

Poder Político e Educação em Moçambique: entre a tradição e a modernidade *

José de Sousa Miguel Lopes

Ex-Diretor Nacional de Formação
de Quadros da Educação no Ministério de Educação de Moçambique
Mestre em Educação pela UFMG

Introdução

Com a independência nacional ocorrida em 25 de junho de 1975, a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) pôs em marcha um discurso que estava em sintonia com as aspirações do povo moçambicano. A enorme adesão ao seu projeto, permitiu à Frelimo conceber e levar a interiorizar a um significativo contingente de moçambicanos, que todos os sonhos eram possíveis, que o *paraíso está à porta*. As concepções centrais da Frelimo sobre a evolução futura, era de que com a independência terminava a fase da Revolução Democrática Nacional e começava a da Revolução Democrática Popular. Este salto qualitativo representava, no entender da Frente, a passagem da prioridade à luta pela independência no quadro de uma ampla aliança de forças nacionalistas, para a prioridade à luta pela implementação a nível nacional e como opção política fundamental, do Poder Popular.¹ A nova situação radicalizaria a luta de classes e conduziria à saída daquela aliança dos grupos sociais que tendencialmente seriam prejudicados por uma forma de organização social que se queria quase diametralmente oposta aquela até então vigente.

A questão da designada sociedade tradicional é uma das mais contro-

vérsias para quem se proponha estudar suas características e sobretudo para quem queira entender o modo como se processou o *diálogo* entre a Frelimo e esse mundo que ela própria considerava como parado no tempo, cristalizado, do qual muito pouco havia para recolher. Muito provavelmente, a origem das controvérsias, e que levaram a Frelimo desde os tempos da luta armada até os dias de hoje, a apresentar um discurso que transitava, ora pela ambigüidade, ora pela contradição, possa residir num desconhecimento da importância das simbologias, códigos e valores presentes nessa sociedade.

Em Moçambique, o homem e a mulher modernos são vistos como caracterizando-se por um estilo de vida tão próximo quanto possível do ocidental de hoje. O homem e a mulher modernos têm pudor de exprimir-se na sua língua materna, quando esta não seja portuguesa; praticam a religião cristã ou islâmica e não as religiões tradicionais baseadas essencialmente no culto dos antepassados ou cultivam simplesmente o *ateísmo científico*; estão corrente das principais tendências

* Texto elaborado com algumas modificações, a partir da dissertação de mestrado do autor intitulada *Formação de professores primários e identidade nacional em Moçambique*. Belo Horizonte: CME/FAE/UFMG, 1995. 331p.

¹ Ver Frelimo, 1977. p. 56.

internacionais no que concerne à moda, à música pop ou ao reggae, às longas-metragens etc. (Manhiça; Afonso, 1983, p. 13). Se achamos legítimo que qualquer sociedade aspire à modernidade, importa destacar que a verdadeira modernidade é a que reconhece e valoriza os aspectos positivos da tradição. A tradição deve ser vista como *um corpo orgânico que evolui: suficientemente estável para manter os elementos fundamentais que a caracterizam, mas suficientemente dinâmica e flexível para ajustar-se às necessidades de cada época. Uma tradição incapaz de adaptar-se às novas situações está "condenada a morrer"* (Idem, p. 15).

Existem, sem dúvida alguma, mentalidades coletivas, padrões repetitivos de comportamento social, valores de orientação aceitos por toda a comunidade, lendas e mitos compartilhados por povos inteiros e até ilusões que perduram ao longo dos séculos no seio da mesma nação, mas todos esses elementos são de caráter histórico, ou seja, passageiro (quando não efêmero), podendo ser desalojados de forma inesperadamente rápida por outros parâmetros normativos e outras tradições que logo passam a ser percebidas como pilares centrais do acervo nacional.

No caso moçambicano, a Frelimo manteve sempre uma *guerra declarada às concepções e comportamentos da tradição*. Mas o que isso significa? Se em alguns aspectos da tradição se torna óbvia a *declaração de guerra* como sejam a luta contra o racismo, a opressão da mulher, já não nos parece tão evidente partir para *combates* para os quais não existe tanta clareza na *definição do inimigo e nos meios para combatê-lo*, para empregarmos uma terminologia militar tão em voga em períodos revolucionários. Tenha-se em

conta a complexidade de questões relativas às comunidades étnicas, com os seus códigos, a sua simbologia, os seus valores, que abrangem diferentes dimensões muitas vezes contraditórias na sua dinâmica de desenvolvimento. Os ajustes entre a tradição e a modernidade vão ocorrer no nível da organização social, sendo o ensino o seu veículo por excelência. O simbolismo vai fazer emergir elementos de unidade mas também de diversidade numa tensão entre práticas que têm como objetivo a unidade nacional e as práticas que buscam, no passado, a identificação. Neste trabalho, veremos como os posicionamentos da Frelimo face ao universo da sociedade tradicional refletiram-se no campo educacional. Podemos então indagar, como através da formação de professores primários, se vão enfrentar tradições imemorais, que se tornaram condenáveis à luz dos princípios éticos que informavam a nova ordem político-social, implantada após a independência.

O debate em torno da tradição

A expressão cultura tradicional se tem prestado a inúmeros debates no universo africano. A expressão, por vezes designa uma visão estática congelada no tempo, uma visão de cultura que se teria expandido durante o período pré-colonial, isto é, uma cultura que se podia qualificar como pura ou indígena dado que ainda não havia sido alterada por força das invasões e colonizações árabe e europeia. É nesta linha de pensamento que se posicionam Israel Katok (1986), Basile Kossou (1986) e Kiflé Béseat (1986). Outros autores, como Honorat Aguessy (1986) têm concepções mais dinâmicas sobre o que representa a expressão cultura tradicional, pois para eles

a tradição cultural africana não é fechada, não parou, quando se iniciou a colonização, mas inclui também a vida cultural colonial e pós-colonial.

Falar de comunidade cultural, remete-nos à complexidade inerente ao conceito de cultura. Kiflé Béseat afirma que A. L. Kroeber e C. Kluckhohn analisaram cento e sessenta definições de cultura em língua inglesa que classificaram em seis grupos: genéticas, históricas, estruturais, psicológicas, descritivas e normativas, sem terem conseguido descortinar uma única que registre unanimidade dos antropólogos, sociólogos e outros especialistas de problemas da cultura (Béseat, 1986, p. 34).

No entanto, neste nosso trabalho o conceito de cultura que perfilhamos é o seguido por George Hagan, segundo o qual a cultura é *o modo pelo qual um povo dá a conhecer a sua identidade no curso permanente da sua vida social, pela expressão do seu pensamento e mais ainda, pela utilização que faz dos recursos humanos e materiais de seu meio no esforço para satisfazer a necessidade sempre crescente de uma vida melhor* (Hagan, 1986, p. 74).

Vejamos, no entanto, com mais detalhe, como esses autores defendem seus pontos de vista. Em relação à cultura tradicional, Katoke defende uma posição mais estática, após considerar o que pode ser englobado na cultura tradicional em sua totalidade, ou seja: personagens reais ou lendários, que criaram ou guiaram essa sociedade; acontecimentos tais como: inundações, fome, guerras etc.; os poemas tradicionais ou antigos, as canções populares, os provérbios, enigmas, contos, lendas, mitos, práticas mágicas ou religiosas, assim como a vida quotidiana, a arte, os jogos e os esportes, a música. A cultura tradicional vista segundo este prisma, pode segundo Katoke,

exercer uma influência positiva sobre a cultura africana moderna e contemporânea, pois estes produtos de influências externas, árabe-europeias e outras acabaram engendrando um africano novo separado em grande medida de seu meio e de suas tradições. Essa influência positiva tanto em relação ao presente quanto em relação ao futuro da África cobriria um variado leque de domínios nomeadamente: *educação, história e consciência histórica, ciência e tecnologia, política e ideologia, filosofia e religião, arte militar, defesa e patriotismo, informação (mídia), arte, línguas, literatura e tempos livres* (Katoke, 1986, p. 98). Na mesma linha, Kossou enfatiza que as culturas tradicionais não foram extintas pela colonização. *Elas ficaram em reserva para o futuro da África*. Então, o desafio que agora se coloca é o de limpá-las do verniz colonial - consciência histórica - insuflá-lhes de novo a vida situando as suas insuficiências e procurando corrigi-las - consciência crítica - face a um projeto futuro no qual todos os africanos ou pelo menos a grande maioria se possam reconhecer - consciência de identidade - (Kossou, 1986, p. 126).

Mbunda, por exemplo, acredita que a descrição muitas vezes pejorativa das práticas religiosas dos africanos como *animismo, totemismo, feiticismo*, não passa de um estratagema tendente a esvaziá-los dos seus valores e do seu orgulho e a deixá-los à mercê dos desígnios hegemônicos do ocidente (Mbunda, 1983, p. 11).

Uma concepção mais dialética em relação à cultura tradicional é a defendida por outros autores como Honorat Aguessy e Kiflé Béseat. De acordo com Aguessy, é fictícia e ideológica a oposição que alguns pretendem fazer, colocando em confronto a

cultura tradicional e a cultura moderna. Não faz sentido interpor um vazio entre o tradicional e o moderno como se estivéssemos colocando em oposição um *tempo bloqueado* e um *tempo fluindo ininterruptamente*. Para que a cultura tradicional não tivesse impacto sobre o futuro da África contemporânea, Aguessy, com aguda perspicácia destaca que: *Seria necessário que um "modelo" polarizasse e imprimisse um ritmo a todas as culturas. Ora não há "modelo", o conjunto dos sistemas simbólicos que representam a cultura está aberto e não fechado* (Aguessy, 1986, p. 30). Na mesma linha de pensamento, coloca-se Kiflé Béseat para quem o adjetivo tradicional na expressão na *civilização africana tradicional* deveria ser definitivamente banido, porque ele é portador de contra-senso nocivo. E acrescenta que alguns ignoram ou procuram ignorar que a cultura tradicional africana não é fechada que ela não parou, quando se iniciou a colonização, mas inclui também a vida cultural colonial e pós-colonial. *A África dita moderna é tão "tradicional" como a África pré-colonial, no único sentido aceitável da palavra "tradicional", no sentido em que a tradição não exclui mas, pelo contrário, implica necessariamente um sistema de descontinuidades* (Béseat, 1986, p. 34).

Para Rognon, a designação da sociedade tradicional em sentido pejorativo é um mito (ocidental) forjado para ocultar, em termos ideológicos, interesses de dominação (Rognon, 1991, p. 17-54). Essas sociedades sempre foram definidas como despossuídas de história, fixadas no tempo, com sistemas de valores tecnológicos e materiais rudimentares, desprovidas de Estado e de escrita, portanto pouco reflexivas sobre si mesmas, em termos críticos (Ibidem, p. 27). Como resulta-

do desta mitologia e deste manancial de preconceitos, não foi difícil fazer aceitar como natural a exclusão do debate dos próprios interessados, que são reduzidos ao silêncio (Idem, p. 28).

Rognon considera não ser suficiente reconhecer hoje que essas sociedades, como todo grupo humano, têm história, porque *toda a sociedade é adulta, mesmo que, como diz Lévi-Strauss, algumas não tenham deixado por escrito os fatos de sua infância e adolescência* (Ibidem, p. 20), e que sua diferença face às sociedades modernas industrializadas é apenas de *nível de vida* (Idem, p. 11). Deve-se evitar cair no mito oposto da *pureza primitiva e do paraíso perdido*, de Pierre Clastres, para quem *a primitividade não é (...) a infância da humanidade, como dizem os evolucionistas e com eles os marxistas, mas a recusa consciente da divisão social, das desigualdades e do Estado* (Apud Rognon, 1991, p. 14). *Uma vez que o poder é em essência coerção, (...) essas sociedades pressentiram muito cedo que a transferência do poder detém para o grupo risco mortal* (Clastres, apud Mazula, 1993, p. 169).

A aproximação ao passado pode ser feita por vários caminhos ou com os mais variados objetivos. Neidson Rodrigues, apoiando-se em Isaiah Berlin, aponta-nos alguns desses caminhos e as razões pelas quais o homem recorre ao passado histórico:

- em primeiro lugar, há um forte desejo de exaltar os feitos da tribo, da nação, da raça, da igreja, da classe, do partido, porque se acredita que só aos antepassados foram revelados os verdadeiros objetivos da vida, do certo e do errado e sobre o modo como se deve viver. Articulado com isso, ocorre um sentimento de valor coletivo, a necessidade de conhecer-se e de transmitir aos outros o tipo de sociedade tal

como ela hoje se configura e configurou o conjunto das relações através das quais se realizou o gênio coletivo;

- há também a busca de uma ética no passado, porque se acredita, que ele pode fornecer exemplos genuínos de virtude e vício e o que se deve incorporar ou rejeitar;

- procura-se igualmente um padrão na história, a construção paulatina de um plano que sirva aos objetivos universais;

- para outros, a busca ao passado visa apenas satisfazer uma enorme curiosidade, tomando à aquisição do conhecimento um valor intrínseco, desvinculado do presente ou do futuro;

- e há aqueles que procuram conhecer como a geração atual chegou ao que é hoje, quem foram os antepassados, que realizações produziram, que lutas travaram, para que ajudem a entender e a encontrar no presente, evidências que possam sinalizar a realização de ações que de algum modo estão sendo construídas (Rodrigues, 1993, p. 70).

A Frelimo e a construção da modernidade

Com a independência nacional, a Frelimo vê-se confrontada com a complexa tarefa de reconstruir o tecido social moçambicano e em particular a área econômica que tinha sido sabotada e levada ao caos em função da retirada maciça das forças portuguesas e das companhias estrangeiras. A herança recebida pelo novo poder, revela-nos uma sociedade fortemente carregada de divisionismos étnicos, contradições raciais, situação generalizada de opressão da mulher e onde a taxa de analfabetismo era superior a 93%. Neste contexto, com a experiência adquirida durante a luta armada, mas agora como poder de Estado, o discurso da Frelimo apresenta-se como

uma meta-narrativa, na qual está incorporada não apenas a vontade de realizar profundas transformações sociais, mas a certeza de levá-las a cabo.

Mas qual a natureza deste Estado que emerge num país africano, que pretende inserir-se na modernidade, num processo de luta contra as forças do capitalismo há muito instaladas em Moçambique? Os primeiros documentos oficiais emanados na data da independência incorporam o desejo do novo poder em criar a unidade da nação moçambicana. A Constituição da República refere que: A República Popular de Moçambique tem como objetivos fundamentais (...) a defesa e a consolidação da independência e da unidade nacional (art. 4º) (In: Reis; Muiuane, 1975, p. 533-4). É contudo no artigo 15º da Constituição, onde se expressa de forma mais explícita, o desejo de criar a identidade nacional moçambicana:²

A República Popular de Moçambique realiza um combate enérgico contra o analfabetismo e obscurantismo "e promove o desenvolvimento da cultura e personalidades nacionais". O Estado age para promover internacionalmente "o conhecimento da cultura moçambicana" e para fazer beneficiar o povo moçambicano das conquistas revolucionárias dos outros povos (Idem, p. 536, os grifos são meus).

A nação iria ser tomada como uma referência ideológica através da

² Igualmente no primeiro dia da independência, novos apelos são feitos a favor do reforço na unidade nacional. Em dois discursos, um na tomada de posse como Presidente da República, e outro na tomada de posse do primeiro governo da República Popular de Moçambique, o líder moçambicano Samora Machel conclama ao combate ao divisionismo e à necessidade da unidade (Ver Reis; Muiuane, p. 509 e 527 respectivamente). A identidade nacional encontra-se também expressa nos símbolos (recém-criados) da Nação: a bandeira, o emblema e o hino - art. 67 e 68 da Constituição (Idem, p. 545-6).

qual se pretendia legitimar o Estado,³ garantindo maior eficácia à sua atuação.

A nação, em sentido cultural, projeta-se como uma comunidade que compartilha não apenas um território e uma vontade de alcançar determinados objetivos mas também e, sobretudo, um conjunto de hábitos e de tradições específicas, de história e de mitos,⁴ um conjunto, enfim, de experiências coletivas que antecedem e condicionam a atuação e o pensar dos indivíduos, ao mesmo tempo que lhes impõem determinados deveres. A formação do Estado-Nação é tanto mais realizável quanto maiores os recursos de natureza cultural a que possa recorrer para efeitos de legitimação, integração e mobilização das populações.

O Estado moçambicano nascente vai procurar inspirar-se na experiência guerrilheira nas *zonas libertadas*. Foi nessas zonas, como vimos anteriormente, que tiveram lugar as primeiras formas de exercício do Poder das classes trabalhadoras. Segundo a Frelimo, o Estado popular não se encontrava distanciado do povo, nem se impunha a ele; pelo contrário, ia de encontro às suas necessidades imediatas e aos seus anseios mais profundos de liberdade.

Após a vitória, a tarefa imediata que se colocou ao novo poder foi a de estender a todo o país as estruturas do poder popular existentes nas *zonas libertadas*.

A Frelimo entendeu que para levar a bom termo tais propostas, seria necessário, entre outras ações, dar uma nova estruturação aos mecanismos de poder, de maneira que rapidamente o seu projeto se estendesse a toda sociedade. Assim, a ação dos grupos dinamizadores, criados antes da independência, passaram a ter uma nova di-

nâmica. Seus membros eram escolhidos em reuniões públicas nos locais de residência e de trabalho e passaram a deter o poder durante muito tempo. Embora ligados à Frelimo, pois todos eles incorporavam membros da organização, em períodos de maior convulsão social, chegaram a dispor de uma autonomia considerável. Eles eram obrigados a resolver todos os problemas que lhes eram apresentados pela população. No campo ideológico, sua tarefa era promover a consciência de classe dos trabalhadores e estimular o desenvolvimento de manifestações culturais (a dança, o canto, o teatro, a poesia etc.).

A estratégia socialista criou descontentamento nos empresários privados, que viam nela uma barreira para as suas ambições. Alguns deles, procuraram outras opções no setor público, para se beneficiarem dos recursos sociais, fazendo carreira nas empresas estatais, cooperativas, aparelho de estado e partido. Ser diretor de uma empresa estatal viria a ser uma boa alternativa em substituição da atividade empresarial privada.

A transformação da Frelimo de uma frente ampla, num partido de elite marxista-leninista, foi também uma tentativa de, à escala de todo o país, evitar que se repetissem as contradições do tempo da luta armada. Pensava-se que, ao formar um partido de vanguarda, se realizava uma *limpeza*

³ Gramsci analisou a unificação da Itália, em particular como o novo Estado-Nação resultou de uma revolução passiva, em que a massa camponesa deu o mais passivo consentimento à nova ordem política. Ao analisar a natureza do Estado, afirma que ele se constitui, de força mais consentimento, isto é, hegemonia armada de coerção. Assim, a sociedade política organizaria a força, enquanto a sociedade civil asseguraria o consentimento.

⁴ Entendemos mito como a explicação da natureza, da sociedade e da origem, feita através de narrativas, lendas e fábulas.

da frente de libertação. Essa limpeza permitiria que a Frelimo passasse a ter uma unidade ideológica que era necessária para que fosse capaz de gerir o desenvolvimento. Uma das condições que se exigiam aos membros do partido era a de que ninguém podia ser empresário ou ter empregados.⁵ Deste modo, as contradições entre as duas linhas, do tempo da guerra colonial, foram incorporadas no sistema, dado que também a linha não-revolucionária marcou fortemente sua presença no partido, mesmo após a independência.⁶

No primeiro ano de independência, o novo Estado, no cumprimento de uma das suas funções básicas,⁷ tomou medidas de grande impacto na sociedade moçambicana. Entre elas se destacam a nacionalização da terra, dos imóveis para aluguel, da saúde, educação e advocacia. Tratou-se de uma nacionalização efetuada em um só golpe. Adam Przeworsky é de opinião que os capitalistas cujos meios de produção estão por enquanto a salvo da socialização, não investirão se temerem que esse momento chegará também para eles (Przeworsky, 1991, p. 63). Daí que, no entender de Oskar Lange um governo socialista realmente empenhado em implantar o socialismo tem de decidir empreender seu programa de socialização em um só golpe ou então desistir dele por completo (Lange, apud Przeworsky, *ibidem*).

Qual o real significado destas medidas?

A liquidação da propriedade privada da terra foi o primeiro passo considerado fundamental na transformação das relações de produção. Esta medida visava impedir que se continuasse a fazer da posse da terra uma fonte de exploração dos recursos materiais. Pretendia-se também eliminar

a possibilidade de especulação sobre os terrenos de construção. A posse da terra pelo Estado, permitiria criar condições para a organização e desenvolvimento de empresas estatais, cooperativas agropecuárias e fazendas coletivas. Ela se constituiria na arrancada do grande processo de socialização do campo.

A nacionalização dos hospitais e clínicas privadas e a proibição do exercício da medicina privada, fizeram cessar a exploração dos serviços de saúde que estavam colocados ao serviço de uma minoria. Na realidade, o povo praticamente não tinha acesso nem aos hospitais e muito menos a consultas de médicos particulares. Procuraram-se utilizar os quadros de saúde de acordo com as necessidades. As camadas mais desfavorecidas passaram a beneficiar-

⁵ Em 1982, o partido contava com 110 mil membros, dos quais 53,5% eram camponeses, 18,9% operários e 27% funcionários (provenientes das Organizações Democráticas de Massas, da administração estatal e das Forças de Defesa e Segurança). É aqui visível o contraste entre a composição social da Frente, quando a imensa maioria pertencia ao campesinato pobre e alguns, em número diminuto, ao operariado e ao funcionalismo público (Gómez, 1993, p. 190).

⁶ Mais tarde, esta contradição veio a dificultar a implementação de decisões políticas que não eram de interesse dos funcionários estatais. Veja-se, por exemplo, o caso das modificações políticas e econômicas que a Frelimo decidiu em 1982/83, nunca terem sido levadas à prática. Nunca se veio a verificar uma transferência de recursos das empresas agrícolas estatais para ações que favorecessem as famílias camponesas.

⁷ No entender de Francisco Welton, são as seguintes as funções básicas do Estado: *recolher impostos que lhe assegurem o sustento; garantir a segurança das indivíduos; garantir a moeda (e os contratos); promover a coesão da sociedade* (Welton, 1991, p. 27). No entendimento de Michael Mann, no mundo moderno os Estados prestam cinco serviços de utilidade variável: são capazes de desencadear guerras massivas; fornecem infra-estruturas de comunicação tanto ao militarismo quanto ao capitalismo; tornaram-se sede da democracia política; garantem os direitos civis mesmo na esfera privada; inventaram a planificação macroeconômica. As cinco funções interligadas acompanharam o despertar da sociedade civil moderna. No século XX, eles incorporaram imensos poderes ao Estado-Nação soberano (Mann, 1995, p. 68).

se da assistência dos serviços de saúde. Desencadearam-se grandes campanhas de mobilização e organização popular para que fossem assumidas medidas de higiene e prevenção contra a doença e numa tentativa de melhorar as condições de saúde da população.

A nacionalização dos imóveis para aluguel possibilitou que uma parcela do povo habitasse as casas que ele próprio tinha construído, inserindo-se agora nas cidades que sempre tinham sido pertença do colonialismo. As nacionalizações no setor da educação criaram as bases para a democratização do ensino que se pretendia realizar.

Do que dissemos, o que parece ter-se configurado foi que o conteúdo da estratégia política e econômica utilizada pela Frelimo para realizar a sua perspectiva de sociedade, acabou não se concretizando. Entre os vários fracassos, nos parece ser de extrema importância aquele que ocorreu na política agrária, acabando por desafiar e reforçar as estruturas locais de poder que por diferentes razões, não se identificavam com a visão de modernização e transformação socialista das zonas rurais (Abrahamsson; Nilsson, 1994, p. 279). Cahen vai mais longe, quando afirma que *o principal erro da Frelimo consistiu em fazer... o contrário do que havia proclamado*. Segundo ele, a agricultura, elemento definido pela Frelimo como a base do desenvolvimento, *não beneficiou de uma prioridade nos investimentos (24,5% dos investimentos do Estado de 1978 a 1984 para 90% da população do país). Mas dentre esses investimentos, mais de 90% foram aplicados nas empresas agrícolas estatais, 2% somente nas aldeias comunais e cooperativas, e praticamente nada na agricultura familiar* (Cahen, 1987, p. 47). A agricultu-

ra familiar foi, na prática considerada unicamente como um fator residual que deveria incorporar-se progressivamente no setor cooperativo e nas empresas agrícolas estatais. Quanto ao agrupamento das populações em aldeias comunais,⁸ é de salientar que a população não rejeitou a idéia de viver em comunidade, compreendendo as vantagens de ter acesso a uma infra-estrutura escolar, médico-sanitária e comercial. Mas a própria concepção urbanística das aldeias, a reorganização do espaço a partir dos critérios da Frelimo foram, em certa medida uma violência cultural contra os camponeses. Além disso, o aparente isolamento em que vivia anteriormente o camponês, era em alguma medida funcional, ligado ao modo de produção semi-itinerante, e profundamente enraizado na sua cultura. Mas o homem africano rural, como qualquer outro, não tem uma natureza imutável, ele aceita mudanças no modo de vida, na condição que ele tenha consciência de que o novo é melhor.

Símbolos e rituais ao serviço do poder

Os símbolos e rituais marcaram sua presença, não apenas no campo educacional mas na sociedade como

⁸ Em 1984, estavam recenseadas oficialmente cerca de 1.500 aldeias, das quais cerca de 600 se localizavam na província de Cabo Delgado e 250 no vale do rio Limpopo e do rio Zambeze. No entender de Cahen, significa que mais da metade das aldeias era estranha ao processo de transformação normal e resultavam de fenômenos conjunturais (o que não significa que sejam secundárias): guerra, colheitas. A outra pequena metade - 650 aldeias, das quais 250 na província de Nampula - foram produto quer de uma real adesão das populações camponesas, quer de uma coação mais ou menos vigorosa exercida pelo Estado e pelo partido. As aldeias sentidas realmente como um progresso e voluntariamente aceitas pelos camponeses seriam, no máximo, 150 (Cahen, 1987, p. 52).

um todo. Eram(são) uma das formas a qual a Frelimo atribuía grande importância, na prossecução do seu processo de legitimação política. No programa de história para a 4ª classe, por exemplo, afirma-se que a história deve ser ensinada através dos fatos mais notáveis e das figuras principais, de maneira que ajude a formar no aluno a personalidade moçambicana e a fixar a noção elementar de pertencer a uma nação que tem cultura e história próprias (CFQ, 1976b, p. 1). Após referir que a história de Moçambique é rica em exemplos de heroísmo que contribuem para o engrandecimento do orgulho patriótico, são citados os heróis que morreram durante a luta armada. As cinzas desses heróis, vindas da Tanzânia em 3 de fevereiro (Dia dos Heróis Moçambicanos) de 1979, são acolhidas em solo moçambicano e colocadas no Monumento aos Heróis.

Se é visível nos manuais escolares do ensino primário e nos textos, de apoio usados nos Centros de Formação de Professores Primários (CFPPs), que alguns heróis são personificados é, no entanto, bem notório que o herói principal que percorre todos esses manuais e textos é a Frelimo. Mesmo quando se trata da resistência à ocupação portuguesa ou à ocupação colonial depois do século XIX, a narrativa exprime *a enorme ansiedade que prepara a chegada da grande luz* (Osório, 1988, p. 116). *É como se a agonia, a morte, a humilhação desembocassem logicamente no presente. É como um encontro, escrito nas páginas do passado, que a Pátria decidiu avançar com seus "filhos"* (Ibidem, p. 116).

Esta história (ou conto?) que narra o encontro da Frelimo com o povo que pretende libertar está repleta de

feitos heróicos, de seres excepcionais. Quase não há espaço para o homem comum. Como salienta José Saramago:

dizem os bem-entendidos nas regras de bem contar contos que os encontros decisivos, tal como sucede na vida deverão vir entremeados e entrecruzar-se com mil outros de pouca ou nula importância, a fim de que o herói da história não se veja transformado em um ser de exceção a quem tudo poderá acontecer na vida, salvo vulgaridades (Saramago, 1991, p. 222).

Como é óbvio, não é nesta concepção de Saramago, que a Frelimo conta a história moçambicana. Esta história que se ensina aos alunos, apóia-se no enaltecimento da Frelimo. É o surgimento desta e a construção da Nação que desponta, que se tomam a origem a partir da qual todos os acontecimentos posteriores devem ser contados. Trata-se, pois, de descobrir na história, os gérmenes imperfeitos, as ações distantes que prepararam a derubada do colonialismo, o advento de uma Nação independente e unificada.⁹

O que é interessante verificar é que há um tratamento diferenciado entre os heróis da resistência à penetração portuguesa e os heróis da Frelimo. Os primeiros revelam-se pelos seus traços de coragem e pela sua morte.

⁹ Aliás, esta história não é muito diferente daquela que hoje se ensina aos alunos na França, em Portugal, na Espanha e em outros países europeus. Nesses países o ensino da história centra-se na exaltação dos reis, cuja sucessão dinástica foi fruto da escolha divina que sobre eles recaí. Na França, por exemplo, esta intervenção direta de Deus na história, poderia ter sido perturbada com a Revolução Francesa. Na realidade, o que acontece é apenas uma inversão das finalidades e do deslocamento do ponto focal: a era da liberdade e da igualdade que desponta torna-se a origem a partir da qual se relatam todos os fatos posteriores.

No entanto, o amor devotado ao povo, o desprendimento completo à causa justa e nobre da independência são apenas inerentes aos heróis da Frelimo. Eles atingem esse estatuto, em função do modelo em que se constituíram as suas ações. São distintos dos heróis da resistência, porque a sua causa é a unidade nacional, porque não revelam apego pelo poder e pelos bens materiais. O modelo político que eles procuram difundir incorpora um conjunto de qualidades que retratam o homem novo da sociedade socialista (Osório, 1988, p. 117).

Nos livros de história do ensino primário, buscava-se através dos heróis a integração da criança no espaço social e político do país. Procurava-se através desses heróis, uma adesão inquestionável ao sistema político e à classe no poder. Visa-se ainda fortalecer a unidade nacional ameaçada por uma guerra que se espalha por todo o país (Osório, 1988, p. 142).

Procurando colocar a realidade social na dependência das grandes finalidades políticas, acaba-se impedindo uma interpretação crítica da edificação da história e da pátria.

Tempo e espaço são agora pertença dos heróis, ou não fosse a escola o seu viveiro por excelência. O herói é um indivíduo que indica caminhos, feito de grandezas, sem contradições e produto da iniciativa, da capacidade e do esforço. Não pretendemos fazer da crítica ao herói uma contra-ideologia, transformando o *bom* em *mau*, uma vez que, desse modo, a história continuará redutível a simples categoria ética e sujeita a enfoques maniqueístas. O que se torna necessário é dar aos supostos heróis, as dimensões e limites do seu tempo e situar a sua atuação em contextos concretos. História e herói são parte de um todo orgânico,

compreendendo época, sistema, estrutura, classe social e contradição de classe.

Desmistificar o herói é atribuir ao indivíduo a sua verdadeira dimensão na realidade: mostra que o homem faz a história, mas nas condições ditadas pela própria história. Só deste modo a história se aproxima do povo e ele pode entender que é o verdadeiro protagonista das transformações.

Se a história não é produto da ação impulsiva, isolada e solitária dos heróis, torna-se evidente que as mudanças e transformações dependem de nós e que os heróis e líderes nada mais são que o resultado das necessidades que os produzem. O líder surge em decorrência de contradições e conflitos combinados com a circunstância. E são exatamente os conflitos e contradições das épocas subseqüentes que alimentam a mitificação dos indivíduos e do seu papel na época anterior. Cultuar heróis, significa alimentar a alienação e a sensação de impotência coletiva. Por alguma razão, Brecht escreveu certa vez, que infeliz não é o povo que não tem heróis, mas o povo que precisa de heróis. Não é num monumento de mármore e bronze que vamos encontrar os heróis, mas na multidão anônima que edificou a civilização. É esse o sentido que Brecht nos revela num poema de rara beleza:

(...)
O jovem Alexandre conquistou
as Índias. Sozinho?
César venceu os gauleses.
Não tinha ao seu lado ao
menos um cozinheiro? Quando
sua frota foi derrotada,
Filipe de Espanha chorou.
Ninguém mais chorou?
(...)

Uma sociedade não pode viver sem inculcar um ou mais mitos unifi-

cadore, sem instituir ritos de iniciação, sem atribuir-se heróis tutelares, sem contar ou inventar uma saga que ficará na memória coletiva: mitos, ritos e heróis, saga com função de sedimentar a ação dos membros da sociedade, de servir-lhes como sistema de legitimação e de dar assim uma significação preestabelecida às suas práticas e à sua vida. A sociedade pode assim se oferecer como objeto a ser interiorizado ao qual cada um deve manifestar a sua lealdade ou mesmo se sacrificar.

Todo o mito, toda a saga tem por função provocar no outro uma comunicação afetiva com as ações dramáticas contidas na narração e assim inserir-se numa ordem e incitá-lo a comportamentos em conformidade com os da narração. Ao mesmo tempo, permite aos membros de uma sociedade pensar o social e a ação. Não pode esta incitação em certos casos extremados, sobretudo quando se encoraja a fé nos ídolos e nas ideologias, nos mitos fundadores (a Frelimo a *grande luz*) preparar o caminho para a falta de espírito crítico e quem sabe mesmo, para o fanatismo? Não é este uma crença exacerbada em uma ilusão comum?

Nos CFPPs, os rituais também estão presentes. Com efeito, todos os alunos (organizados em turmas), instrutores (formadores de professores) e trabalhadores deveriam participar, nas concentrações matinais, onde após ser entoado o Hino Nacional se davam informações sobre fatos importantes em nível nacional e internacional, sobre a natureza das atividades a realizar durante o dia e ainda quaisquer esclarecimentos. Esta cerimônia era um compromisso moral, coletivo, face às tarefas que se iriam realizar (CFQ, 1977, p. 18). A participação no içar da bandeira, funcionava como uma forma de mobilização e conscientização

política. Não se podia sentir respeito pelo içar da bandeira, se não se soubesse o significado e valor da mesma (MEC, 1976, p. 3). Todos os instrutores deveriam estar presentes à concentração, com vista a garantir a organização e o acompanhamento do Hino Nacional conforme o horário estabelecido, exceto aqueles que não tinham aulas no primeiro tempo (CFPP Nicoadala, 1984, p. 3).

A celebração de datas comemorativas nacionais era outro momento importante utilizado para o reforço da consciência nacional. Sob a responsabilidade do diretor do centro, as datas eram comemoradas em assembléias no centro ou em reuniões e festas com a população. Os instrutores, alunos e trabalhadores deveriam comemorar de modo programado e organizado os feriados e datas comemorativas, convidando a população circunvizinha e as estruturas políticas e administrativas do bairro (CFPP Nicoadala, 1984, p. 11).

Analisando o ritual, McLaren o considera como *uma produção cultural construída como uma referência coletiva ao simbólico e à experiência localizada da classe social de um grupo. De acordo com isso, um ritual será considerado como um evento político e como parte das distribuições objetivadas do capital cultural dominante da escola (por exemplo, sistemas de significado, gostos, atitudes e normas que legitimam a ordem social existente)* (MacLaren, 1992, p. 30). Steven Lukes (1975) afirma que o ritual é *uma atividade governada por regras de caráter simbólico, que chama a atenção de seus participantes para objetos de pensamento e sentimento que eles consideram de especial significado*. Os rituais modernos são mais do que complementos solenes ou festivos de even-

tos místicos que praticamente desapareceram. É reconhecido amplamente por vários autores que os rituais parecem persistir na sociedade contemporânea, de uma forma ou de outra, apesar das forças crescentes de secularização, institucionalização, privatização e complexificação geral de nossa sociedade. *Entre as propriedades do ritual salientam-se as de que eles são primariamente conglomerados de símbolos e invariavelmente partilham seis modos (ritualização, decoro, cerimônia, liturgia, mágica, celebração). Embora esses seis modos se sobreponham, um dos modos geralmente predomina* (McLaren, 1992, p. 84-5).

Jamil Cury, após considerar que o ritual não é uma especificidade da burguesia, mas um fenômeno antropológico presente onde existe o ser humano, analisa-o no campo pedagógico para o considerar como um fenômeno contraditório. Segundo ele,

Se o ritual pedagógico predominantemente reproduz, também carrega elementos de transformação ao mesmo tempo que de reprodução. O ritual disciplina, coage, organiza. Enfim, oferece um modelo de disciplina que vai superando e ordenando o real (Cury, 1987, p. 120).

Embora os rituais possuam várias funções, a que se configurou na nossa análise foi a função política, através da qual se podem encarnar e transmitir certas ideologias ou visões de mundo (Bennett, 1980, p. 166-79).

O ritual afigura-se-nos como um processo produtor de uma qualidade, a essência do social, obtida pela transformação de fatos do domínio da vida cotidiana e ordinária em fatos do domínio extraordinário, do significativamente marcante na vida social. Invertendo normas e padrões sociais, refor-

çando-os ou neutralizando-os, o ritual colocaria a ênfase em alguns aspectos da realidade social em detrimento ou em complementaridade a outros, expondo-os, enquanto alternativas definidas para a vida social. É uma forma muito especial de comunicação, de envio de mensagens como num código a ser decifrado. É o centro de produção da sociedade, porque centro privilegiado do pôr em relação aos seus elementos, fazendo-os significar. Nesse sentido, como imaginar que os rituais possam estar ausentes no campo educativo, se eles são uma condição básica para a produção e o reforço de normas e valores que ao poder político interessa difundir?

A principal razão porque hoje os aspectos simbólicos e ritualísticos do nacionalismo penetram tão diretamente no sentimento de identidade individual, reside no rememorar dos laços étnicos e identificação étnica, e especialmente a celebração dos ancestrais e os que morreram em cada geração de uma determinada comunidade. Neste sentido, estes aspectos têm muito de religioso.

Sintetizando nossa abordagem, diremos que a Frelimo instituindo-se como a única detentora da verdade, na prática, impedia questionamentos às suas concepções, com o argumento de que nenhum modelo de desenvolvimento da sociedade poderia superar os grandes ideais do socialismo científico, que seria o mesmo que tentar *bloquear o vento com as mãos*. O surgimento e posterior reforço de alguns estereótipos, dos quais um dos mais significativos é o relativo à divisão que se tentou estabelecer entre os bons (os seguidores da Frelimo) e os maus (os que a contestam), nos parece ser um dos maiores equívocos que o novo poder procurou instituir nos programas

de ensino e, em última análise, na sociedade em geral.

Frelimo: o estranhamento do universo tradicional

Mas o que se entende por sociedade tradicional? É qual era (é?), então a visão que a Frelimo tinha (tem?) dessa sociedade? Que posições a Frelimo vai assumir perante à sociedade dita tradicional? Essa questão, de acordo com Mazula, girava em torno sobretudo do modo como se deveria edificar a identidade nacional face ao atraso generalizado, à complexidade cultural e ao desafio da sociedade tradicional, ainda hoje organizada em *comunidades linhageiras de práticas e instituições domésticas* (Mazula, 1993, p. 172). Era possível fazê-las participar na elaboração de um projeto de desenvolvimento na construção da Nação ou era suficiente apenas mobilizá-las para a sua execução?

Em 1977, numa reunião nacional das escolas da Frelimo, realizada em Ribaué e presidida pela Ministra de Educação, pode-se ler num dos documentos ali produzidos que

A sociedade tradicional feudal¹⁰ era essencialmente discriminatória. Essa discriminação manifestava-se em todos os campos: entre as famílias reais e o povo (...), entre o homem e a mulher (...). Nesta sociedade, o divisionismo manifestava-se entre famílias, povoações, regiões e tribos (MEC 1997, p. 1-2, doc. 3).

O divisionismo existente, de acordo ainda com o mesmo documento, era fruto da ignorância e do desconhecimento de outros valores. Outra característica era o obscurantismo, que impossibilitava o homem de compreender os fenômenos da natureza, aca-

bando por recorrer às crenças sobrenaturais. Esta sociedade *transmitia as tradições, costumes e culturas, tudo acompanhado de conceitos supersticiosos, erigidos em dogma. Ela tinha por função conservar imutável a sociedade tradicional* (Ibidem, p. 1-2). Portanto, a conservação das crenças, da superstição era um fator de dominação.

Em 1979, na III Reunião Nacional do Ministério da Educação e Cultura, a temática da sociedade tradicional foi pela primeira vez analisada de forma mais profunda. Reiterando os aspectos já referidos anteriormente, outros são acrescentados no sentido de procurar entender esse universo. Nessa ocasião, afirmou-se que a sociedade tradicional visava criar a passividade, para garantir a aceitação do poder estabelecido e para respeitar a autoridade tradicional. *A autoridade política na sociedade tradicional era baseada no chefe e nos mais velhos, que conheciam e representavam os espíritos dos antepassados* (MEC, 1979, p. 6). Ainda nesta oportunidade se argumentou que a mulher tinha nesta sociedade um lugar manifestamente inferior ao homem. Sua função era a de fonte de prazer e produtora de riqueza para o homem, quer como produtora de filhos, quer através do trabalho doméstico (cultivo dos campos, ir buscar água, fabricar panelas, apanhar lenha, moer farinha, preparar a fogueira).

¹⁰ Sobre a questão do feudalismo na África, debate que entre historiadores e antropólogos parece estar longe de encerrar-se, importa apenas salientar algumas das conclusões a que chegou Brazão Mazula em seu estudo deste fenômeno no caso moçambicano. Segundo ele, o feudalismo foi um fenômeno restrito às companhias majestáticas e aos "prazos" (lotes de terra que a Coroa Portuguesa concedia a vassallos europeus durante três vidas, em troca de uma renda). *Instituições econômicas introduzidas pelo sistema colonial para sustentação da sua economia. Naqueles lotes de terra, autênticos feudos dos senhores ou prazeiros, os negros eram simples força de trabalho escravo* (Mazula. Op. cit., p. 158).

Acrescenta-se ainda que era esta concepção do papel da mulher que possibilitava a instituição da poligamia. Quanto maior o número de mulheres que o homem possuía, maior é o seu prestígio na sociedade, pois sendo ele detentor da força de trabalho, em termos econômicos tornava-se rico (Ibidem, p. 8).

Outro aspecto importante era o que dizia respeito aos ritos de iniciação, na passagem da fase da puberdade à fase adulta, que se realizam ainda hoje em inúmeras zonas do país. Nessa ocasião, os jovens eram instruídos sobre um conjunto de regras de comportamento que deveriam assumir quando adultos. Os ritos incluíam atos violentos de preparação sexual e provas físicas cuja dureza chegava a provocar traumatismos nos jovens. Os ritos de iniciação são considerados tabus, pelo que é difícil alguém poder ter acesso ao que neles ocorre.

Uma outra prática bem significativa desta sociedade denominada de tradicional é a prática do *lobolo*, que é uma compensação que a família da noiva recebe pelo casamento da filha. Porque a mulher é considerada força de trabalho e de procriação, significa isso que a sua saída, implica uma perda total para sua família e esta só pode ser compensada pelo *lobolo*.

A educação nesta sociedade que não sofreu a influência europeia (isto é, portuguesa), ou da Frelimo estava especialmente confiada aos velhos. Eram eles que orientavam os jovens no respeito aos costumes e tradições, que lhes inculcavam a sua experiência de vida e os segredos da sua história. De acordo com o ponto de vista da Frelimo, este diálogo de gerações, se por um lado, possibilitava a afirmação de um passado cultural e de resistência, favorecia por outro a consolidação

de uma perspectiva fechada, tribal e retrógrada (ONP, 1981a, p. 2). Como pontos positivos a Frelimo apontava o fato dela transmitir a afirmação de uma cultura e a resistência à opressão colonial e à sistemática política de assimilação. No entanto, na ótica da Frelimo existiam ainda outros aspectos negativos derivados do fato de nela ser muito acentuado o poder dos velhos, da educação tradicional ser considerada como impeditiva do progresso, de transmitir de forma impositiva uma visão obscurantista do mundo e da vida, de inculcar idéias conservadoras e de ser um obstáculo à iniciativa (Ibidem, p. 2).

A Frelimo argumentava ainda que se por um lado a educação tradicional transmitia os conhecimentos e as técnicas que a comunidade adquiriu na prática da produção, como forma de garantir a reprodução dessa sociedade, por outro, perpetuava as estruturas e as diversas formas de dominação existentes no interior dessa sociedade, o que conjugada com uma visão mágico-religiosa do mundo que cultuava exclusivamente o passado bloqueava qualquer perspectiva de mudança e de progresso (ONP, 1981b, p. 5).

No IV Congresso, atribuiu-se ao partido a necessidade de conduzir um *combate contra todas as manifestações do idealismo tradicional-feudal, em especial, o obscurantismo, a superstição e os aspectos negativos da tradição* (Frelimo, 1983, p. 35).

Ouçamos Samora, quando num comício realizado em Mueda, Cabo Delgado em 5 de julho de 1983, referiu-se às decisões que foram tomadas em 1968 no Conselho Provincial de Cabo Delgado, reunião em que alguns velhos estudaram os hábitos tradicionais que afetavam a população dessa província. Afirmou ele, referindo-se às

decisões então tomadas de se eliminarem as práticas das tatuagens de afiar os dentes e de mutilar os lábios das mulheres, práticas inerentes aos mactes dessa província como tendo constituído vitórias que construíram a unidade nacional. Vocês "sacrificaram" as vossas tradições, a vossa cultura, a favor da unidade nacional (Machel, 1983, p. 87, grifo meu).

Qual a verdadeira dimensão desse sacrifício das populações?¹¹ Se ele é possível, num contexto de guerra, de forte mobilização contra o inimigo colonial, pode-se admitir que as populações estejam dispostas a continuar a sacrificar as suas tradições e cultura num outro contexto, no qual o inimigo já foi derrotado, ou no qual outros inimigos como o tribalismo, não se apresentam a mesma visibilidade do opressor colonial?

A Frelimo discutiu também a pedagogia que a sociedade tradicional utilizava na realização do processo educativo, mostrando que ela se apoiava na tradição oral e sofria uma poderosa influência do meio sociocultural. As qualidades morais e intelectuais da criança resultavam da participação destes atos comunitários de caráter religioso, cultural ou social (AP, 1983b, p. 11). Essa análise mostrou ainda que a manutenção da exploração era inerente a esta sociedade. Com efeito

Pela iniciação e rito, pelo dogma e superstição, pela religião e magia, pela tradição, o indivíduo era preparado para aceitar a exploração como uma lei natural e assim reproduzi-la no seu grupo etário, na sua família, na sua tribo, etnia e raça (AP, 1983a, p. 109).

Esta breve descrição que acabamos de fazer sobre o modo como a Frelimo via a sociedade tradicional,

analisando-a como profundamente imersa num universo de aspectos negativos, que conseqüências trouxe para a nova sociedade que se pretendia construir?

Muitas das propostas educacionais progressistas começam com a valorização das culturas ditas minoritárias. É importante, no nosso ponto de vista, identificar e criticar aqueles valores negativos, presentes na sociedade no processo de implantação de uma proposta educacional. Contudo, uma coisa é observar os aspectos negativos da sociedade tradicional, outra coisa, bem diferente, é refletir sobre qual poderia ser a conseqüência educacional de uma rejeição completa desses valores. Parece que seria uma alternativa correta, que a educação em Moçambique procurasse superar os atrasos presentes na sociedade, se colocando como um processo educacional pós-colonial. O pós implica um passo além, naturalmente, mas também uma continuidade; qualquer tradição que se identifica como pós-algo está também aceitando a importância básica da tradição que se propõe superar - se ela não aceitasse isso não haveria nenhuma razão para se definir em relação àquela tradição anterior. Se o pós-tradicional está fundamentalmente em continuidade com a tradição, embora

¹¹ Em vez de sacrifícios, no pós-independência seria talvez mais adequado falar de perseguições. Recentemente foi noticiado que Abel Barreira Diogo, de 93 anos de idade, natural de Cabo Delgado, foi escrivão na Câmara Municipal entre 1946 e 1951 e desempenhou funções de juiz entre 1972 e 1978. Nos seus tempos livres, escrevia sobre os usos e costumes dos povos de Cabo Delgado. Contudo, logo após a Independência foi vítima de perseguições. Afirma que teve muitos escritos que deitou ao mar com medo de ser considerado inimigo pelas forças de segurança e que hoje lhe pedem informações do passado colonial. Diz ainda possuir um dicionário kimua-ni-português na gaveta, mas falta-lhe o dinheiro para publicá-lo (in: Notícias, Maputo, 10 set. 1995).

buscando contestá-la e redefini-la, o antitradicional vê-se a si mesmo como efetuando uma completa ruptura com a tradição (Burbules; Rice, 1993, p. 178-9). Desta forma, a Frelimo mais do que colocar-se numa perspectiva pós-tradicional, o que se parece verificar é o seu posicionamento numa perspectiva antitradicional.

É nesta linha de análise que se coloca Gómez, quando considera, que não reconhecer aspectos positivos na educação tradicional, nem fazer menção ao fato dela ter constituído uma das formas de resistir à dominação colonial e de conservar a identidade cultural, pode ter induzido a que se desenvolvesse a concepção de que a Frelimo fez uma ruptura e não uma superação da realidade social africana anterior, residindo, aí, a causa de certos bloqueios deparados pelo novo poder, na materialização do seu projeto sociopolítico (Gómez, 1993, p. 111).

Foi aqui que o discurso da Frelimo revelou sua ambigüidade. Com efeito, de forma sistemática em todos os documentos do partido e do Estado moçambicano, nos discursos dos seus dirigentes foi constante a afirmativa de se tornar necessária a condenação dos aspectos negativos da sociedade tradicional. Condenar aspectos negativos (amplamente difundidos pela Frelimo), pressupõe a existência de aspectos positivos (amplamente ignorados). Se estes últimos eram referenciados, raramente eram especificados.

Vejamos como era apresentada a face positiva da sociedade tradicional. Para isso, vamos nos socorrer de alguns documentos produzidos na área educativa.

No Programa e Diretrizes Pedagógicas da disciplina de Atividades Culturais para o Ensino Primário, por exemplo, saídos no ano da indepen-

dência, ao se definirem os vários objetivos que se pretendiam alcançar com estas atividades, afirmou-se ser necessário *tirar o máximo proveito de todos os "aspectos positivos" da "cultura tradicional" moçambicana* (MEC, 1975, p. 17, grifos meus).

Na disciplina de Atividades Culturais do CFPP, ao se apresentarem os objetivos da cultura, esclareceu-se que as manifestações culturais tinham duas facetas: uma positiva e outra negativa. Na primeira, integravam-se as danças, as canções, as artes plásticas. Na segunda, foram apontadas a prática dos ritos de iniciação sexual, os casamentos prematuros, a poligamia e a superstição (CFQ, 1976a, p. 1).

O engajamento de alunos e alunas no processo de emancipação da mulher depende muito da ação do professor. Este, quando uma aluna participa nos ritos de iniciação, o professor deve ajudá-la a "vencer as concepções erradas adquiridas durante os ritos (...)" deve incluir no programa do Centro o "desmascaramento dos ritos de iniciação e a luta contra a sua prática" para que os alunos e alunas se engajem neste combate (MEC, 1977a, p. 8, doc. 1, grifos meus).

Miguel Gómez considerou que o fato do não-reconhecimento da educação tradicional como parcela da totalidade social e por esta determinada, podia desembocar num certo voluntarismo na luta pela mudança social, induzindo a atitudes moralistas, quando se faz a análise dos comportamentos derivados dessa educação. Segundo ele os ritos de iniciação, por exemplo, não podiam ser criticados a partir de concepções que não tivessem em conta que eles se enquadravam no interior de uma organização social e dentro de uma visão de mundo que era

influenciada pelas condições de existência desse tipo de sociedade (Gómez, Op. cit., p. 111).

Deve-se reconhecer, também, que a discussão e o aprofundamento das questões relativas aos ritos de iniciação, lobolo (dote) e poligamia estiveram praticamente ausentes nos primeiros anos de independência.¹² Em relação aos ritos, argumentava-se que era difícil o acesso a esse universo impregnado de interdições e silenciamentos, o que se em parte é verdade, não se constitui em razão suficientemente forte para que quase nada se tivesse feito para que se ampliasse o seu conhecimento.

Uma outra questão significativa é a que diz respeito ao fenômeno religioso.¹³ Tendo o Estado moçambicano um caráter laico, o seu diálogo com a religião pautou-se ora pelo equívoco, ora pela ambigüidade. Se aceitarmos que a religião é um mediador importante para se poder compreender uma sociedade, então deve-se reconhecer que a Frelimo não fez muitos esforços para através dela procurar entender a realidade moçambicana. Não é nosso propósito alongarmo-nos aqui numa caracterização desse diálogo e das suas conseqüências para o projeto de construção da nação. Apoiando-nos em Mazula, apenas salientaremos dois aspectos:

- sendo a religião parte integrante da sociedade, ela não pode ser encarada de uma forma simplista, ignorá-la ou reduzi-la ao obscurantismo, à superstição e às sobrevivências de arcaísmos, como invariavelmente fez a Frelimo;

- a freqüente falta de clareza levou a Frelimo a identificar a religião (crença e fé num valor considerado alto), igreja (comunidade de fé) e hierarquia eclesiástica de uma igreja. Para

Mazula, com freqüência, no seu relacionamento com as igrejas e, em especial, com a igreja católica, a Frelimo identifica a religião, igreja católica e sua hierarquia com igreja, e esta com religião e, *a partir desta falta de clareza não consegue, por exemplo, estabelecer a distinção entre a convivência da hierarquia católica com o governo português e o movimento cristão de repúdio e de revolta contra o colonialismo português, nos anos 70; daí marginaliza as igrejas da participação no processo de reconstrução nacional* (Mazula, Op. cit., p. 154).

Como conseqüência, não conseguiu estabelecer, por exemplo, a distinção da convivência da hierarquia católica com o governo português e o movimento cristão de repúdio e de revolta contra o colonialismo português, nos anos 70; daí marginalizou as igrejas da participação no processo de reconstrução nacional (Ibidem, p. 154). Só em dezembro de 1982, a Frelimo reuniu com as várias confissões religio-

¹² Só em novembro de 1984, na Conferência Extraordinária da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), as questões relativas aos ritos de iniciação, poligamia e lobolo merecem um certo grau de aprofundamento. Dois anos depois, em 1986, a Faculdade de Educação da Universidade Eduardo Mondlane publica um Manual de educação sexual: perguntas e respostas onde novos aprofundamentos ocorrem na caracterização dos aspectos negativos dos ritos e de suas conseqüências (UEM, 1986). Alguns dos aspectos negativos apontados às práticas da sociedade tradicional, só começam a ser revistos bem mais tarde. A medicina tradicional, por exemplo, sempre amplamente hostilizada como curandice, começa a ser encarada com maior realismo a partir do início da década de 90. O Ministro da Saúde sustenta que é chegada a hora de nos desarmos dos preconceitos e passarmos a encarar a medicina tradicional na sua real dimensão, combatendo logicamente os seus aspectos negativos[...] é preciso estudá-la na sua dimensão médica, cultural, antropológica, sociológica, psicológica e histórica, pois ela faz parte da identidade cultural deste país (Simão, Leonardo, apud Mazula. Op. cit. p. 19).

¹³ Em 1984, para uma população de 13.284.174 habitantes, 63% professavam religiões tradicionais, 13% eram católicas, 13% muçulmanos e 11% protestantes (Ver: DNE, 1985, p. 22-3).

sas num momento em que o país se encontrava a braços com uma grave crise econômica, assolado pela guerra, pela fome e pela seca.

A referência à tradição e, sobretudo, a referência às tradições coletivas, constitui uma condição, senão necessária pelo menos favorável, à construção social de identidades (Silva, 1994, p. 110).

Induzir a formação de uma identidade por relação a uma transcendência apercebida, eis o que determina a principal razão social de ser e a principal força da tradição (Ibidem, p. 111).

Precisamos, portanto, de uma interpretação analítica não-tradicionista da tradição. Uma interpretação que - sem com isso desprezar a vinculação histórica da tradição ao passado, sem omitir a força do consenso entre gerações, sem esquecer a determinação da longa duração - destaque a pluralidade, a conflitualidade das tradições e a natureza dinâmica, sinuosa, feita de aquisições, acumulações, renovações e dissoluções, do curso das tradições. Se quisermos falar em passado, o passado que nos marca é também o passado que nós próprios, no presente, e em função da antecipação de certos futuros prováveis ou possíveis vamos reconstruindo. A memória social, "vinda" de trás, é elaborada agora (Idem, p. 112-3).

Reflexos da "sociedade tradicional" no campo da educação

Que embates culturais vai enfrentar agora o aluno? Quanto ao professor, estará ele à altura de desempenhar estas novas tarefas? Que problemas poderão emergir no relacionamento com o mundo tradicional?

O que se deve ter presente é que as relações sociais tradicionais - segundo os grupos etários - foram violadas com a chegada dos jovens à escola.

Com efeito, estes jovens passaram então a ser detentores de um saber, saber que lhes era fornecido pelo poder de Estado. Esta aquisição de saberes acabou causando perturbações na comunidade onde ainda eram predominantes as relações de parentesco. Foi este fato que levou Conceição Osório a afirmar que

Os jovens aprendem um saber que desencadeia um conflito com o saber que a sociedade baseada no parentesco espera deles. Através da educação tradicional, "ocultada" através dos ritos de iniciação, os jovens são introduzidos na vida adulta e aprendem a posicionar-se em relação a cada um dos grupos etários. O corte cultural que as crianças sofrem quando chegam à escola (por um lado, devido à interdição das práticas tradicionais, e por outro lado, devido a um sistema de ensino estranho ao sistema tradicional) conduz à ruptura de equilíbrios fundamentais" (Osório, 1988, p. 42).

Na família, várias tensões se instalaram então. Uma das mais significativas foi a que resultou do embate entre os rituais existentes na sociedade tradicional e a escola que os pretendia substituir. Esta situação fez emergir, por um lado, elementos de contestação aos mais velhos na sociedade tradicional e, por outro lado, desencadeou novas relações de dependência e de submissão originadas nas novas hierarquias trazidas pela escola, pelo partido. O professor, tão jovem quanto os seus alunos, procurou ocupar o lugar dos mais velhos na preservação e informação cultural e, por isso acabou sendo alvo de duas atitudes: por um lado, os alunos não o aceitavam, em razão da sua juventude, o que significava que não era possuidor de saber; por outro lado, uma veneração da sua função, já

que ela possibilitava a transmissão de um novo tipo de saber. Quanto ao professor, ele incorporava também dois tipos de atitudes: uma de aceitação da nova ordem que lhe atribuía um papel e uma função; a outra, de enfrentamento face à ruptura violenta com a ordem antiga (Osório, 1988, p. 43).

O elemento simbólico foi usado para desencadear elementos de unificação, em meio às novas propostas de trabalho, de organização social e cultural e das práticas que recorriam ao passado em busca de identificação. Por exemplo, as danças e as canções que tradicionalmente estavam presentes nas cerimônias rituais, passaram a ser usadas como elementos de coesão. A escola lançou mão das danças e canções tradicionais transfiguradas agora numa terminologia revolucionária e em língua portuguesa, de modo a garantir, por um lado, a preservação das culturas e, por outro, como um mecanismo mais elevado de legitimação (Osório, 1988, p. 43-4).

Posteriormente, em inúmeras ocasiões, este discurso que pretendia resgatar os aspectos positivos da sociedade tradicional, voltou à cena. O programa da disciplina de História para o Ensino Primário referiu a necessidade de realizar *o estudo das tradições históricas do povo (...) para fortalecer a unidade nacional* (MEC, 1975, p. 105). Da mesma forma, no ensino da língua portuguesa ressaltou-se que se deviam assumir os nossos heróis, as *"nossas tradições patrióticas"* (MEC, 1977a, p. 6, doc. 3). Samora Machel se interrogou: *se as escolas não difundirem a "nossa cultura", não valorizarem a "nossa história", o que serão então* (Machel, 1978, v. XVII, grifos meus)?

A que *tradições históricas* o programa de história se queria referir? Parecia tratar-se das lutas de resistências

que eclodiram muito antes da existência da Frelimo, lutas que embora não tivessem ainda no horizonte a visão da nação, da pátria, foram lutas para afirmar/preservar ou consolidar as tradições de um determinado agrupamento humano. A que cultura e a que história se estaria referindo o dirigente moçambicano ao atribuir às escolas um papel difusor de ambas? Será que o presidente se referia à cultura e a história do povo moçambicano, muito para além das marcas recentes de sua construção enquanto povo, com suas vitórias, seus fracassos, seus aspectos positivos e seus aspectos negativos?

Nas *Orientações e Tarefas Escolares Obrigatórias para o ano letivo de 1981* (Oteos), documento emanado do MEC para todas as instituições de ensino do país, podemos ler que uma das ações, entre outras, a incluir no plano de trabalho da escola, no domínio da cultura era a da *preservação e valorização de locais históricos, monumentos (...) acontecimentos históricos* (MEC, 1981, p. 34). A Organização Nacional de Professores (ONP) criada em 1981, definiu algumas tarefas para os professores no âmbito cultural. Entre elas salienta-se que a ONP deveria dinamizar os professores *na valorização e preservação das testemunhas e monumentos da nossa história* (ONP, 1981a, p. 12).

De tudo o que se afirmou, o que podemos concluir face às potencialidades das sociedades ditas *tradicionais*?

Rognon defende que essa sociedade primitiva, *paramentada de todas as virtudes, entre as quais a de ter sabido preservar relações sociais harmoniosas e de convívio*, não existe. É necessário utilizar outros marcos sócio-antropológicos de análise, para não ceder à *tentação do etnocentrismo*, classificando todas as sociedades na

base de uma história feita por *acumulação*, construída em função de um *aumento contínuo da produção*. Pois, conclui Rognon, *um grupo que preservou um nível tecnológico rudimentar, talvez possa investir na produção artística ou na elaboração de sistemas políticos cada vez mais sofisticados. E será essa sua história* (Rognon, 1991, p. 21).¹⁴

E de forma perspicaz quanto às conseqüências que podem advir, em razão do débil conhecimento que o Estado possa possuir no domínio histórico-anropológico, Mazula sustenta que *quando o Estado não se mune de estudos histórico-anropológicos para definir "princípios de organização" social e não se integra seriamente no espaço cultural comunitário, tende, em geral, a assumir uma postura ideológica* (Ibidem, p. 171). Para Mazula, *a Frelimo tinha em vista assegurar a mobilização de todas as populações para a luta, ao mesmo tempo que se mostrava temerosa que outras forças internas, como os régulos, os chefes locais, alguns dos quais descendentes de autênticos "estados" constituídos no período pré-colonial, fossem ameaça à sua hegemonia* (Idem, p. 159-60). Miguel Gómez tem uma opinião interessante quanto ao uso pela Frelimo do termo feudalismo. Segundo ele, o conceito era usado mais como conotação política, para designar a sociedade tradicional, do que como conceito histórico, como modo de produção feudal (Gómez. Op. cit, p. 82).

Na crítica à sociedade e à educação tradicionais, a Frelimo não procura fazer a distinção entre a vivência e a experiência populares e os valores e saberes elaborados pelos grupos dominantes para atender seus interesses. Talvez resida aqui uma das razões pelas quais emergiram no pós-independência uma duplicidade de comportamentos, mantendo-se na clandestinida-

de aqueles comportamentos transmitidos pela educação tradicional. Quantas vezes, não vieram ao conhecimento público casos de militantes da Frelimo que na reunião do bairro ou do local de trabalho lançavam palavras de ordem inflamadas contra a opressão da mulher, mas logo que chegavam ao lar não tinham nenhum escrúpulo em agredir fisicamente as esposas.

Como dizia Marx, o passado não desaparece, enquanto persistam as condições, que o perpetuam. Não se pode fazer tábua rasa do passado, o que se pode é superá-lo, mas apenas quando isso é feito de modo consciente. No entender de Gómez *a superação do passado e a construção do novo constitui o calcanhar de Aquiles da educação moçambicana até ao presente* (Gómez, 1993, p. 112).

Não há sociedades estáticas. Todos os processos sociais são dinâmicos, sujeitos a movimentos, ajustamentos, mobilidades, variedades. Assim, a tradição não pode ser colocada como oposição à mudança. A tradição representa uma continuidade do passado, uma transmissão ao longo do tempo, um elo entre gerações. O que se potencia é um controle da diacronia¹⁵ e um testemunho comum. A tradição, ainda que de forma precária, assegura um certo controle da temporalidade, pois ela destaca tudo o que exprima enraizamento num passado. Este controle é fundamental para que os sujeitos possam pensar a vida como espa-

¹⁴ Ver: ROGNON. Op. cit.

¹⁵ Entendemos por diacronia, que etimologicamente significa travessia do tempo, como a concepção ou prática da história que organiza os acontecimentos em ordem sucessiva, dá a esse encadeamento uma lógica que seria a do passado. Mas essa coerência supõe uma escolha entre os acontecimentos, de que se retém uma série (política = sucessão de regimes, técnica = a agricultura através dos tempos etc.). Por oposição, uma sincronia reúne um conjunto de fatos e de acontecimentos produzidos ou existindo ao mesmo tempo.

Conclusão

ção de ação, e não apenas como trajeto decadente de um destino (Silva. Op. cit., p. 109). O controle de temporalidade, proporcionado pela tradição, serve para pensar o tempo presente, designadamente quando este se apresenta como tempo da rotina, que é *uma utilização estratégica, calculada, do tempo* (Ibidem, p. 110).

O discurso da Frelimo sobre a sociedade tradicional e sobre as tradições é um discurso ambíguo e por vezes contraditório. Por um lado, de forma sistemática se fazem apelos à necessidade de um combate permanente contra os aspectos negativos da sociedade tradicional, pela *liquidação total dos vestígios da mentalidade tradicional* (Machel, 1981, p. 12), por outro lado, surgem apelos constantes ao estudo das tradições (suas formas e práticas culturais), para se compreender a origem e a evolução do povo moçambicano etc. (ONP, 1981a, p. 12). Porque combater então, algo que de algum modo se revela importante na construção da identidade nacional?

Ao negar-se ao diálogo cultural com tais sociedades, que são o povo, a Frelimo conduz as populações a reagirem em silêncio e a buscar formas de se refigurarem nesse silêncio e na falta de alternativas viáveis do partido/Estado. Facilmente as populações retomam a tradição da resistência passiva, como forma de preservar as suas culturas (Mazula. Op. cit., p. 160).

Talvez por isso, o poeta alerta para os perigos resultantes do silêncio das populações:

(...)

E nos nossos tímpanos os circunjacentes murmúrios?
 Não é boa ideologia detectar na gênese os indesmentíveis boatos?
 Uma população que não fala não é um risco?
 onde se oculta o diapasão da sua voz?¹⁶

A nação resulta do hábito de viver junto no mesmo Estado, mesmo se este hábito é resultado de uma coação original. As pessoas foram colocadas desde o início da era colonial a forjar uma unidade que embora administrativa, se tornou progressivamente política, indo a par com uma cultura comum matizada pela cultura metropolitana. Esta evolução marcou várias gerações. Os mestiços, quer dizer, os frutos de uma cultura mista enraizada longinquamente, foram, lado a lado com os colonizadores, os melhores agentes de difusão da ideologia do *Estado-Nação* ocidental, como oposta aos aspectos *primitivos* das autoridades tradicionais, das quais se tornou de bom-tom afirmar e ensinar o caráter retrógrado e *tribal*, inventando assim o dualismo da tradição e da modernidade.

Para a Frelimo, a palavra tradição foi usada freqüentemente como algo oposto à modernidade, algo caracterizado por imobilismo e resistência à mudança. Até muito recentemente, o discurso oficial em Moçambique falava da sociedade tradicional ou tradicional-feudal, para sermos mais rigorosos, como um obstáculo ao progresso que se almejava. O homem tradicional era visto como aquele que vivia ainda imerso nas trevas do obscurantismo, amarrado a tradições que impediam sua iniciativa criadora, praticando ações indesejáveis como o lobolo, a poligamia e os ritos de iniciação, recorrendo a curandeiros e não exclusivamente aos enfermeiros ou médicos para o diagnóstico e/ou tratamento das suas doenças. Assim, não chega a ser surpreendente que se atribuisse à educação tradicional a respon-

¹⁶ Extrato do poema de: CRAVEIRINHA, José. *Saborosas fanjarinas d'Inhambane*. In: MENDONÇA, SAÛTE, 1989. p. 215.

sabilidade pela incapacidade de raciocínio e de iniciativa do homem.

A nosso ver, só é possível registrar avanços significativos nos programas de desenvolvimento em Moçambique, quando se souber combinar o novo com aquilo, que constitui o patrimônio de muitas gerações.

Assim, a mudança social só pode ser entendida como uma renovação de tradições. As tradições, enquanto estruturas de cultura historicamente constituídas de uma certa humanidade, representam recursos primeiros das situações e dos sujeitos. É por essa razão, que é necessário superar as visões dicotômicas entre tradição e modernidade que remetem o tradicional para o passado perdido de cada história. A adequação concernente ao futuro passa pelo diálogo criativo com as tradições, a menos que se aceite sofrê-las como obstáculos estruturais. As tradições, é bom lembrar, são também valores, saberes, equipamentos, técnicas etc., utilizáveis transformativamente. A perspectiva mais desafiadora, nos parece ser aquela assente numa estratégia de desenvolvimento que aceita os condicionamentos estruturais, não de forma passiva, mas procurando identificar o sentido desses condicionamentos e os nós em que é possível atuar, por forma a evitar desestruturações que poderão tornar-se incontroláveis e perversas.

Será que para atender à legitimação da nação, se faz necessário invalidar a existência das sociedades tradicionais, com os seus dinamismos e seus sentidos? Será que as relações sociais de dependência e de submissão, o caráter sagrado das instituições tradicionais, os mitos e os ritos que sustentam ideologicamente as sociedades camponesas, são questões consideradas como inconseqüentes para a caracterização da sociedade camponesa?

Na verdade, é pertinente repensar o que representa a designada *sociedade tradicional*, para as atuais e futu-

ras gerações. Se ela é possuidora de aspectos negativos, nomeadamente para o desenvolvimento científico e técnico, ela também contém no seu interior aspectos muitas vezes mais democráticos do que as instituições modernas, transpostas quantas vezes acriticamente de outras sociedades e conseqüentemente mal adaptadas ao meio. No análise do *mundo tradicional*, mas não só, o que a formação de professores deve incorporar enquanto subsistema educacional, é o desenvolvimento das capacidades de observação e de raciocínio, de objetividade ou de coerência e de formar o espírito crítico que nada aceita e nada avança sem provas.

Os diferentes fenômenos da realidade sociocultural moçambicana, como de qualquer sociedade, não mudam ao mesmo ritmo. Os elementos religiosos manifestam um ritmo de mudança mais lento que os elementos políticos, por exemplo. Estes últimos parecem ter uma cadência mais lenta que os elementos econômicos. A cadência de mudança das instituições, do vestuário, dos utensílios e ferramentas não é o mesmo. É necessário que o currículo da formação de professores primários incorpore uma visão de cultura como um conjunto dinâmico de sistemas simbólicos, compreendendo a arte, a religião, as instituições, as normas de casamento, o vestuário, as relações econômicas, a ciência etc. Se ficasse exclusivamente atento aos aspectos religiosos, por exemplo, poder-se-ia com toda a razão, insistir na natureza lenta das mudanças ou na ausência mesmo de mudança num período de longa duração.

A sociedade tradicional não é um sistema fechado, que permaneceu imutável a partir do momento em que ocorreu a penetração colonial, mas ela inclui também a vida cultural do período colonial e pós-colonial. O moderno Moçambique é tão *tradicional* como o Moçambique pré-co-

lonial, no único sentido aceitável da palavra *tradicional*, ou seja, aquele segundo o qual a tradição não exclui,

mas pelo contrário, implica necessariamente um sistema de descontinuidade.

Referências Bibliográficas

- ABRAHAMSSON, Hans; NILSSON, Anders. *Moçambique em transição: um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1982*. Maputo: Padrigu: CEEI-ISRI, 1994.
- AGUESSY, Honorat. La problématique de l'identité culturelle africaine. In: *L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Unesco, 1986. p. 17-32.
- ASSEMBLÉIA Popular (AP). *Lei 4/83 do SNE*. Maputo: Minerva Central, 1983a.
- _____. *Linhas gerais*. Maputo: Minerva Central, 1983b.
- BENNET, Lance W. Myth, ritual and political control. In: *Journal of Communication*, v.30, n. 4, p. 166-79, 1980.
- BÉSEAT, Kiflé Selassié. De l'identité culturelle africaine. In: *L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Unesco, 1986. p. 33-57.
- BURBULES, Nicolas C.; RICE, Suzanne. Diálogo entre as diferenças: continuando a conversação. In: SILVA, Tomaz Tadeu da, org. *Teoria educacional crítica em tempos pós-modernos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993. p. 173-204.
- CAHEN, Michel. *Mozambique: la révolution implorée*. Paris: L'Harmattan, 1987.
- CFPP Nicoadala. *Regulamento interno do curso de formação de professores de 6 + 3 anos para o ano letivo de 1984*. Nicoadala, 20 fev. 1984. 12 p. (Mimeo.).
- CFQ. *Disciplina de atividades culturais*. Maputo, 1976a. 4 p. (Mimeo.).
- _____. *Objetivos, programa e orientação de história*, 1976b. 7 p. (Mimeo.).
- CURY, Carlos R. Jamil. *Educação e contradição*. 3.ed. São Paulo: Cortez, 1987.
- DNE. *Informação Estatística: 1974-1985*. Maputo, 1985.
- FRELIMO (Partido). *Relatório do Comité Central ao 3º Congresso*. Maputo, Departamento do Trabalho Ideológico da Frelimo, 1977.
- _____. *Estatutos e programa do 4º Congresso*. Maputo: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1983.
- GÓMEZ, Miguel Buendía. *A educação moçambicana, a história de um processo: 1962-1984*. Tese de (Doutorado) - FAE, USP, 1993. 307 p.
- HAGAN, George P. Communication présentée à la réunion d'experts organisée par l'Unesco. In: *L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Unesco, 1986. p. 74-95.
- KATORE, Israel K. La culture d'hier et de demain dans l'Afrique contemporaine. In: *L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Unesco, 1986. p. 96-117.
- KOSSOU, Basile. Pour l'identité culturelle africaine. In: *L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Unesco, 1986. p. 118-32.
- LUKES, Steven. Political ritual and social integration. In: *Sociology: the journal of the british sociological association*, v. 9, n. 2, p. 289-308, 1975.

Artigos & Ensaaios

- MACHEL, Samora. A educação é uma tarefa de todos nós. In: *Revista Tempo*, Maputo, n. 389, 19 mar. 1978. (II-XII).
- _____. *Discurso da sessão de abertura da conferência constituinte da ONP*. Maputo, 1981.
- _____. *A nossa força está na unidade*. Maputo: INLD, 1983.
- MANHIÇA, Salomão Júlio; AFONSO, Ana Elisa Santana. *Cultura e desenvolvimento*. (Doc. 2 da 1ª Conferência Nacional sobre Cultura). Maputo, 12 a 16 jul. 1983. 27 p. (Mimeo.).
- MANN, Michael. État-nation: mort ou transfiguration? L'Europe et le monde. In: *Le Débat*, Paris, n. 84, p. 46-69, mars/avr. 1995.
- MAZULA, Brazão. *Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975-1985* (em busca de fundamentos filosófico-antropológicos). Tese (Doutorado) - FAE, USP, 1993. 332 p.
- MIBUNDA, Frei D. Valores culturais, tradición y modernidad. In: *Problemas de la cultura y los valores culturales en el mundo contemporáneo*. Paris: Unesco, 1983. p. 8-17.
- NICLAREN, Peter. *Rituais na escola*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MEC (Ministério da Educação e Cultura). *Ensino primário: organização política e administrativa; programas e diretrizes pedagógicas*. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 1975.
- _____. *Análise do programa de educação política e sugestões práticas para o seu desenvolvimento*. Maputo, 1976. 25 p. (Mimeo.).
- _____. *Relatório da reunião nacional de Ribaué*. Ribaué, 3 a 15 jan. 1977. 62 p. (Mimeo.).
- _____. *Documento final da III reunião nacional do MEC*. Maputo, 1979. 7 p. (Mimeo.).
- _____. *Orientações e tarefas escolares obrigatórias para o ano letivo de 1981*. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 1981.
- MENDONÇA, Fátima; SAÚTE, Nelson. *Antologia da nova poesia moçambicana*. Maputo: Aemo, 1989.
- ONP. *Programa e estatutos*. Maputo: Minerva Central, 1981a.
- _____. *Relatório da comissão coordenadora nacional à conferência nacional constituinte da ONP*. Maputo: Minerva Central, 1981b.
- OSÓRIO, Maria da Conceição. *Les manuels scolaires d'histoire au Mozambique - une analyse*. Dissertação (Mestrado) - Paris, 1988. 157 p.
- PRZEWORSKY, Adam. *Capitalismo e social democracia*. São Paulo: Editora Schwarz, 1991.
- REIS, João; MUIUANE, Armando Pedro. *Datas e documentos da história da Frelimo*. 2.ed. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 1975.
- RODRIGUES, Neidson. Os desafios da racionalidade ocidental. In: *Impulso*, Piracicaba, n. 112, ano 6, p. 63-82, 1993.
- ROGNON, Frédéric. *Os primitivos, nossos contemporâneos*. Campinas: Papirus, 1991.
- SARAMAGO, José. "O Evangelho segundo Jesus Cristo". São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- SILVA, Augusto Santos. Alguns temas para pensar a mudança social. In: *Educação, Sociedade e Cultura*, Porto, n. 1, p. 195-28, 1994a.
- UEM (Universidade Eduardo Mondlane). *Educação sexual: perguntas e respostas*. Maputo: Faculdade de Educação, 1986.
- WEFFORT, Francisco. *Democracia, política e desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Ibase, 1991.