

POLÍTICA E CULTURA NO MOÇAMBIQUE PÓS-SOCIALISTA¹

Lorenzo Macagno

RESUMO

Após a conquista da independência, em 1975, Moçambique adota o marxismo-leninismo como ideologia de Estado e ferramenta de construção da nação, buscando emancipar-se do passado colonial e "tribalista" e afirmar a unidade nacional num país essencialmente multilíngüe e multiétnico. Na sequência, Moçambique enfrentou uma guerra civil que só terminaria no início dos anos 1990 e que daria lugar à instauração de uma democracia multipartidária. Este artigo pretende refletir sobre os impasses vividos pelo país no âmbito das políticas culturais e educativas em meio a esse contexto, enfocando os posicionamentos da *intelligentsia* moçambicana na discussão contemporânea sobre a realidade "multicultural" do país.

Palavras-chave: Moçambique; políticas culturais; pós-socialismo; multiculturalismo.

SUMMARY

After independence in 1975, Mozambique has adopted Marxism-Leninism as state ideology and as a tool for nation building, trying to get rid of a colonial and "tribalist" past and to affirm national unity in an essentially multi-language and multi-ethnic country. Afterwards, Mozambique has faced a civil war that ended only in the beginning of the 1990's and which resulted in a multi-party democracy. This article intends to reflect on the dilemmas faced by the country in terms of cultural and educational policies in such a context, focusing on Mozambican intelligentsia's positions in the contemporary debate on the country's "multi-cultural" reality.

Keywords: Mozambique; cultural policies; post-socialism; multiculturalism.

(1) Quero agradecer a Peter Fry e a Omar Ribeiro Thomaz, interlocutores insubstituíveis ao longo destes anos, e a Teresa Cruz e Silva, que generosamente leu e comentou a versão preliminar.

Em 1966, Manuel Belchior, um administrador colonial ligado a assuntos de educação em Moçambique (e membro do Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina), publicou em Lisboa o livro *Fundamentos para uma política multicultural na África*. Certamente, a moda multicultural ainda não havia feito a sua entrada triunfal no campo das políticas de diversidade, e menos ainda nos debates da teoria social em geral. Na verdade, aquilo que Belchior considerava uma política multicultural para a África consistia numa curiosa mistura de funcionalismo antropológico inglês e de preocupações mais ou menos sistemáticas com a "cultura tradicional" africana, além de uma considerável dose de lusotropicalismo. Daí que sua proposta não diferisse — nem quanto aos conteúdos programáticos nem quanto à retórica paternalista — daquelas formulações precoces do assimilacionismo português, cujo frustrante destino foi a impossibilida-

de de assimilar uma grande massa de população africana, conformando-se em dispor de uma pequena quantidade, mais ou menos manejável, de assimilados.

Em setembro de 1996 cheguei pela primeira vez a Moçambique, para realizar um trabalho de campo no sul do país. Um dos objetivos iniciais desse trabalho era travar contato com uma geração que vivenciara a trajetória da condição de *indígena* à de *assimilado*: duas categorias que o sistema jurídico colonial contribuíra para criar. Tratava-se de constatar *in loco* as conseqüências da influência da "cultura" portuguesa e de indagar, por meio de registros orais e escritos, a forma como essa suposta herança informava os dilemas identitários do Moçambique contemporâneo, a maneira como as políticas de assimilação haviam atuado sobre o destino e a vida de um amplo grupo de pessoas.

O contexto sociopolítico do país no momento de minha chegada não podia ser melhor: Moçambique havia conseguido pôr fim a uma das guerras civis mais longas da África contemporânea, e a sociedade se encontrava em processo de franca democratização e pacificação. As feridas ainda estavam abertas, mas havia uma profunda expectativa quanto à possibilidade de um novo Moçambique e, sobretudo, uma grande necessidade de falar do passado e do futuro. Assim, abria-se ao pesquisador a possibilidade de percorrer um espaço polifônico, em que diferentes vozes, muitas delas dissonantes, pugnavam por se fazer escutar. De fato, uma das constatações mais desconcertantes e ao mesmo tempo estimulantes que o campo me propiciou foi a de que esses assimilados, representados nas categorias jurídicas das leis e nos discursos coloniais como um bloco homogêneo, compunham na realidade um grupo heterogêneo, cuja trajetória não se pautara por caminhos lineares ou unívocos. Em síntese: uma coisa eram os assimilados como formulação legal e outra os assimilados concretos, portadores de traços identitários híbridos e polissêmicos.

Não vou me deter aqui no processo da construção legal do assimilado, sobre o qual já me detive alhures². Cabe recordar, simplesmente, que desde as primeiras elaborações jurídicas, já no início do século XX, em sucessivas portarias e decretos, o assimilado era caracterizado *grosso modo* como um indivíduo que, emancipando-se de seus *usos e costumes*, lograva adquirir valores culturais portugueses (dentre os quais a língua era um dos mais importantes). Procurava-se demonstrar mediante provas — nem sempre meticulosas — até que ponto o indivíduo em questão estava libertado de seu sistema de valores locais e apto a se converter em um cidadão português de segunda ou terceira categoria. Construíram-se assim, não só no imaginário maniqueísta dos administradores, mas nas próprias leis coloniais, estas duas categorias distintas: *indígenas* e *assimilados*.

Ora, para além das ambigüidades do projeto assimilacionista de Portugal e do tom titubeante que o marcou (sob o argumento de uma suposta tolerância para com os "usos e costumes") foi-me possível identificar no campo como as classificações impostas pelo colonialismo podiam ser assumidas pelos próprios assimilados, já que alguns membros desse grupo

(2) Macagno, Lorenzo. "O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes". In: Fry, Peter (org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

muitas vezes incorporavam a linguagem colonial ao falar de si mesmos, de seu passado e de seu presente.

Nesse grupo heterogêneo havia aqueles com grau de escolaridade secundário e/ou superior, mas a maioria alcançara o *status* de assimilado tendo cumprido apenas os estudos elementares. Tal era o caso de Fanuel, antigo empregado da Imprensa Nacional que recebera educação primária na missão anglicana. Em 1948 completou a quarta série, o máximo nível a que podia aspirar quem possuía a *caderneta de indígena*³. Se quisesse prosseguir seus estudos, podia aspirar somente à escola de professores indígenas. Não obstante, Fanuel decidiu permanecer entre seus mestres anglicanos e realizar um curso de encadernação, aprendendo a confeccionar pequenos livros de estudo em português e em changana, sua língua materna (falada sobretudo no sul do país).

Fanuel afirmava que seu pai havia sido um caçador banto praticante de *usos e costumes*— uma categoria que a grosseira sensibilidade etnográfica dos administradores e juristas coloniais contribuiu para perpetuar. Talvez o uso dessa linguagem constituísse, de sua parte, uma estratégia para facilitar minha aproximação ao seu mundo. Ou se trataria, simplesmente, de mais um caso do processo pelo qual se completa o círculo da linguagem classificatória do colonialismo: ali onde os objetos dessa classificação assumem como próprias as categorias que os enquadram, tornando-as formas válidas de auto-apresentação. Sem dúvida, falar dos "usos e costumes" de seu pai era, para Fanuel, uma forma um tanto lateral de falar de si próprio, de seu próprio "passado cultural":

— Teu pai também estudou com os anglicanos? — *Ele não tinha estudado nada. Trabalhava nas minas da África do Sul. Era um transvaliano*⁴. — Ele não te ensinou questões de religião? — *Só usos e costumes. Os bantos sabiam aquela coisa de cuxa-cuxi, mas não ensinavam. A pessoa que quer isso tinha que estar com quem é cuxacuxeiro*⁵. *Então ia ver lá para aprender. O meu pai adorava essas coisas. É isso também que ele mais tinha medo.* — Seu pai não era cuxacuxeiro? — *Não. Era um simples caçador.* — E você não tinha nenhum conhecimento desses usos e costumes? — *Não... mas a gente assistia. O pai às vezes chamava um curandeiro para fazer curandeirice aqui. Antigamente o africano tinha aquela coisa de que para cercar a tua casa, para não vir o malfeitor espiritual, para os feitiços não vos tocarem, tinha que ter um curandeiro para plantar suas raízes e depois vacinar vocês.* — Como se chama o curandeiro em changana? — *"Nhangá"*⁶.

Em seguida Fanuel descreveu com detalhes o que denominava "usos e costumes", referindo-se com familiaridade ao *nhamusoro*, "aquele espírito que faz adivinhas, apanha o espírito de antepassados, das pessoas que

(3) Todo africano não assimilado estava obrigado a portar sua caderneta de indígena. Portanto, o sistema educativo colonial visava — a despeito das pressões assimilacionistas — uma educação segregada.

(4) Refere-se à região geográfica de Transval, para onde muitos moçambicanos ainda hoje migram a fim de trabalhar nas minas.

(5) Curandeiro ou feiticeiro.

(6) Na tradução portuguesa da etnografia de Junod esse termo aparece transcrito como "n'anga": "Conheci grande número de n'anga, nome técnico dos médicos indígenas. Todos têm grande orgulho de seus conhecimentos, que, fato a notar, são na maior parte *hereditários*" (Junod, Henri Alexander. *Usos e costumes dos bantos. A vida duma tribo sul-africana*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974, tomo 2, p. 415).

morreram há muito tempo, e depois diz: 'Eu sou teu pai, eu quero isto, quero aquilo...'. Num contexto colonial, esse tipo de revelações certamente teria posto em dúvida sua qualidade de assimilado.

Desta forma, cabe perguntar: era Fanuel um alienado de sua cultura que publicamente mostrava tudo o que tinha aprendido com os portugueses mas privadamente assumia sua familiaridade com os valores culturais de seus antepassados? Além da sua participação simultânea nesses dois mundos, desfrutava Fanuel de um contexto favorável ao caráter heterodoxo de suas "opções" identitárias⁷?

Quando Moçambique se tornou independente de Portugal, em 1975, surgiu o desafio de fazer desses assimilados cidadãos moçambicanos. Os assimilados eram uma matéria-prima importante para a construção do Estado nacional independente, e, de fato, muitos deles aderiram à Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), enquanto outros preferiram permanecer sob as asas protetoras de Portugal (mais tarde, aqueles politicamente mais comprometidos com o regime colonial se veriam forçados a abandonar o país). Apesar de transcorridos mais de 25 anos desde a independência, os debates em torno do conteúdo cultural da nacionalidade moçambicana (cuja substância tem sido chamada por seus porta-vozes de "moçambicanidade") não estão completamente encerrados: depois da guerra entre a Frelimo e a Resistência Nacional Moçambicana (Renamo) ficou definitivamente evidenciado que esses cidadãos moçambicanos também são portadores de valores socioculturais diversos.

Pretendo mostrar aqui, de forma um tanto transversal, o grau em que tais questões ainda estão presentes em Moçambique e fazem parte das preocupações intelectuais cotidianas. Tomarei, de início, um exemplo fragmentário (como uma espécie de ponta do *iceberg*) referido às ansiedades que uma *retradicionização* da sociedade produz, sobretudo entre alguns setores das elites urbanas. Essas ansiedades evocam tanto os dilemas do passado colonial quanto as formas com que o socialismo de Estado pretendeu responder àquelas questões.

Opoder tradicional: a antropologia sob suspeita

O exemplo que abordarei se refere a um tipo de crítica anticolonial à antropologia muito freqüente nos discursos das elites nacionalistas africanas de trinta ou quarenta anos atrás. No caso em questão, o manto de suspeita é lançado por um membro dos quadros intelectuais da etapa socialista. Espero que o exemplo sirva para esboçar a forma com que opera nas consciências de uma intelectualidade local um passado colonial ainda muito presente, que continua a alimentar os debates sobre identidade e cultura em Moçambique.

Encontrei tal suspeita anticolonialista contra os antropólogos em outubro de 1996, poucos dias após minha chegada a Maputo, num artigo de

(7) As aspas procuram relativizar uma suposta "opção" pessoal racional ou instrumental com respeito a um conjunto de valores culturais determinados. Trata-se, em todo caso, de avaliar até que ponto as pessoas em geral conseguem assumir, ou bem rejeitar, as classificações identitárias que lhes vêm de fora.

jornal intitulado "Sobre autoridade tradicional". Sérgio Vieira, o seu autor, havia se juntado à Frelimo quando ainda era estudante universitário na Europa; durante o governo Samora Machel, o primeiro depois da independência, seria ministro da Segurança e diretor do Banco Central; nos anos 1990 foi diretor do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (Maputo) e deputado do partido Frelimo. Além disso, o coronel Sérgio Vieira fora um dos formuladores mais entusiastas da idéia de *homem novo* em Moçambique, cuja fundamentação, como abordaremos mais adiante, se apoiava em uma aplicação heterodoxa do marxismo. Por tudo isso, li com muito interesse o artigo, que começava assim: "Nos últimos tempos, quicá porque se tornou moda no seio de antropólogos estrangeiros em busca de exotismo, fala-se muito de 'autoridade tradicional'"⁸.

Com entusiasmo de recém-chegado, percebi que essas palavras me introduziam em certo conjunto de discussões e dilemas que poderia se constituir numa importante matéria-prima de reflexão sobre o Moçambique atual. O primeiro aspecto mobilizador da polêmica talvez seja o questionamento da antropologia, convertida mais uma vez em vilã da história. "Mais uma vez" porque a partir dos anos 1950, quando o processo de descolonização começou a se expandir por toda a África, o lado obscuro da antropologia ficou em evidência (especialmente nos territórios sob domínio britânico), e a acusação de *colaboracionismo* saiu da boca, precisamente, das novas elites africanas nacionalistas⁹. A suposta cumplicidade entre a antropologia e o colonialismo foi aventada sobretudo em virtude da simpatia que muitos antropólogos nutriam pelo chamado "governo indireto" (*indirect rule*) nas colônias inglesas¹⁰. Nesse sistema de administração colonial as instituições indígenas e os chefes tradicionais desempenhavam o importante papel de mediadores entre as populações rurais africanas e a metrópole. Com o tempo, os líderes nacionalistas africanos entenderam que a crítica ao "governo indireto" e a crítica à antropologia eram duas faces da mesma moeda.

No Moçambique contemporâneo a acusação à antropologia associava-se a um fenômeno semelhante: a pretendida ressurreição do chamado *poder tradicional* nos níveis locais da administração do Estado, que despertou desconfiças por revocar um sistema administrativo que Portugal havia tentado praticar na etapa colonial. Com efeito, a desconfiça de Sérgio Vieira ante o intento de se integrar os *chefes tradicionais* na estrutura administrativa local baseava-se na suposta cumplicidade dos ditos chefes com o colonialismo português. A partir da década de 1990, com o processo de pacificação e a posterior democratização multipartidária, o papel do poder tradicional foi reexaminado a fim de se estabelecer seu grau de legitimidade entre as populações do interior, visando sobretudo sua reinserção no âmbito dos municípios. Tal iniciativa partiu do Ministério da Administração Estatal, mediante um programa financiado por agências internacionais¹¹.

Mas a crítica de Sérgio Vieira veicula, além de uma conjura contra o passado colonial, uma tomada de posição ante um assunto mais recente: a guerra de desestabilização contra o regime socialista da Frelimo iniciada

(8) Vieira, Sérgio. "Sobre autoridade tradicional". *Domingo* (Maputo), 27/10/1996. Ressalte-se que tal suspeita não é recente. Como me advertiu Teresa Cruz e Silva em comunicação pessoal, entre 1976 e 1978 se iniciou no âmbito daquele Centro de Estudos uma série de discussões acerca do futuro das ciências sociais no Moçambique independente em que as novas gerações de intelectuais denunciavam os traços colonialistas veiculados por um determinado tipo de antropologia.

(9) Cf. L'Estoile, Benoit. "Au nom des 'vrais africains': les élites écolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie (1930-50)". *Terrain*, n° 28, 1997, pp. 87-102.

(10) Isso fica inequivocamente manifesto num texto em que Malinowski faz uma defesa explícita do governo indireto (Malinowski, Bronislaw. "Indirect rule and its scientific planning". In: *The dynamics of culture change*, New Haven/Londres: Yale University Press, 1968).

(11) A Agência Norte-Americana para o Desenvolvimento Internacional (Usaid) financiou os primeiros passos desse programa, em 1991, e a partir do ano seguinte implantou-se o projeto-piloto com financiamento da Fundação Ford. Cf. Lundin, Iraê B. e Machava, Francisco J. (orgs.). *Autoridade e poder tradicional* (vol. 1). Maputo: Ministério da Administração Estatal, Núcleo de Desenvolvimento Administrativo, 1995.

pela Renamo por volta de 1976. De certa forma, é possível ler na acusação de "exotismo" contra os antropólogos uma rejeição, mais ampla, à postura etnicista (ou, se se preferir, "tribalista") da Renamo. Esta emergira de uma investida contra-revolucionária na vizinha Rodésia (atual Zimbábue), então governada por uma minoria branca. Quando o Zimbábue atinge a sua independência, em 1980, a Renamo começa a ser apoiada pelo regime segregacionista da África do Sul. O que começara como uma guerra de desestabilização se transformou numa das guerras civis mais sangrentas da África¹². Mais uma vez a Frelimo teve de reforçar o seu discurso de unidade nacional, sobretudo quando a Renamo pretendeu limpar a sua imagem internacional (de "bando armado") assumindo uma postura mais *politicamente correta*, baseada em argumentos etnicistas.

De fato, essa reivindicação etnicista foi um aspecto central do conflito Frelimo/Renamo. Afirmava-se freqüentemente que os seguidores da Renamo provinham na sua maioria do grupo étnico ndau, concentrado no centro do país, de modo que um dos elementos centrais do discurso étnico-político da Renamo era a acusação à Frelimo (tradicionalmente apoiada pelas etnias do sul e do norte) de assumir uma política de perseguição às etnias do centro, ao passo que para a Frelimo a postura da Renamo veicularia reivindicações "tribalistas". Com efeito, alguns analistas têm apontado o jacobinismo da Frelimo, que em nome da unidade nacional teria subestimado e combatido tais reivindicações etnicistas. Nesse sentido, Michel Cahen provocou reações ao afirmar que tanto o Estado colonial quanto o independente sempre atuaram no quadro de uma ideologia de vigorosa negação étnica. Em seu artigo "Moçambique, história geopolítica de um país sem nação", por exemplo, a primeira frase que se lê tem um tom inequivocamente provocador: "Moçambique existe?"¹³.

Em sua luta pela unidade nacional, a Frelimo substituiu o combate ao *tribalismo* pelo repúdio ao *regionalismo*. No entanto, e é quase óbvio dizê-lo, essas categorias são sempre relacionais: não é possível entender as tendências regionalistas sem considerar as tendências homogeneizadoras da "unidade nacional". Dito de forma esquemática: o tribalismo da Renamo não pode ser entendido sem o jacobinismo homogeneizador da Frelimo.

A partir da década de 1990 Moçambique experimentou algumas transformações fundamentais: fim da guerra civil e implantação da democracia multipartidária¹⁴, mudanças no campo socioeconômico, rearticulação de sua política externa e crise do socialismo de Estado (desencadeada, entre outros fatores, pela desestruturação do bloco soviético). A crítica anticolonial de Sérgio Vieira contra os antropólogos, suspeitos de ressuscitar o tradicionalismo, o tribalismo e o etnicismo, é um sintoma decisivo desse novo contexto. De certa forma, o impasse que outorga um novo sentido à diversidade sociocultural de Moçambique ao mesmo tempo cria, segundo a visão dos intelectuais históricos da Frelimo, um caldo de cultura favorável a uma espécie de *neocolonialismo*.

(12) Um dos trabalhos mais instigantes sobre essa guerra é aquele do antropólogo francês Christian Geffray: *A crise des armes au Moçambique: anthropologie d'une guerre civile*. Paris: Khartala, 1990. Ele tenta mostrar ali que, para além dos apoios externos à Renamo, havia no norte de Moçambique um descontentamento real das populações rurais em relação à Frelimo, o qual teria sido capitalizado pela estratégia desestabilizadora da Renamo. Para uma crítica ao livro de Geffray, cf. O'Laughlin, Bridget. "A base social da guerra em Moçambique". *Estudos Moçambicanos* (Maputo), nº 10, 1992.

(13) Cahen, Michel. "Mozambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation". *Lusotopie* [publicação anual]. Paris: L'Harmattan, 1994. O artigo despertou a reação de Elísio Macamo, um estudante universitário moçambicano residente na Alemanha, para quem Cahen "procurou explicar o fracasso da Frelimo com base na negação de seu nacionalismo" ("A nação moçambicana como comunidade de destino". *Lusotopie*, 1995, p. 361). A polêmica prosseguiu com uma réplica de Cahen e uma tréplica de Macamo (respectivamente, "Identités populaires et nationalisme élitare" e "Objectivité e normativité"). *Lusotopie*, 1996). Um ataque muito mais duro às teses de Cahen pode ser encontrado em Serra, Carlos. *Combates pela mentalidade sociológica*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1997, esp. pp. 93-94.

(14) As negociações de paz entre Frelimo e Renamo começaram em 1990, com as Conversações de Roma, e se estenderam até 1992, quando Joaquim Chissano, presidente da Frelimo e do país, e Afonso Dhlakama, presidente da Renamo, firmaram o Acordo Geral de Paz. Na primeira etapa houve a mediação do Vaticano (por intermédio da Comunidade de Santo Egídio) e do governo italiano, e na segunda o processo foi mediado pelas Nações Unidas. Sobre o desenvolvimento do processo de pacificação e a posterior implantação de um sistema democrático multipartidário, cf. Mazula, Brazão (org.). *Moçambique: eleições, democracia e desenvolvimento*. Maputo: Embaixada do Reino dos Países Baixos, 1995.

O entusiasmo anticolonial: a cultura do *homem novo*

Segundo o *Dicionário do pensamento político* de Roger Scaiton, a expressão "homem novo" (ou "novo homem comunista", ou "novo homem socialista") foi usada desde a década de 1920, tanto por seguidores como por críticos do comunismo soviético, com o intuito de descrever certa transformação não só na ordem econômica, mas também no âmbito da personalidade individual. Essa transformação ocorre, ou deveria ocorrer, tanto sob o socialismo quanto sob a "plenitude do comunismo", para a qual o socialismo supostamente conduz. Segundo a ideologia do homem novo, uma vez que o homem possui uma essência histórica, sob uma nova ordem econômica torna-se, em certo sentido, uma criatura diferente, com valores e aspirações integralmente novos¹⁵.

Em dezembro de 1977, Sérgio Vieira, na ocasião membro do Comitê Central da Frelimo, pronunciou um importante discurso na II Conferência do Ministério de Educação e Cultura, que começava com a seguinte sentença: "A revolução triunfa ou fracassa na medida em que emerge ou não emerge o Homem Novo"¹⁶. A construção do homem novo passou a ser um dispositivo mobilizador, uma idéia-força, um objetivo fundamental a ser alcançado. Segundo Vieira, a primeira vez que Samora Machel abordou de forma central e sistemática a idéia de homem novo associada ao surgimento de uma sociedade nova foi em 1970, ao afirmar a necessidade de "educar o homem para vencer a guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria"¹⁷. Se no plano da teoria o homem novo deve representar uma ruptura qualitativa com os valores da cultura burguesa, da cultura colonial e da cultura tradicional, no plano dos fatos esse processo atua nos indivíduos concretos sob formas híbridas, complexas. O homem novo é, em última instância, um produto cuja pureza nunca se termina totalmente de alcançar.

Passados quase trinta anos desde que a idéia de homem novo começou a freqüentar os discursos de Samora Machel e de outros membros notáveis da Frelimo, é possível ver aquele período de efervescência revolucionária com certa perspectiva. Naquele tempo as palavras de ordem pareciam imediatamente criar uma realidade sobre a qual não era possível duvidar: o voluntarismo e o entusiasmo anticoloniais na criação da sociedade nova neutralizavam qualquer possibilidade de questionamento sobre a viabilidade dessa meta. Um espectador incisivo daquela ebulição revolucionária em Moçambique foi o antropólogo Christian Geffray, que assim a descreveu:

A efervescência era a tal ponto embriagante que cada um tinha a sensação fascinante de estar próximo ao poder — quer dizer, nos bastidores da revolução —, assombrando-se às vezes da indiferença da África e do resto do mundo em relação ao avanço do "processo" em curso em Moçambique. Os veteranos recordavam a Cuba dos primeiros

(15) Scruton, Roger. "New man". In: *A dictionary of political thought*. Londres: MacMillan Press, 1982, p. 322.

(16) Vieira, Sérgio. "O homem novo é um processo". *Tempo* (Maputo), nº 398, 1978, p. 27.

(17) Machel, Samora. *Educar o homem para vencer a guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria* [1970], Maputo: Departamento do Trabalho Ideológico, Frelimo, 1978 (col. Estudos e Orientações).

*anos, os chilenos estavam ali, os argentinos, os brasileiros, todas as esquerdas refugiadas das grandes tragédias da América Latina dos anos 1970. Eles se cercavam de militantes antiimperialistas europeus em seu trabalho assim como nas festas dançantes ou nas reuniões de solidariedade com a Nicarágua ou El Salvador*¹⁸.

Com o tempo, aquele entusiasmo revolucionário foi se atenuando. Se consultarmos, por exemplo, um documento de 1991 do Ministério de Educação, sobre o Sistema Nacional de Educação, veremos que este tinha por finalidade não formar o homem novo, mas, mais simplesmente, "contribuir para a formação do Homem moçambicano, com consciência patriótica, cientificamente qualificado, profissional e tecnicamente capacitado e culturalmente liberto"¹⁹.

A luta contra o tribalismo e a construção da nação

A construção da nação moçambicana como uma entidade homogênea só é compreensível sob a lógica do enfrentamento a outra entidade que se pretendia igualmente compacta: o império-nação português com suas províncias de ultramar, cuja retórica se fundava na construção de um "grande Portugal" transcontinental e pluriétnico. De fato, a nação moçambicana se construiu nas fronteiras político-territoriais delineadas na etapa colonial, mas no período da independência procurou-se preencher esse espaço apelando a uma substância grandiloqüentemente anunciada nos discursos de Samora Machel: *o povo*. A tão desejada "morte da tribo" era, então, um desejo de união, uma forma de conjurar a herança colonial. O depositário e beneficiário desse processo seria o povo, cuja experiência comum da "exploração" nasce durante o colonialismo. A "unidade do povo" deveria eclipsar e neutralizar toda tentativa particularista, localista, tribalista, tal como afirmou Samora em um discurso pronunciado na cidade da Beira em janeiro de 1980: "nós matamos a *tribo* para fazer nascer a *nação*"²⁰.

De certa forma, Samora fala em nome do "povo" e ao mesmo tempo o cria. No seu discurso enérgico e histriônico opera uma espécie de alquimia pela qual o heterogêneo se transforma em homogêneo. Um só povo, uma só nação, uma só cultura, "de Rovuma a Maputo", tal como rezava a metáfora geográfica da unidade nacional mil e uma vezes repetida por Samora. Em 1977 dizia ele ante uma imensa platéia de alunos e professores:

Somos nós que temos esse privilégio, de decidir sobre milhões e milhões de moçambicanos. O que nós queremos é o que todos querem. O que nós diremos aqui irá significar aceitação do povo inteiro do Rovuma

(18) Geffray, Christian. "Fragments d'un discours du pouvoir (1975-85): du bon usage d'une méconnaissance scientifique". *Politique Africaine* (Paris), n° 29, 1988, p. 74.

(19) Moçambique, Ministério da Educação, Direção de Planificação. *Balanco da introdução do Sistema Nacional de Educação*. Maputo, 1991, p. 3.

(20) Apud Munslow, Bany (org.). *Samora Machel: an African revolutionary*. Londres: Zed Book, 1985.

*ao Maputo. Neste encontro diremos: não é o que eu quero, não é o que tu queres, mas sim o que todos nós queremos*²¹.

(21) Machel, Samora. *Estudemos e façamos dos nossos conhecimentos um instrumento de libertação do povo*. Maputo: Frelimo, Departamento de Trabalho Ideológico, 1977 (col. Palavras de Ordem), p. 3.

Esse vanguardismo será combinado com algumas instituições de participação política em âmbito local, caso dos "grupos dinamizadores" que começaram a se formar em 1974, durante o governo de transição. Foram instituídos praticamente em todos os estabelecimentos de emprego formal (fábricas, escolas, hospitais etc.) e em associações de bairros em áreas urbanas e rurais. Os membros dos grupos dinamizadores, eleitos por assembleias de trabalhadores ou moradores, eram concebidos como uma extensão da organização da Frelimo, como canais formais por meio dos quais ela poderia mobilizar a população e estender o "poder popular" das zonas libertadas.

A partir dos anos 1990, porém, a disseminada perda de hegemonia do socialismo como ideologia do Estado teve em Moçambique consideráveis conseqüências. Uma delas, sobretudo depois do acordo de paz entre Frelimo e Renamo, foi que às discussões sobre unidade nacional se sobrepueraram os debates sobre o caráter multiétnico do país e suas implicações para o futuro do Estado nacional, dos quais tomavam parte tanto pesquisadores estrangeiros como intelectuais moçambicanos²². E nesses debates muitas vezes se imiscui o espectro do tribalismo (tão conjurado nos tempos de Samora) como uma ameaça sempre latente ou como uma supervivência tradicionalista cujos fragmentos devem ser totalmente apagados. Por isso, as reivindicações etnicistas aparecem como um novo "perigo" e ao mesmo tempo como um sintoma da situação pós-socialista.

(22) Um exemplo desses apaixonados debates é a forte crítica que o sociólogo moçambicano Carlos Serra (op. cit.) dirigiu a um livro organizado por José Magode: *Moçambique: etnicidades, nacionalismo e o Estado — transição inacabada*. Maputo: Fundação Friedrich Ebert/Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais, 1996. A partir de uma perspectiva teórica que incorpora as contribuições da sociologia histórica de Norbert Elias, Serra ataca as abordagens "eticistas" que vêem Moçambique como um mosaico cristalizado de múltiplas etnicidades, tomadas como substâncias a-históricas e essencializadas.

Para Jean-François Bayart, porém, a importância política da *etnicidade* radica no fato de que ela é na verdade um fenômeno eminentemente moderno, e não um resíduo ou uma ressurgência da cultura tradicional²³. Esse processo está ligado a um fenômeno que ele denomina *Estado importado*, ou seja, a construção de um dispositivo jurídico-administrativo (colonial primeiro, pós-colonial depois) sobre uma base social que em determinado momento reage politicamente por meio da "etnicidade". O étnico, nesse caso, seria não tanto uma substância já dada e mais ou menos homogênea, mas um resultado, ou a resposta deliberadamente construída pelos participantes de uma modernidade específica.

(23) Bayart, Jean-François. *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard, 1996.

Em Moçambique, um foco de disputa que muitas vezes assume o problema da etnicidade é aquele em torno das chamadas "políticas lingüísticas". Desde antes da criação do Estado nacional a questão lingüística esteve presente na agenda dos líderes nacionalistas. Em 1974 reuniu-se em Luanda a Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas (CONCP), na qual se deliberou pela busca de uma denominação comum aos países-membros, já na iminência de conquistar a independência: Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Guiné e Cabo Verde. Os líderes nacionalistas da Conferência precisavam estabelecer uma nova sigla identificadora que pudesse ser utilizada nos meios diplomáticos internacio-

nais e condensasse as expectativas comuns de seus países, e após uma série de discussões optou-se pela denominação "Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa" (Palop).

Como referira já em meados dos anos 1990 o escritor e político moçambicano Luis Bernardo Honwana (que fora ministro da Cultura no governo Samora Machel), chegou a ser proposto na Conferência caracterizar como *lusófonos* os países africanos ali reunidos — evocando-se um certo paralelismo com as ex-colônias francesas e inglesas, "francófonas" e "anglófonas" —, mas a delegação de Moçambique rejeitou radicalmente a iniciativa. Portanto, a decisão final implicou a assunção do português apenas como língua oficial, e não como um atributo excludente, justificador de uma suposta lusofonia. De resto, a língua portuguesa já vinha sendo utilizada pelos movimentos de libertação no próprio processo da luta armada: era em português que se redigiam os documentos da Frelimo e que os seus quadros se comunicavam, já que, oriundos de diferentes zonas do país, só em português poderiam se entender. Assim, a língua portuguesa se impôs em virtude da própria formação sociocultural dos líderes da Frelimo, que eram assimilados e filhos de assimilados que, de fato, haviam aprendido a falar e escrever português durante o regime colonial²⁴.

O processo de construção da nação em Moçambique e na África em geral, embora tenha adquirido aspectos um tanto mais complexos, não diferiu daquele verificado em tantos países da América e da Europa, ou seja, um processo em que a nação é construída verticalmente, a partir de um Estado que difunde um nacionalismo que, como diz Ernst Gellner, "às vezes assimila culturas já existentes e as transforma em nações, às vezes as inventa e freqüentemente as destrói"²⁵. Criaram-se assim novos Estados sobre as bases das fronteiras territoriais criadas pelo colonialismo, as quais por sua vez foram estabelecidas, arbitrariamente e mediante a força, sobre os escombros das nações pluriétnicas africanas.

Nos últimos anos tem-se questionado os fundamentos sobre os quais foi erigido o Estado-nação, e em face das narrativas totalizadoras da nação se constroem as micronarrativas da etnia, do gênero, da língua, da "raça". Um *neotribalismo pós-moderno*? A pergunta é óbvia, mas inevitável. Não é difícil evocar aqui a famigerada crise dos "metadiscursos legitimadores" (em particular o marxismo)²⁶, mas convém certa cautela para não "importar" mecanicamente tais noções para o contexto local. De todo modo, se elas têm alguma legitimidade no caso em questão é porque são pautadas numa agenda de problemas pelos próprios intelectuais moçambicanos. Conforme Honwana, trata-se de assumir os desafios de uma multiculturalidade historicamente "mal aceite":

... a questão central na discussão do problema da língua — ou das línguas — em Moçambique é o caráter multicultural da nossa sociedade. As relações de conflitualidade que ao longo da história têm marcado a convivência do português com as línguas moçambicanas são,

(24) Honwana, Luis Bernardo. "Língua portuguesa e línguas nacionais" (conferência). In: *Cenários da língua portuguesa: a vitalidade do idioma*. Maputo: Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, 1993. Para uma análise da trajetória e do processo de formação dos líderes nacionalistas moçambicanos, cf. Matsinhe, Cristiano. "Biografias e heróis no imaginário nacionalista moçambicano". In: Fry (org.), op. cit; Cruz e Silva, Teresa Maria da. *Protestant Churches and the formation of political consciousness in Southern Mozambique (1930-74): the case of the Swiss Mission*. Bradford: tese de doutorado, Department of Social and Economics Studies, University of Bradford, 1996.

(25) Apud Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Editorial Crítica, 1995, p. 18.

(26) O debate remete às ultra-discutidas formulações de Jean-François Lyotard em *La condition postmoderne* (Paris: Minuit, 1979). Contudo, mais instigante para nós é o fato de que, na sua forma recente, a discussão recicla os próprios conceitos de "tribo" e "tribalismo" (cf. Walzer, Michael. "Le nouveau tribalisme". *Esprit*, nº 186, 1992; Antonio, Robert J. "After postmodernism: reactionary tribalism. *American Journal of Sociology* (Chicago), vol. 106, nº 1, 2000).

*afinal, o rosto desfigurado da nossa multiculturalidade mal aceite... Uma multiculturalidade que resulta do fato histórico de o espaço definido pelas fronteiras do colonialismo — espaço onde se constrói o Estado moçambicano — ser habitado por vários povos, cada um, naturalmente, com a sua cultura diferenciada*²⁷.

(27) Honwana, op. cit., pp. 48-49.

No entanto, essa preocupação local com a multiculturalidade tem uma contrapartida global que não pode ser negligenciada. Um dos casos dessa relação é o dos intercâmbios entre pesquisadores moçambicanos e estrangeiros iniciado nos anos 1990, que fez que a discussão sobre multiculturalismo fosse um tanto desterritorializada. Interessa-nos focar no espectro dessa discussão o caso das políticas de educação e, mais especificamente, de alguns projetos de multilingüismo que foram formulados no âmbito daqueles intercâmbios.

As políticas lingüísticas e a unidade nacional

Ao que parece, os argumentos sobre os quais se apoiam as políticas de multilingüismo em Moçambique oscilam entre os extremos de uma espécie de crítica anticolonial (não isenta de certo conservacionismo e essencialismo) e de um questionamento das políticas homogeneizantes da etapa socialista (quando as diferentes línguas moçambicanas teriam sido marginalizadas pelo Estado). Há ainda uma justificativa de cunho mais pedagógico, segundo a qual em contextos com variedade de línguas o ensino multilíngüe favorece o processo de transmissão de conhecimentos.

O esforço do Núcleo de Estudo de Línguas Moçambicanas (Nelimo) — formado em 1978 por um grupo de pesquisadores da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane — para classificar as línguas moçambicanas em todo o território nacional é, seguramente, um sintoma do contexto de discussões sobre a multiculturalidade que tratamos de descrever. Esse esforço classificatório, levado a cabo em finais dos anos 1980, derivou na elaboração de um mapa lingüístico do território que, nas palavras de Graça Machel, facilitaria às autoridades "elaborar a política lingüística de Moçambique"²⁸. Os pedagogos e os lingüistas saberão avaliar os resultados desse trabalho. Para os objetivos aqui enunciados não interessa tanto o trabalho em si, mas o tipo de política que tais esforços classificatórios autorizam e, mais ainda, o tipo de comportamentos concretos que eles suscitam nos grupos falantes dessas línguas mediante diferentes usos da diversidade: produzindo fenômenos de auto-adscrição étnica, demandas pelo reconhecimento da diferença ou estratégias para recompor, no sentido de Erving Goffman, "identidades deterioradas"²⁹. Darei um breve exemplo para ilustrar esse processo.

(28) Machel, Graça. "Discurso proferido na sessão de abertura...." In: *I Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*. Maputo: Nelimo, 1989, p. 4.

(29) Goffman, Erving. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Harmondsworth: Penguin, 1968.

Em setembro de 1996, durante minha estada em Moçambique, um amplo grupo da comunidade católica da cidade da Beira, no centro do país, entrou em conflito com o padre de uma paróquia local. Os membros desse grupo possuíam um traço "cultural" específico: eram falantes senas. Eles reivindicavam ao padre que realizasse a missa simultaneamente em português e sena todos os domingos — as missas eram celebradas alternadamente em português/ndau e em português/sena a cada domingo. O protesto, então, orientou-se para exigir a realização da missa nas três línguas simultaneamente. Essa reclamação não podia senão suscitar o fantasma do tribalismo, mas um dos porta-vozes do protesto se apressou a advertir:

Não há conflitos étnicos entre os senas e ndaus, conforme certas esferas sociais pretendem dar a entender. Se há esse conflito étnico, então não somos nós quem está a promovê-lo. É simplesmente um problema litúrgico, e se os políticos querem aproveitar-se disso, então o arcebispo é culpado e deve recuar³⁰.

(30) "Crentes senas boicotam missa na S. Benedito". *Notícias* (Beira), 17/09/1996.

O incidente nos recorda que a língua não é tão-somente um instrumento de comunicação, mas também um traço cultural que legitima disputas simbólicas e reclamos identitários. Retrospectivamente, porém, haveria que esperar um longo tempo até que a realidade multicultural entrasse na pauta das discussões sobre a questão das línguas em Moçambique, e nesse sentido o fim da guerra civil e a implantação da democracia multipartidária representam um momento-chave, quando há uma gradual sensibilização por parte da Frelimo quanto à complexidade sociocultural do país.

Um dos primeiros sintomas da preocupação com o multilingüismo pode ser identificado em alguns pontos do 1º Seminário sobre o Ensino da Língua Portuguesa, de 1979, organizado pelo próprio Ministério da Educação e Cultura. Ali se chegou a recomendar "o alargamento do uso do português, embora também se tivesse proposto que se fizessem estudos com vista a permitir que as línguas moçambicanas fossem parte do desenvolvimento científico e cultural do país"³¹. À época os pesquisadores do Nelimo

(31) Firmino, Gregório e Machungo, Inês. *Política lingüística em Moçambique*, Maputo: Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, 1994 (mimeo), p. 16.

defendiam a tese de que, afinal, a diversidade lingüística de Moçambique não era tão complexa como se pensava, pois haveria quatro grandes línguas que poderiam servir como línguas veiculares para todo o território moçambicano, nomeadamente makua, nyanja-sena, shona, tsonga³².

(32) *Ibidem*, p. 16.

No entanto, essa recomendação só começaria a ter alguma expressão concreta, se bem que um tanto tímida, a partir de fins da década de 1980,

quando as iniciativas do Nelimo começaram a ser acompanhadas de projetos-piloto de educação bilíngüe elaborados no âmbito do Instituto Nacional de Desenvolvimento da Educação (Inde), que por sua vez passava a trabalhar em estreito contato com um grupo de pesquisadores e lingüistas da Universidade de Estocolmo. Um momento-chave para a discussão do papel das línguas moçambicanas no campo da educação foi a organização do I Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas, em agosto de 1988. Além do Nelimo, do Ministério da Educação e do Inde, o seminário contou com a participação de várias instituições nacionais e estrangeiras e até mesmo de Igrejas, como a Congregacional Unida de Moçambique, a Metodista e a Presbiteriana, entre outras.

As justificativas para o investimento em programas de educação bilíngüe no país não diferem daquelas esgrimidas noutros contextos, recaindo sobre a necessidade de tomar os devidos resguardos na incorporação de uma segunda língua em termos do desenvolvimento cognitivo das crianças. O problema radica na falsa aparência de um uso proficiente da segunda língua por parte da criança: a habilidade oral no uso dessa língua não implicaria uma correspondente habilidade cognitiva e conceitual. Já no início dos anos 1990 os pesquisadores suecos Kenneth Hyltenstam e Christopher Stroud apontavam que em Moçambique a maioria das crianças manifestava grandes dificuldades em adquirir uma segunda língua mediante um ensino formal e descontextualizado, aprendendo a pronunciar certos exemplos frasais sem entender que funções ou mesmo significados teriam quando nos seus usos efetivos³³.

Para os pesquisadores Gregório Firmino e Inês Machungo, que chegaram a conclusões semelhantes, o português deveria permanecer como língua oficial e símbolo da unidade nacional, enquanto as línguas bantas seriam preservadas como símbolos da heterogeneidade cultural do país, mediante a introdução de programas bilíngües no ensino fundamental³⁴. Os argumentos a favor de um ensino bilíngüe muitas vezes se apoiam em conclusões de estudos lingüísticos produzidos noutros contextos socioculturais: segundo Zaida Gulli, pesquisadora do Inde, vários estudos psico- e sociolingüísticos realizados a partir dos anos 1960 em diversas partes do mundo (Canadá, Estados Unidos, países nórdicos etc.) apontaram o bilíngüismo como passível de permitir à criança maior flexibilidade cognitiva, maior diversificação nas habilidades mentais e melhor formulação de conceitos³⁵.

Para além das tênues divergências que possam se manifestar entre aqueles que se pronunciam pela introdução das línguas bantas no âmbito da educação primária, prevalece uma preocupação comum quanto às possíveis conseqüências negativas da marginalização dessas línguas. Tal preocupação se apoia, por um lado, num *princípio de eficácia*, segundo o qual a utilização de línguas moçambicanas nos primeiros estágios do ensino evitaria o fracasso escolar, e, por outro, num *princípio conservacionista*, dada a gradual desaparecimento das línguas bantas ao longo do território moçambicano. Este último princípio parece evidenciar um aspecto de

(33) Hyltenstam, Kenneth e Stroud, Christopher. *Final report and recommendations from the evaluation of teaching materials for lower primary education in Mozambique*. Maputo/Estocolmo: Inde/Institute Education, 1993 (mimeo).

(34) Firmino e Machungo, op. cit.

(35) Gulli, Zaida. *O bilíngüismo: fenómeno social e problema educacional em Moçambique*. Maputo: Inde, 1991 (mimeo).

"resistência cultural" em relação às políticas assimilacionistas (ou "monoculturalistas") que vigoraram tanto durante o colonialismo como na etapa da independência. Dessa forma, ao pôr em xeque quer os postulados assimilacionistas da política colonial portuguesa, quer aqueles da educação do "homem novo" durante a etapa socialista, a demanda pela utilização das línguas bantas no âmbito da educação primária suscita entre os intelectuais históricos de Frelimo o irrefreável receio de um possível regresso ao "tribalismo".

No entanto, nenhuma dessas formulações se pronuncia contra o português como língua de unidade nacional. Trata-se, uma vez mais, de propugnar pela condição de multiculturalidade que caracterizaria a nação moçambicana. A rejeição à idéia de *lusofonia* não significa, nesses pesquisadores, uma rejeição do português como língua oficial nacional, mas simplesmente uma recusa ao exclusivismo do português na construção da "moçambicanidade". Cabe perguntar, talvez, se tais demandas pelo uso das línguas bantas na educação primária constituem manifestações de tipo primordialista ou nativista. Mas se assim fosse, que tipo de nativismo, tradicionalismo ou tribalismo lingüístico é esse que para promover e estimular suas propostas apela a instituições tão "modernas" quanto a ONU, o Banco Mundial, institutos de educação da Suécia e outros organismos de cooperação?

A tradição como invenção da modernidade

Proposto em termos de um Moçambique autocentrado e fechado sobre si mesmo, o dilema "assimilação *versus* multiculturalismo" é um tanto fictício. A tensão entre um pólo e outro somente é suscetível de ser entendida no contexto das complexas relações entre o local, o regional e o global. Para entender os desafios e dilemas dessa tensão (que em última instância é uma tensão entre particularismo e universalismo) mencionamos aqui apenas dois espaços de disputas: o grau de legitimidade do chamado "poder tradicional" e as políticas lingüísticas.

O discurso colonial assimilacionista e o próprio entusiasmo anticolonial pós-independência veicularam um argumento evolucionista sobre o universo sociocultural moçambicano. Conforme esse argumento, a superação de diversas etapas conduziria à "civilização", num caso, ou ao "homem novo", no outro. Para se fazer ouvir, essa lógica precisou de um Estado (primeiro colonial, depois nacional) que se arrogou o direito ao monopólio da violência física e simbólica. A pergunta que quero deixar em aberto procura mudar o centro de gravitação dessa preocupação unilinear e funcionalista com a "modernidade": não podemos admitir que tais tradicionalismos constituem, eles próprios, uma das formas a que recorre uma modernidade específica para falar de si mesma? Nesse caso, a "tradição" poderia ser vista como uma linguagem que a própria modernidade elabora³⁶, em vez de uma etapa anterior ou uma simples supervivência

(36) Vale evocar aqui a importância de um ensaio pioneiro de Manuela Carneiro da Cunha ("Etnicidade: da cultura residual mas irredutível". In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987) em que a *etnicidade* é vista não como um simples produto pré-político ou uma sobrevivência arcaica, mas como uma linguagem com eficácia específica, constantemente reinventada e ressignificada.

(37) Quero com isso sugerir a possibilidade de ir um pouco além da noção parsoniana de modernidade (cf. Parsons, Talcott "Beyond coercion and crisis: the coming of an era of voluntary community". In: Alexander, Jeffrey e Steidman, Steven (orgs.) *Culture and society: contemporary debates*. Nova York: Cambridge University Press, 1993), o que certamente abre uma janela para a discussão sobre as "múltiplas modernidades" ou "modernidades alternativas" (cf. Robotham, Don. "Postcolonialités: le défi des nouvelles modernités". *Revue Internationale des Sciences Sociales* (Unesco), n° 153, 1997; Eisenstadt, Samuel. "Multiple modernities". *Daedalus* (Cambridge, MA), vol. 129, n° 1, 2000), a qual porém está obviamente além dos objetivos deste trabalho.

(38) Sahlins, Marshall. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte 1)". *Mana*, vol. 3, n° 1, 1997, p. 57.

residual³⁷ — e nesse ponto cabe lembrar Marshall Sahlins quando diz que *modernização e indigenização* não são, necessariamente, processos opostos³⁸. Por isso, será talvez lícito pensar em um desenvolvimento simultâneo de "integração global" e "diferenciação local", em que as semelhanças culturais da globalização se relacionam dialeticamente com as exigências de indigenização.

Outro dos elementos centrais desse processo é o legado de um sistema classificatório cuja densidade histórica nem sempre é suficientemente sublinhada. Com efeito, quem cunhou a categoria *usos e costumes* que Fanuel usava para referir-se à complexidade de seu próprio mundo sociocultural? Que agentes (administradores, missionários, etnógrafos) intervieram no processo histórico moçambicano para que categorias tais como *macua, changana, tsonga* etc. tenham chegado até nossos dias já cristalizadas e consumadas? Qual trama histórica e cognitiva acabou por outorgar uma existência "real" a noções como *indígena, assimilado, homem novo*?

Cabe lembrar aqui a herança do etnógrafo e missionário Henri Junod, que produziu uma das mais completas monografias sobre os grupos étnicos do sul do país. Mas esses grupos que entre finais do século XIX e inícios do XX eram denominados por Junod como *ronga, thonga* etc. foram, para os administradores portugueses, simples *indígenas* praticantes de "usos e costumes". Mais tarde, com a independência, esses grupos se inseriram simplesmente na categoria de "camponeses" ou "proletários", conforme a inserção laboral no sistema de produção. Daí que os debates sobre identidade(s) e multiculturalidade operem em Moçambique sob a herança iniludível das categorias elaboradas tanto no período colonial quanto pós-colonial, de modo que ao analisar tais discussões não se pode fazer um uso espontâneo e inocente da trama classificatória que acompanha aquelas categorias, impondo-se identificar o contexto intelectual em que elas se criam e desenvolvem.

É claro que, para funcionar, as chamadas políticas multiculturais precisam de grupos (e, portanto, de categorias) cujas fronteiras simbólicas e sociais sejam bem-definidas. Contudo, essa delimitação ofusca um aspecto para o qual tentei aqui chamar a atenção: os processos identitários são o resultado de uma composição e recomposição de limites socioculturais que não admitem solução de continuidade. E assim é que a "changanidade" de Fanuel (se é que possa existir como tal) não é a mesma que Junod definiu cem anos atrás. O processo de sensibilização para determinados aspectos da diversidade cultural moçambicana indica, em geral, um questionamento notável das políticas culturais do passado recente. Entretanto, qualquer debate sobre a identidade e a "cultura" do país requer uma explicitação dos argumentos dos agentes concretos que dele participam, bem como dos alvos (nunca passivos) daquelas políticas culturais. Por isso, o caso de Fanuel desvenda os paradoxos e dilemas do assimilacionismo português e mostra que os projetos de engenharia social e cultural, seja na sua forma assimilacionista, seja na sua forma multiculturalista, nem sempre alcançam os objetivos "puros" que se propõem.

Recebido para publicação em 8 de abril de 2003.

Lorenzo Macagno é doutor em Sociologia e Antropologia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ e pesquisador do Cebrap.

Novos Estudos
CEBRAP

N.º 67, novembro 2003
pp. 75-89