículo como planificação é assumi-lo como algo que está estabelecido, indicando os marcos a partir dos quais se

desenvolverá a actividade educativa de uma escola. No entanto, um currículo não pode limitar-se a planos, anteprojectos, propósitos, pois pode correr o risco de permanecer no campo das intenções. Rasco e Garcia (1994) defendem que pode ainda se afirmar que o currículo como planificação abrange a dimensão anterior, pois não pode prescindir dos conteúdos e assinala o marco ideal dentro do qual se desenvolverá a tarefa educativa, estabelecendo e justificando os critérios que fundamentam as decisões possíveis na acção.

Entendemos por políticas curriculares, as decisões e os encaminhamentos do Estado, representados pelo Ministério da Educação, com relação à definição de directrizes curriculares, propostas curriculares e outros aspectos relacionados ao currículo.

De modo geral, as directrizes curriculares são documentos com propostas e princípios mais amplos e não envolvem a definição de conteúdos propriamente ditos. Já as propostas curriculares, tendem a incluir princípios pedagógicos, pressupostos teóricos de cada uma das áreas de conhecimento, conteúdos, encaminhamento metodológico e avaliação (Mainardes, 2013).

- c) O currículo como realidade interactiva – entender assim o currículo é assumi-lo como ente que comporta todas experiências educativas sob responsabilidade da escola.

É importante considerar que o currículo não pode entender-se como algo predeterminado, isto é, como um produto a ser disponibilizado segundo regras e normas específicas. Uma vez que se trata de um processo que resulta de múltiplas relações que se estabelecem entre diferentes actores, em contextos diversos, é um processo complexo, não sendo por isso possível predeterminá-lo à partida. Daí a importância que o conceito de currículo como projecto tem vindo a assumir nos tempos mais recentes.

No que concerne à metodologia, para a elaboração deste estudo optou-se pela perspectiva qualitativa, com ênfase na análise documental e análise de conteúdo, associando a sua articulação com diferentes autores que reflectem sobre a educação angolana, com especificidade dos aspectos relacionados ao currículo/desenho curricular.

Na categoria de documentos, analisamos o currículo expresso por meio do Projecto Político do Curso (PPC) de História antes e depois da reforma educativa no Ensino Superior, particularmente no Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda (ISCED de Luanda). Será objecto de base para a análise igualmente o decreto 90/09, de 15 de Dezembro que *estabelece as normas reguladoras do Sistema de Ensino Superior*, de onde emana o Estatuto Orgânico do ISCED.

Devemos, antes de embarcar para outros aspectos que comportam o nosso artigo, referir que Angola viveu um longo conflito armado, perto de 3 décadas, que afectou significativamente o desenvolvimento do sistema educativo. Como se sabe, a guerra é um acontecimento atroz e onde quer que ela se instale haverá, certamente, o rasto da destruição social, da desintegração familiar, da traumatização sistemática das pessoas, na perda ou mudanças de valores morais e cívicos, quer por perdas de bens e meios de sobrevivência, como pela morte de familiares directos e conhecidos. A propósito, Zau (2013) aponta que,

a guerra civil angolana teve efeitos dramáticos, entre 1980 e 1985, a título de exemplo, causou a morte de pelo menos 100 mil angolanos e estimava-se haver cerca de 1 milhão e meio de pessoas directamente afectadas pela guerra. Mais especificamente em 1991, calculava-se que houvesse: cerca de 80 mil mutilados (civis e militares); 50 mil crianças órfãs e abandonadas, das quais, apenas 30 mil eram controladas pela Secretaria de Estado dos Assuntos Sociais (SEAS): 760 mil deslocados, dos quais, 45% eram crianças dos 0 aos 14 anos e cerca de 400 mil refugiados em países vizinhos, incluindo muitas crianças que não frequentavam a escola (Zau, 2013:226).

Porém, a guerra não só destruiu as mentes humanas, mas também inúmeras infraestruturas importantes para o desenvolvimento económico do país, das quais a educação não escapou, tal como aponta Ngaba (2012),

a educação não esteve ilesa dos efeitos nefastos da guerra, tendo destruído boa parte das infraestruturas escolares, sobretudo, nas zonas onde ela foi mais assente. Estas zonas coincidem com as províncias com uma taxa de escolaridade muito baixa (Kwanza-Norte, Lunda-Norte, Zaire, Kunene, Lunda-Sul e Kwanza-Sul tinham uma taxa inferior a 40%). Por exemplo, no ano lectivo 1981/82 Angola contava com um total de 7097 escolas do ensino regular, no ano lectivo de 1982/83 o número tinha diminuído para 6120; e no de 1983/84 o total de escolas era 6120 (MED, 1986; MED, 1995, pp. 30-33). Em média, em cada ano de conflito armado Angola perdia quase 500 escolas (Ngaba, 2012:153).

Findo o período de guerra, depois da assinatura dos acordos de paz entre as principais partes beligerantes MPLA⁶⁴ e UNITA⁶⁵, florescendo assim o multipartidarismo, havia necessidade de mudar o sistema de ensino que até então estava pautado na visão de um partido único (MPLA) dando lugar as outras perspectivas de tolerância, unidade nacional, inserir princípios de democracia, liberdade política e cultural no sistema educacional (Nguluve, 2010: 97).

Como afirma Santomé (1995:13), todos os sistemas educativos se mantêm e justificam com base em linhas de argumentação que tendem a oscilar entre dois polos discursivos: por um lado, as que defendem que a educação é uma das vias privilegiadas para paliar e corrigir as disfunções de que se ressentem o modelo socioeconómico e cultural vigente: por outro lado, as que sustentam que as instituições educativas podem desempenhar um papel decisivo na transformação e na substituição dos sistemas de sociedade que temos vindo a fazer parte.

Deste modo, no seguimento da nossa abordagem apresentamos a definição dos conceitos-chave da temática, seguida duma breve caracterização da República de Angola, a política-ideológica adoptada para o país, uma reflexão sobre as rupturas e construções na grelha curricular do curso de Licenciatura em Ensino de História no ISCED de Luanda, e por fim, apresentamos as considerações finais.

2. Definição dos conceitos-chave

2.1 Currículo

O lexema currículo, proveniente do étimo latino *currere*, significa caminho, jornada, trajectória, percurso a seguir e encerra, por isso, duas ideias principais: uma de sequência ordenada, outra de noção de totalidade de estudos (Pacheco, 2001: 17).

Quanto a sua utilização o conceito *curriculum* surgiu e começou a ser utilizado no mundo da educação nos finais de 1900, exactamente por volta de 1918 foi apresentada pela primeira vez o conceito por Bobbit (Boa Ventura, 2016: 46). Nas afirmações de Bobbit se pode compreender que

⁶⁴ MPLA - Movimento Popular para Libertação de Angola.

⁶⁵ UNITA - União Nacional para a Independência Total de Angola.

currículo pode ser entendido como o conjunto das experiências orientadas conscientemente e que tem como objectivo desenvolver nos indivíduos as capacidades necessárias para a vida adulta.

De acordo com Pedra (1997) o termo currículo pode expressar diferentes concepções como, por exemplo, resultados, experiências, ou seja, conceitos que carregam as marcas do tempo e dos espaços sociais em que são construídos, informam sobre a interpretação que determinado autor ou escola lhe deu, como também revelam um modo pelo qual a cultura é representada e reproduzida no cotidiano das instituições escolares, um conjunto de todas as experiências, vivências e actividades de aprendizagem.

Entendemos que estudos sobre currículo se impõem pelo facto deste ser um conceito complexo, equívoco, e amplamente discutido entre os especialistas, é uma construção cultural, isto é, não se trata de um conceito, é antes, um modo de organizar uma série de práticas educativas.

2.2 Projecto Político Pedagógico

Toda escola tem objetivos que deseja alcançar, metas a cumprir e sonhos a realizar. O conjunto dessas aspirações, bem como os meios para concretizá-las, é o que dá forma e vida ao chamado projecto político-pedagógico (PPP).

Considera-se projecto porque reúne propostas de acção concreta a executar durante determinado período de tempo.

É político por considerar a escola como um espaço de formação de cidadãos conscientes, responsáveis e críticos, que actuarão individual e colectivamente na sociedade, modificando os rumos que ela vai seguir.

É pedagógico porque define e organiza as actividades e os projetos educativos necessários ao processo de ensino e aprendizagem (Oliveira, 2016).

Ao juntar as três dimensões, o PPP ganha a força de um guia - aquele que indica a direcção a seguir, não apenas para gestores e professores, mas também funcionários, alunos e famílias. Ele precisa

ser completo o suficiente para não deixar dúvidas sobre essa rota e flexível o bastante para se adaptar às necessidades de aprendizagem dos alunos. Por isso, dizem os especialistas, a sua elaboração precisa contemplar os seguintes tópicos: missão, clientela, dados sobre a aprendizagem, relação com as famílias, recursos, directrizes pedagógicas e o plano de acção (Oliveira, 2016).

O PPP é um instrumento que reflecte a proposta educacional da escola. É através dele que a comunidade escolar pode desenvolver um trabalho colectivo, cujas responsabilidades pessoais e colectivas são assumidas para execução dos objectivos estabelecidos.

O PPP é um mecanismo eficiente e capaz de proporcionar à escola condições de se planear, buscar meios, e reunir pessoas e recursos para a efectivação desse projecto. Por isso é necessário a envolvimento das pessoas na sua construção e execução (Oliveira, 2016).

De uma forma geral, podemos compreender o PPP como o espelho organizacional de uma instituição de ensino, ou mesmo de um curso, como é o caso do curso de Ensino de História que é objecto da nossa análise. Outrossim, trata-se de um documento que estabelece indicadores institucionais, planos micro, meso e macro, de forma detalhada, onde se podem encontrar todas acções e planos a realizar a curto, médio ou longo prazo.

2.3 Reforma (educativa e curricular)

A reforma do Sistema educativo de um país tem muito a ver com a caducidade de um sistema ou a sua não adequação às exigências de um determinado tempo.

Segundo o dicionário Integral de Língua Portuguesa (2010), reforma é o acto ou efeito de reformar. No entanto, percebe-se que o verbo reformar remete-nos para o acto de substituição de objectos fora de uso, modificação de uma ordem existente.

A noção de reforma educativa refere-se à modificação do sistema educativo com o objectivo de melhoramento.

3. Breve caracterização da República de Angola

Angola é um país situado na zona subequatorial e tropical do hemisfério Sul, no sudoeste da África, faz fronteira com a República do Congo e a República Democrática do Congo ao Norte, com a República da Zâmbia ao Leste, com a República da Namíbia ao Sul. A Oeste, Angola é banhada pelo Oceano Atlântico. A sua extensão é de 1.246.700 km².

Administrativamente Angola subdivide-se em 18 províncias nomeadamente: Cabinda, Zaire, Uíge, Bengo, Luanda, Kwanza Norte, Kwanza Sul, Malanje, Lunda Norte e Lunda Sul, Benguela, Huambo, Moxico, Kuando-Kubango, Huíla, Cunene Bié e Namibe.

Dados do último censo (2014) apontam que a população angolana é constituída actualmente por 25 milhões 789 mil e 24 habitantes, dos quais 6 milhões 945 mil e 386 vivem na capital do país, Luanda.

Deste universo populacional 12 milhões, 499 mil e 041 são homens e 13 milhões, 289 mil e 983 mulheres.

As províncias mais populosas do país são: Luanda, com 6.945.386 habitantes, Huíla (2.497.422), Benguela (2.231.385), Huambo (2.019.555), Cuanza Sul (1.881.873), Uíge (1.483.118) e Bié com 1.455.255 habitantes. Já a província do Cunene conta com 990.087 habitantes, Malanje (986.363), Lunda Norte (862.566), Moxico (758.568) e Cabinda com 716.076 habitantes.

As províncias menos populosas são as do Zaire com 594.428 habitantes, Lunda Sul (537.587), Cuando Cubango (534.002), Namibe (495.326), Cuanza Norte (443.386) e Bengo com 356.641 habitantes.

A mesma fonte reforça que o número de estudantes universitários em Angola passou de 14 mil em 2002 para 286 mil 433 em 2016, segundo o relatório do Comité Central do MPLA apresentado no VII Congresso Ordinário (Angop, 2016).

A partir do ano 2009, mediante o Decreto nº 07/09 de 12 de Maio é redimensionada a Universidade Agostinho Neto (UAN) o que, por seu turno, alargou o sistema de ensino superior angolano, ou

seja, os núcleos que anteriormente pertenciam a UAN, alocados entre as províncias de Huambo, Huíla, Benguela, Uíge, Cabinda e Kwanza- Sul, foram transformados em Regiões Universitárias autónomas.

Nesta perspectiva, o país passou a dispor, para além da UAN, de seis instituições públicas de ensino superior, nomeadamente, a Universidade Katavala Buila – UKB; a Universidade 11 de Novembro – UON; Universidade Lueji A´Nkonde – ULAN; Universidade José Eduardo dos Santos – UJES; a Universidade Mandume Ya Ndemofayo – UMN; e a Universidade Kimpa Vita – UKV. E aos 12 de Abril de 2014 foi aprovada, pela Comissão Política do Conselho de Ministros, a Universidade Kuito Kuanavale – UKK.

4. Política-Ideológica do Modelo Educativo para Angola

Compreender a adopção de um sistema político ideológico e educativo na emergente nação angolana depois da independência constitui o nosso ponto principal neste item. Sobre este aspecto Nanni (2008) refere que:

Por ideologia se entende o complexo de crenças, opiniões, representações, valores que orientam um determinado grupo social. É o conjunto orgânico de ideias que implicam uma determinada visão do mundo e da vida com funções de regular e orientar a praxis política (Nanni, 2008 citado por Binji 2015: 81).

A partir deste conceito se pode depreender que a ideologia é a forma de pensar e de agir segundo determinados princípios e orientação ideal. Na educação como defende Binji (2015:81), a ideologia é considerada como forma de plasmar ou adestrar o aluno segundo determinados princípios ou ideias.

Nesse sentido Neto (2012:194), afirma que Angola herdou da colonização portuguesa um sistema de educação débil, praticamente inexistente, caracterizado pelo acesso limitado ao ensino do segundo grau, pela falta de investimentos em qualidade de ensino e pela falta de pessoal qualificado para estruturar um sistema de educação.

Esta situação levou a que o Governo da então Angola independente desenvolvesse um novo sistema de educação e ensino cujas características fossem uma maior oportunidade de acesso à educação,

continuidade de estudos e gratuidade do ensino. Assim, até a altura da Independência de Angola, o país contava com cerca de 80% da população analfabeta (MED, 2001:47).

Perante este quadro, o novo Governo tinha como prioridade o combate ao analfabetismo, abrindo escolas em quase todo o território nacional aprovando, em 1977, o Plano Nacional de Acção para Educação de Todos que visava, fundamentalmente, ampliar a oportunidade de acesso à educação fundamental, provendo aulas de alfabetização que tinham como finalidade única ensinar a ler e escrever para o exercício de uma função pública e criar a mentalidade política destinada a obter a aceitação do regime estabelecido.

Decorre disto uma cooperação com outros países como Cuba, que enviava a Angola professores e estagiários para leccionarem nas escolas, principalmente no ensino fundamental, médio e superior, devido ao défice de professores nacionais. Ressalta-se aqui que essa cooperação resulta por força de uma questão política e ideológica de Angola aos países não-alinhados.

Nguluve (2010:61), afirma que Angola estava naquele momento sob sistema de governo de um partido que se autoafirmava socialista e defensor dos princípios de tal política e, a defesa desta política socialista por parte do partido no poder, permitiu uma aproximação maior com Cuba, União Soviética (URSS), Hungria, Bulgária, países do antigo Leste Europeu e outros que se encontravam sob este regime político depois da segunda guerra mundial.

Com o poder nas mãos, o MPLA, de orientação política marxista-leninista, procurou organizar uma política educativa, aprovada em 1977, e implementada em 1978, como forma de responder às necessidades do país e a consolidação da independência nacional (Nguluve, 2010:61).

Sobre esta adopção de modelo para o ensino em Angola, Vieira afirma:

Tendo em conta tal situação, os manuais escolares da República Popular de Angola abordavam nos seus conteúdos valores como o “amor à pátria”, a “fidelidade aos objectivos da revolução” e da construção do socialismo. Nos referidos manuais são também enaltecidos os “combatentes e heróis do MPLA”, considerados heróis nacionais. Os manuais trazem estampados no exterior (nas suas capas) o amarelo, o vermelho e o negro, cores que representam a bandeira do MPLA e também da República Popular de Angola e transmitem nos seus

conteúdos valores ideológicos. Os livros didácticos são assim transformados em instrumentos privilegiados do poder, para perpetrar a ideologia da educação e o elo importante através do qual a partidarização do ensino começa a tomar forma (Vieira, 2007:110).

O autor reforça que no plano das decisões políticas, dois anos depois da Independência de Angola e num clima de grande euforia revolucionária, o MPLA realizou o seu 1º congresso entre 4 a 10 de Dezembro de 1977, constituindo-se em Partido do Trabalho e lançando as bases para a implementação de uma nova sociedade assente na ideologia marxista-leninista. Neste sentido afirma:

Com a proclamação da independência de Angola pelo MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), os objectivos imediatos do novo regime consistiram na destruição dos marcos do regime colonial e na construção imediata de um novo país, social, política e economicamente diferente de forma a servir os milhares de angolanos que tinham sido excluídos, discriminados e explorados pelo regime colonial (Vieira 2007: 91).

Portanto neste campo da Educação, continua Vieira (2007), o Governo compreendendo a importância deste sector como factor essencial para o desenvolvimento do país, “*bem como uma forma de reprodução e manutenção das suas ideias*” preocupou-se em criar um sistema de educação que não englobasse nos seus objectivos e princípios os signos da política educativa colonial.

Quando o país alcançou a Independência, o novo regime adoptou a ideologia comunista que monopolizou tudo, incluindo a educação.

Com o decreto 4/75, de 9 de Dezembro (nacionalização do ensino em Angola) foi definido o Estado angolano laico e a educação monopólio do Estado. O novo regime passou a controlar todas as escolas, passando a ser ilegal todo ensino particular (BINJI, 2015:64).

5. Rupturas e construções na grelha curricular do curso de Licenciatura em Ensino de História no ISCED de Lunda

Nesta secção pretendemos trazer para discussão a supressão/transformação ou substituição de algumas disciplinas que até então pertenciam a grelha curricular que a luz da nova reforma

educativa no Ensino Superior, fundamentalmente, no ISCED de Luanda, deixaram de fazer parte desta nova grelha curricular.

A licenciatura de Ensino de História existe no ISCED, desde a sua criação a 30 de Agosto de 1980, ou seja, desde a criação do ISCED como instituição de ensino pelo decreto nº95/80 de 30 de Agosto.

O plano curricular da licenciatura em Ensino de História foi ao longo dos tempos sofrendo alterações nas suas unidades curriculares, retirando ou introduzindo-se disciplinas, em função da visão que os docentes foram tendo sobre o curso. Com a reforma curricular realizada pela UAN, a partir de 2002 foi aprovado o plano curricular vigente (ISCED de Luanda, 2016).

A escola por meio da educação tornou-se meio para fazer vincar a afirmação da política ideológica. Pois é a cultura escolar que decide o que é estimável ou insignificante, distinto ou vulgar, bom ou ruim. Nesse sentido a organização das disciplinas, os conteúdos e a organização do sistema escolar surgem como produto das relações de força de uma determinada formação social.

O plano curricular chamado vigente (antes da Reforma de 2006) no ISCED comportava 42 disciplinas, repartidas em oito (8) semestres representando 4 anos de estudo em um único período de estudo. Existiam neste plano curricular disciplinas como: Materialismo Dialéctico, Etnografia, Economia Política, Ateísmo Científico, Materialismo Histórico, História do Movimento Operário Comunista Internacional, Comunismo científico, que demonstram claramente a direcção e a tendência de preservar a ideologia política adoptada pelo partido que governava, ideia esta corroborada por Nguluve (2010:61), ao afirmar que Angola estava naquele momento sob sistema de governo de um Partido que se autoafirmava socialista e defensor dos princípios de tal política e a defesa desta política socialista por parte do partido no poder, permitiu uma aproximação maior com Cuba, União Soviética (URSS), Hungria, Bulgária, países do antigo Leste Europeu e outros que se encontravam sob este regime político depois da segunda guerra mundial.

O ano de 2006 marca para o curso de Licenciatura em Ensino da História, o momento de viragem, o momento de uma ruptura e construção, ao mesmo tempo com a implementação da reforma

educativa que vem romper a grelha curricular anterior, trazendo novos elementos de abordagem, cuja tendência filosófica deste novo período encontra sustento na Lei de Bases do Sistema de Educação e Ensino que defende a ideia de que ante ao novo quadro constitucional e os novos desafios de desenvolvimento e a fim de garantir a inserção de Angola no contexto regional e internacional, torna-se necessária a aprovação de uma nova Lei de bases.

O sistema de Educação e Ensino deve garantir a reafirmação da formação assente nos valores patrióticos, cívico, morais, éticos e estéticos e a crescente dinamização do emprego e da actividade económica, a consolidação da justiça social, do humanismo e da democracia pluralista (LBSEE, 2017: 1).

A duração do curso de licenciatura em Ensino de História é de 8 semestres para o turno diurno e o pós-laboral – correspondente a 4 anos de frequência. No entanto, a formação completa tem como exigência a elaboração um Trabalho de Fim de Curso para a obtenção de grau de Licenciado.

Assim, o Projecto Político do Curso elaborado em 2016 apresenta alguns objetivos do curso assim divididos:

a) Gerais:

- Proporcionar aos estudantes uma sólida formação científica e pedagógica e uma consciência crítica da realidade social, interpretando e reflectindo sobre os problemas que se impõem no ensino da História.
- Proporcionar a competência de traduzir os conhecimentos e fenómenos históricos, bem como a análise e interpretação de factos históricos para um melhor olhar perspectivando o futuro.

b) Específicos:

- Permitir ao estudante uma maior facilidade de integração no curso e consequentemente no ambiente universitário.
- Fomentar a melhoria de desempenho do processo de aprendizagem, visando a redução dos índices de reprovação, desistência e fraco aproveitamento.
- Procurar corrigir as deficiências apresentadas pelos estudantes.
- Consciencializar o estudante sobre a importância das disciplinas básicas para a sua formação e compreensão dos conteúdos das disciplinas profissionalizantes.

- Capacitar os estudantes com ferramentas pedagógicas e didáticas para o ensino da História no Ensino Geral.
- Inculcar no estudante o espírito intelectual na perspectiva dos desafios do mundo globalizado.
- Estimular a formação cultural e o desenvolvimento do espírito científico e do pensamento reflexivo.

Em síntese, percebe-se que existia neste plano curricular (chamado vigente, antes da Reforma de 2006 no ISCED, que comportava 42 disciplinas, repartidas em 8 semestres representando 4 anos de estudo em um único período de estudo) disciplinas como: Materialismo Dialético, Etnografia, Economia Política, Ateísmo Científico, Materialismo Histórico, História do Movimento Operário Comunista Internacional, Comunismo científico, o que demonstram claramente a direcção e a tendência de preservar a ideologia política adoptada pelo partido que governava.

Depois da institucionalização da reforma educativa no ISCED de Luanda e fundamentalmente no curso de licenciatura em Ensino da História, o curso continua tendo duração de 8 semestres para o turno diurno e pós-laboral. E, a formação completa tem como exigência a elaboração um Trabalho de Fim de Curso para a obtenção de grau de Licenciado. Neste sentido com a queda das disciplinas acima citadas surgiram outras em substituição como resposta da nova exigência social e política do cenário nacional. Tais disciplinas são: Informática, Lógica Formal, Desenvolvimento Curricular, Língua de Opção e Seminário especializado.

Assim pactuamos com a ideia de Chivela (texto não editado) que no seu ensaio *As Políticas e Reformas do Sistema Educativo no Contexto de Desenvolvimento de Angola*, o próprio sistema está a ser reformulado porque já não satisfaz as nossas necessidades. A estratégia do Governo preconiza resolver a situação através da adopção de vários programas, como a Formação e Capacitação de Quadros, da Reforma Educativa, da Melhoria de Qualidade de Ensino, da Alfabetização, da Formação e Habilitação Profissional, do Apetrechamento das escolas etc.

Para um país como Angola que saiu de um conflito armado de quase três décadas e que destruiu o tecido social e económico e que precisa promover o crescimento económico, modernizar o sistema

social e político ou fazer dos seus cidadãos membros participativos, críticos e responsáveis da sociedade, a Educação aparece como elemento-chave nas medidas a tomar.

É por isso que Angola pretende dispor de um Sistema Educativo mais realista e funcional que permite responder satisfatoriamente às suas necessidades sócio económicas na actual fase de reconstrução económica e social

Assim, foi considerado como linha de força para a concepção do novo Sistema Educativo o objectivo fundamental de formar uma força de trabalho qualificada em todos os níveis, com vista a criar uma pirâmide ocupacional e profissional mais compatível com as reais necessidades e exigências dos sectores produtivos e de serviços.

O processo da Reforma Educativa que Angola empreendeu é a forma mais adequada de concretização dos objectivos de desenvolvimento humano, definidos na política económica e social do Governo de Angola.

Considerações finais

Em guisa de conclusão, importa referir que, na medida em que a escola foi e continua sendo a principal instituição envolvida com a produção do sujeito, está colocada a razão pela qual se pode estudar o currículo escolar.

Ter ideia de como as relações de poder exercem seu funcionamento em toda a estrutura social e conhecer os fundamentos teóricos e históricos dos processos de elaboração de currículo é importante para compreender a retórica política e ideológica que o cerca e pode se constituir em um equalizador nas negociações relativas às tomadas de decisão sobre o saber escolar.

A democracia não pode estar vinculada aos interesses do mercado, mas significa designar formas, segundo as quais, a vida política e institucional são modeladas pela participação imparcial, ativa, ampla e baseada em informações completas (Apple; Beane, 2001, p.151). E que a democracia envolve o consentimento consciente das pessoas, fazendo com que um currículo e uma escola

democrática envolvam toda a comunidade ao acesso de um leque amplo de informações a serem discutidas.

Sendo assim, pensar e concretizar políticas curriculares que se preocupem com a construção de uma realidade democrática e participativa nas escolas, que tentem quebrar uma sociabilidade impregnada de valores burgueses, neoliberais e neoconservadores, como proposto por Apple é indispensável para a realização de uma contra hegemonia.

Porém, o horizonte a ser alcançado é a libertação do trabalho da lógica do capital, o que se coloca como fim último das concepções educacionais comprometidas com a emancipação humana.

Tal como dito antes, para um país como Angola, que saiu de um conflito armado de quase três décadas e que destruiu o tecido social e económico e que precisa promover o crescimento económico, modernizar o sistema social e político ou fazer dos seus cidadãos membros participativos, críticos e responsáveis da sociedade, a Educação aparece como elemento-chave nas medidas a tomar.

Por isso foi feita esta ruptura como sendo este acto ou efeito de romper, de violar, de forma brusca, algo que havia sido acordado anteriormente: um contrato, um compromisso, um pacto, um tratado com a ideologia reinante e a construção de uma “nova ordem.”

Referências

- ANGOP (2016). Angola: População angolana atinge 25 milhões de habitantes, segundo dados definitivos do censo. Agencia angola press http://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2016/2/12/Angola-Populacao-angolana-atinge-milhoes-habitantes-segundo-dados-definitivos-censo,790199af-5cb1-43e2-8583-def58f1873c2.html
- ANGOP (2016). Angola: Número de estudantes universitários cresce para mais de 286 mil em cinco anos. Disponível em http://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2016/7/33/Angola-Numero-estudantes-

[universitarios-cresce-para-mais-286-mil-cinco-anos,a7c00147-7237-46ad-ac32-49791a0df392.html](https://www.universitarios-cresce-para-mais-286-mil-cinco-anos,a7c00147-7237-46ad-ac32-49791a0df392.html)

- APPLE, M. W. *Educação e Poder*. Porto Alegre, Artmed, 1989
- _____. *Ideologia e Currículo*. Porto Alegre, Artmed, 2006.
- BINJI, Pedro. *A reforma Educativa em Angola: O desafio da construção duma escola libertadora*. Roma, Padova editora, 2013.
- BOA VENTURA, J. F. *Estudo do sistema curricular angolano-reforma e inovação segundo o pensamento de José Gimeno Sacristán*. Roma, Proget Edizioni, 2016.
- BOGDAN, R. & BIKLEN, S. *Investigação Qualitativa em Educação*. Porto, Porto Editora, 1994.
- Dicionário Integral de Língua Portuguesa. Luanda, Textos editores, 2010.
- EYNG, A.M. *Currículo escolar*. Curitiba, Editora Afilhada, 2012.
- ISCED DE LUANDA. *Projecto Político Pedagógico do Curso de Ensino de História*. Luanda: (Texto não editado), 2016.
- NETO, T. S. *História da Educação e Cultura de Angola – Grupos Nativos, colonização e a independência*. 2. ed. Luanda, Zaina Editores, 2012.
- NGABA, A. V. *Políticas Educativas em Angola (1975-2005. Entre o global e o local: o sistema educativo mundial*. Mbanza-Kongo, SEDIECA, 2012.
- NGULUVE, A. K. *Educação Angolana. Políticas de Reformas do Sistema Educacional*. São Paulo, Biscalchin Editor, 2010.
- OLIVEIRA, E. (2016). *Projeto Político-Pedagógico*: disponível em <https://www.infoescola.com/educacao/projeto-politico-pedagogico/>
- PACHECO, J. A. *Políticas de Integração Curricular*. Porto, Porto editora, 2000.
- PEDRA, J. A. *Currículo, conhecimento e suas representações*. Campinas, Papirus Editora, 1997.
- SANTOMÉ, J.T. *O Currículo oculto*. Porto, Porto editora, 1995.
- TONET, I. "A crítica da cidadania". In: TONET, I. *Educação, cidadania e emancipação humana*. Ijuí, Unijuí, 2005. (mimeo).
- VIEIRA, L. *Angola a Dimensão Ideológica da Educação 1975-1992*. Luanda, Editorial Nzila, 2007.
- ZAU, F. *Educação em Angola: Novos trilhos para o desenvolvimento*. Luanda, Movilivros, 2013.

A problemática da política do reconhecimento enquanto questão ético-política no contexto da democracia contemporânea

Tiago Tendai Chingore⁶⁶

Resumo

O presente artigo desenvolve uma reflexão filosófica sobre *a problemática da política do reconhecimento enquanto questão ético-política no contexto da democracia contemporânea*. O objectivo central não é trazer respostas definitivas ou absolutas ao problema da política do reconhecimento, mas sim, ajudar a reflectir em torno do complexo cenário filosófico, ético-político que envolve esta temática na era contemporânea. Partimos de um conjunto de disposições que, sob a influência da democracia, permitem desenvolver uma “teoria do reconhecimento” aplicada às sociedades actuais. A pesquisa é basicamente teórica, partindo da técnica bibliográfica e da desconstrução. Com esta pesquisa, aferimos que o reconhecimento constitui uma necessidade humana vital, pois, o indivíduo somente forma sua identidade a partir do reconhecimento social, para as culturas em constantes entraves. Algumas das políticas públicas que incluem políticas da diferença cultural indicam um caminho para o reconhecimento recíproco, mas percebem a questão da intercultura de forma bastante lenta e tardia. Sugerimos que as teorias políticas orientem-se não pelo método ou pela própria teoria, e sim pelos problemas de seu tempo, procurando, deste modo, explicitar e justificar de modo racional os princípios que assumem, confrontando-os com outros princípios que se lhe opõem e com suas possíveis implicações institucionais dentro dos Estados.

Palavras-chave: Política, Reconhecimento, Ética, Democracia e Estado.

Abstract

⁶⁶ Professor na Universidade Pedagógica de Moçambique, Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas, Doutorado em Filosofia pela Universidade Pedagógica de Moçambique com Doutorado Sandwish pela UFC/Brasil, com Graduação em Ensino de Filosofia e Mestrado em Educação/Ensino de Filosofia pela UP. ttendaigamachingore@gmail.com

The present article develops a philosophical reflection on the problematic of the policy of recognition as an ethical-political issue in the context of contemporary democracy. The central objective is not to bring definitive or absolute answers to the problem of the politics of recognition, but to help reflect around the complex philosophical, ethical-political scenario that involves this theme in the contemporary era. We start from a set of dispositions that, under the influence of the democracy, allow to develop a "theory of the recognition" applied to the present societies. The research is basically theoretical, starting from the bibliographical technique and the deconstruction. With this research, we recognize that recognition is a vital human need, because the individual only forms his identity from social recognition, for cultures in constant obstacles. Some of the public policies that include policies of cultural difference point to a path to reciprocal recognition, but they perceive the issue of interculturalism rather slowly and belatedly. We suggest that political theories be guided not by method or by theory itself but by the problems of their time, thereby seeking to explicitly and rationally justify the principles they assume by confronting them with other principles that oppose them and with their possible institutional implications within the States.

Key-words: Politics, Recognition, Ethics, Democracy and State.

Nota introdutória

(...) O discurso do contrato e dos direitos precisa de pressupor, para ter sentido, a narrativa da aliança e da obrigação nascida do reconhecimento recíproco⁶⁷.

No presente artigo, partimos dum diálogo crítico-reflexivo com alguns dos principais pensadores contemporâneos. Apresentamos de forma sintética alguns dos elementos importantes que permitem a construção de uma narrativa possível sobre a situação e o lugar da luta pelo reconhecimento nos Estados democráticos contemporâneos. A questão do reconhecimento constitui um dos grandes problemas éticos, políticos e filosóficos na actualidade. É comum, em sociedades actuais e na nossa, em especial, a ocorrência de incompreensões de vária ordem, conflitos de valores, imposições, bloqueio da diversidade, o desrespeito pela diferença, todos estes aspectos coadjuvados pelas práticas e pelos actos que põem em causa o convívio saudável entre pessoas. Por conseguinte, assiste-se, nos dias que correm, conflitos de diversa ordem, tais como a xenofobia, o terrorismo, as perseguições dos albinos, tudo isto resultando da intolerância consentida pelo *deficit* epistemológico e moral.

Face à estas constatações, perguntamo-nos: como podemos viver juntos, independentemente das nossas diferenças? Ou por outra: até que ponto o diálogo intercultural constitui um paradigma alternativo à problemática da política do reconhecimento, se este encontra-se mergulhado em

⁶⁷ Vide: CORTINA, Adela. *Alianza y Contrato* obra publicada em 2001. Esta obra veio dar corpo e fortificar o debate em torno da nova forma de entender os vínculos humanos, forma essa que vai para além das perspectivas inspiradas na visão contratualista ao salientar dimensões diferentes da lógica da reciprocidade.

conflitos, em vários Estados? A política de reconhecimento desemboca no posicionamento do homem perante o Outro do Estado diante das minorias. É justamente no contexto de deficiente convivência comunitária que se abre o espaço que iremos percorrer em nosso texto, com vista a abordar aspectos considerados pertinentes e actuais. Como hipótese, consideramos que se forem tomadas em consideração as principais contribuições teóricas dos principais interlocutores contemporâneos da teoria do reconhecimento, pode-se de forma significativa para as novas abordagens e reformulações da problemática que as democracias contemporâneas enfrentam. A pesquisa é basicamente teórica, partindo da técnica bibliográfica e da desconstrução e reconstrução. Ela não segue uma análise empírica de estudo.

O trabalho está estruturado em três pontos, a saber: em primeiro lugar apresentamos os pressupostos que tornaram possível o debate sobre a política do reconhecimento; em segundo lugar, debatemos acerca das teorias políticas que tornaram inevitável o discurso de reconhecimento hoje; em terceiro lugar, consideramos o diálogo intercultural como alternativa e alicerce às injustiças decorrentes das democracias actuais, daí ser necessário verificar a transversalidade e as contribuições das diversas abordagens ligadas à teoria do reconhecimento como forma de lançar um novo olhar ao paradigma dos problemas da democracia contemporânea. Finalmente, apresentamos as considerações que norteiam os pontos fortes e fracos da nossa temática.

2- Pressupostos que tornaram possível o debate sobre a política do reconhecimento

Na história da humanidade, a razão tem sido usada para muitos fins: conhecimento dos fenômenos naturais, criação de processos e instrumentos artificiais, produção artística em suas mais variadas formas e conhecimento das coisas que dizem respeito à vida em sociedade. A teoria política ocupa-se do estudo das instituições e normas que organizam essa vida colectiva, da maneira como são, como devem ser ou como podem vir a ser (FERES e POGREBINSCHI, 2010, p. 15). O filósofo Charles Taylor é creditado por ter reabilitado o conceito de reconhecimento na teoria política contemporânea (Fraser e Honneth, 2001 *apud* Feres e Pogrebinschi, 2010).

É de referir que, especificamente, Taylor toma o conceito de “reconhecimento” para analisar uma questão-chave no debate contemporâneo da teoria política, a combinação entre sociedade multicultural e o sistema político democrático liberal. Liberais e comunitaristas acabam por dar respostas insatisfatórias para essa questão que é fundamental nas sociedades contemporâneas

complexas, onde uma diversidade de sistemas de valores coexiste sob as mesmas instituições políticas: constituição, sistema eleitoral, sistema de direitos etc., (*Ibidem*, p. 114)

De acordo com Feres e Pogrebinschi (2010, p. 114), os liberais, ao se aferrarem à solução procedimental, são acusados de ser insensíveis à diferença cultural e à marginalização e discriminação que por vezes dela decorre. Por sua vez, os comunitaristas, ao assentarem tão fortemente sua teoria no suposto conjunto de valores compartilhados por uma comunidade, têm dificuldade de explicar como em uma sociedade onde várias dessas comunidades existem pode haver justiça e estabilidade institucional. Daí surge a questão do reconhecimento como um problema filosófico em relação a essa problemática.

O surgimento da teoria de reconhecimento, enquanto uma elaboração filosófica, ética e política, consolidou-se, pela primeira vez na história do pensamento moderno, a partir do século XIX, com a filosofia de Hegel. Na dialética do Senhor e do Escravo, na *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, Hegel desenvolve a ideia de que a consciência-de-si do ser humano depende intrinsecamente da experiência do reconhecimento social. Contudo, essa experiência acontece na forma de uma luta de vida e de morte entre o Senhor e o Escravo, por isso a afirmação amplamente conhecida de luta por reconhecimento.

Entretanto, o conceito de reconhecimento torna-se paradigma fundamental de uma nova forma de conceber a constituição do sujeito e de suas inter-relações na sociedade. Ainda nesta obra, Hegel demonstrou a fatalidade do reconhecimento unilateral na relação Senhor – Escravo; e aponta a importância do reconhecimento mútuo em relação ao reconhecimento unilateral. Por esta razão, pode-se afirmar que a gênese do conceito filosófico de reconhecimento é de Hegel.

O reconhecimento deve assentar-se na dialética do Senhor e do Escravo. Contudo, nesta relação, para que haja um reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o Senhor opera sobre o outro (Escravo) e este outro (Escravo) opera sobre si mesmo; e o Escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro. Portanto, o que se efectuou foi o reconhecimento unilateral e desigual (HEGEL, 1992, p. 131).

Além disso, Hegel realça que para a superação da realidade Senhor – Escravo é preciso uma luta para a auto-afirmação e que os indivíduos ariscariam a sua vida em prol do reconhecimento do Eu. No entanto, esta batalha mortal tem por objectivo atingir a liberdade. “Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesma sua certeza de ser-para-si” (*Ibidem*, p. 128). Por seu turno, Forst (2010, p. 327) afirma que Hegel vincula a ideia da autorrelação mediada por outros com a doutrina do estado de natureza e o surgimento do direito a partir da luta de pretensões subjectivas, luta que pode ser resolvida somente no estado de direito de reconhecimento recíproco de sujeitos com igualdade de direitos, em cuja base se desenvolvem formas ampliadas de reconhecimento político e social.

Assim, toda a subjectividade é “constitutivamente” relacionada com a intersubjectividade recíproca – bem como os níveis diferentes das relações do eu com os outros. Essa análise faz com que a intersubjectividade da consciência ética universal seja reinterpretada em direcção à universalidade substantiva objectiva do espírito, como Hegel o faz na filosofia do direito. Foi “a partir desse passo de substancialização do espírito objectivo e da mediação completa da subjectividade e objectividade no espírito absoluto que Hegel ‘reprime’ a ideia de uma constituição intersubjectiva aberta e interminável da ‘consciência universal’” (FORST, 2010, p. 327).

Pode-se perceber que o passo dado por Hegel traz consigo muitas consequências, como se pode perceber no debate entre liberalismo e comunitarismo. Trata-se, antes, de mostrar que o conceito de reconhecimento permite interpretar os “contextos de justificação” como “contextos de reconhecimento”, com o que se torna possível uma visão plural de diversas *autorrelações* práticas (o reconhecimento do seu Eu) que correspondem às relações de *ser reconhecido* por outros e de *reconhecê-los* nos respectivos níveis. No debate entre o liberalismo e comunitarismo mostrou-se, em diferentes espaços, que o conceito de reconhecimento fornece possibilidades conceituais para fazer uma mediação significativa entre ambas as posições.

O ponto central dessa problemática é que a análise das relações de reconhecimento tem o carácter de uma explicação, descrição e complementaridade mais extensa dos conceitos de pessoa e da comunidade inserida na teoria da justiça. Porém, “o não reconhecimento ou o reconhecimento

incorrecto podem afectar negativamente, pode ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe” (TAYLOR, 1994, p. 45).

O autor começa por reconhecer a significância dessa demanda ao afirmar que a negação do reconhecimento não deve ser entendida simplesmente como uma forma de sofrimento, pois, ela “pode ser um tipo de opressão que aprisiona a pessoa em uma forma falsa de ser, distorcida e mesquinha”. Aqui notamos a presença do jogo de reflexões hegelianas no processo de produção social da identidade, pois, o problema identificado por Taylor não é o da violência e da opressão em si, mas o da intromissão por parte de grupos estigmatizados socialmente, de uma identidade maculada produzida pelo próprio processo de discriminação. Assim, a adopção de uma identidade inferiorizada contribui para bloquear a emancipação dos oprimidos. O autor saca então a conclusão ética de que “o reconhecimento apropriado não é somente uma cortesia que devemos às pessoas: ele é uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 1994) apud (FERES e POGREBINSCHI, 2010, p. 118).

Para Taylor (1994, p. 54), algumas mudanças históricas importantes foram responsáveis por trazer à tona essas preocupações com a identidade e o reconhecimento, sendo a principal delas o colapso das hierarquias sociais que baseavam o sistema de prestígio do antigo regime europeu. Taylor identifica um sinal dessa mudança na evolução do significado da palavra *honour* (honra, em inglês). Outrora, a concepção de honra estava ligada à desigualdade, típica do antigo regime: a cada um era dado o tanto de honra relativo à sua posição social (rei, alta nobreza, baixa nobreza, clero, vilões etc.). O significado do termo, hoje, é diferente, pois, quando honramos uma pessoa publicamente estamos atribuindo valor às suas características, talentos e contribuições particulares ou individuais, não à sua posição social. Em suma, verifica-se uma descontinuidade semântica entre esses dois momentos históricos.

Actualmente, as demandas por reconhecimento igualitário se voltaram para a questão do *status* das culturas e dos estilos de vida (p. ex., etnicidade, sexualidade, género etc.). Taylor não se limita, contudo, a identificar as consequências léxicas e semânticas dessa mudança histórica, mas também pretende ancorá-la em processos culturais profundos. Seu argumento principal é o de que o reconhecimento torna-se uma questão importante somente a partir do surgimento de um novo

entendimento da identidade individual, que se deu por volta do final do século XVIII: “Podemos falar de uma identidade individualizada, uma que é propriamente minha, que eu descubro em mim mesmo. Essa noção surge em conjunto com o ideal de ser verdadeiro consigo próprio e com meu modo de vida particular.” O autor chama isso de ideal da autenticidade (FERES e POGREBINSCHI, 2010, p. 120).

Já para Fukuyama (2007, p. 18), “o reconhecimento aparece pela primeira vez descrito pelo Platão na obra *A República*, onde observou a existência de três partes da alma: uma parte que deseja, uma parte racional e a uma parte a que ele chamou de *thimos*⁶⁸, “ânimos”. Além disso, ele entende que os seres humanos procuram o reconhecimento do seu próprio valor, ou do das pessoas, das coisas ou dos princípios a que atribuem valor.

Nas obras *A inclusão do outro* (2002) e *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (1992), Habermas sublinha ser o sistema de direitos sensível às demandas por reconhecimento de sociedades multiculturais, de forma que grupos culturais devem articular em processos deliberativos aquelas tradições que desejam perpetuar. Não obstante, segundo Honneth, a institucionalização de procedimentos capazes de alicerçar as expectativas normativas das demandas identitárias seria insuficiente para garantir efectiva justiça social e, contudo, incapaz de abarcar o substrato moral inerente às lutas intersubjectivas por reconhecimento: a experiência do desrespeito. É a partir desta contraposição teórica apresentada por Habermas no seu modelo deliberativo procedimental, e Honneth com o seu modelo cooperativo reflexivo, que pretendemos discutir e aprofundar a compreensão acerca da filosofia política do reconhecimento, indo além das posições trazidas por Habermas.

Entretanto, Habermas, em *Direito e democracia* rompe com a tradição liberal ao estabelecer a cooriginalidade entre a autonomia pública e privada, sendo capaz de responder aos desafios propostos pelas críticas feministas de modo coerente. Sem direitos fundamentais, que asseguram a autonomia privada dos cidadãos, não haveria como institucionalizar as condições sob as quais os

⁶⁸*Thymos* - é um termo grego, que traduzido significa força de ânimo. Manifesta-se como aliado do desejo (FUKUYAMA, 2007, p.199).

indivíduos podem fazer uso da sua autonomia pública, os cidadãos não poderiam alcançar uma real compreensão acerca de suas necessidades e concepções de bem. Como ele mesmo defende,

[...] Os cidadãos só podem fazer um uso adequado de sua autonomia pública quando são independentes o bastante, em razão de uma autonomia privada que esteja equanimemente assegurada; mas também o facto de que só poderão chegar a uma regulamentação capaz de gerar consenso se fizer o uso adequado de sua autonomia política enquanto cidadãos (HABERMAS, 2002, p. 293).

No entanto, na visão de Habermas, a ideia de direitos humanos deve estar constantemente actualizada democraticamente, porquanto autonomia pública e privada são cooriginárias, pressupondo-se mutuamente, de forma que nem direitos humanos sem soberania popular podem pretender primazia um sobre o outro. Foi a partir desta relação entre o princípio do discurso e a forma jurídica, que o autor procurou estabelecer o princípio da democracia, que tinha como seu manifesto principal a gênese lógica de direitos. Nas palavras do próprio Habermas,

[...] O princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção de direito legítimo, portanto, o princípio da democracia, se constitui de modo co-originário (HABERMAS, 1992, p. 158).

Nas sociedades hierarquizadas a questão de reconhecimento não constituía um desafio a superar pois o modelo de governação não residia nos princípios democráticos. Antigamente o reconhecimento geral era associado a identidade de origem social precisamente pelo facto de se basear em categorias sociais que ninguém punha em causa. Se bem que resulte de um processo interior, a identidade original, pessoal, não é alvo deste reconhecimento *a priori*. Portanto, foi no contexto da democracia que se introduziu a política de reconhecimento igualitário, que tem assumido várias formas ao longo dos anos, e que regressou agora sob a forma de uma exigência de um estatuto igual para as diversas culturas e sexos.

Seguindo o mesmo fio, Lima⁶⁹ (2016) considera que a noção de reconhecimento (*Anerkennung*)⁷⁰ de Hegel, forjada por ele desde sua apropriação crítica de Fichte, tem actualmente impacto em discussões na epistemologia, na filosofia social, na filosofia política e na teoria das ciências humanas. Todas essas decorrências provêm do facto de que ele vincula a noção de reconhecimento ao seu principal conceito, a liberdade enquanto auto-determinação. Nesse contexto, “as relações de reconhecimento, constitutivas da intersubjectividade das visões de mundo e formas de vida compartilhadas, distinguem-se de acordo com as três dimensões do particular, do universal e do individual” (HABERMAS, 2004, p. 201).

Existe uma conexão entre reconhecimento e liberdade prática, que tornou-se também possível estabelecer a relação entre teoria crítica e teoria da justiça. Honneth propõe uma contraposição entre o projecto de uma teoria da justiça inspirada em Hegel, uma “reconstrução normativa”, e as linhas fundamentais do construtivismo, propugnado por Rawls a partir de uma orientação mais kantiana. Ele elabora uma teoria da justiça com um ponto de partida de inspiração hegeliana. A autorrealização do indivíduo somente é alcançada quando há, na experiência de amor, a possibilidade de autoconfiança, na experiência de direito, o auto-respeito e, na experiência de solidariedade, a autoestima; pois as formas de desrespeito que leva ao sujeito experienciar a luta pelo reconhecimento são respectivamente maus tractos e violação a integridade física, privatização de direitos e exclusão colocando em risco a integridade social e degradação e ofensa, a honra e dignidade (cfr. HONNETH, 2011, p. 211).

A questão contemporânea da política de reconhecimento pode ser sintetizada nas dimensões políticas da justiça em cinco caminhos a saber: (1) o reconhecimento como forma de auto-realização; (2) o reconhecimento como tolerância; (3) o reconhecimento como base da paridade de participação; (4) o reconhecimento como luta efectiva e (5) o reconhecimento como consideração com o interlocutor. Em breves palavras, a ideia fundamental é propiciar uma nova visão da justiça de questões contemporâneas desafiantes (RIBEIRO, 2016, p. 398).

⁶⁹ Vide artigo: *Reconstrução normativa e sociabilidade da razão: notas sobre a discussão contemporânea em torno da noção hegeliana de reconhecimento*. In Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 43, n. 137, p. 365-385, Set./Dez., 2016.

⁷⁰ Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito* apresenta o conceito de reconhecimento a partir da relação com o outro agora passou a não ser mais de cobiça, mas de reconhecimento. Hegel usa e aplica este conceito sem nenhum complemento. De que forma este reconhecimento devia se reconhecer perante a nós? Para ele, reconhecer significaria reconhecer como livre, como autônomo. Pois ele mostra, de forma semelhante como já tinha feito Fichte, que um reconhecimento somente seria possível como um reconhecimento recíproco. “Eles se reconhecem enquanto se reconhecem reciprocamente” (TUGENDHAT, 2012, p. 276).

Para Habermas (2003, p. 24), a primeira conexão teve em boa medida forte influência pela retomada por Hegel, da discussão fichteana acerca da teoria da mediação intersubjectivista da consciência, Habermas tornou o vínculo entre eticidade e reconhecimento pertinente não só para sua teoria da normatividade discursivamente resgatável.

Entretanto, para a reconstrução de determinados nexos metodológicos das ciências humanas, sobretudo como contribuição àquilo que permite o engate entre a pragmática formal e uma teoria materialista da sociedade, segue aos seguintes procedimentos, a saber, uma noção de mundo da vida estruturado linguisticamente, sustentáculo da peculiar relação entre a pragmática universal e a teoria da acção comunicativa e, por conseguinte, do engate da racionalidade procedimental nos processos de socialização e individualização que tecem o *mundo da vida* (*Idem*, 2004, 95).

Tal abordagem pragmático-formal desenvolve um conceito de linguagem a partir do conceito de entendimento mútuo resgatado no discurso entre interlocutores que levantam pretensões de validade criticáveis para seus proferimentos.

Portanto, “as relações de reconhecimento, constitutivas da intersubjectividade das visões de mundo e formas de vida compartilhadas, distinguem-se de acordo com as três dimensões do particular, do universal e do individual” (*Op.cit.*, 2004, p. 201). É por esta estrutura intersubjectiva da comunitarização de pessoas individuais que Hegel se deixa guiar na explicação lógica do conceito de “universal concreto” ou de “totalidade” (*Ibidem*, p. 202).

Sumarizando, percebe-se que existe uma inclinação notável nos debates em questão em relação à uma “política do reconhecimento” para reduzir o reconhecimento social das pessoas a um único aspecto do reconhecimento, ou seja, a aceitação cultural de suas formas distintas de vida. Assim, “reconhecimento” é tratado como uma categoria normativa que corresponde a todas aquelas demandas políticas levantadas actualmente sob a bandeira de uma política da identidade. A seguir faremos a apresentação dos pontos que tornaram inevitável o discurso do reconhecimento como um problema político, filosófico, económico, ético, no contexto actual.

3- As mudanças que tornaram inevitável o discurso de reconhecimento hoje

Não se pode afirmar um novo direito em favor de uma categoria de pessoas sem suprimir algum velho direito, do qual se beneficiavam outras categorias de pessoas: o reconhecimento do direito de não ser escravizado implica a eliminação do direito de possuir escravos; o reconhecimento do direito de não ser torturado implica a supressão do direito de torturar (BOBBIO, 2004, p. 14).

A filosofia política de Hobbes foi colocada como um forte desafio. Com efeito, a questão é saber se uma ordem política pode se fundar em uma experiência moral que seja tão originária quanto o medo da morte violenta e o cálculo racional que este opõe à vaidade. Para Ricoeur em sua obra *Percurso do reconhecimento*, cita Axel Honneth como tendo consagrado no seu livro *A luta pelo reconhecimento*, o conceito de *Anerkennung*⁷¹, considerado em todo o seu desenvolvimento, satisfaz a essa exigência em três aspectos a saber:

Em primeiro lugar, ele garante o vínculo entre a auto-reflexão e a orientação rumo ao outro. Essa determinação recíproca da relação entre o si e a intersubjectividade, herdada de Fichte, constitui o princípio da resposta a Hobbes; nessa duplicação da subjectividade consiste o fundamento da filosofia política que encontrou sua primeira articulação nos fragmentos filosóficos de Hegel em Jena entre 1802 e 1807.

Em segundo lugar, a dinâmica de todo o processo procede do pólo negativo rumo ao pólo positivo, do menosprezo à consideração, da injustiça rumo ao respeito. Está claro que este segundo componente da noção de reconhecimento mútuo é tipicamente hegeliano, na medida em que nele se encontra a expressão maior do papel atribuído em geral à negatividade na filosofia hegeliana. Sua irrupção no plano prático será marcada pelo poder regenerador atribuído ao crime no plano jurídico; a negatividade ética e prática se desenvolverá ao longo de figuras de transações entre humanos.

Em terceiro lugar, a teoria do reconhecimento extrai seu aspecto sistemático da sua articulação em níveis hierárquicos correspondentes a instituições específicas. Ela constitui a resposta por excelência ao artificialismo que, no *Leviatã*, encontra sua primeira expressão na distinção entre

⁷¹ Hegel em Jena: *Anerkennung* - conceito proposto por Hegel que abre uma história de luta pelo reconhecimento que continua a surtir efeito em nossos dias enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo o processo, com cada conquista institucional. Mas o que, mais que tudo, permanece preservado nessa história da luta pelo reconhecimento é a correlação originária entre relação com o si e relação com o outro que dá à *Anerkennung* hegeliana seu perfil conceitual reconhecível (RICOEUR, 2006, p. 189).

pessoa natural e pessoa artificial e culmina na fabricação do grande artifício que é o próprio *Leviatã* (RICOEUR, 2006, p. 188).

Por sua vez, as esferas específicas de reconhecimento distinguidas por Hegel não constituem configurações imutáveis; são de facto compromissos históricos entre exigências especulativas e a experiência empírica, do mesmo modo que, na *Política*, de Aristóteles, a concepção de fase da justiça como igualdade se compõe com os limites históricos de uma sociedade censitária da qual estão excluídos os escravos, as mulheres, as crianças e até mesmo os comerciantes. Em um sentido amplo da palavra “política”, pode-se dizer que “Hegel foi quem inscreveu definitivamente o tema de reconhecimento da filosofia política” (*Ibidem*, p.188).

A democracia como mentor de política de reconhecimento que só teve lugar a partir da idade moderna, quando declinou as antigas formas de governação, importa frisar também, que existiram duas mudanças que tornaram inevitável o discurso de reconhecimento. Por um lado, temos o colapso das hierarquias sociais que constitui a primeira mudança. Entretanto, Taylor (2011) afirma que “as hierarquias sociais costumavam ser a base para a honra”.

De facto, a dignidade humana que constitui a segunda mudança ocorrida, é a contraposição a essa noção de honra, dando lugar a noção moderna de dignidade, agora usada em sentido universalista e igualitário, em que falamos da inerente “dignidade dos seres humanos” ou da dignidade cidadã. Tal conceito da dignidade é o único compatível com uma sociedade democrática, e era inevitável que o antigo conceito de honra fosse marginalizado. Por sua vez, Kant, filósofo iluminista, considera que “a dignidade equivale a autonomia, isto é, autonomia é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (KANT, 2004, p.84). De facto, a dignidade é compatível com uma sociedade democrática, é a partir deste conceito que os Estados se sentem obrigados a oferecer direitos fundamentais tais quais: direito à vida, direito à assistência médica, à educação, à livre expressão, à participação activa na vida pública, à governação.

4- O diálogo intercultural como alternativa e alicerce às injustiças decorrentes das democracias actuais

Uma das respostas mais significativas dadas à questão do neoliberalismo provém da necessidade de um diálogo entre o Norte e o Sul e foi trazida por um novo campo epistêmico, que tem o nome de intercultura. Numa primeira fase, a intercultura aparece ligada aos processos de emigração, e em segundo lugar, como um processo de assimilação dos novos chegados a um quadro republicano. Numa outra perspectiva, pode-se afirmar segundo Ngoenha (2013, p. 106) que “nenhuma época como a nossa teria conhecido uma tão grande intensidade de encontros entre populações, culturas, crenças, religiões e línguas diferentes”.

Por conseguinte, ocorre, por uma questão de manutenção da paz social, encontrar um mecanismo para um encontro entre populações não se traduza em choques culturais e raciais. Nesse sentido, a interculturalidade tem de ser vista e considerada como um avanço moral da humanidade; aliás, é assim que a vê Derrida. Em relação a esta problemática do reconhecimento, Raúl Fornet-Betancourt afirma que a solução reside num diálogo intercultural. Com “a interculturalidade, ele pretendia ultrapassar os lugares comuns que tendem a reduzir tal diálogo ao folclore, e mesmo ao respeito ou à tolerância” (NGOENHA, 2013, p. 113).

No entanto, para que o diálogo se materialize, urge que o Ocidente abandone o seu etnocentrismo, factor e criador da dimensão do outro como radicalmente diferente. Assim, a filosofia intercultural não seria mais uma a adicionar ao catálogo dos saberes, mas sim a única forma possível de tornar e fazer filosofia num mundo global. Portanto, o “grande desafio ou adversário encarado pela filosofia intercultural são, aquilo que ele chama de ideias imperiais, hoje representadas pela globalização neoliberal, e pelo desaparecimento dos espaços tradicionais do direito, que são os estados” (cf. *Op.cit.*, 2013, p. 114).

Como defende Ngoenha (2011, p.228),

a definição bipolarizada do mundo (norte-sul), definição baseada nas religiões e na cultura gera conflitos. Uma das principais fontes potenciais de conflito no mundo contemporâneo é o pressuposto de que as pessoas podem ser classificadas unicamente com base na sua religião ou na sua cultura.

Porém, acreditar no poder alargado de uma única classificação pode tornar o mundo altamente inflamável. O mundo é muitas vezes considerado como um conjunto de religiões (ou de civilizações, ou de culturas), ignorando outras identidades que definem e valorizam as pessoas e que envolvem classe, género, profissão, a língua, a ciência, a moral e a política. O carácter redutor

das teorias baseadas num só critério de classificação pode contribuir, muitas vezes inadvertidamente, para a violência da acção política.

Uma sociedade na qual ninguém é privilegiado nem desfavorecido por circunstâncias sociais, o sucesso ou o fracasso das pessoas será o resultado da sua própria escolha e esforços. Qualquer sucesso que consigamos é antes ganho de trabalho que meramente concedido a nós. “Em uma sociedade que existe igualdade de oportunidades, os pontos desiguais são justos porque o sucesso é merecido vai para aqueles que o merecem” (KYMILICKA, 2006, p. 71).

Ademais, uma sociedade justa é aquela que se preocupa, num primeiro momento, com a questão da distribuição ou repartição equitativa dos bens entre cidadãos livres e iguais. Em termos contemporâneos, nas sociedades capitalistas ocidentais, dizemos da correta distribuição de bens econômicos, sociais e culturais. No entanto, esta distribuição apenas não basta. Uma sociedade é considerada justa quando permite que seus membros alcancem, não apenas certa equidade na distribuição dos bens, mas, acima de tudo, quando garante as condições de um reconhecimento mútuo (nas dimensões afectiva, jurídica e social).

Entretanto, Rawls afirma que a justiça como equidade deve ser entendida como princípio inteligível, mas coadjuva os elementos da evolução exequível da justiça social, ele se assemelha “a uma lâmpada que foca para longe e, conseqüentemente, ilumina nitidamente os mais próximos” (RAWLS, 1997, p.185). Para Werle (2016, p. 410), “uma teoria da justiça teria de estar orientada para a protecção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados, assegurando assim a realização da liberdade pessoal em toda sua extensão”. Por isso, a partir da dinâmica social do reconhecimento, do desrespeito e da luta por reconhecimento, Honneth reconstrói normativamente uma concepção formal de eticidade ou de vida boa que serve como padrão de justificação da justiça.

Existem três esferas básicas de reconhecimento que constituem, então, três padrões de reciprocidade nos quais o grau de relação positiva da pessoa consigo mesma se intensifica passo a passo: 1) no nível das relações primárias, o reconhecimento se faz através do amor que produz a autoconfiança dos indivíduos; 2) no nível das relações jurídicas são assegurados aos indivíduos os direitos que possibilitam o reconhecimento da pessoa como autônoma e moralmente imputável, e produzem o autorespeito; 3) no nível da comunidade de valores, os sujeitos são reconhecidos (solidariedade) em sua particularidade e singularidade, produzindo autoestima (OLIVEIRA, 2012, p. 255).

No entanto, para reconstruir o critério de justificação recíproca e universal, há dois procedimentos entrelaçados. Por um lado, a via de uma teoria discursiva da razão prática, entendida como uma prática pública de oferecer e receber entre pessoas livres e iguais. Essa prática pública, não obstante, não se encontra em uma pureza transcendental: ela é mediada pelas práticas e contextos de justificação. Nesse sentido, por outro lado, é preciso reconstruir o critério de justificação mediante a análise dos discursos sobre justiça política e sociais desenvolvidos pelos próprios concernidos nos conflitos sociais e políticos.

Werle (2016, p. 410) defende que “uma teoria da justiça teria de estar orientada para a protecção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados, assegurando assim a realização da liberdade pessoal em toda sua extensão”. Entretanto, Honneth ao formular sua teoria de reconhecimento como um “liberalismo hegeliano”, pode desenvolver o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as condições intersubjectivas de autorrealização individual que está vinculada não a modelos abstractos, mas a uma reconstrução das práticas e condições de reconhecimento estruturadas eticamente. Por isso, a partir da dinâmica social do reconhecimento, do desrespeito e da luta por reconhecimento, Honneth reconstrói normativamente uma *concepção formal de eticidade* ou de vida boa que serve como padrão de justificação da justiça.

Uma teoria da justiça tem de abarcar “três princípios equivalentes”: “para poder usar efectivamente sua autonomia individual cabe igualmente aos sujeitos individuais serem reconhecidos em sua necessidade, em sua igualdade de direitos ou em suas contribuições sociais, segundo o tipo de relação social”. Assim, em virtude de tipo de esfera social, deve vigorar o princípio da necessidade, o princípio da igualdade ou o princípio do merecimento. Além disso, a orientação fundamental manifestada pelas lutas sociais por reconhecimento nessas esferas segue o ponto de vista superior da “individualização e do aumento da inclusão” (Op.cit., 2016, p. 411).

A interculturalidade constitui o conjunto de atitudes e predisposições necessárias para um envolvimento mútuo de dois ou mais sujeitos na troca das suas experiências subjectivas, críticas e por si vivenciadas (enquanto indivíduo ou grupos sociais) com os outros. Assim, é importante sublinhar que por “interculturalidade não entendemos um determinado estado fixo de relações, mas sim um processo de formação de atitudes e predisposições nos sujeitos de forma a torná-los aptos para o debate entre as culturas. Todavia, para um diálogo intercultural podemos adoptar uma atitude filosófica (CASTIANO, 2010, p. 221).

Contudo, tudo isso nos leva a compreender que a vida humana é um processo de condicionamento recíproco entre os sujeitos e as estruturas de sua vida intersubjectiva, isto é, de fora de configuração dos elementos que constituem os pontos históricos. Aqui, o sujeito só existe enquanto marcado e configurado pelas estruturas constitutivas de seus mundos históricos (relações institucionais). Ademais, a efectivação do ser do homem passa pela configuração dessas relações, de tal maneira que sua organização completa se faça a relação do ser dos sujeitos nelas inseridos, ou seja, que elas sejam, de facto, o espaço que possa possibilitar o reconhecimento dos sujeitos enquanto sujeitos, como seres livres e iguais. Todavia, o diálogo ganha uma magnitude tão elevada na construção da identidade de cada indivíduo ou do grupo de pessoas.

O conceito hegeliano de reconhecimento e especialmente a ideia de luta pelo reconhecimento, tem sido objecto de várias interpretações que tentam tornar esse conceito, central para a filosofia prática de Hegel, fértil para reflexões sobre teorias da subjectividade, da moralidade e da sociedade em geral, bem como da filosofia da história. Este derivou do conceito de “desafio”, em que Hegel vinculou a ideia da autorrelação mediada por outros com a doutrina do estado de natureza e o surgimento do direito a partir da luta por pretensões subjectivas, luta que pode ser resolvida somente no estado de direito de reconhecimento recíproco de sujeitos com igualdade de direitos, em cuja base se desenvolvem diferentes formas ampliadas de reconhecimento: “a autocompreensão qualitativa de um sujeito desenvolve-se por meio do reconhecimento (e a afirmação) por parte de outros sujeitos, que, por sua vez, pressupõe reconhecer esses sujeitos como seres iguais”. Aqui, toda a subjectividade é “constitutivamente” relacionada com a intersubjectividade recíproca - bem como a níveis diferentes de relações do *eu* para com os outros (FORST, 2010, p. 327).

No debate entre liberalismo e comunitarismo mostrou-se, em diferentes partes, que o conceito de reconhecimento fornece de certa forma possibilidades conceituais para fazer uma mediação significativa entre ambas as posições. Por exemplo, pegando a crítica feita por Sandel ao “*eu* desvinculado” torna-se evidente que a alternativa do “*eu* constituído” não consegue explicar de forma adequada a possibilidade de uma reflexão distanciadora e da individualidade insubstituível, pois fica presa a uma compreensão unilateral da constituição do *eu*. Contudo, na visão de Forst, “a constituição intersubjectiva e o reconhecimento ético não excluem a autonomia ética. Inclusive também no segundo nível, o do direito, mostra-se que o reconhecimento das pessoas como pessoas éticas e como membros de comunidades éticas tem de ser distinguido do reconhecimento das pessoas como pessoas do direito, mas que, todavia, este reconhecimento ético é protegido juridicamente” (Ibidem, p. 328).

Segundo Forst (2010, p. 328), o significado do conceito “cidadania” numa sociedade pluralista pode ser explicado com base nas diferentes dimensões do reconhecimento da diferença ética e da igualdade jurídica, política e social. Olhando para este aspecto, especialmente a conexão com a justiça social, o “bem básico” (segundo Rawls) do autorespeito de membros plenos da comunidade política desempenha um papel crucial. Importa, apresentar uma quarta dimensão do reconhecimento recíproco: o reconhecimento como pessoa moral, para além da pertença a qualquer comunidade particular. Portanto, “reconhecimento” significa: “reconhecimento recíproco como *indivíduos* e como seres *comunitários* em todas essas esferas que estão vinculadas entre si, mas podem ser misturadas umas com as outras. Quando se leva a sério a tese comunitarista da constituição intersubjectiva ou mais genericamente, do carácter situado do *eu* e da referência comunitária do direito, da democracia e da moral, então todas as tentativas de entender de modo unidimensional a “intersubjectividade” ou a “comunidade” tornam-se caducas” (Idem).

Nancy Frazer em *A teoria da ordem moral* (2007), defende que o reconhecimento somente pode responder ao fenómeno actual de uma “política de identidade”, pois as formas tradicionais de uma política de redistribuição não podem mais encontrar expressão dentro dessa estrutura. A crítica feita por esta autora parece-nos um mal-entendido, embora em algum momento seja compreensível, dada a uma tendência particular da escrita filosófico-política actual. Percebe-se claramente que existe uma inclinação notável, nos debates em questão em relação a uma “política do reconhecimento” para reduzir o reconhecimento social das pessoas a um único aspecto do reconhecimento ou seja, a aceitação cultural de suas formas distintas de vida. Assim, “reconhecimento” é tratado como uma categoria normativa, que corresponde a todas aquelas demandas políticas levantadas actualmente sob a bandeira de uma “política da identidade”.

Segundo Frazer (2007, p. 113), “a opção pela redistribuição tem um *pedigree* filosófico distinto, enquanto as reivindicações redistributivas igualitárias tem abastecido o paradigma da maioria na teorização sobre a justiça nos últimos tempos”. Por isso, a orientação pelo reconhecimento tem atraído o interesse de muitos filósofos políticos, que alguns deles buscam desenvolver um novo paradigma que coloque o reconhecimento no centro das atenções.

Assim, a interculturalidade é naturalmente a interacção dos sujeitos de diferentes aspirações, gostos, ideologias etc. No entanto, “o indivíduo isolado não pode fazer muita coisa: por exemplo erguer barrote pesados para construir um telhado. Quando está totalmente voltado para si, não constrói pontes, diques ou catedrais. É preciso que haja a cooperação, senão a cultura jamais teria surgido” (KESSELRING, 2007, p. 189). Portanto, o diálogo intercultural é uma ética de acolhimento para com os outros seres, com quem temos que partilhar a soberania e um porvir que não seja determinado pela nossa maneira ou forma de pensar a vida. Este diálogo intercultural visa a reestruturação de relações entre pessoas e culturas, optando pela universalização de princípios de autonomia e de soberania, divididos como maneira de viver, que concretiza a realização do ideal de liberdade por todos e para todos.

Considerações finais

Para terminar com esta nossa reflexão, importa recordar que uma sociedade para que seja considerada justa é necessário que ela pause ou se preocupe, em primeiro momento, com a questão da distribuição ou repartição equitativa dos bens entre cidadãos livres e iguais dentro do Estado. Portanto, em termos contemporâneos, nas sociedades ditas capitalistas, dizemos da correcta distribuição de bens económicos, sociais e culturais na sociedade. No entanto, esta distribuição apenas não é condição suficiente.

Precisamos em conjunto, construir uma sociedade justa que permita com que os seus concidadãos ou membros alcancem, não apenas certa equidade na distribuição dos bens, mas mais ainda, que haja garantia e condições visíveis de um reconhecimento mútuo sem exclusão e vista (nas dimensões afectiva, jurídica e social). Por isso, a construção de uma teoria política ou se quisermos uma cultura de reconhecimento mútuo é essencial para realização plena das dimensões da justiça, numa perspectiva conjunta de representação e com uma economia de distribuição social credível.

Concluimos também, que dentro da teoria política do reconhecimento, a ideia da justiça deve ser vista como um conceito orientador que visa o diagnóstico crítico das relações de dominação social e política arbitrarias, tendo como objecto primário os diferentes contextos e práticas de socialização das pessoas e grupos dentro duma determinada sociedade, e por sua vez, tendo em vista, as

estruturas e relações intersubjectivas, e não os *estados subjectivos ou supostamenteobjectivos* de provisão de bens e de satisfação de necessidades que tem sido na maior das hipóteses dum grupo minoritário que se torna cada vez mais rico e a maioria mais pobre.

Acreditamos que os *modus vivendis* das pessoas e grupos podem contribuir de forma significativa para a aceleração da apropriação de uma política de inclusão social das diferenças entre as culturas, pois nesse cenário de muitos entraves e choques entre os povos, até o presente momento a formação para as relações étnico-raciais encontrou adiamento e um olhar sem prospecção, especialmente porque a institucionalização dessa política em algumas partes do mundo, ainda está numa fase de construção.

Entendemos ainda que o problema contemporâneo da política do reconhecimento tornou-se cada vez mais recorrente na reflexão filosófica e com diferentes perspectivas de análise. A questão fundamental é fortificar e propiciar uma nova forma ou modelo de abordar as questões da justiça em relação às questões contemporâneas que se tornaram muito desafiantes. Verificamos ainda que, por um lado, o problema do reconhecimento ainda é um campo bastante fértil que necessita de muita investigação e debate. Por outro lado, este assunto ainda entra em contradição com os vários domínios do amor, do direito e da autoestima, alimentando desta forma, um aumento exacerbado de injustiças sociais cada vez maior.

Contudo, se o reconhecimento constitui uma necessidade humana vital, pois o indivíduo somente forma sua identidade a partir do reconhecimento social, para as culturas ou povos em constantes entraves, algumas das políticas públicas que incluem políticas da diferença cultural indicam um caminho para o reconhecimento recíproco, mas percebe-se a questão da intercultura de forma bastante lenta e tardia. Por outro lado, as teorias políticas deveriam orientar-se não pelo método, por técnicas ou pela própria teoria, e sim pelos problemas de seu tempo, procurando deste modo, explicitar e justificar de modo racional os princípios que assumem, confrontando-os com outros princípios que se lhe opõem e com suas possíveis implicações institucionais dentro dos Estados.

Finalmente, um dos caminhos propostos para minimizar esta problemática, é a possibilidade de permitir uma justiça restaurativa que poderá ajudar a uma reconciliação entre as partes como um

desafio de viver-juntos. Este viver-juntos, passa pela ideia de que os projectos políticos, que necessariamente implicam transformações, devem se apoiar no conjunto dos valores e das instituições existentes, onde os ideais de igualdade e liberdade se fazem presentes. Por sua vez, a tolerância joga um papel preponderante no processo de reconhecimento da identidade do Outro, permitindo desta feita a corporalização gradual de uma sociedade concebida na diversidade de apreciação, da fé, da ideologia, orientação sexual, da cor, do continente, da região.

Referências Bibliográficas

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro, 7ª Ed., Elsevie, 2004.

CASTIANO, P. José. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjetivação*. Maputo, Ndjira, 2010.

FERES, J. Junior e POGREBINSCHI, Thamy. *Teoria Política Contemporânea: Uma Introdução*. Rio de Janeiro, Elsevier editora Ltda, 2010.

FRAZER, Nancy. *Reconhecimento sem ética*. In Souza, Jessé e MATTOS, Patrícia (Org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo, Annablume, 2007.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: Filosofia política para além de liberalismo e Comunitarismo*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo, Boitempo, 2010.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Lisboa, 3ª Ed., Gradiva, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo, 2ª Ed., Loyola, 2004.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tomos I e II. Trad. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992a.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, 2ª Ed., Vozes. 1992.

HONNET, Axel. *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*.

São Paulo, 2ª Ed., Editora 34, 2009.

NGOENHA, E. Severino. *Intercultura, Alternativa à Governação Biopolítica?* Maputo,

PubliFix, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão prática*. Lisboa, Edições 70, 2008.

- KESSELRING, Thomas. *Ética, política e desenvolvimento humano: justiça na era da Globalização*. Caixas do Sul- Brasil, 2007.
- KYMILICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- LIMA, E. *Reconstrução normativa e socialidade da razão. Notas sobre a discussão contemporânea em torno da noção hegeliana de reconhecimento*. In *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 43, n. 137, pp. 365-385, Set./Dez., 2016.
- OLIVEIRA, de Araújo Manfredo. *Antropologia Filosófica Contemporânea: Subjetividade e Inversão teórica*. São Paulo, Paulus, 2012.
- RAWLS, John. *Uma Teoria de Justiça*. São Paulo, 2ª Ed., Martins Fontes, 1998.
_____. *O liberalismo político*. Trad. João Sedas Nunes. Lisboa, Presença, 1997.
- RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecer-se reconhecendo: o problema do reconhecimento enquanto questão Antropológica, Ética e Política*. In *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 43, n. 137, pp. 387-400, Set./Dez., 2016.
- RICOEUR, Paul. *Percurso de reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi. São Paulo, Companhia, 2006.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*.
Lisboa: Epistemologia e sociedade, 1994.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Tradução. Grupo de doutorandos do curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS, Revisão Ernildo Stein. Petrópolis, Vozes, 9ª ed., 2012.
- WERLE, Luís D. *Construtivismo “não metafísico” e reconstrução “pós-metafísica”: o debate Rawls-Habermas*. In. Nobre, M; REPA, L. Habermas e a reconstrução. Campinas, Papirus, 2012.

A Crise da Identidade do Sujeito Hipermoderno em Gilles Lipovetsky

Por Rute Macave*

Resumo

A cultura antes da época hipermoderna era uma superestrutura de signos que explicava o mundo de forma completa, orientando o indivíduo e mantendo a coesão social. Actualmente já não se pode apreender a cultura unicamente como conjunto de sistemas simbólicos que reúnem e unificam os homens, ela é também uma força de divisão que provoca conflitos e diferenças. Os pontos de referência colectivos evaporaram, deixando o sujeito sem raízes e sem fé. As normas morais já não são impostas a partir de dentro, pelo espírito nacional, pela família ou pelas Igrejas, mas sim, impostas do exterior, pelas mensagens veiculadas pela mídia. Esta é a cultura-mundo, disseminando a cultura da hipertecnização, hiperindividualismo, hiperconsumo e hipercapitalismo, razão pela qual o indivíduo hipermoderno busca o prazer em tudo, em particular, na espectacularidade e no divertimento, pois, ele passa a ser adepto do permissivismo, tudo diz, tudo faz, tudo aceita e tudo consome. A cultura-mundo contribui para que a identidade deixe de ser fixa, tornando-se cada vez mais complexa, ambígua, aberta, temporária, dinâmica, negociável e indeterminada, provocando uma crise na identidade do sujeito hipermoderno.

Palavras-chave: Crise, identidade, sujeito hipermoderno e cultura-mundo.

Abstract

A culture before the hypermodern era was a superstructure of signs that fully explained the world, thus orienting individuals and maintaining social cohesion. But today it is not possible to apprehend culture, only as a set of symbolic systems that unite and unite men. It is also a force of division that causes conflicts and fundamental difference. For the collective points of reference evaporated, leaving the subject without the north, without roots and without faith. And as moral norms are no longer decreed and imposed from within, by the national spirit, by the family, or by the churches, but rather by the exterior, by the messages conveyed through my day. This is the culture of the world, at the level of dissemination throughout the globe, a culture of hypertechnization, hyper individualization, or perconsumption and hypercapitalism. Reason why, the hypermodern individual seeks pleasure in everything, in particular, in spectacular, in fun and not as festivities. For the duo individual becomes an adherent of total and absolute permissivism, all this, everything does, everything well and everything consumes, without first enjoying a few seconds of reflection. What

contributes to that an identity must be fixed and become ever more complex, ambiguous, open, temporary, dynamic, negotiable and indeterminate. Therefore, identity ceases to have any authenticity and becomes something calculable, contributory so for identity to be in crisis.

Key words: Crisis, identity, hypermodern subject and the culture of the world.

Introdução

O desafio que nos propomos neste artigo, com o tema *A crise da identidade do sujeito hipermoderno em Gilles Lipovetsky*, é analisar os fundamentos que concorrem para a crise da identidade do sujeito hipermoderno.

De acordo com o tema exposto, o problema que se levanta neste artigo tem a ver com as razões que fizeram com que Lipovetsky afirmasse que o sujeito hipermoderno é desorientado e desestruturado. Sendo assim, o nosso problema não é somente o da depreciação dos valores e o da ruína dos fundamentos metafísicos do saber, da lei e do poder, mas também o da desintegração dos pontos de referência social mais comuns, mais “básicos” provocada pela nova organização do mundo, caracterizada pela hípertecnificação, hiperindividualismo, hiperconsumo e hipercapitalismo. Com efeito, o desnorteio hipermoderno aumenta paralelamente com a excrecência do universo tecnomidiático-mercantil e com o estilhaçamento dos enquadramentos colectivos, deixando os indivíduos à mercê de si mesmos. A consequência disto é a emergência das novas identidades, que consistem no indivíduo sem regras, avariado, desestruturado, desorientado e sem futuro. Este indivíduo está inserido numa cultura não mais dominada pelos imperativos do dever maximalista, mas pela felicidade, pelo prazer e pelos direitos subjectivos. O indivíduo já não se identifica com a ética de sacrifícios e nem com as ideologias do dever disciplinador e hiperbólico. Nesta perspectiva, o nosso problema desdobra-se em três momentos: 1. Porquê a era hipermoderna transformou profundamente o relevo, o sentido, a superfície social e económica da cultura? 2. Porquê o sujeito hipermoderno opta por hiperindividualismo, hípertecnificação, hipercapitalismo

e hiperconsumo? 3. De que modo a dissolução das ideologias progressistas, que afirmam que a história tem um sentido, que ela avança necessariamente pelo caminho da liberdade e da felicidade, contribui para a perda de fé do sujeito hipermoderno em um futuro radioso e sempre melhor? Este declínio das ideologias progressivas suscita no sujeito seguintes interrogações: 3.1. Quem sou? 3.2. Para onde vou? 3.3. De que será feito o futuro? Estes questionamentos carecem de respostas seguras, pois, a identidade do sujeito está em crise, razão pela qual, o futuro que se desenha, quaisquer que sejam os arranjos que se produzirem, não escapará ao crescente reino da incerteza.

Como hipótese do nosso trabalho, sustentamos que, de acordo com Lipovetsky, a cultura-mundo é a razão principal do primeiro momento do nosso problema, pois, ela dissemina em todo o globo a cultura da tecnociência, do mercado, das mídias e do consumo. Com esta cultura-mundo, disseminam-se, em simultâneo, uma infinidade de novos problemas, que põem em jogo questões não só globais (ecologia, imigração, crise económica, miséria do 3º mundo), mas também existenciais (identidade, crenças, crise de significado, distúrbios de personalidade). O segundo momento deve-se ao facto do sujeito hipermoderno ser adepto da cultura hedonista e narcisista, isto é, o sujeito actual centra-se no culto do prazer e da satisfação imediata dos desejos. Quanto ao terceiro momento, adiantamos que as ideologias são constituídas por metanarrativas e, como tal, elas justificam o *status quo* alimentando esperança de um futuro melhor, razão pela qual o declínio das metanarrativas é, em simultâneo, o declínio dessa esperança. Neste sentido, cabe-nos, e o Estado tem a sua parte nisso, recriar as condições de um clima de confiança respondendo a três imperativos, nomeadamente, a reabilitação da cultura, o reforço da coesão social e o investimento no capital humano, na educação e na pesquisa. É necessário que a sociedade hipermoderna opte por uma ética da responsabilidade.

A obra “*A cultura Mundo: Resposta a uma sociedade desorientada*”, que foi o nosso referencial teórico básico, fala das mudanças culturais vinculadas essencialmente às significativas alterações económicas. Esta obra trata o sujeito a partir dos rearranjos das relações sociais e da própria identidade, pois, a cultura-mundo defendida por Lipovetsky é uma cultura globalizada do mundo hipermoderno, regida pelas lógicas do individualismo e do consumismo. Estas lógicas geram uma unificação e desterritorialização dos bens, das pessoas e das informações que circulam

universalmente pelo mundo, causando uma crise de identidade do sujeito, pela abrangência de referências com as quais se depara diariamente.

De acordo com o exposto acima, a escolha do tema deve-se, por um lado, ao facto de não só se tratar de um filósofo ainda vivo e conceituado, mas acima de tudo, um filósofo que procura reflectir em torno de problemas actualíssimos que afligem não só a Europa, mas também a todos os outros continentes. Por outro lado, deve-se ao facto de Lipovetsky ser um filósofo que reflecte sobre a sociedade hipermoderna, principalmente nas áreas que também são do meu interesse, como a cultura, a ética, a moral, a política, a técnica, o consumo.

Ao longo do trabalho procuramos desenvolver os seguintes *itens*: no ponto um falamos do declínio das metanarrativas. Aqui há uma diluição dos pontos de referência, fazendo com que as metanarrativas sofressem um grande golpe, devido a movimentos como Reforma, o Protestantismo, o Humanismo renascentista, a Revolução científica e o Iluminismo, que trouxeram uma nova visão do sujeito, sujeito livre e senhor de si. No ponto dois falamos do hiperindividualismo e das novas identidades. O hiperindividualismo, que caracteriza os tempos hipermodernos, obriga o sujeito a (re)criar a sua identidade, gerando assim, novas identidades; no ponto três abordamos o dualismo hipermoderno, que se caracteriza por duas tendências contraditórias de que falamos mais adiante. No quarto ponto abordamos o hiperconsumo que tem a ver com o consumo excessivo de tudo que a cultura-mundo oferece. No quinto ponto debruçamo-nos sobre a hipercultura, que é aquela que exhibe uma vocação planetária e se infiltra em todos os sectores da actividade, tornando-se um mundo cuja circunferência está em toda parte e o centro em parte alguma. Finalmente, no sexto ponto, exploramos o papel da mídia na sociedade hipermoderna, terminando com a dicotomia mídia *versus* identidade e dicotomia consumo *versus* identidade. Neste item, importa frisar que as normas morais já não são decretadas e impostas a partir de dentro, mas sim, impostas do exterior, pelas mensagens veiculadas pelos mídias.

Como se pode ver, o tema em causa pode subsidiar as reflexões sobre o mundo hipermoderno, na sociedade em geral e, em particular, sobre a identidade do sujeito hipermoderno inserido na cultura-mundo. Não só. Este tema pode, também, trazer novas abordagens para o debate académico, trazendo novos elementos que concorrem para a crise da identidade do sujeito hipermoderno. Deste

modo, pode levantar alguma problematização que seja útil para as abordagens sobre a crise da identidade do sujeito hipermoderno.

Para o desenvolvimento do tema, optamos pelos métodos hermenêutico, analítico e descritivo. Com o método hermenêutico, procuramos interpretar os textos, em particular os de Lipovetsky, que serviram de base para o trabalho. Com o método analítico, pretendemos perceber o encadeamento lógico dos argumentos apresentados pelos autores das obras usadas, com ênfase às de Lipovetsky. Com o método descritivo, temos em vista expor, de forma fiel as ideias de Lipovetsky, para posterior debate crítico.

1. O declínio das metanarrativas

A modernidade exaltou a razão, fazendo-a reinar sobre o mundo com intuito de criar as condições de paz, de liberdade, de equidade e de justiça, mas ela não conseguiu concretizar esses ideais. Isto é, a modernidade centrou-se na razão de forma excessiva, esquecendo-se do próprio homem e tornando-o “escravo” da ciência e da tecnologia. Porém, não tendo concretizado as suas promessas, a modernidade entra em crise⁷², surgindo a pós-modernidade⁷³ que veio fragilizar as metanarrativas (filosofia iluminista, marxismo, religião).

Jean-François Lyotard (1924-1998) define o pós-moderno como incredulidade com relação às metanarrativas. Com isso, ele queria dizer que a experiência da pós-modernidade decorreria da perda das crenças em visões totalizantes da história, que prescreviam regras de conduta política e ética para toda a humanidade. A principal metanarrativa segue a linha do iluminismo de que a ciência legitima a si mesma como viga mestra da emancipação (LYOTARD *Apud* LYON, 1998:

⁷² As certezas aspiradas pela modernidade foram abaladas pelas incertezas pós-modernas que colocam em dúvida a capacidade da razão conduzir a humanidade pelas sendas de um progresso assegurado pela técnica.

⁷³ Lipovetsky não usa o termo Pós-modernidade para caracterizar os tempos actuais, mas sim, Hipermodernidade. Na sua óptica hipermodernidade é uma sociedade liberal caracterizada pelo movimento, pela mudança constante, pela fluidez, pela flexibilidade, afastada como nunca dos grandes princípios estruturantes da Modernidade (LIPOVETSKY, 2011:28).

24). Lyotard foi o autor responsável pela popularização da noção de pós-modernidade, termo antecipado por Friedrich Nietzsche (1844-1900), um pós-moderno *avant la lettre*. Nietzsche anunciou em 1888 que o “nihilismo está à porta”. Nietzsche era visto com suspeita e com certo tremor na Europa porque para ele a verdade era “apenas a solidificação de velhas metáforas”. O nihilismo nietzscheano ataca a racionalidade quer na ciência, quer na arte e na filosofia. Nietzsche destacou-se ao proclamar a morte de Deus. Embora alguns olhem para essa afirmação como uma linguagem meramente figurada para a perda dos fundamentos filosóficos, pode-se argumentar que ela representa também um antiteísmo sério. De qualquer modo, o “slogan” de Nietzsche “Deus está morto” significa que não podemos mais ter certeza de nada. A moralidade é uma mentira, a verdade é uma ficção. Tudo o que resta é a opção dionisiana de aceitar o nihilismo, de viver sem ilusões ou aparências, e de fazer isso com entusiasmo e alegria (NIETZSCHE *Apud* LYON, 1948: 17-19). A partir disso a diferença entre verdade e erro deixa de existir, sendo uma mera ilusão.

Para os marxistas, a história era impulsionada pelo confronto entre duas classes contraditórias, a burguesia e o proletariado, que resultaria, ao fim da revolução do proletariado, numa sociedade sem classes, de plena liberdade e igualdade: o comunismo. Porém, a história mostrou que, na prática, tais teorias não funcionaram conforme o previsto. O marxismo, ao invés do prometido “paraíso na terra”, trouxe regimes totalitários para países como a Rússia, a China e Cuba, cujos povos passaram por restrições às suas liberdades civis e violações aos seus direitos humanos. Por estas razões, criou-se um clima de desconfiança em qualquer discurso que propunha formar consensos universais, ou seja, projectos colectivos que visem mudar o mundo.

Com o declínio dos macrodiscursos o conceito de totalidade deixa de ser o universal metafísico da unidade para se tornar a diversidade, a fragmentaridade, o efêmero ou, na linguagem de Foucault (2002:378), a “descontinuidade”. Não sendo mais a totalidade, a razão global, ganha lugar o intertexto, o entrecruzamento de vários mundos e cosmovisões. Ao mesmo tempo em que a razão e a ciência melhoraram as condições de vida das pessoas também contribuíram para a destruição do próprio homem e do planeta. A névoa substituiu a certeza dogmática das grandes ideologias da história (LIPOVETSKY & SERROY, 2011:19). É neste cenário que aumenta o desencanto e a incerteza dos tempos da cultura-mundo, conforme demonstra a citação abaixo:

A hipermodernidade é o tempo que funciona com a desregulação, com a desinstitucionalização, com a profusão. Nada mais escapa ao princípio hipermoderno de desestabilização das coordenadas tanto maiores como menores. É assim que o mundo da cultura-mundo tende a tornar-se indecifrável, confuso, caótico: o homem da cultura-mundo já não tem autoridades superiores, nem lentes, nem bússolas para o guiar. Quanto mais o indivíduo se torna responsável por si mesmo, mais desorientado está, privado dos meios que lhe permitam viver num mundo compreensível (LIPOVETSKY & JUVIN, 2011: 98-99).

As instituições responsáveis pela elaboração de narrativas que serviam de directrizes aos indivíduos entraram em declínio. Esta é a razão pela qual, os indivíduos passaram a construir suas próprias regras da vida social, nascendo assim, o híper-indivíduo, sujeito que goza do livre-arbítrio.

2. O hiperindivíduo e as novas identidades

Baseando-se nas considerações de Lipovetsky e Serroy (2011:53), na actual era hiperindividualista, o homem contemporâneo se sente obrigado a (re)criar a sua identidade. Assim, cria-se uma “*vida à la carte*”, em que o “*homo individualis*” opta por um múltiplo quadro de referência identitária em relação ao corpo, como obsessão com a saúde, o culto a forma corporal, os cuidados de beleza, a busca pela magreza, entre outros. Deste modo, destaca-se uma sociedade “desorientada” entremeada a uma cultura hedonista e narcisista.

Actualmente há um entrosamento entre diversas culturas que colocam o indivíduo frente a uma vasta gama de produtos por consumir, acompanhada por “*n*” alternativas de escolha. Neste sentido, o diálogo intenso e constante entre muitas culturas com princípios de vida total e absolutamente diferentes, mexe com as particularidades, fazendo com que uns assimilem os hábitos dos outros, incorporando-os na sua cultura. No entanto, isso pode mudar as identidades, pois, de acordo com Bauman (2004:85) “mudar de identidade pode ser uma questão privada mas sempre inclui a ruptura de certos vínculos e o cancelamento de certas obrigações”. Por isso há uma necessidade de atentar para a responsabilidade frente às escolhas e atenção às consequências do posicionamento assumido diante do mundo.

De acordo com o exposto acima, cabe ao indivíduo hipermoderno ser cautelosíssimo nas suas escolhas porque delas depende o seu presente, o seu futuro e, em particular, o tipo de identidade que almeja ostentar. Como se pode ver, o indivíduo hipermoderno parece realmente enredado numa busca fervosa por auto-afirmação, movido por um certo desejo de onipotência. Este cenário faz com que Pereira (2004:120) deduza que as propagandas parecem ignorar que o sujeito hipermoderno possui limites e fragilidades derivados da condição de ser “um personagem atado a redes sociais, com as quais deve negociar para chegar a uma linguagem que fale de si”.

O indivíduo hipermoderno dispõe de um leque de escolhas cada vez maior, utiliza produtos *high-tech* mas também pode recorrer às medicinas tradicionais, pode ouvir *rap* e entregar-se à astrologia, fazer *jogging* com o seu *iPod* metido nas orelhas e praticar *ioga*, usar tênis *Nike*, mas também as túnicas africanas, consumir *ketchup*, ser adepto das massagens chinesas, do *tarot* ou da meditação *zen*. Tudo coabita de uma maneira pletórica num imenso mosaico exuberante e fragmentário de produtos e de práticas, de culturas e de memórias históricas diversas (LIPOVETSKY & JUVIN, 2011:83). Na visão de Calligaris, o narcísico mundo novo elucida possíveis problemas, gerados pela influência do consumo na construção da identidade, conforme espelha a citação que segue:

A procura de um fundamento levará as pessoas a se agarrarem em identidades imaginárias, como se estas fossem propriedades intrínsecas de seu ser. As possibilidades de diálogo, negociação e conciliação entre identidades diferentes serão difíceis, pois, a diferença dos valores simbólicos, embora substituíveis, são uma vez assumidas, compactas e inalteráveis (CALLIGARIS, 1996:52).

Lipovetsky (2011:18) defende que a cultura-mundo cria uma desorientação. O que suscita em nós a seguinte interrogação: Será que esta desorientação que caracteriza a cultura-mundo é um caos? Antes de darmos a nossa resposta, solicitaremos Lipovetsky e Juvin para mostrarmos os seus posicionamentos. Antes salientamos que o primeiro tem uma visão otimista e o segundo, pessimista. Sendo assim, onde Lipovetsky vê hipercultura, Juvin teme que seja uma subcultura e um subterfúgio; onde Lipovetsky espera o advento de um cosmopolitismo moderado, Juvin teme a guerra de todos contra todos, a dos homens sem referências, sem fé e sem raízes, e que deverão conduzir para se refundar em sociedade. Onde Lipovetsky vê a consagração da hipercultura, o respeito preservado da alta cultura, Juvin constata um movimento de descivilização profunda nas nossas sociedades, a confusão de géneros, de signos e de valores (LIPOVETSKY & JUVIN, 2011:

203-204). Assim, podemos concluir que Lipovetsky não olha para nossa época com lamentações, pelo contrário, segundo ele, o nosso mundo, onde o indivíduo não parece ter outro horizonte que ele próprio, tem menos necessidade de cruzadas virtuosas que de uma ética da responsabilidade (MORIN & PRIGOGINE, 1998: 29). Esta privilegia lógicas dialogadas e não autoritárias, pragmáticas e não encantatórias.

No momento incumbe-nos responder a questão acima colocada, conforme comprometemo-nos anteriormente. Na nossa opinião, essa desorientação que caracteriza a cultura-mundo é, sim, um caos. É um caos na medida em que a sociedade actual opta pelo individualismo, egoísmo, prazer e desejos desregrados, desrespeitando quase todos os valores, principalmente, os valores morais, culturais e humanos, como a honestidade, o respeito, a verdade, o amor, a vida⁷⁴. Estamos mergulhados numa cultura que tende a não se importar com os princípios ético-morais, isto é, há uma crise de valores. O indivíduo ficou sem raízes, passando para a periferia da essência da vida, caindo na vala da ignorância, razão pela qual, hoje, o indivíduo é adepto do permissivismo total e absoluto, tudo faz, tudo aceita, tudo diz e tudo consome, sem antes usufruir de alguns segundos de reflexão.

A desorientação vai mais além, como demonstram o laço com a família e as relações de género. A família contemporânea regista uma baixa no número de casamentos, divórcios em alta, coabitação pré-nupcial, surto dos nascimentos fora do casamento, baixa fecundidade. Tendo perdido todo carácter de evidência, a família tornou-se “incerta”, objecto de hesitação, de deliberação, de decisão estritamente individual. No que tange as relações de género, o lugar do feminino não é mais preordenado e orquestrado de ponta a ponta pela ordem social e natural, daí em diante é o princípio de indeterminação e do livre governo de si mesmo que comanda a condição feminina (LIPOVETSKY & SERROY, 2011:54). A mulher hipermoderna une a revolução moderna da autonomia individualista e a persistência da herança histórica, a dinâmica da igualdade e a perpetuação da dissimetria social masculino/feminino, mas também é verdade que os papéis

⁷⁴ Salientamos que, embora reduzida, existe uma parte da sociedade que ainda pauta pelos princípios ético-morais. É essa parte da sociedade que consegue pensar e agir de forma racional e humana. Cabe a essa sociedade criticar e apelar a consciência dos inconscientes e inconsequentes.

sexuais e as relações entre os géneros não estão mais inscritos no mármore, tudo nesse domínio se tornou aberto, negociável, indeterminado.

3. O dualismo hipermoderno: duas tendências contraditórias

Quanto mais as condutas responsáveis progridem, mais aumenta a irresponsabilidade. Os indivíduos hipermodernos são mais informados e mais desestruturados, mais adultos e mais instáveis, menos ideológicos e mais tributários das modas, mais abertos e mais influenciáveis, mais críticos e mais superficiais, mais cépticos e menos profundos. A desagregação do mundo da tradição já não é vivida sob o regime da emancipação, mas sob o de crispação (LIPOVETSKY, 2011: 29-30). É o medo que prevalece e que domina face a um futuro incerto, uma lógica da mundialização que se exerce independentemente dos indivíduos, uma competição liberal exacerbada, um desenvolvimento desenfreado das tecnologias da informação.

Narciso é agora corroído pela inquietude, o temor impôs-se ao prazer, a angústia impôs-se à libertação. Narciso está inserido num ambiente social onde tudo o inquieta e o atemoriza: à nível internacional, o terrorismo e as suas devastações, a lógica neoliberal e os seus efeitos sobre o emprego; à nível local, a poluição urbana, a violência nos subúrbios; à nível pessoal, tudo o que fragiliza o equilíbrio pessoal e psíquico. Em suma, o credo já não é “Prazer sem obstáculos”, mas “Temor em qualquer idade” (LIPOVETSKY, 2011: 31). A lógica do consumo-moda favoreceu a emergência de um indivíduo mais dono e senhor de sua vida, essencialmente instável, sem ligação profunda à personalidade e aos gostos flutuantes. Por essa razão precisa duma moral espectacular, capaz de o comover e o fazer agir. Para Lipovetsky (2007:11), viver tempos hipermodernos significa que o indivíduo e a sociedade têm o presente como centro, olhando com preocupação para o futuro e para as consequências dos possíveis cenários que se desenham hoje.

4. Hiperconsumo

Antes de desenvolvermos este item, começaremos por diferenciar o consumo do hiperconsumo. O consumo é indispensável à sociedade ao dar sentido à vida quotidiana, na medida em que traduz aspirações e esperanças dos indivíduos, seja pela posse material de um bem, seja pelo aspecto simbólico que é comunicado enquanto hiperconsumo é o excesso que desvia a própria sociedade

de seus objectivos mais igualitários (BACCEGA, 2009: 12). Na óptica de Garcia Canelin (1995:21), o consumo é uma prática de direitos do cidadão. O cidadão consome como processo de pertencimento, reflectindo aí a sua aspiração de interação social e cidadania.

Os significados dos produtos que o indivíduo hipermoderno consome não emanam originalmente dos consumidores mas do mercado, razão pela qual o indivíduo antes voltado para o interior, na busca do eu pela introspecção, seja obrigado a lançar o olhar para fora, onde recebe algumas indicações da adequação da sua identidade (SLATER, 2002:90). Na óptica de Slater, a noção freudiana de narcisismo é bastante útil para a análise da sociedade de consumo, na medida em que ela condensa dois aspectos marcantes da subjectividade contemporânea: a fragilidade do eu pós-moderno e obsessão consigo (FREUD *Apud* SLATER, 2002:92).

Os ideais veiculados pelo consumo falam de um sujeito vigoroso, cheio de vitalidade, perseguidor dos seus desejos. Quanto mais os indivíduos são instados a consumir e afirmar a si mesmo, mais experimentam ansiedade e incerteza sobre si aumentando também a dificuldade em assumir, eles próprios, o governo da sua existência. Assim, “quanto mais o indivíduo é socialmente cambiante, quanto mais ele quer viver intensa e livremente, mais se acumulam os sinais do peso de viver” (LIPOVETSKY, 2011:84). Isto faz com que Slater conclua que “não consumimos com a finalidade de construir uma sociedade melhor e vivermos uma autêntica vida, mas para aumentar os prazeres e confortos privados” (SLATER, 2002:35). Deste modo, os indivíduos definem seus próprios interesses, o que dificulta o alcance definitivo de uma sociedade coesa.

Lipovetsky afirma que o ímpeto consumista dos indivíduos está associado ao prazer pelas novidades e o desejo de “renovar sua vivência do tempo, revificá-las por meio das novidades” (LIPOVETSKY, 2011:79). Porém, nos tempos remotos, também afirmava Tocqueville, “aquele que volta seu coração exclusivamente para a busca do bem-estar material está sempre com pressa, pois tem à sua disposição um tempo muito limitado para tocar, capturar e desfrutar” (TOCQUEVILLE *Apud* HONORE, 2006:43).

Actualmente o indivíduo é provocado a experimentar as mais diversas possibilidades que a sociedade de consumo despõe. Entrar neste ritmo significa querer tudo e nada em simultâneo,

significa querer livros, jornais, viagens, roupas, lazer, férias mas correndo risco de não conseguir aproveitar de maneira desejada, pois, o excesso de afazeres acaba diminuindo o tempo de “tocá-los”, “capturá-los” e “desfrutá-los”. Surge, assim, um paradoxo: condições de fazer uma infinidade de coisas, mas com cada vez menos tempo de usufruí-las.

Até os anos 1970, os bens adquiridos e os símbolos do consumo eram prioritariamente familiares, nomeadamente, o carro, os aparelhos domésticos, o telefone, a televisão (LIPOVETSKY & SERROY, 2011:56-57). Este cenário inverte-se na época hipermoderna, pois, ela é caracterizada por equipamentos concernentes aos indivíduos: o computador pessoal, o telefone móvel, o iPod, o GPS de bolso, os videogames, o smartphone. Esta mudança influencia na desestruturação e desorientação da família. O sujeito esquece a família e as suas obrigações dentro da mesma, preocupando-se com o “eu”, criando um mundo só seu. Neste sentido, o papel tradicional da família é abalado. Este comportamento nota-se em vários países e em muitas famílias, onde pai, mãe, filhos e netos, embora dentro da mesma casa, cada um no seu canto, pouco se falam e pouco se preocupam com o outro, usufruindo o mundo que cada um projectou para si mesmo. O pai mexendo computador pessoal, a mãe teclando no telemóvel, os filhos usando iPod e os netos mergulhados nos videogames, pois, ninguém tem tempo para ninguém, a não ser para si mesmo, típico da época da hiperindividualização.

5. Hipercultura

A excrescência dos produtos, das imagens e das informações fez nascer uma espécie de hipercultura universal, que transcendendo as fronteiras e confundindo as antigas dicotomias (economia/imaginário, real/virtual, produção/representação, marca/arte, cultura comercial/alta cultura), reconfigura o mundo em que vivemos e a civilização por vir. Não estamos mais nos tempos em que a cultura era um tema completo e coerente de explicação do mundo. Terminaram, também, as grandes épocas de oposição entre cultura popular e cultura erudita, entre “civilização” das elites e “barbárie” do populacho. A esse universo de oposições distintas e hierárquicas sucedeu um mundo em que a cultura, não se separando mais da indústria mercantil, exhibe uma vocação planetária e infiltra-se em todos os sectores da actividade (LIPOVETSKY & SERROY, 2011:7-9). Nos tempos hipermodernos, a cultura tornou-se um mundo cuja circunferência está em toda parte

e o centro em parte alguma. Com a cultura-mundo dissemina-se em todo globo a hipercultura e, com ela, uma infinidade de novos problemas que põem em jogo questões não só globais mas também existenciais.

De acordo com Severiano (2006:62), embora a mundialização esteja sujeita às particularidades dos povos, percebe-se uma tendência a um padrão civilizatório, isto é, um conjunto de objectos de consumo que implicam um conjunto de novos valores e comportamentos que se vinculam com o espaço desterritorializado⁷⁵, típico do mundo globalizado.

6. O papel dos mídias na sociedade hipermoderna

Os mídias têm um papel normalizador e emancipador na medida em que impõe as normas morais e propõe escolhas extremamente variadas, permitindo ao indivíduo ter uma maior autonomia de pensamento e de acção (LIPOVETSKY, 2011: 43-44). Os mídias têm sido os agentes de dissolução da força das tradições, das morais rigorosas e das grandes ideologias políticas ao sacralizar o direito à autonomia individual, ao promover uma cultura relacional, ao celebrar o amor ao corpo, aos prazeres e à felicidade privada (*ibid*, p. 93). Os mídias são tomados pela lógica hipermoderna que favorece, em simultâneo, comportamentos responsáveis e irresponsáveis.

6.1. Mídia versus identidade

A mídia cuja força social é indiscutível na contemporaneidade, como mais um sistema simbólico a elaborar e representar as culturas, faz parte da construção das identidades, sejam as individuais ou colectivas. Identidades colectivas referem-se às identidades nacionais, questionadas em tempos de compressão espaço-tempo (HALL, 2006: 23; HARVEY, 1998: 47). A relação das identidades colectivas com as individuais se estabelece no processo de representação que faz transparecer o modo como as sociedades se reconhecem. No contexto de identidades definidas historicamente, mais que biologicamente, os significados se tornam cada vez mais dependentes do simbólico, cada vez mais afastados das tradições e dependentes de “traduções” (HALL, 2006:87). As identidades que devem ser construídas pelos indivíduos não são dadas nem atribuídas. Nas circunstâncias mais

⁷⁵ Os produtos, as infra-estruturas, as marcas dos produtos, ultrapassam as fronteiras geográficas e culturais e graças a mídia podem ser assimilados em diversas partes do mundo.

desnorteantes possíveis, segundo Slater (2002:37), não só a posição da pessoa deixou de ser fixa na ordem do status, como a própria ordem é instável e cambiante. A ordem é representada por produtos e imagens igualmente cambiantes.

6.2. Consumo *versus* identidade

Na opinião de Barbosa (2004: 85), embora se possa dizer que por meio do consumo construímos identidades, na maior parte elas são apenas confirmadas, uma vez que, por maior que seja a liberdade de escolha, ela está limitada ao contexto cultural em que se inscreve. Assim, pode afirmar-se que o consumo reforça as identidades. Na teorização sobre consumo e identidade, Belk (1988: 139) afirma que os indivíduos podem ser compreendidos a partir do exame das suas posses.

Conclusão

Na antiguidade, havia regras da vida social atreladas a macrodiscursos que regiam as colectividades, mas actualmente o sujeito é “livre” nas suas escolhas, optando por um múltiplo quadro de referências identitárias. O sujeito hipermoderno tende a investir mais em si do que no mundo, vive de excessos, excesso de trabalho, de informação, de produtos, de opinião e de oferta. Este comportamento do sujeito reduz o espírito de comprometimento com o outro e com o bem comum, anula a possibilidade do mesmo ser feliz com o simples e com o pouco. O sujeito deixa, em algum momento, de investir no necessário, concentrando-se excessivamente nas futilidades fornecidas pela hipercultura, principalmente, no sector da tecnologia.

O sujeito hipermoderno vive numa cultura que exalta continuamente os prazeres do bem-estar, dos lazes, da moda e do entretenimento. Ele está mais preocupado em viver o aqui-agora, centra-se mais no presente, na instantaneidade, tem uma pretensão de desinteressar-se pelo amanhã, razão pela qual, não mede esforços nem recursos para materializar os seus intentos do presente. Estamos numa época em que em nome da imagem, do prazer e da felicidade, tudo vale. Deste modo, destaca-se uma sociedade “desorientada” entremeada a uma cultura hedonista e narcisista, o que faz com que as identidades se tornem cada vez mais complexas, abertas, temporárias, dinâmicas, negociáveis e indeterminadas.

Para Lipovetsky, Serroy e Juvín, o processo actual caracterizado pela hípertecnização, pelo hiperindividualismo, pelo hiperconsumo e pelo hipercapitalismo contribui para as identidades entrarem em crise, uma vez que o mesmo aciona diversos dispositivos para dar sentido a sua vida. Hervé Juvín apresenta uma leitura pessimista, unilateral da cultura-mundo, que prepara o desencadeamento de guerra de todos contra todos. Pelo contrário, Lipovetsky e Serroy fazem uma interpretação optimista, aberta, multidireccional e ambivalente. A cultura globalizada abre possibilidades inéditas, permite novas maneiras de viver, novas formas de identificação e de pertença colectiva.

A cultura-mundo colocou o sujeito numa situação de incertezas, o que exige do sujeito coerência nas suas próprias convicções, pois a crise da identidade dá ao sujeito a sensação de poder fazer qualquer coisa sem recorrer ao senso crítico. Os bens materiais tendem a se tornar valores supremos e neles giram as nossas escolhas e decisões, em contrapartida apequenam-se valores de honestidade, de respeito, de fidelidade, que eram a bússola do bom comportamento social. Face a essa crise convém dar solução aos contravalores trazidos pela hipercultura (o consumismo excessivo, a violência, o egoísmo excessivo, o apego exagerado as coisas materiais). Sendo assim, é necessário recriar as condições de um clima de confiança respondendo a três imperativos, nomeadamente, reabilitação da cultura, reforço da coesão social e investimento no capital humano, na educação e na pesquisa. Há uma necessidade de se resgatar a função e o valor das instituições e dos códigos sociais e morais. Para manter a coesão social é necessário que os valores assentes na vivência pessoal sejam partilhados em comunidade e dinamicamente amadurecidos.

As instituições orientadoras e construtoras, como a família, a Igreja, a escola e o estado alienaram-se do seu papel. Cabe à família ensinar o valor da convivência e do respeito ao outro. Cabe a Igreja cumprir com a sua missão de ensinar o valor da transcendência. Cabe à escola organizar, junto com as famílias, um novo código de conduta que norteie as relações sociais. E por fim, cabe ao Estado o dever de zelar pelos valores cívicos. É necessário que a sociedade hipermoderna opte por uma ética da responsabilidade.

a) Obras primárias

LIPOVETSKY, Gilles. (1983). *A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo*

Contemporâneo. Trad. Miguel Serra Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água.

_____. (2007). *A Sociedade da Decepção*. Trad. Armando Braio Ara. São Paulo: Editora Manole.

_____. (2011). *Os Tempos Hipermodernos*. Trad. Luis Filipe Sarmento. Lisboa: Edições 70.

LIPOVETSKY, Gilles & JUVIN, Hervé. (2011). *O Ocidente Mundializado:*

Controvérsia sobre a cultura planetária. Trad. Luís Filipe Sarmento. Lisboa: Edições 70.

LIPOVETSKY, Gilles & SERROY, Jean. (2011). *A Cultura Mundo: Resposta a uma*

sociedade desorientada. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras.

b) Obras secundárias

BACCEGA, M. A. (2009). *Inter-relações, comunicação e consumo na trama cultural: O papel do sujeito activo*. São Paulo: FELAFACS.

BARBOSA, Livia. (2004). *Sociedade de Consumo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

BAUMAN, Zygmunt. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2004). *Amor Líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Editor Jorge Zahar.

BELK, Russel (1988). *Possessivos e Self estendido*. Chicago: Universidade de Chicago.

CALLIGARIS, C. (1996). *Crónicas do individualismo quotidiano*. São Paulo: Ed. Ática.

CANCLINI, N. G. Garcia. (1995). *Consumidores e cidadãos: Conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ.

LYON, David. (1998). *Pós-modernidade*. São-Paulo: Paulus.

- FOUCAULT. (2002). *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*. São Paulo: Liber.
- HALL, Stuart. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&A.
- HARVEY, David. (1998). *A Condição Pós-moderna*. 7ª Edição. São Paulo: Loyola.
- HONORE, C. (2006). *Devagar*. 4ª Edição, Rio de Janeiro: Record.
- MORIN, Edgar & PRIGOGINE, Ilya. (1998). *A Sociedade em busca de valores*. Lisboa: Instituto Piaget.
- PEREIRA, O. O. (2004). *O ethos do individuo grego e o êxtase do sujeito contemporâneo*. Porto Alegre, n° 19. Jul/Dez.
- SEVERIANO, M. F. V. & ESTRAMIANA, J. L. A. (2006). *Consumo, narcisismo e Identidades contemporâneas: Uma análise psicossocial*. Rio de Janeiro: ed. UER.
- SLATER, Don. (2002). *Cultura do consumo e modernidade*. São Paulo: Nobel.