

Revista Internacional em
Língua Portuguesa
International Journal in Portuguese Language

ÁFRICA EM LÍNGUA PORTUGUESA

Varição no português africano e expressões literárias

IV Série, Semestral N.º 32, 2017

Revista
Internacional
em Língua
Portuguesa

África em Língua Portuguesa

Variação no português africano
e expressões literárias

Publicação Semestral da Associação das Universidades de Língua Portuguesa (AULP)

A RILP cumpre as normas de referência do Catálogo Latindex – sistema de Informação Internacional de Revistas Científicas e do European Reference Index for the Humanities (ERIH) da European Science Foundation (ESF).

A Revista Internacional em Língua Portuguesa, editada desde o ano de 1989, é uma publicação interdisciplinar, da Associação das Universidades de Língua Portuguesa. Criada para aprofundar o conhecimento sobre o português, expressa hoje o conhecimento em português, num espaço de intervenção, que em perfeita igualdade participem os membros da comunidade de utilizadores de português no mundo, nas suas diversas formas de expressão e difusão, das ciências humanas, sociais e da natureza, com destaque para a ligação entre o espaço geográfico dos que utilizam a língua portuguesa.

Fundador: Associação das Universidades de Língua Portuguesa (AULP)

Presidente: Orlando Manuel José Fernandes da Mata

Director: Cristina Montalvão Sarmento (Secretária-Geral da AULP)

Editores científicos e organizadores: Alexandre António Timbane e Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre

Coordenação editorial: Cristina Montalvão Sarmento e Pandora Guimarães

Conselho de acompanhamento científico: Orlando da Mata (Universidade Mandume Ya Ndemufayo, Angola); Judite Nascimento (Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde); João Gabriel Silva (Universidade de Coimbra, Portugal); Francisco Noa (Universidade Lúrio, Moçambique); Jaime Ramirez (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil); Rui Martins (Universidade de Macau, RAEM-China); Lourenço do Rosário (Universidade Politécnica de Moçambique, Moçambique); João Sobrinho Teixeira (Instituto Politécnico de Bragança, Portugal); Albano Ferreira (Universidade Katyavala Bwila, Angola); Marcelo Knobel (Universidade Estadual de Campinas, Brasil); Francisco Martins (Universidade Nacional de Timor Lorosa'e, Timor-Leste); Agostinho Rita (Instituto Universitário de Contabilidade e Administração e Informática, São Tomé e Príncipe); Leopoldo Amado (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, Guiné-Bissau); Sílvio Luiz de Oliveira Soglia (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil).

Revisão científica: Alexandre António Timbane (Universidade Federal de Goiás – Brasil/Moçambique, alextimbana@gmail.com); Ana Lúvia dos Santos Agostinho (Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil, a.agostinho@ufsc.br); Bernardino Bilério (Academia de Ciências Policiais – Moçambique, bilerio81@gmail.com); Bruno Franceschini (Universidade Federal de Goiás – Brasil, b-franceschini@hotmail.com); Egor Vasco Borges (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho- Brasil/Moçambique, egorborges@hotmail.com); Geraldo Augusto Fernandes (Universidade Federal de Ceará – Brasil, geraldoaugust@uol.com.br); Hildo Honório do Couto (Universidade de Brasília – Brasil, hiho@unb.br); José Leite de Oliveira (Universidade Federal de Ceará – Brasil, leiteufc@gmail.com); Manuel Domingos (Universidade de Angola – Angola, russo_domingos@hotmail.com); Rosana Ferrareto Lourenço Rodrigue (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo- Brasil, rosanaferrareto@yahoo.com.br); Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – Brasil, sabinabalsalobre@yahoo.com.br)

Montagem e arranjo gráfico: Pandora Guimarães

Capa/contracapa: Pandora Guimarães

Impressão e acabamentos: Sersilito - Empresa Gráfica, Lda.

Tiragem: 300 exemplares

Depósito Legal: 28038/89

ISSN: 2182-4452

Preço deste número: 10,00 Euros

Número de registo na ERC: 123241

Editor: Associação das Universidades de Língua Portuguesa (AULP)

Correspondência e oferta de publicações deve ser dirigida a:

Associação das Universidades de Língua Portuguesa (AULP)

Avenida Santos Dumont, n.º 67, 2º, 1050-203 LISBOA

Tel: 217816360 | Fax: 217816369 | Email: aulp@aulp.org / rilp@aulp.org

Para referência de números anteriores consultar: www.aulp.org

Todos os artigos desta edição são da exclusiva responsabilidade dos seus autores.

RILP

Revista Internacional em Língua Portuguesa

África em Língua Portuguesa

**Variação no português africano
e expressões literárias**

Editores científicos

Alexandre António Timbane

Academia de Ciências Policiais - Moçambique

Universidade Federal de Goiás - Brasil

Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - Brasil

Associação das Universidades de Língua Portuguesa

Índice

APRESENTAÇÃO DOS EDITORES CIENTÍFICOS

Alexandre António Timbane e Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre 11

A VARIAÇÃO E A MUDANÇA NO PORTUGUÊS AFRICANO

A variação linguística do português moçambicano: uma análise sociolinguística da variedade em uso

Alexandre António Timbane 19

Norma e variação linguística: implicações no ensino da língua portuguesa em Angola

Ezequiel Pedro José Bernardo 39

Expressões de poder e de solidariedade em Moçambique e em Angola: observando a inter-relação entre gênero e formas de tratamento

Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre 55

A criatividade da língua portuguesa: estudo de moçambicanismos no Português de Moçambique

Rajabo Alfredo Mugabo Abdula 81

O processo de ensino-aprendizagem do português no contexto multicultural moçambicano

Marcelino Horácio Velasco e Alexandre António Timbane 99

A LITERATURA AFRICANA DE EXPRESSÃO PORTUGUESA

Memória coletiva e construção de identidade linguística nas narrativas de Alfredo Troni e Uanhenga Xitu

Manuel da Silva Domingos e Nsimba José 123

O luso, o trópico e o cão tihoso nas revelações literárias de Honwana

Sueli Saraiva 147

Os sentidos e os não sentidos da língua portuguesa: questões de língua e linguagem nos contos de Mia Couto

Maurício Silva 163

A mulher nos contos de Mia Couto: uma leitura pós-colonial

Márcia Moreira Pereira 181

O silêncio anticolonial de Conrad e Eça, ou a impossível arte de narrar o horror

José Carlos Siqueira 191

O uso das LWC's na música moçambicana

Cremildo G. Bahule 207

RESUMOS/ABSTRACTS 229

AUTORES - BIOGRAFIAS 241

**APRESENTAÇÃO
DOS EDITORES CIENTÍFICOS**

África em língua portuguesa: variação no português africano e expressões literárias

Alexandre António Timbane

Academia de Ciências Policiais - Moçambique
Universidade Federal de Goiás- Brasil

Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - Brasil

Vivemos num mundo globalizado, cheio de inovações em todas as esferas da sociedade desafiando, assim, a interdisciplinaridade no espaço acadêmico-científico. Neste volume coloca-se em debate a variação linguística do português (4 capítulos) e a literatura palopiana (6 capítulos) que se entrosam criando um diálogo harmonioso. Assim sendo, observa-se que a língua portuguesa falada em África se distancia, paulatinamente da variedade europeia e apresenta características linguísticas próprias em nível fonético-fonológico, sintático, semântico, lexical e pragmático. A literatura ‘palopiana’ adquire cada vez mais identidade própria, fazendo surgir uma literatura genuinamente africana com características próprias. Essa tendência é comprovada através de vários estudos que serão aqui representados.

O espaço dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) é multilíngue e multicultural. Essa multiculturalidade influencia de certa forma na maneira como os africanos falam ou (re)contam as suas realidades. Nenhum africano nascido e crescido naquele contexto consegue se expressar tal como se fala em Portugal, o que significa que os PALOP adotaram o português e fazem o uso segundo as realidades locais. O sistema educacional tem enfrentado insucesso devido à cópia de modelos de ensino estrangeiros e sem repensar a realidade local. Constata-se que a situação educacional nos PALOP é complexa e, por isso, algumas vozes (como as que leremos nesta obra) têm apostado na educação bilíngue como medida possível para eliminar o abandono escolar, aumentar a autoestima dos alunos e das comunidades onde as diversas línguas autóctones são faladas. Nesse sentido, esta obra reúne trabalhos de pesquisadores que discutem fundamentalmente questões internas e externas às línguas africanas; a situação do português

em África e sua variação; e, ainda, debates sobre a literatura e seus significados no espaço dos PALOP sob perspectiva analítica de africanos e brasileiros.

Assim sendo, a primeira parte *A variação e a mudança do português africano* oferece 5 textos. O primeiro, de Alexandre António Timbane discute *A variação linguística no português moçambicano: uma análise sociolinguística da variedade em uso*. O texto descreve a influência do plurilinguismo na formação do português em Moçambique. Discute a relevância da política linguística colonial na formação da variedade moçambicana, assim como a influência das Línguas Bantu moçambicanas. O texto explica a razão pela qual não surgiram crioulos em Moçambique e define o conceito de moçambicanismos e sua relação com a formação da variedade. O texto termina mostrando que o português de Moçambique é uma realidade presente e cabe a cada linguista contribuir para a sua descrição bem, como para a criação de gramáticas e de dicionários que refletem a realidade moçambicana.

O segundo texto, de Ezequiel Pedro José Bernardo, é intitulado *Norma e variação linguística: implicações no ensino da língua portuguesa em Angola*. O texto descreve a diversidade linguística angolana oriunda do multilinguismo, da coabitação de cerca de vinte línguas africanas com o português, língua oficial de Angola. Este espaço sociolinguístico complexo promove o contacto linguístico e, concomitantemente, a interferência entre línguas. Situações de violências simbólicas frequentes na realidade angolana são motivadas pelo ensino que relega a variação linguística a um ensino dogmático voltado à doutrina da gramática tradicional que, ao invés de agregar as qualidades dos alunos, segrega-os. O texto termina aprofundando a discussão de que língua é um produto de práticas sociais, que vai sofrendo alterações em função de fatores sociais e históricos. A pesquisa chama atenção dos professores para que adotem uma pedagogia construtiva e sem preconceito.

O terceiro texto de Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre debate *Expressões de poder e de solidariedade em Moçambique e em Angola: observando a inter-relação entre gênero e formas de tratamento*. Trata-se do resultado de uma pesquisa de campo feita em Moçambique e Angola. O texto faz uma breve observação sobre as nuances particulares de uso do português em Moçambique e em Angola para depois situar o fenômeno linguístico ‘formas de tratamento nominais e pronominais’, à luz da Sociopragmática. Para além disso, a autora faz uma breve observação sociolinguística sobre o gênero/sexo, em função de que essa questão mostrou-se um fator motivador importante para a opção por uma forma de tratamento em detrimento de outras. Assim sendo, constatou-se a diferença no padrão de comportamento entre homens e mulheres quanto à forma de se abordar o interlocutor.

O quarto texto, de Rajabo Alfredo Mugabo Abdula discute sobre *A criatividade da língua portuguesa: estudo de moçambicanismos no Português de Moçambique*. O autor observa a preocupação em descrever a formação e a expansão lexical do português que, muitas vezes, resulta do contato entre a língua oficial e as diversas línguas bantu faladas pela maioria dos moçambicanos. A pesquisa identificou as principais línguas bantu que contribuem com formações lexicais no português moçambicano chegando à conclusão segundo a qual os estrangeirismos e os empréstimos linguísticos não ‘estragam’ a língua, mas sim enriquecem dando identidade à ‘nossa variedade’. Concluiu-se que os empréstimos provenientes das línguas bantu para o português seguem as normas da língua de chegada e há casos de hibridismo linguístico nessas formações.

O quinto e último texto desta primeira parte é da autoria de Marcelino Horácio Velasco e de Alexandre António Timbane, cujo debate se centra no *processo de ensino-aprendizagem do português no contexto multicultural moçambicano*. Os autores abordam a interferência das línguas africanas na aprendizagem do português, em especial no ensino fundamental. No que se refere às experiências de práticas linguísticas no espaço escolar e as possíveis causas do fracasso escolar entre alunos provenientes de famílias pertencentes às classes multiculturais, os autores apontam a origem do problema ressaltando que não oficialização das línguas africanas nos espaços onde elas ocorrem seja um dos erros da política linguística. Dada à complexidade que caracteriza a identidade linguística, étnica e cultural dos moçambicanos, novos desafios se impõem ao ensino fundamental, sobretudo no que se refere ao processo de formação do professor que possa receber e atuar diante de alunos provenientes de culturas distintas. O texto propõe a inclusão da educação bilíngue defendendo que o bilinguismo não deve constituir problema, havendo necessidade de valorizar a relação tripartida entre língua, cultura e ensino em contexto multicultural.

A segunda parte é intitulada *A literatura africana de expressão portuguesa*. Nela se apresenta seis textos. O primeiro é dos angolanos, Manuel da Silva Domingos e Nsimba José cujo título é *Memória coletiva e construção de identidade linguística nas narrativas de Alfredo Troni e Uanhenga Xitu*. O estudo analisa as narrativas de Uanhenga Xitu e Alfredo Troni sob a perspectiva discursiva e da memória coletiva. Considerando a textualidade, os autores demonstram que, apesar da variação estilística e linguística, os textos dessas narrativas obedecem aos critérios de textualidade típicas do português, sobretudo no que diz respeito à coesão gramatical e à coerência. Contudo, há também estruturas consideradas formalmente agramaticais, denunciando a presença da variação no português angolano. O texto conclui que as duas narrativas contribuem muito para a construção da

identidade linguística do Português de Angola, recorrendo aos dados da memória coletiva, que permitem reportar práticas linguísticas típicas das comunidades representadas nas narrativas.

O segundo texto, *O luso, o trópico e o cão tinhoso nas revelações literárias de Honwana*, é da autoria de Sueli Saraiva e faz reflexões sobre a resistência intelectual às ideias lusotropicalistas dos movimentos anticoloniais em Moçambique, e também em outros territórios colonizados. O texto analisa o texto do moçambicano Luís Bernardo Honwana, analisando as reivindicações pela autodeterminação dos povos africanos e de libertação total das amarras do velho império, buscando o lastro na teoria freyreana. Ao se oporem à calamitosa subjugação social, económica, cultural e política que organizava a dinâmica da sociedade colonial, favorecendo exclusivamente um pequeno grupo dominante, os agentes da mudança, usando armas concretas e simbólicas, desmascararam o discurso fundado numa fantasia político-ideológica e numa cegueira voluntária, devidamente apropriada pelo Estado português. O que prevaleceu na história testemunhada pela ficção do imortal *Nós matamos o cão tinhoso* foi a desconstrução de um mito e a demonstração da prevalência do “inferno de exploração, segregação e violência”, marcas indelévels de quaisquer regimes de dominação.

O terceiro texto, da autoria de Maurício Silva tem como título *Os sentidos e os não sentidos da língua portuguesa: questões de língua e linguagem nos contos de Mia Couto*. Nele se analisa o processo de colonização apontando para a imposição ao colonizado um *outro* modo de falar que atuou no sentido de sequestrar ao colonizado a possibilidade e o direito de narrar, de contar histórias. O texto analisa o português transplantado, no contexto da colonização, mostrando a sua artificialidade e a função de instrumento de exclusão ao invés de servir de instrumento de ingresso no mundo dos direitos. De acordo com o autor, Mia Couto – um dos principais expoentes da literatura africana – desfaz essa distorção por meio de um ‘idioma’ que, efetivamente, resgata não apenas o modo de falar do homem moçambicano, mas principalmente seu modo de ser: sua cultura, sua personalidade, sua religião. Torna, assim, o seu ‘rabisco fora da cartilha’ num riscado dentro da existência.

O quarto texto, *A mulher nos contos de Mia Couto: uma leitura pós-colonial*, foi elaborado por Márcia Moreira Pereira e retoma discussões autor do texto anterior, mas focando para perspectiva feminista. A autora analisa o quanto a voz feminina torna-se, por meio dos artifícios literários, forte e consistente, apesar de tanta opressão, mas também o quanto ainda falta para que se afirme plenamente como uma voz da liberdade. Na escrita miacoutiana, as protagonistas são mulheres presas à cultura patriarcal, às amarras do colonialismo e a seus

próprios medos. Nos dois contos analisados, as personagens discutem sua condição feminina e o seu desenraizamento: uma é abandonada e assume sua condição de mulher livre; outra abandona, mas não consegue se libertar das amarras morais presentes em sua vida durante tanto tempo, recusando, assim, sua própria liberdade, por não saber o que fazer com ela. O texto termina apontando duas angústias: a da libertação colonial ou matrimonial e da conscientização, por meio da qual se mostra possível alcançar a liberdade, embora com dificuldades em aceitá-la. A mulher representada nos contos miacoutianas pode ser compreendida não apenas como figura submissa e incapaz, mas como sujeito de sua própria história, que, ao tomar consciência de sua condição pessoal e social, finalmente, liberta-se.

O quinto texto, *O silêncio anticolonial de Conrad e Eça, ou a impossível arte de narrar o horror*, de José Carlos Siqueira, analisa duas obras em que a história a ser contada não está lá – tudo o que a narrativa concreta faz de significativo é *um gesto*, uma indicação para um (não-)signo, um (não-)texto, uma outra (não-)obra, que existe na sombra da obra concreta. Em *O coração das trevas*, os vários narradores gesticulam com seu contar para outras narrativas, as quais quanto mais se distanciam da narrativa originária, mas perto se aproximam do inumano, ou da *irrealidade* do humano. Em *A ilustre Casa de Ramires*, cada “autor” gesticula com seu livro para outros livros, cujo limite é o romance que não pode se escrito, mas que habita à sombra do romance concreto. O texto fecha as análises mostrando que o inapreensível se situar nessas obras dentro do campo psicanalista do Tântatos, mas não em sua fenomenologia individual e sim no seu caráter *específico*, relativo à *espécie humana*. Indica-se no gesto dessas narrativas para o aquilo que há de mais destrutivo e incontrolável no caráter humano, na pulsão de morte que move não apenas o espécime mais toda a espécie. Algo que como a Medusa, destrói ao ser olhado e, por isso, precisa do escudo de Teseu para ser refletido, mas não apreendido.

O último texto, *O uso das ‘Languages of Wider Communication’ na música moçambicana*, de Cremildo G. Bahule, trata da interação linguística entre a música e as línguas usadas na redação das letras. A pesquisa comprova um uso forte das LWC na música moçambicana, entendendo que os artistas fazem uso da língua como mercadoria e isso provoca uma batalha linguística que caminha de forma paralela com a batalha musical. O texto mostra que o uso das LWC como o inglês, o francês e o português faz com que os músicos usem a língua em conexão com a música, e a arrostem como uma mercadoria. Esta visão artística revela uma ‘batalha das línguas’ (Lopes, 2004) entre as LWC e as línguas autóctones ou no seio das LWC, o que se torna uma força motriz para que se desenvolva uma batalha das músicas. Retoma-se a necessidade da preservação e revitalização dos

patrimônios culturais do país. Porém, mais do que fomentar batalhas (linguísticas e musicais), deve-se articular essas duas realidades com a finalidade de alavancar a música moçambicana e inseri-la de modo sazonado, no mundo globalizado.

Sabe-se da dificuldade que esses países enfrentam na produção de materiais que discorrem acerca de sua situação linguística e literária. Dessa forma, essa obra traz uma contribuição para que a democratização do conhecimento seja mais ampla no espaço lusófono. Por isso, propõe-se a divulgação desse livro por meio físico e eletrônico, a fim de que a sua circulação seja maior e mais democrática, podendo atingir um público mais amplo e distante geograficamente.

**A VARIACÃO E A MUDANÇA
NO PORTUGUÊS AFRICANO**

A variação linguística do português moçambicano: uma análise sociolinguística da variedade em uso

Alexandre António Timbane

Academia de Ciências Policiais - Moçambique
Universidade Federal de Goiás- Brasil

Introdução

O estudo da língua em seu contexto social tem merecido espaço privilegiado por parte de linguistas com maior ênfase, a partir dos anos 1960, com os trabalhos do linguista americano William Labov. A língua tem uma função social – o da comunicação – e ela só pode ser compreendida e interpretada dentro do contexto sociocultural. É importante compreender que a língua não é um sistema uno, invariado, estático, mas, necessariamente, abriga um conjunto de variedades, variantes e dialetos. Todas as línguas são moldadas pelos contextos socioculturais e a sua variação e mudança dependem da forma como os usuários replicam o seu uso.

Em Moçambique, não é exceção. Todas as línguas faladas tendem a mudar com o tempo desviando-se constantemente com relação à norma. Sendo assim, a norma não é apenas ou simplesmente um conjunto de formas linguísticas pré-estabelecidas, mas, também, é um agregado de valores socioculturais usados por uma comunidade linguística. Acerca mais especificamente do contexto moçambicano, observa-se que a escola apoia-se no português de Portugal (norma-padrão europeia) para ensinar e avaliar competências em português dos alunos, o que faz com que os alunos não progridam academicamente. É importante deixar claro que a variação não é exclusiva dos falantes não-escolarizados. Ninguém fala ‘norma-padrão’ a todo momento, pois ela é artificial, ou seja, não é língua materna de ninguém.

Algumas entidades moçambicanas não entendem que se trata do momento certo para discutir a variedade do Português de Moçambique (PM) por ser cedo demais! A presente pesquisa rumo contrária a essa ideia, demonstrando que a variação do português em Moçambique nunca avisará a sua chegada. Baseando-se na fala cotidiana dos moçambicanos, é possível perceber que o português europeu não está presente em Moçambique. Até porque vários estudos (como de Cintra,

1971, por exemplo) mostram que, em Portugal, não se fala português da mesma forma em todas as províncias e vilarejos. Ou ainda, estudos mostram a existência de dialetos distribuídos de forma desigual naquele país (Cintra, 1971). Em Moçambique, não há dialetos, mas uma variedade do português que se distancia do português europeu linguisticamente falando. É necessário evidenciar, portanto, que o português falado/escrito em Moçambique difere-se do que é escrito/falado em outros países da lusofonia.

O objetivo desta pesquisa é de explicar as condições sócio-históricas que participaram na formação do PM. Assim, ao se considerar que o PM é uma variedade que resulta de contextos sociolinguísticos e da diversidade cultural, questiona-se: como surgiu o PM e quais as suas características? Dessa forma, a pesquisa tem por objetivo discutir a situação do PM tendo em conta as variáveis sociais; explicar as características léxico-semânticas e sintáticas. Nesse sentido, a pesquisa é relevante porque desperta a necessidade de afirmação própria da variedade moçambicana, bem como da redução do preconceito linguístico que aflige o sistema educativo do país.

Inicialmente (seção 1), discute-se como apareceu o português em Moçambique e qual a política linguística colonial que participou na formação da variedade moçambicana, assim como a influência das Línguas Bantu moçambicanas (doravante, LBm). Mais adiante (seção 2), discute-se a relação entre a transmissão linguística irregular e a formação do PM. Nesse ponto, faz-se uma correlação com a formação dos crioulos. Na seção 3, por sua vez, apresentam-se os conceitos de PM e dos moçambicanismos e sua relação com a formação de uma variedade. Na seção 4, apresenta-se o material de pesquisa e discutem-se os seus resultados, sempre procurando mostrar que o PM é uma realidade presente e cabe a cada linguista contribuir para a sua descrição bem como para a criação de gramáticas e de dicionários que refletem esta realidade moçambicana.

1. Situação linguística de Moçambique antes e depois da colonização

Moçambique é um país africano, localizado na África Austral, que tem pouco mais de vinte milhões de habitantes, socioculturalmente divididos em várias etnias, cada uma delas caracterizada por uma diversidade linguística extensa. Não é conveniente, nesse contexto, discutir a situação linguística de Moçambique sem fazer alusão à situação linguística em nível continental. Sendo assim, África possui quatro grandes famílias de línguas: (a) Níger-congo formado por 1,436 línguas; (b) afroasiático com 371 línguas; (c) Nilo-sahariano com 196 línguas e (d) khoisan com cerca de 35 línguas (Heine; Nurse, 2000).

É dentro da família Níger-congo em que se encontram as línguas bantu, que constituem um grupo de línguas localizadas geograficamente na África Ocidental, Central e se estende até a região Austral do continente com características linguísticas comuns. Usando o método comparativo, o linguista Guthrie (1948) percebeu que as semelhanças consistiam em: (a) o uso extensivo de prefixos; (b) cada substantivo pertence a uma classe; (c) cada idioma pode ter dez ou mais classes; (d) a classe é indicada por um prefixo no substantivo, como também em adjetivos e verbos que concordam com aquele; e (e) o plural é indicado por uma mudança de prefixo.

Sendo assim, em Moçambique, fala-se kimwani, shimaconde, ciyawo, emakhuwa, echuabu, cinyanja, cinyungwe, cisena, cibalke, cimanyika, cindau, ciwute, gitonga, citshwa, cicopi, xichangana, xirhonga (Ngunga, Faquir, 2011) e outras línguas cuja padronização ortográfica não foi realizada, mas que são faladas por grupos populacionais espalhados pelo país e localizados geograficamente em regiões rurais e isoladas. Existem línguas fronteiriças faladas em Moçambique e em países vizinhos tais como o nindi (da Tanzânia), o nsenga (da Zâmbia), o shona e o kunda (do Zimbábue) e outras citadas por Timbane (2013b). Em Moçambique, também se falam algumas línguas de origem asiática vindas com emigrantes e povos que se instalaram nas principais capitais de Moçambique e desenvolveram atividades comerciais. São elas: língua gujarati, língua memane, língua hindu, língua urdo e língua árabe (Timbane, 2014).

As línguas estrangeiras modernas (inglês e francês) também são faladas no território motivadas pelo fenômeno da globalização em que Moçambique se encontra envolvido. O país faz fronteira com seis países anglófonos e, por isso, é interessante conhecer a língua do “vizinho” para melhor estabelecer relações de amizade e de solidariedade. A maioria destas LBm são internacionais, quer dizer, são faladas também em vários países africanos. Podem-se citar exemplos de swahili que, para além de ser falado em Moçambique, é falado por cerca de 50 milhões pessoas localizadas geograficamente no Quênia, Tanzânia, Uganda, Republica Democrática do Congo, Ruanda, Burundi, Somália Zâmbia, Partes de Madagascar e Comores, segundo Moshi (2006). Isso significa que as fronteiras linguísticas são diferentes das fronteiras políticas. Para além das línguas aqui citadas, acrescenta-se a língua de sinais que poucas vezes tem sido referenciada em pesquisas sobre as línguas de Moçambique. Mais especificamente sobre essa língua de sinais moçambicana, nota-se a existência de poucas pesquisas até o momento e o fato de o primeiro dicionário só ter sido publicado em 2013, pelo professor e pesquisador Armindo Ngunga, docente da Universidade Eduardo Mondlane.

A presença da LP em Moçambique e em todos os Países Africanos de língua Oficial Portuguesa (PALOP) está intimamente ligada à colonização. O primeiro colonizador português Vasco da Gama chegou à Moçambique em 1497 e a primeira povoação portuguesa se fundou em 1530, na região de Sena (região central de Moçambique). É importante sublinhar que antes da chegada dos portugueses, os árabes já estabeleciam relações comerciais com africanos, em particular com os moçambicanos da região norte, divulgando também a sua religião, o islã, bem como a língua árabe utilizada de forma obrigatória na prática da fé.

Sendo assim, a ocupação efetiva de Moçambique e a implementação do sistema colonial foi possível em 1885, aquando da Conferência de Berlim (Partilha de África). Neste período, a “Igreja Católica e o empreendimento colonial estiveram estreitamente vinculados, física e ideologicamente, desde os primórdios da expansão portuguesa e, à vista dos colonizadores, confundiam-se num único objetivo” (Zamparoni, 1998, p.416). Os colonizadores portugueses utilizavam a língua como meio de dominação, pois excluía assim as línguas africanas em todas as esferas do poder estabelecendo mitos que classificavam as LB como “incapazes de cumprir certas funções, sobretudo a de veicular as noções modernas, os conceitos abstratos e científicos, invariáveis com línguas de ensino, de cultura ou de pesquisa” (Zamparoni, 2009, p.32).

As LB faladas em Moçambique e em Angola eram chamadas preconceituosamente por *pretoguês*, *língua do cão*, *landim*, *dialeto*, *língua dos pretos*, etc. “Todo dialeto é uma língua, mas toda língua não é um dialeto” (Haugen, 2001, p.100). Essa atitude preconceituosa valorizou a LP e cada vez mais se consolidava o mito que defendia que “quem falasse português era civilizado ou *assimilado*”, ou seja, todo africano que (a) tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça; (b) que falasse, lesse e escrevesse em língua portuguesa; (c) que adotasse a monogamia; (d) que exercesse profissão, arte ou ofício compatíveis com a civilização europeia. Como o Estado Português não tinha capacidade nem efetivo suficiente para controlar a colônia, delegou as missões católicas e suíças para sensibilizar aos moçambicanos de modo que se tornassem pacíficos com relação ao sistema. Todas as línguas africanas eram consideradas *dialeto*¹ pela ideologia colonial, termo preconceituoso porque todas as línguas africanas têm as mesmas competências que outra língua qualquer, quer dizer, têm uma gramática, um léxico, uma morfologia, uma sintaxe próprias. Segundo Bagno

1. Eram também chamadas *ladim*, *língua dos pretos*, *língua do cão* e eram proibidas principalmente nas cidades ou nas instituições públicas coloniais (Zamparoni, 1998; 2002; 2009).

o emprego do termo dialeto, fora dos estudos científicos, sempre tem sido carregado de preconceito racial e/ou cultural. Nesse emprego, dialeto é uma forma *errada, feia, ruim, pobre* ou *atrasada* de se falar uma língua. Também é uma maneira de distinguir as línguas dos povos *civilizados, brancos*, das formas supostamente *primitivas* de falar dos povos *selvagens*. Essa separação é tão poderosa que se enraizou no inconsciente da maioria das pessoas. Inclusive das que declararam fazer um trabalho politicamente correto (Bagno, 2011, p.380, grifos nosso).

Essa ideologia puramente colonial se enraizou em África e em todos os países que sofreram a colonização. Na citação acima, grifamos alguns adjetivos que eram/são atribuídos às línguas africanas: *erradas, feia, ruim, pobre, atrasada*, etc. Conforme Bagno (2011), essa ideologia consistia em menosprezar as línguas do colonizado em prol das línguas da metrópole. O sistema colonial dificultava a vida dos moçambicanos de tal forma que só os filhos dos poucos assimilados é que tinham acesso à educação formal. Na zona rural, predominavam as LB e na zona urbana falava-se uma LP cheia de adaptações (estrangeirismos, empréstimos), isto é, uma variedade que funcionava como elemento do contato intercultural e comercial. É esta variedade que persiste até aos dias de hoje, mas não deve ser confundida como crioulização. Por enquanto, deixemos claro que

só aqueles indivíduos mais diretamente envolvidos com a máquina administrativa e com o meio coloquial (pequenos funcionários, intérpretes, ajudantes de balcão, serviços domésticos, etc.) eram obrigados a usar a língua portuguesa com mais frequência, e seu domínio poderia variar consoante o tempo de envolvimento com os colonos e/ou seu grau de escolaridade obtida, mesmo que o sistema rudimentar oferecido pela administração colonial (Zamparoni, 2009, p.45).

Para expandir a LP, o sistema colonial proibia através de leis e decretos o uso do *landim*², quer dizer, as línguas bantu em instituições públicas, incluindo na escola. A igreja católica contribuiu fortemente para a implementação dessa política através da catequese. No entanto, a expansão do português começa a ter contornos inesperados pelo Governo Português – o surgimento de uma variedade do português de Moçambique. Os colonialistas portugueses perceberam na fala/escrita formal esse desvio à norma, mas não puderam fazer muito porque eram poucos e também porque a ameaça anglófona circundava o território. Em outras palavras, o sistema colonial, mesmo vendo a dificuldade que os moçambicanos tinham em aprender o português, contentou-se com o pouco porque a ameaça inglesa era iminente. Lopes-Miguel (2004) explica que o

português e outras línguas europeias serviam para manter o domínio de uma pequena elite que, conseqüentemente, conduziu à subjugação e à retirada de poderes das sociedades africanas. É o grande e empobrecido campesinato, isto é, as largas massas do povo africano que são despojadas das suas condições socioculturais, econômicas, educacionais e linguísticas (Lopes-Miguel, 2004, p.477-478).

2. Empréstimo do inglês *land-in*. Foram os ingleses que deram o nome de *land-in* (*landim*) ao conjunto de línguas africanas faladas pelos africanos.

Concluindo esse debate, temos a relembrar que a LP no tempo colonial era oficial e obrigatória e a sua história estava intimamente ligada à colonização, pois foi este processo que a trouxe e implantou nos princípios do século XV. Aliás, a Política Linguística do sistema colonial classificava todas as LB faladas em Moçambique como dialetos, fato que contraria a realidade dos moçambicanos e dos estudos linguísticos. Entendamos a política linguística como a “determinação das grandes decisões referentes às relações entre as línguas e a sociedade” e planejamento linguístico como “a sua implementação” (Calvet, 2007, p.11). O termo ‘dialeto’ está “carregado de preconceito racial e cultural, pois dialeto é uma forma errada, feia, ruim, pobre ou atrasada de se falar uma língua. Também é uma maneira de distinguir as línguas dos povos civilizados, brancos, das formas supostamente primitivas de falar dos povos selvagens.” (Bagno, 2011, p. 380). Para Camacho,

todas as línguas e dialetos (variedades de uma língua) são igualmente complexas e eficientes para o exercício de todas as funções a que se destinam e nenhuma língua ou variedade dialetal é inerentemente inferior a outra similar a sua. Assim, dizer que uma variedade rural é simples demais e, portanto, primitiva, significa afirmar que há alguma outra variedade mais complexa e mais desenvolvida (Camacho, 2011, p.36).

As LB existentes em Moçambique (e não só) são línguas completas, com estrutura gramatical própria. Sobre este assunto, a linguista Alkmim (2001, p.41) explica que “toda a língua é adequada à comunidade que a utiliza, é um sistema completo que permite a um povo exprimir o mundo físico e simbólico em que vive.” Antes da independência, líderes políticos engajados na luta pela independência adotaram o português como língua de comunicação entre os militares da Frente de Libertação de Moçambique. O objetivo foi de evitar conflitos étnicos, usando assim a “arma [língua] capturada ao inimigo que serviria para lutar contra esse inimigo, identificado como o colonialismo, o sistema colonial e não o povo português” (Silva, 2003, p. 30-39). Isso significa que a LP passou a ser instrumento de comunicação entre os militares durante a luta contra o colonialismo, uma vez que os militares eram provenientes de várias etnias e falavam várias LB.

2. O português de Moçambique foi resultado de uma Transmissão Linguística Irregular?

Tal como tentamos mostrar na primeira seção, a LP em Moçambique chegou por meio da colonização ocorrida nos séculos XV. A sua implementação encontrou uma resistência profunda por parte dos nativos devido à existência de uma diversidade linguística enorme em diferentes etnias e regiões espalhadas pelo

extenso país (801.590 km²). As línguas faladas nesse período eram ágrafas, sem escrita, e a oralidade tinha maior prestígio no seio da população. A chegada dos primeiros exploradores gerou mudanças consideráveis na vida dos moçambicanos, sobretudo nas suas línguas nas grandes cidades.

Para que o sistema colonial ganhasse espaço, era necessário ensinar a LP aos moçambicanos, fato que não teve muito êxito porque os colonizadores não tinham interesse em ensinar, até porque não eram professores, nem acadêmicos na sua maioria, pois se assim fosse não teríamos apenas 1,2% de moçambicanos que falavam português em 1980, quer dizer, 5 anos após a independência. Os colonos eram simplesmente militares, agricultores, pescadores e até prisioneiros. Hoje, o número de falantes do português como língua segunda aumentou para pouco mais de 10,7%, mas as características se distanciam do português europeu. Por outro lado, as LB continuam firmes dentro e fora das cidades e nenhuma delas está em vias de extinção.

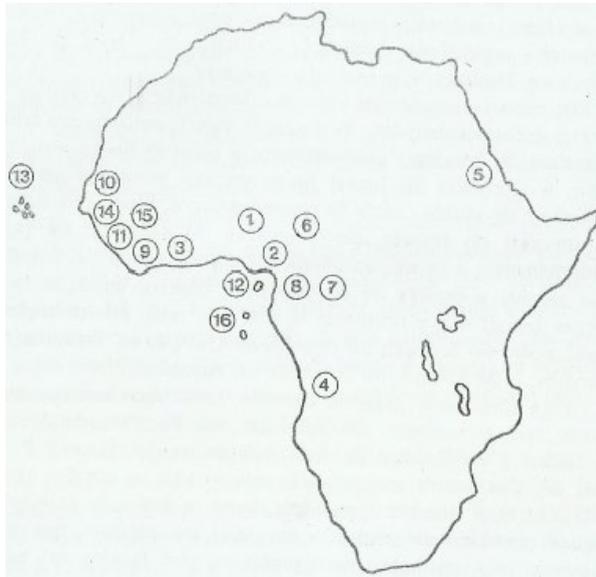
Para melhor percebermos o que aconteceu em Moçambique, precisamos trazer à tona os conceitos de *Transmissão Linguística Irregular* (TLI), de crioulo e de pidgin. Lucchesi e Baxter (2009) consideram TLI quando há uma situação de contato linguístico massivo, abrupto e radical, em que há uma redução da gama de funções desempenhadas pela comunicação verbal e uma perda de matéria gramatical que atinge estrutura abstrata. Esse aspecto não fez com que surgisse uma situação de pidginização e criouliização³ no contexto de Moçambique, tampouco no de Angola. Lucchesi e Baxter defendem que este processo resulta na “não aquisição/incorporação de morfologia e elementos gramaticais da língua de superstrato, que ocorre na fase inicial do processo [...] combinada com a reestruturação gramatical da nova variedade linguística” (Lucchesi e Baxter, 2009, p.121).

Há que realçar que esta transmissão “é um processo atestado em larga escala na história humana e costuma acontecer com qualquer movimento populacional ou de conquista significativa” (Naro e Scherre, 2007, p.140). Este processo originou o fanakaló (pidgin das minas da África do Sul), o afrikaans, o kabuverdianu (de Cabo Verde) e muitos outros crioulos de base portuguesa⁴, inglesa, francesa etc., espalhados pelo mundo. Vejamos o Mapa da localização de crioulos em África:

3. Surgiu em 1586-1590 para se referir a espanhóis nascidos nas Américas. No século XV, era um termo que designava os escravizados. Hoje a palavra *crioulo* designa um pidgin que possui falantes como língua materna. É uma língua que se forma em contextos sócio-históricos.

4. “Diz-se, então, que um crioulo é de base portuguesa quando as unidades lexicais são, na sua maioria, reconhecidamente de origem portuguesa, embora, na sua estrutura, sejam regidos por regras fonológicas e morfológicas próprias, possam ter significados diferentes e impliquem construções sintáticas também diferentes” (Pereira, 2006, p.47).

Mapa 1: Localização dos crioulos em África



Legenda: 1.pidgin inglês da Nigéria; 2.pidgin inglês de Camarões; 3.pidgin inglês da Costa do Marfim; 4. pretuguês de Angola; 5.pidgin italiano da Etiópia; 6.pidgin haussa da Nigéria; 7.Sango pidgin da República Centro Africana; 8. Ewondo pidgin de Camarões; 9.dyla pidgin da Costa de Marfim; 10. Cioulo inglês da Gâmbia; 11. Pidgin Sibéria; 12.crioulo ingles da ilhade Fernando; 13 crioulo português de Cabo Verde; 14.crioulo do Senegal; 15.crioulo da Guiné; 16.Crioulo português de São Tomé e Príncipe.

Fonte: Tarallo e Alkmim (1987, p.93)

Segundo Pereira (2006, p. 59), os crioulos de base portuguesa se dividem em dois grupos: “(a) crioulos de alta Guiné (Cabo Verde, Guiné-Bissau e Casaman-sa); (b) Golfo da Guiné (São Tomé e Príncipe e Ano Bom)”. Vilela (1995) designa esses crioulos consolidados por *crioulos primários*.

Entendemos que a TLI nos leva a uma pidginização e/ou à uma criouliização, fato que não aconteceu em contexto sociolinguístico de Moçambique (e também de Angola), pois, vejamos: Lucchesi e Baxter (2009) explicam que a TLI se caracteriza pelo “recurso a um código emergencial de comunicação verbal”; necessidade de interação entre os senhores e capatazes e escravos. O Português de Moçambique surgiu de contextos semelhantes com as de TLI, mas teve um destino diferente. Por essa razão, não surgiram pidgins nem crioulos, quer dizer, os moçambicanos não precisaram de um código emergencial porque houve insistência no uso das LB. Não houve um contato direto entre os colonos e os escravos, porque havia capatazes (cipaios) que serviam de intermediários (intér-pretes). Nesse caso, os capatazes eram moçambicanos e tinham a obrigação de

aprender português por serem assimilados. Por outro lado, os escravizados só tinham que cumprir com as obrigações impostas sob tutela dos capatazes. As LB continuavam a ser utilizadas nas igrejas independentistas africanas e a LP “era quase uma ficção. Ninguém evangelizava nessa língua e nela quase não havia ensino [...] longe do que apregoava a lei, o que imperava pelo interior era a hegemonia cultural e linguística dos vários povos locais” (Zamparoni, 2009, p.39).

Em situações de TLI, as línguas nativas tenderiam a ser abandonadas, mas o que se verificou é uma resistência acirrada, de tal forma que, até 1980 (cinco anos após a independência), Moçambique só tinha 24,4% de falantes de português, após 500 anos de colonização. Nesse sentido, o Português de Moçambique e o Português de Angola perderam/perdem a “matéria gramatical e lexical” da língua-alvo, caminhando de forma acelerada para uma *nativização*. Mas é importante sublinhar que em Moçambique e em Angola não se perdeu nada, pois não tinha ainda adquirido nada. Por isso as taxas de analfabetismos são elevadíssimas até hoje (Malik, 2013).

Segundo Naro e Scherre (2007, p.53), a TLI seria a “passagem de uma língua não-nativa a língua nativa de uma comunidade de fala”, sem que tenha passado por uma pidginização nem criouliização. Trata-se de um processo novo na CPLP porque as características linguísticas de Angola e de Moçambique seguiram um destino histórico diferente, se compararmos com Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe. A situação de Moçambique colonial, portanto, não pode ser comparada com a situação do Brasil colonial, por que senão vejamos: (a) o Brasil recebeu, para além do colonizador, outros estrangeiros incluindo africanos; (b) a influência religiosa católica no Brasil foi mais forte do que em Moçambique; (c) o domínio do português foi mais forte do que as línguas nativas.

No Brasil, havia todas as condições para a implantação de um pidgin, mas o sistema colonial conseguiu controlar a situação. Há debates fortes sobre este aspecto no Brasil. Há autores que defendem a teoria segundo a qual o PB provém do pidgin e do crioulo de base portuguesa, mas há outros que não concordam plenamente.

Pereira (2006) esclarece que em Angola e em Moçambique não houve crioulos porque (a) as línguas africanas (maternas) eram usadas no cotidiano em todos os contextos, para lá das situações pontuais de comunicação com os portugueses; (b) havia muitos intermediários bilíngues como missionários e mercadores; (c) a extensão territorial é vasta, dado o número diminuto dos seus falantes (portugueses) em comparação com o número de falantes de LB; (d) a estabilidade e isolamento dos grupos rurais e a pouca mobilidade fortalecia as LB entre populações autóctones (Pereira, 2006, p.68). Segundo Zamparoni

ao longo de séculos vimos desenrolar-se um processo, diríamos espontâneo e cotidiano, quer de moçambicanização da LP, quer de aportuguesamento das várias línguas locais. Não diria que a LP se adaptou ao meio. Diria que o meio adaptou às necessidades justamente porque não se pode perder de vista que esta não era uma troca entre iguais, na medida em que tais incorporações se davam em contexto em que a LP não representava nenhum poder conquistado e não contava com nenhuma estrutura efetiva e articulava para impor às demais línguas em presença; era uma pequena gota no oceano formado pelas múltiplas línguas locais (Zamparoni, 2009, p.30).

Concordamos com a tese de que o Português de Moçambique tenha tido algumas características da criouliização, mas que isso não chegou a se concretizar, tal como sustenta Vilela (1995). Adotamos o termo nativização, (termo também utilizado por Firmino, 2002; Vilela, 1995; Lopes-Miguel, 2004) para designar o processo de transformação da norma-padrão europeia em PM, uma variedade que, tendo como na base as LB, adapta, integra na língua seus valores culturais, sua identidade, seus símbolos, seus objetos materiais, de tal forma que seja sentida como pertence dos moçambicanos. A nativização da LP em Moçambique aumenta à medida que os falantes da LP aumentam, incentivados pelo prestígio social e político, por ser língua nacional e internacional. Consideramos uma TLI um estágio mais profundo amparado pelos contextos sócio-históricos mais complexos.

Fechamos este debate respondendo a pergunta inicial: em Moçambique, houve uma nativização do português fruto de aprendizagem irregular por parte de poucos moçambicanos. Conforme vimos em Zamparoni (2009), os moçambicanos jamais falaram a norma-padrão europeia. Os poucos escolarizados começaram a simplificar algumas regras, influenciados, de certa forma, pelas LBm criando assim a variedade moçambicana. O processo de nativização ou moçambicanização pode ter se iniciado mesmo antes do envio dos primeiros escravizados para a Europa e para as Américas. Sabemos que não existe uma língua simples. Todas as línguas têm a sua complexidade, mas Vilela (1995) confere a simplicidade com a relação aos fenômenos de integração de características gramaticais das diversas LBm. É simples para quem recria e incorpora na língua por ter como referência a sua língua materna, uma LBm. É que o português angolano ou moçambicano apresenta indícios claros de afirmação da norma própria, principalmente a “força do léxico do português a adaptar-se à mentalidade africana, tanto nos semas inerentes como nos semas classemáticos” (Vilela, 1995, p.68).

3. O português de Moçambique e os moçambicanismos

Devido às variáveis sociais, o português falado em Moçambique se distancia do português europeu, brasileiro, angolano, guineense etc. Segundo Lopes, Siteo e Nhamuende (2013, p.17) “em Moçambique vem-se desenvolvendo uma varieda-

de de português que é moçambicana, no sentido em que há traços, características e realizações formais e contextuais de moçambicanidade na fala e na escrita...”
Os Moçambicanismos seriam

indícios claros de afirmação de norma própria: na maneira original como adota o seu vocabulário de origem bantu ao sistema português divergindo inclusivamente da norma europeia (lusitana), no modo como simplifica a morfologia flexional do português, como começa a optar pela ordenação dos elementos frásicos na sequência discursiva e, sobretudo, como força o léxico do português a adaptar-se à mentalidade africana, tanto nos semas inerentes como semas classemáticos: o que implica, por vezes, uma reformulação do esquema frásico em alguns dos seus modelos proposicionais (Vilela, 1995, p.68).

Nessa variedade, o que salta mais à vista dos falantes é a variação lexical, fonética e semântica. Até nos dias de hoje, os falantes da língua xichangana ainda dizem: *ku dlaya nyocana!* (matar o bicho!) para se referir à primeira refeição do dia que ocorre antes das 12h. E, assim, houve transporte desse contexto para português: “mata-bicho” que significa “café da manhã” (no português do Brasil) ou pequeno-almoço (no PE). As palavras e expressões **sograría** (casa dos sogros), **cortar o ano** (*réveillon*), **falar-alto** (subornar/corromper), **wasso-wasso** (feitiçaria para amar alguém), *tchapo-tchapo* (rápido), pasta (mochila), *machamba* (horta, roça), *madala* (idoso), **baraca** (lanchonete) ocorrem no PM e estão intimamente ligados à cultura moçambicana.

É frequente percebermos, em comunicação cotidiana, as transformações e a integração de várias palavras provenientes das LBm. Por exemplo, *timbila/timbilas* (xilofone/xilofones), *pala-pala/pala-palas* (chifre/chifres de antílope), *capulana/capulanas* (tecido de algodão que as mulheres usam como adorno amarrado à volta da cintura), *tchova/tchovas* (carrinho / carrinhos de mão), *madala/madalas* (idoso / idosos), *mamana / mamas* (mãe/mães), *molwene / molwenes* (marginal / marginais), *mufana / mufanas* (rapaz / rapazes). É interessante deixar claro que a palavra *timbilas* aportuguesou-se com adaptação de marcação de número de duas línguas: -mbila (singular) e ‘**ti**’ (prefixo do plural). Quando se adiciona ‘s’ está se adicionando mais uma marca gramatical na mesma palavra. Portanto, **ti** (marca do plural das línguas do grupo tsonga) e s (para o plural em português).

Os exemplos de 1 a 10 foram extraídos de Gonçalves (2013). Nesse artigo, a autora discute os erros do português de Moçambique quando equiparados à norma-padrão europeia (Português Europeu/PE) exigida pelas gramáticas tradicionais em uso em Moçambique. Segundo Gonçalves (2013, p.6-11), no português de Moçambique, há interferências sintáticas provenientes das línguas bantu moçambicanas:

(1) **O meu irmão foi concedido** uma bolsa de estudos. (sem equivalente no PE)

- (2) Tu também podes **nascer** um filho saudável. (PE=dar a luz)
- (3) O presidente afirmou **que não sei**. (PE=afirmou que não sabia)
- (4) Ele saiu **em casa** muito cedo. (PE=de casa)

No português de Moçambique, constata-se a ausência de concordância verbal e nominal em frases. Os exemplos (5) e (6) ilustram esse fenômeno da variação com relação ao Português Europeu (PE):

- (5) Muitos já não **respeita** a tradição. (PE=respeitam)
- (6) Rituais **religioso** só conheço um. (PE=religiosos)

Para além da falta de concordância verbal e nominal, nota-se que há flexão indevida do infinitivo. Assim, vejamos os exemplos (7) e (8):

- (7) Os alunos propuseram **fazerem** o trabalho em dois dias. (PE=fazer)
- (8) Os chefes deviam **criarem** melhores condições para todos (PE=criar)

No Português de Moçambique, é frequente ocorrer a neutralização de formas próprias para o tratamento por **tu/você**. Para ilustrar, vejamos os exemplos (9) e (10).

- (9) Jovem universitário, **procure** o **teu** lugar. (PE=procure.../...seu)
- (10) **Você** não tinha nada que falar, porque ele não é **teu** irmão. (PE=seu)

Sob ponto de vista fonético-fonológico, Ngunga (2012, p.10) apresenta a inserção da nasal, tal se pode ver nos seguintes exemplos: *convinte** / ‘convite’, *enkonomiya** / ‘economia’, *enzagero** / ‘exagero’, *enzame** / ‘exame’, *enzixte** / ‘existe’, etc. Há ainda a o desvozeamento dos sons consonânticos para falantes do emakhuwa como língua materna: *kasa** / ‘caça’, *kasa** / ‘casa’, *kasa** / ‘Gaza’⁵, *teto** / ‘dedo’. (Ngunga, 2012, p.11).

4. A comunidade linguística e o material de análise

O presente estudo é fruto de uma pesquisa de campo realizada com falantes do português como segunda língua nas províncias de Maputo e Nampula, em 2012. A escolha dessas duas cidades se justifica pelo fato de que são as mais populosas de Moçambique e onde se concentram populações provenientes das diferentes províncias de Moçambique. É importante referir que foram entrevistados 36 informantes, sendo 16 em Maputo e 20 na cidade de Nampula. As gravações foram realizadas por um gravador *GPx Digital Voice Recorder 701*, com “consentimento livre e esclarecido” dos falantes. As gravações foram codificadas por forma a preservar a identidade dos falantes, totalizaram 3 horas e 11 minutos e foram armazenadas em formato *Windows mídia áudio*. Em seguida, foram transcritas utilizando “Normas para transcrição” de Favero, Andrade e Aquino (2000, p.118-

5. Gaza é uma das dez províncias de Moçambique. Localiza-se na região sul de Moçambique, bem ao lado da província de Inhambane.

119). É importante referir que a língua materna dos falantes de Nampula é a emakhuwa e os de Maputo é a xichangana.

As variáveis sociais tidas em conta nesta pesquisa são: cidade (Nampula/Maputo), escolaridade (primário/secundário/superior), classe social (baixa, média/alta), língua de origem do dado (bantu/inglês/árabe/outro), local (zona urbana e suburbana), item lexical dicionarizado (sim/não) classificação do dado (nome/verbo/expressão). A variável linguística estudada é a variação lexical por meio de estrangeirismos. Após a transcrição das gravações, os dados foram analisados pelo *GoldVarb 2001* e se obteve a seguinte tabela de resultados:

Tabela 1: Dados principais

	Estrangeirismos
Input	0,84
Significância	0,03
Logaritmo de significância	-83,033
Total dos dados	267

Fonte: Timbane (2013b)

Observando a tabela 1, nota-se que o *input* da “melhor rodada” é muito significativo, ou seja, há uma probabilidade grande de ocorrência de estrangeirismos na fala dos moçambicanos entrevistados. Os estrangeirismos aparecem na fala por causa de interferências vindas das LB e/ou pelo fraco conhecimento do português por ser segunda língua. Contrariamente ao estrangeirismo, o empréstimo exige que o falante domine, ou pelo menos conheça, as regras da língua receptora para que estas sejam aplicadas. Em Nampula, há uma defasagem maior entre estrangeirismos e empréstimos, quer dizer, os nampulenses incorporam mais estrangeirismos (88%) do que os empréstimos. Em Maputo, a diferença entre estrangeirismos e empréstimos é de 17,4%, fato que nos leva a crer que há uma diferença relativamente menor entre os dois fenômenos.

Além disso, os resultados da pesquisa mostram que não há diferença do uso de estrangeirismos entre a zona urbana (75,9%) e suburbana (76,2%). Este dado mostra o entrosamento entre pessoas residentes na zona urbana e suburbana. Isso se justifica pelo fato de que as pessoas da zona urbana e suburbana conviverem de forma harmoniosa nos dois ambientes separados pela divisão administrativa. Os limites geopolíticos são diferentes dos limites linguísticos, portanto, esses limites nunca impedem a interação entre os falantes da mesma língua ou variante. Esta transposição dos limites geopolíticos acontece com os empréstimos/ estrangeirismos. Com relação ao grau de escolaridade, os informantes com nível escolar

primário são os que mais incorporam estrangeirismos na fala (PR=0,88). Curiosamente, o grupo que integra os estrangeirismos integrando-os na gramática do português é o grupo com nível de escolaridade superior (PR=0,90). Esperávamos que fossem os menos escolarizados a praticar este fenômeno pelo fato de não ter conhecimento suficiente da LP.

No que se refere ao sexo/gênero dos informantes, os resultados da pesquisa mostram ainda que os estrangeirismos nos homens ocorreram em 79,8% e em mulheres 70,2% – uma diferença não muito acentuada de 9,6%, referente aos empréstimos. Os dados do gênero fizeram mais sentido ao cruzarmos com outras variáveis. O mesmo fenômeno não se verificou com a variável independente idade. Segundo Malik (2013), a taxa de alfabetismo dos adultos (5 ou mais anos) é de 56,1%. A pré-hipótese é a de que quanto menor for o conhecimento de uma língua, maior é a ocorrência de estrangeirismos e empréstimos. Sendo assim, tanto os adultos quanto os idosos produzem estrangeirismos em 76,7% e 75,7%, respectivamente, dados que mostram a igualdade pelo menos neste fator. Os adultos (talvez pelo baixo nível de escolaridade) produziram 66,3% de estrangeirismos e os adultos escolarizados 33,7%. Estes resultados mostram que o grau de escolaridade influencia na redução da ocorrência dos estrangeirismos, porque o falante escolarizado procura alternativas lexicais logo que encontra algum impasse ou obstáculo na comunicação.

Os entrevistados com escolaridade primária e secundária apresentaram mais estrangeirismos comparativamente aos do ensino superior. Este dado parece pouco significativo porque, num universo de 36 falantes, conseguimos entrevistar quatro pessoas com nível superior, todas da cidade de Maputo. Se formos analisar a percentagem dos falantes de ensino superior, eles representam 11,1% do total. Os empréstimos são mais produzidos por falantes de ensino secundário, talvez porque já dominem as regras gramaticais da LP. Os estrangeirismos passam a seguir as normas da língua de chegada na maior parte dos casos. Se é substantivo na língua de origem continua sendo como tal na língua de chegada. O verbo *lobolar* (ato de realizar dote) provém do verbo *ku lovòlà* (dar dote) na língua xichangana, por exemplo.

Há integração deste verbo em português, que passa a ser verbo da primeira conjugação (termina em –ar). Se tivéssemos entrevistado um número mais representativo de falantes de ensino superior, teríamos provavelmente outras tendências percentuais. O nível social tem influenciado no domínio ou não da LP. Pessoas com nível social alto têm mais oportunidades de apreender, estar em contato com *mídias* do tipo televisão, jornal, rádio, *internet* e podem, de certa forma, adquirir mais conhecimentos da língua. Muitas pessoas com nível social

alto vivem nas zonas urbanas rodeadas de oportunidades.

Sendo assim, os dados da pesquisa ilustram que falantes pertencentes à classe social média apresentam mais estrangeirismos do que os da classe baixa. Contrariamente aos estrangeirismos, os empréstimos ocorrem mais em falantes de nível social baixo (30,8%). Dos 267 dados das entrevistas, constatamos que 93,3% são nomes ou substantivos e que 78% dos substantivos são estrangeirismos. Vejamos alguns exemplos extraídos do *corpus*. Entre parêntesis, está indicado o código do informante (inf.)⁶:

(11) “... leva aquela *caracata* põe na panela no fogo diminui água...” (inf. B18).

(12) “...vou ser fã de *kuduro*, quer dizer cada pessoa nasce e tem maneira...”
(inf. B15).

(13) “...aqui é *catchiza*, sim esta aqui *abúxta*, esta aqui *adhuwace*...” (inf. B4).

(14) “...é a dança de *errenqueia* de Mwecape...sim senhor...”(inf. B3).

(15) “...uma mulher deve vestir, o que uma *capulana* ou outros vestidos...”
(inf. A8).

(16) “...o cantor Ziqo a *pandza* que ele faz, ele tem uma mensagem sim...”
(inf. A7).

(17) “...a cantora, ela canta a *marrabenta* e a música dela tem mensagem...”
(inf. A4).

Os substantivos em itálico ocorrem em PM e resultam das diversas LBM faladas em diferentes comunidades linguísticas. Ao cruzar-se o local de residência e a língua de origem do fenômeno, não percebemos nenhum caso de estrangeirismo proveniente da língua árabe na cidade de Maputo, enquanto que em Nampula obtivemos 87%, dado que comprova a influência da cultura árabe no norte do país. Os estrangeirismos do inglês ocorrem com maior frequência tanto em Maputo quanto em Nampula, comparativamente às outras línguas. A província de Nampula não faz fronteira com nenhum país anglófono, mas a ocorrência foi considerável devido ao impacto do inglês ao nível internacional. Os estrangeirismos provenientes das línguas bantu foram observados em 94% na cidade de Nampula, dado sustentado pelos índices baixos de alfabetismo.

Tabela 2: Cruzamento entre local de residência e a língua de origem de fenômeno

	MAPUTO	NAMPULA
--	--------	---------

6. Significado dos substantivos em português: (11) tipo de peixe; (12) tipo de dança angolana; (13, 14) tipos de instrumentos musicais; (15) tecido que as mulheres amarram na cintura e que serve para embalar a criança ou fazer roupas; (16, 17) tipo de dança.

BANTU	45/120=60%	75/120=94%
OUTRAS	2/6=13%	4/6=40%
INGLÊS	17/31=89%	14/31=93%
ÁRABE	0/46=0%	46/46=87%
TOTAL	64/203=59%	139/203=88%

Fonte: Timbane (2013b)

Esses dados reforçam a tese de que os estrangeirismos vêm completar lacunas, quer dizer a falta de unidades lexicais correspondentes para determinados fenômenos. Cerca de 88,9% dos verbos encontrados nos *corpora* são empréstimos que obrigatoriamente seguem as regras do português, passando a pertencer à 1ª conjugação, como vemos em:

(18) “...como estão a *lobolar* tinha que fazer dois: um para o pai, um para...” (inf. A1).

O mesmo se pode dizer dos verbos *nholar*, *chuapar* que vêm de *ku nhola* (estar em posição de servir os outros num jogo de bolinha, jogo de garrafinha ou de linha) e *ku chuapa* (roubar). As expressões que correspondem a estrangeirismos são frequentes no português e muitas delas provêm do árabe. Tomemos alguns exemplos. Entre parênteses o código e o significado:

(19) “...e acontece que no dia de *kiyamah*...” (inf. B1). (Trad. ‘ressurreição, fim do mundo’)

(20) “...profeta *suallalahu alaihi wa sallama*...” (inf. B1). (Trad. ‘Profeta que faz com que a paz e bênção de Deus estejam com ele’)

(21) “...*subhanahu wa ta’ala*...” (inf. B1) (Trad. ‘Glória a Deus o Altíssimo’)

As expressões e as palavras provenientes do árabe correspondem a 86,8% (46/53) e todas ocorrem na província de Nampula. Curiosamente, a província de Maputo não apresentou nenhum caso de palavra ou expressão árabe. Esse dado nos leva a concluir que os estrangeirismos do árabe são manifestações linguísticas que ocorrem exclusivamente no norte de Moçambique onde a religião muçulmana é mais frequente.

Os estrangeirismos no português de Moçambique não estão dicionarizados (89,6%), embora sejam frequentes e utilizados na comunicação do dia a dia. Entendemos isso pelo fato de que Moçambique ainda não tem um dicionário próprio formalmente autorizado para ser usado nas escolas. É válido destacar que, no país, já há dois dicionários impressos: a) um *Minidicionário de Moçambicanismos* de Hildizina Dias publicado em 2002) e b) *Moçambicanismos: para um léxico de usos do português moçambicano* de Armando J. Lopes, Salvador J. Siteo e Paulino J. Nhamuende (2013). Na análise, os dois livros se complementam entre si, porque

unidades lexicais que tem num, não existem noutra. Isso significa que precisamos trabalhar para construir um dicionário que reflète de forma íntegra a riqueza lexical presente no contexto moçambicano.

Conclusão

Como pudemos constatar nesta pesquisa, o Português de Moçambique se distancia do Português Europeu, sobretudo em nível lexical, fonológico e semântico. Este é um rumo percorrido por qualquer língua viva, pois se assim não fosse estaríamos falando latim. As entradas de termos vindos das diversas LB se justificam pelo fato de que os contextos socioculturais moçambicanos interferem na comunicação e forçam a marcação da identidade. É através dos moçambicanismos que conseguimos identificar de onde é uma determinada variedade. Em nenhum outro país da CPLP se diz *txopela* para ‘motocicleta’, *txova* para ‘carinho de mão’, *dumba-nengue* para ‘mercado informal’, *molwene* para ‘menino sem teto e desamparado’, *lobolar* para se referir ao ‘ato de entregar dote’, *my love* para se referir ao ‘caminhão que serve de meio de transporte de pessoas’, *matapa* para tipo de ‘prato feito na base de folhas da mandioqueira’, e por aí em diante. São unidades lexicais que ocorrem em contexto sociolinguístico moçambicano e particularizam a variação lexical. Muitas dessas novas entradas lexicais (neologismos) são necessárias, o que significa que não existe seu equivalente em PE ou PB.

O PM é uma realidade eminente e o importante é continuarmos a pesquisar e a descrever esta variedade por forma a melhor lidarmos com o ensino do português nas escolas moçambicanas. É importante sublinhar que a língua portuguesa ainda é obstáculo no progresso da educação moçambicana. Por isso, algumas vezes defendem uma educação bilíngue a fim de se ultrapassar tais dificuldades.

Voltando para o PM, é importante mostrar que cada linguista precisa dar seu contributo para que a variedade seja reconhecida pelas autoridades que gerem a política e o planejamento linguístico. Cremos que não se pode bloquear o progresso normal da língua. Essa tentativa frustrou-se no Brasil com o Projeto de Lei 1676/99 (Brasil, 1999) que tramitou, mas que não teve desfecho positivo. Estávamos todos ansiosos em ver o primeiro a ser condenado pela justiça pelo fato de ter usado um estrangeirismo na sua fala. Seria algo inédito, pois o próprio português do Brasil é formado por muitas palavras estrangeiras advindas das mais de 170 línguas indígenas (Rodrigues, 2010). Analisando bem, os estrangeirismos não têm nada a ver com território político-administrativo, mas sim ao à língua.

Vimos que o PM surgiu com a colonização. Devido à distância geográfica com Portugal, o português tomou outros rumos em função do multilinguismo e do mul-

ticulturalismo que contribuíram de forma significativa nos níveis lexical, semântico, morfossintático, fonético-fonológico. Hoje o português é uma língua nacional e é, de fato, uma língua moçambicana de origem europeia, com falantes nativos e responde prontamente às necessidades comunicativas dos moçambicanos.

A variedade do português de Moçambique é uma realidade e deve ser estudada sem preconceito. Sabendo que as línguas mudam, é normal que o português de Moçambique tenha características diferentes das do português europeu, brasileiro, são tomense ou angolano. É que cada contexto sociocultural possui características próprias que moldam o comportamento linguístico. Existe um conjunto de características que permitem a comunicação na lusofonia – que é o sistema. É no sistema em que ficam armazenadas as regras gerais das línguas (Cosseriu, 1962; 1989). Portanto, continuaremos falando a língua portuguesa e usufruindo das regras do seu sistema. Mas a norma irá variar segundo os usos práticos que se iniciam na individualidade. A fonologia, o léxico e a semântica jamais serão iguais como os de “Lisboa”, mesmo havendo vontade política nesse sentido.

Estamos conformados com a realidade de que a lusofonia é um espaço plurilíngue e multicultural. Sendo assim, a língua portuguesa continuará variando e mudando ao longo dos tempos resultado da necessidade comunicativa dos seus falantes. As palavras *txopela* (moto-taxi), *lobolo* (dote), *djimar* (fazer ginástica), *matapa* (prato feito com folhas de mandioca), *mahala* (gratuito), e muitas outras, ocorrem/ocorrerão no contexto de Moçambique, daí que designamos por moçambicanismos. O importante seria que cada lusófono criasse seu próprio dicionário e gramática que responda à realidade local. Os professores “sentem na pele” a dificuldade que os alunos moçambicanos enfrentam quando consultam um dicionário de outra variedade. Os escritores moçambicanos não se distanciam desta variedade daí a dificuldade quando se usa dicionário de outra variedade. Todos os mídia que circulam em Moçambique dificilmente contornam esta realidade sociolinguística local, o que significa que traços da variedade estão presentes no cotidiano. Seria interessante reconhecer a variedade do português de Moçambique, consolidá-la e criar condições pedagógicas para que seja discutida em sala de aula sem preconceito, demonstrando que as variações linguísticas são fenômenos naturais em todas as línguas vivas.

Referências

- Alkmim, Tânia M. Sociolinguística. In: Mussalim, Fernanda; Bentes, Anna Cristina. (Org.). *Introdução à linguística: domínios e fronteiras*. v.1. São Paulo: Cortez, 2001. p. 21-48.
- Brasil. Projeto de Lei 1676/99. Lei dos estrangeirismos. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/sileg/integras/153443.pdf>>. Acesso em: 11 mai.2017.

Bagno, Marcos. O que é uma língua? Imaginário, ciência e hipótese. In: Lagares, Xoan C.; Bagno, Marcos. (Org.). *Políticas da norma e conflitos linguístico*. São Paulo: Parábola, 2011. p. 355-388.

Calvet, Louis-Jean. *As políticas linguísticas*. São Paulo: Parábola, 2007.

Camacho, Roberto. Norma culta e variedades linguísticas. *Caderno de formação: formação de professores didática geral*. v.11. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p.34-49.

Cintra, Luís F. Lindley. “Nova proposta de classificação dos dialectos galego – portugueses” in: *Boletim de Filologia, Lisboa, Centro de Estudos Filológicos*, v.22, 1971, p. 81-116. Disponível em: <<http://cvc.instituto-camoes.pt/hlp/biblioteca/novaproposta.pdf>>. Acesso em: 22 jun.2017.

Coseriu, Eugenio. “Sistema, norma y habla”. *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid: Gredos, 1962.

Coseriu, Eugenio. *Teoría del lenguaje y lingüística general: cinco estudos*. 3.ed. Madrid: Gredos, 1989. Disponível em: <<https://bondideapuntos.files.wordpress.com/2017/04/coseriu-eugenio-sistema-norma-y-habla.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2017.

Favero, Leonor Lopes; Andrade, Maria Lúcia da Cunha V. Oliveira; Aquino, Zilda Gaspar Oliveira. *Oralidade e escrita: perspectivas para o ensino de língua materna*. São Paulo: Cortez, 2000.

Firmino, Gregório. *A questão linguística na África pós-colonial: o caso do português e das línguas autóctones em Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.

Gonçalves, Perpétua. Afinal o que são erros de português. *Primeiras Jornadas de Língua Portuguesa: dinâmicas do português de Moçambique*. Maputo, 26 de maio. Disponível em: <[http://www.catedraportugues.uem.mz/lib/docs/Jornadas%202013%20\(2005\).pdf](http://www.catedraportugues.uem.mz/lib/docs/Jornadas%202013%20(2005).pdf)>. Acesso em: 28 mai. 2014.

Guthrie, Malcolm. *The classification of the bantu languages*. London: OUP, 1948.

Haugen, E. Dialeto, língua, nação. In: Bagno, Marcos. (Org.) *Norma linguística*. São Paulo: Layola, 2001.p.97-114.

Heine, Bernd; Nurse, Derek. *African languages: an introduction*. Cambridge: CUP, 2000.

Malik, Khalid. *Relatório de desenvolvimento humano*. New York: PNUD, 2013.

Moshi, Lioba. The Globalized World Languages: the case of Kiswahili. *Selected Proceedings of the 36th Annual Conference on African Linguistics*. Arasanyin, Olaoba F. ; Pemberton, Michael A. (Eds.). Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project. p.166-175, 2006.

Lopes-Miguel, José de Sousa Miguel. *Cultura acústica e letramento em Moçambique em busca de fundamentos antropológicos para uma educação intercultural*. São Paulo: EDUC, 2004.

Lopes, Armando Jorge; Siteo, Salvador J.; Nhamuende, Paulino J. *Moçambicanismos: para um léxico de usos do português moçambicano*. Luanda: Editora Letras, 2013.

Luchesi, Dante; Baxter, Alain. A transmissão linguística irregular. In: Lucchesi, Dante; Baxter, Alain; Ribeiro, Ilza. (Org.). *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009. p.101-124.

Naro, António J; Scherre, Maria Marta P. *Origens do português brasileiro*. São Paulo: Parábola, 2007.

Ngunga, Armindo. Interferências de línguas moçambicanas em português falado em Moçambique. *Revista Científica da Universidade Eduardo Mondlane*. v.1, nº 0, 2012. p.7-20.

Ngunga, Armindo. *Dicionário da língua de sinais*. Maputo: CEA, 2013.

Ngunga, Armindo; Faquir, Osvaldo G. *Padronização da ortografia de línguas moçambicanas: Relatório do III Seminário*. Col. As nossas línguas. Maputo: CEA, 2011.

Pereira, Dulce. *O essencial sobre a língua portuguesa: crioulos de base portuguesa*. Lisboa: Caminho, 2006.

Rodrigues, Ayron. Tupi, tupinambá, línguas gerais e português do Brasil. In: Noll, Volker; Dietrich, Wolf. (Org.). *Português e o tupi no Brasil*. São Paulo: Brasil, 2010. p.27-48.

Silva, C. Ensino monolíngue e o insucesso escolar em Moçambique: escolarização bilingue melhorará também o ensino de português. *Aprender juntos*. Maputo: CELP, 2003, s.p.

Tarallo, Fernando.; Alkmim, Tânia. *Falares crioulos: línguas em contato*. São Paulo: Atica, 1987.

Timbane, Alexandre António. A variação linguística e o ensino do português em Moçambique. *Confluências*. nº43, 2º sem. Rio de Janeiro, p.263-286, 2013a.

Timbane, Alexandre António. *A variação e a mudança lexical de língua portuguesa em Moçambique*. (Tese de doutorado). Faculdade de Ciências e letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2013b.

Timbane, Alexandre António. O ensino da língua portuguesa em Moçambique e a problemática da formação de professores primários. *Artifícios*. v.4, n.7, p.1-21, jun 2014. Disponível em: <<http://www.artifícios.ufpa.br/Artigos/Revista7/Texto%20Alexandre.pdf>>. Acesso em 22 jun. 2017.

Vilela, Mário. *Ensino da língua portuguesa: léxico, dicionário, gramática*. Coimbra: Almeida, 1995.

Zamparoni, Valdemir D. *Entre narros e mulungos: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c.1890-c.1940*. Tese (doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

Zamparoni, Valdemir D. As escravas perpétuas e o ensino prático: raça, gênero e educação no Moçambique colonial, 1910-1930. *Revista Estudos afro-asiáticos*. v.24, nº3. 2002. p.459-482.

Zamparoni, Valdemir D. Colonialismo, jornalismo, militância e apropriação da língua portuguesa em Moçambique nas décadas iniciais do século XX. In: Galves, Charlotte.; Garmes, Hélder; Ribeiro, Fernando Rosa. (Org.). *África-Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas-SP: Unicamp, 2009. p. 27-58.

Norma e variação linguística: implicações no ensino da língua portuguesa em Angola

Ezequiel Pedro José Bernardo

Universidade 11 de Novembro-Angola
Instituto Superior de Ciências da Educação – ISCED/Cabinda

Introdução

Angola é um mosaico cultural complexo onde coabitam cerca de vinte línguas nacionais que o atribui características próprias de um país multilíngue. Para além do Português, há várias línguas africanas, com destaque as do grupo bantu, que circulam no território angolano. Dessas, as mais faladas são o Umbundu (22%), o Kikongo (8%), o Kimbundu (7%), o Cokwe (6%), o Nhaneka (3%), o Ngangela (3%), o Fiote (2%), o Kwanhama (2%), Muhumbi (2%), Luvale (1%) e outras línguas que representam (3%) (INE, 2014). Embora exista cerca de vinte línguas nacionais, o Português é a única língua oficial, de ensino e de uso nas diversas esferas da vida social, o que a leva a possuir (71%) de falantes, isto segundo os dados do último Censo Geral da População e da Habitação realizado em 2014.

A confluência linguística que caracteriza o país tem suas implicações no processo de ensino, uma vez que todo um conjunto de interferências resultantes do contato linguístico propicia o surgimento de uma variedade de Português cujo sistema léxico, fonético e fonológico, construções sintáticas, morfológicas e semânticas, não obedecem a norma do Português Europeu (PE). Deste modo, em Angola discute-se, nos últimos anos, a existência de um Português Angolano (PA), devido ao fato de o mesmo apresentar formas próprias que foram atestadas por vários autores, como por exemplo, Mingas (2007), Nzau (2011), Domingos (2011), Miguel (2014) e Adriano (2015). Angola, com suas especificidades linguísticas, vive um processo inicial, tal como se viveu no Brasil, para definir seu padrão de português alheio ao padrão europeu.

O PA é fruto da variação linguística, que, conseqüentemente, junto com a norma, são questões que têm sido amplamente discutidas nos últimos tempos por investigadores e professores devido a sua implicação no processo de ensino e aprendizagem em Angola. Isso mostra o carácter evolutivo e dinâmico da língua,

bem como até que ponto as condições sociais, históricas (contactos), geográficas influenciam a produção discursiva dos indivíduos. Ora, ao descrevermos a variação linguística, acabaremos debruçando-nos também sobre a mudança linguística por esses dois aspectos estarem intimamente ligados. A abordagem da temática que nos propusemos a discutir será efectuada na perspectiva da Sociolinguística pelo fato de ela observar as línguas no seu viés social, isto é, heterogêneo, frisando uma realidade concreta que descreve os discursos reais dos falantes. Assim, a heterogeneidade tem relação intrínseca com a variação linguística, ou seja, a variação linguística admite vários usos dos recursos expressivos que se encontram à disposição dos falantes.

Não se deve olhar a realidade angolana como homogênea, visto que a diversidade linguística a torna heterogênea. Desta forma, é necessário que se reconheça que o ensino se volte à análise reflexiva e crítica da língua, que tenha em atenção o carácter social de uso que ela acarreta e que estabelece interação comunicativa entre os participantes do processo comunicativo (emissor e receptor). O ensino afinado na variação linguística reforça a ideia de que “o compromisso do educador é, antes, com a formação do aluno, com o desenvolvimento de suas capacidades tanto de reflexão sobre a linguagem quanto de uso crítico da língua” (Bagno, 2007, p.15). Assim, a vida social do indivíduo tem toda a relação com a língua, pois esta está intrinsecamente associada à maneira de ser e de ver o mundo.

Tendo em conta o que se descreveu até aqui, o trabalho objetiva: (i) proporcionar ao professor subsídios que estimulem a reflexão, questionamentos e a crítica sobre questões normativas com vista a um viés de ensino voltado à variação linguística; (ii) saber de que forma a norma-prescritiva pode implicar no ensino do PA; e (iii) apresentar marcas do português falado em Angola. Com base nos objetivos traçados, levantamos quatro questões que poderão nortear o estudo: Como estimular a reflexão, o questionamento e a crítica sobre questões normativas para um viés de variação linguística? Quais as marcas que se podem observar no português falado em Angola? Que implicações a norma-prescritiva pode provocar no ensino quando o país é marcado por variação linguística? Que português ensinar na escola?

Estas questões são levantadas pelo facto de o ensino da língua portuguesa em Angola estar baseado nas normas gramaticais como a única que se deve ter em conta como norma prescritiva imposta pela gramática tradicional. Esta forma de observação descarta as realidades que se vive com a língua em uso, que muitas vezes não obedece tais normas. No entanto, é notado que o ensino da língua tem se tornado empecilho no desenvolvimento das capacidades do aluno para compreender a língua de forma mais abrangente.

Em termos metodológicos, o presente artigo cingir-se-á em uma pesquisa de carácter bibliográfico que apresenta discussões concernentes à norma e à variação linguística bem como suas implicações no processo de ensino da língua. Tentamos, igualmente, descrever os fenômenos que ocorrem na língua, motivados pelo contacto de línguas, fatos sociais, culturais, políticos e econômicos.

1. Norma: agregadora ou segregadora?

Vários estudiosos e pesquisadores têm abordado questões ligadas à norma linguística. Sobre este tópico, Monteagudo (2011, p.40-41) atesta que podem ser observadas duas tipologias de norma: a **objetiva** e a **prescritiva**. Esta distinção se torna mais fácil quando apresentada em dois adjetivos derivados, sendo, **normal**, que tem a ver com corrente ou rotineiro – adjetivo que pode se traduzir em termos de frequência estatística; frente a **normativo**, tendente a uma regra ou modelo, isto é, **prescritivo**. A variante normal perante uma variedade linguística é a mais frequente na produção de textos, enquanto a variedade normativa é de uso obrigatório em determinados tipos de variedades conforme determinado código ou regulação. O autor acrescenta que a norma objetiva tem carácter implícito e que se manifesta no uso da língua, o que implica dizer que ela é observável na atividade linguística de grupos sociais ou numa situação comunicativa. Já a prescritiva refere-se a regras imperativas, instruções e recomendações num corpo metalinguístico (gramáticas, dicionários, livros didáticos e outros textos). É remitante ao normativo o designado **correto** e o que é recomendado como **aconselhável**, o que implica dizer que existe o **desaconselhável** e o **incorreto**. Assim, considera-se a prescritiva como variedade ou norma-padrão que “se situa mais no domínio da potencialidade, da expectativa, da coisa imaginada e suposta do que do domínio da experiência efectivada” (Antunes, 2007, p.92).

De forma a compreender as particularidades existentes em torno das definições de norma acima descrita, recorreremos à perspectiva de Antunes (2007, p.86) que sustenta existir dois tipos de normas, a **norma como regularidade** e a **norma como prescrição**. A primeira é correspondente ao **regular**, ao **usual**, de uso frequente das pessoas. Para esta autora, a norma linguística implica o conceito de **normalidade** e não o considerado **certo** ou errado. Já de maneira restrita, a norma como prescrição tem implicância ao conceito de **normatividade**, o de uso **como deve ser**, obedecendo parâmetros estabelecidos. Deste modo, fica clara a existência da norma objetiva/regular e da norma prescritiva/normativa.

Tratando-se de uma realidade multilíngue que veicula os aspectos socio-culturais, o carácter normativo/prescritivo da língua não se enquadra no contexto em questão, o que implica dizer que a norma do PE, que é ensinada nas escolas

angolanas, não espelha a realidade concreta do uso da língua. Os estudos que até então abordam o aspecto sociolinguístico ainda não estão publicados em Angola, deste modo, pouco ou nada se fala a respeito de uma abordagem das questões que se prendem à língua sob um viés social, cultural e, quiçá, de políticas da variação ou mudança linguística. Todas essas questões não se podem ignorar no ensino, visto que possibilitam a crítica e os questionamentos das crenças linguísticas estabelecidas pela norma-prescritiva/padrão. Assim, propomos que a sala de aula deva tornar-se uma oficina reflexiva, questionadora, de modo a desconstruir o centralismo dado à norma-prescritiva/padrão. O professor deve ser o veículo que permite esta reflexão de forma que as variações linguísticas sejam parte das abordagens no ensino da língua portuguesa, visto que elas espelham a língua em uso. Deste modo, concordamos com o ponto de vista segundo o qual,

se essa regra é tida como errada, é simplesmente porque ela é diferente da regra única, categórica (e, muitas vezes, anacrônica), imposta pela tradição gramatical normativa, que se baseia exclusivamente nos usos linguísticos de uma elite de falantes mais letrados (Bortoni-Ricardo, 2004, p.9).

As normas **objetivas** e as **prescritivas** são designações que espelham uma ideologia linguística em que a primeira envolve o uso real da língua e a segunda tem a ver com o modelo imposto pelas normas do PE que resulta dos grupos com maior nível de escolaridade e de domínio comunicativo. Todavia, a “sociolinguística dá ao termo língua (um feixe de variedades): a norma-padrão é um construto sociocultural, portador-perpetuador de uma ideologia linguística, muito mais até do que um guia normativo para se falar e escrever corretamente” (Bagno, 2007, p.19).

Tratando-se de uma variedade que se distancia cada vez mais do PE, exatamente por agregar características próprias, motivadas pelo contacto linguístico entre as línguas nacionais e a língua portuguesa, vão surgindo formas próprias do PA. Com este fato, há uma necessidade de o professor abandonar o conservadorismo, pois essas visões puristas impossibilitam a flexibilidade e um debate aberto, de modo a incorporar as diversas alterações que forem surgindo, ou seja, não se pode aceitar que as variações linguísticas estejam a motivar o declínio da língua gerando, deste modo, a subjugação e ridicularização da mesma. Em todo caso, o professor é chamado a levar em sala de aula as abordagens relacionadas não só à norma-prescritiva/padrão, mas que envolva a variação linguística, relacionada à norma-objetiva/normal.

Entendemos que o professor, o investigador de questões relacionadas à sociolinguística, deve ter seu foco de ação na desconstrução das ideologias linguísticas arcaicas e conservadoras “que não se apoiam nos usos reais que as pessoas fazem

da língua” (Antunes, 2007, p.93). É necessário que haja um reconhecimento da diversidade linguística inerente à sociedade angolana, de modo que as realidades de variação linguística sejam observadas, pois a norma “qualquer que seja, não pode ser compreendida apenas como um conjunto de formas linguísticas [variantes]; ela é também (e principalmente) um agregado de valores socioculturais articulados” (Faraco, 2002 *apud* Monteagudo, 2011, p.42).

No entanto, uma vez que a escola parte dos olhares da norma-prescritiva, que se considera como o “certo”, o “correto” e o “aceitável”, para a realidade angolana, observa-se que ela não surte efeito e torna-se segregadora, porque relega a língua em uso, isto é, a língua vista como interação social, que não se limita simplesmente a aspectos linguísticos e gramaticais. Logo, é necessário que se olhe para o lado social da língua de formas a desconstruir as ideias normativas vistas

como fenômeno interno à língua, como coisa simples, bem definida e bem controlável. É bom ainda porque nos leva a perceber que o uso da norma culta/prescritiva, por si só, não é garantia de boa linguagem. Toda a questão linguística vai além de constituir um simples rol de palavras e regras; é, portanto, mais que um inventário de erros e acertos. É algo que entra pelo terreno do social, do cultural, do político, do simbólico, de suas representações e valores (Antunes, 2007, p.90-91).

Pelo exposto, neste ponto, percebe-se que a norma se torna segregadora, suas razões são bastante complexas, mas motivadas pelas (i) políticas linguísticas adotadas pelo Estado; (ii) reduzido número de quadro docente formado para lecionar língua portuguesa e lidar com questões sociolinguísticas; (iii) professores sem formação na área. Estes são alguns dos fatores que contribuem ao ensino da gramática tradicional, o que promove a discriminação de **valores sociais atribuídos a cada variedade linguística e a exclusão social** dos alunos.

2. Variação linguística

As questões tendentes a prestigiar a **norma-prescritiva** do Português nas escolas angolanas, relegando a existência de variações, tem se tornado um problema que aflige os alunos. Esta abordagem, de alguma forma, tem sido promovida principalmente pelo Estado, pelos professores que adotam um ensino tradicional e se esquecem das variedades dialectais que a língua tem e que devem ser usadas de forma que os alunos absorvam e ampliem seus conhecimentos sobre as línguas e de aspectos a ela ligados. Deste modo, urge a necessidade de se aplicar o uso da variação linguística nas práticas de ensino, uma vez que se deve valorizá-la durante o processo de aprendizagem. Há que reconhecer que é esta variedade que dá cunho ao que designamos por PA. O ensino de língua portuguesa, neste caso, deve se pautar por uma visão abrangente, que aborde também a variação

linguística, visto que o ensino de língua é um dos aspectos mais profundos na transformação do perfil socioeconômico e cultural dos sujeitos/falantes que frequentam as escolas (Bagno, 2007).

Ora, pensamos que é necessário desconstruir a homogeneidade que se atribui à língua, pois ela, como organismo vivo, pode variar sob diversas perspectivas de forma gradativa. Este processo gradativo do PA envolve as línguas nacionais e o Português, permitindo que se estabeleça o que a Sociolinguística defende e propõe como a **heterogeneidade linguística** e a **heterogeneidade social**, isto é, língua e sociedade são vistas como interdependentes, uma influencia a outra, isto é, a interação entre o indivíduo e sociedade motiva a mudança no sistema linguístico bem como no seu uso, como sugere Labov (2008). Sobre a heterogeneidade linguística, Bagno (2015, p. 27), reforça que “não existe nenhuma língua no mundo que seja “una”, uniforme e homogênea. O monolingüismo é uma ficção”. Fica patente que a incompreensão deste aspecto motiva os equívocos que se tem levantado em torno do ensino da língua portuguesa em Angola, pois se têm menosprezado as variações linguísticas e a norma-objectiva e considerando a norma-objectiva a forma **errada**.

2.1. Variação linguística: caso de Angola

As comunidades linguísticas são distintas umas das outras e é a partir de diversos aspectos e contextos de uso de sua língua que se observa o que designamos por variação linguística, como vem descrevendo Nzau (2011, p.64), ao afirmar que “o português falado atualmente em Angola é uma variante que expressa a angolidade, uma característica enriquecida pelo perfume das línguas africanas que lhe conferem uma sonoridade melódica, contendo, desde já, traços próprios proporcionadores de existência autónoma”.

Uma variável sociolinguística é algum elemento da língua, alguma regra, que se realiza de maneiras diferentes, conforme a variedade linguística analisada. Cada uma das realizações possíveis de uma variável é chamada de variante. A definição mais simples de variante é a de “cada uma das formas diferentes de se dizer a mesma coisa” (Bagno, 2007, p.50). No contexto do nosso estudo, a visão de Nzau (2011) sobre a variante é aplicável a questões fonéticas-fonológicas visto que estas apresentam alterações. No que tange às de carácter morfológicos, sintáticos e lexicais, esse contexto não se aplica devido à uniformidade que se verifica nas construções frásicas de vária ordem.

Por detrás de todo o tipo de variação linguística há sempre uma motivação. Esta motivação explica, explícita ou implicitamente, o porquê de uma determinada variação. Este fato é apontado por Antunes (2007, p.95), ao considerar que “no

domínio das línguas, nenhuma mudança é aleatória, fruto do acaso. Cada uma tem sua lógica e sua motivação. Facilmente se pode explicar por que um item ou um padrão são substituídos por outros” (Antunes, 2007, p.95). O contacto das línguas nacionais com o português motivou a diversidade linguística que caracteriza Angola. Por esta razão, resolvemos descrever algumas feições que caracterizam o PA e os diferencia do PE. Para tal, recorreremos ao Kimbundu para estabelecer uma comparação, por ser uma das línguas nacionais com mais estudos e por ser

no universo das línguas de origem africana de Angola, aquela que mais influência tem exercido quer no PE, quer na própria Variante Angolana do Português (VAP), nos vários níveis de descrição linguística, fundamentalmente no enriquecimento lexical. Contudo, sempre que for necessário, não escusamos de recorrer a exemplos de outras línguas angolanas de origem africana no intuito de os diversificar (Nzau, 2011, p.64).

Em conformidade com Bagno (2015, p.27), o Português, embora seja uma única língua, não está isento de variações de vária ordem devido ao “alto grau de diversidade e de variabilidade, a extensão territorial do país – que gera as diferenças regionais, bastante conhecidas e também vítimas, algumas delas, de muito preconceito”. Bagno tece estas considerações sobre o Português do Brasil (PB), porém, a situação descrita por ele, encaixa-se perfeitamente no caso do PA. Assim, procuramos descrever alguns níveis em que a variação linguística se manifesta no PA.

2.2. Variação ao nível fonético

A descrição da variação ao nível fonético ocorre na pronúncia de cada comunidade linguística tendo em atenção à região, o que pode resultar da influência e/ou contacto com outras línguas. As línguas nacionais têm uma influência muito grande no PA. A variação fonético-fonológica pode fornecer-nos informação que nos levam a perceber a região de proveniência do falante. Observemos os casos que se seguem:

- Ocorrência de substituição do fonema /r/ por /l/ e vice-versa, situação motivada pela ausência do /r/ no sistema fonológico do Kimbundu:

1 - Substituição da vibrante [r] pela lateral alveolar [l]: **Aloz** [əlóʃ] em vez de **Arroz**; **Celeveja** [sirlivézɐ] em vez de **Cerveja**.

2 - Substituição da alveolar [l] pela vibrante [r]: **Arguma** [ɐrgúmɐ] em vez de **Alguma**; **Argarismo** [ɐrgɐríʃmu] em vez de **Algarismo**.

- Pré-nasalização em posição inicial da palavra por via de inserção de:

3 - Consoante nasal [n] antes da oclusiva dental vozeada [d], como se pode verificar nos casos que se seguem:

Ndobrar [ˈndobrár] — **Dobrar; Ndois** [ˈndóʃ] — Dois.

Assim sendo, são distinguíveis os falantes da região norte e os falantes da região sul do país. Verificam-se alteração na pronúncia dos falantes da região sul resultante de supressão da oclusiva bilabial não-vozeada [p] pela oclusiva bilabial vozeada [b], como por exemplo, em vez de **compra** estes dizem **combra**. Além disso, no caso da região norte, pode-se observar a supressão de um /r/ nos casos de uso do dobro /r/, como por exemplo, ao invés de **carro** os angolanos da região norte do país dizem **caro** e os do sul têm tendência a adição de /n/ no princípio da palavra, em vez de **dá** dizem **ndá**, por exemplo.

2.3. Variação ao nível morfossintático

No que se refere à variação ao nível morfossintático, destaca-se que o Kimbundu é uma língua prefixal visto que a designação do singular e plural acontece no início da palavra, o que não se verifica na língua portuguesa. Em torno deste assunto, Mingas (2007, p.66) afirma que as línguas bantu agrupam-se em nominais, que se encontram organizados em classes, representadas por grupos paritários de prefixos, situação não observável ao português. Deste modo, denota-se a seguinte variação ou “desvio da norma” em relação à norma do PE:

- O usado no PE:

a) – Doem-me **os** pés b) – Vigia **as** crianças

- O uso numa variedade de PA:

a) – **Os** péø me dói b) – Vigia **as** criançaø

Os exemplos que acabamos de apresentar revelam que o falante angolano raciocina dentro da lógica da sua língua materna. Para ele, o artigo português pode confundir-se com o prefixo e a sua função na língua materna (Marques, 1983 *apud* Nzau, 2011, p.69). Fica claro que nessa variedade do PA existe nulidade de concordância em número entre os atualizadores (os artigos definidos) e os nomes.

Com efeito, para o locutor de Kimbundu, a marca do plural (o morfema /s/ em português) acrescentado ao atualizador é suficiente para indicar o plural do nome (Mingas, 2007). As regras estabelecidas pelo Kimbundu indicam que a flexão ocorre nos prefixos enquanto que no português é nos sufixos. Mingas (2007), Miguel (2014), Adriano (2015) sustentam que ocorrem fenômenos frequentes na questão do nominal complemento directo/indirecto, resultado da ausência do pronome enclítico como acontece no português europeu:

VPA
Posso gritar, **lhe** prendem
Eu **lhe** vi deitado [...]

PE
Posso gritar, e prendem-**no**
Eu vi-**o** deitado [...]

Essas particularidades do Kimbundu são transportadas de forma inconsciente para o PA e se refletem nele como uma das características que o distingue do PE. As frases do PA são consideradas agramaticais pela norma do PE. Assim, as descrições acima espelham as características do uso pronominal no contexto angolano. Esta forma de uso, de certo modo, contrasta com a norma e, para os professores que olham simplesmente para a norma prescritiva da língua, consideram esta forma **errada**. Estas realizações pronominais são utilizadas em diversos contextos e por pessoas de vários estratos sociais.

2.4. Variação ao nível semântico

No que tange aos aspectos semânticos, percebe-se que se cinge em estudar os diferentes sentidos que as palavras podem ter, isto é, encontra-se nas palavras um novo sentido no PA para além do que já possuía no PE. Vejamos os exemplos descritos por Nzau (2011, p.71-72):

[[A panela **dormiu** no quintal]]

Para este caso, denota-se que a frase é motivada pela interferência das línguas nacionais com o PE. Assim, a expressão [dormiu] carece de um ser animado e a panela não pode “dormir ou acordar”, trata-se de um ser inanimado. Por exemplo:

Comeu o dinheiro do Senhor

A realidade sociolinguística angolana espelha o exemplo em questão, pois embora este poder variar em função dos estratos sociais, isto é, os que têm um maior poder financeiro tendem a controlar/monitorar a fala em lugares que envolvem esta classe alta. Para o PE, a frase seria da seguinte forma: “Gastou o dinheiro do Senhor”. Esse enunciado no português angolano resulta da influência da língua materna, que seria escrita da seguinte maneira “Kudya kitadi kya [...]” (recorrendo a uma tradução literal seria “comer o dinheiro de [...]”). Todavia, ocorre uma mudança semântica do verbo “comer” para incluir o sentido de “gastar” (Nzau, 2011, p.72).

2.5. Variação ao nível lexical

O Kimbundu é tido como a língua que mais empréstimo cedeu ao PA através de verbos e de nomes, o que permite estabelecer diferenças com o PE, visto que o sistema lexical da língua perpassa a experiência cultural da sociedade em que esta se insere. Biderman (*apud* Nzau, 2011, p.73) sustenta que “cada língua traduz o mundo e a realidade social segundo o seu próprio modelo, refletindo uma cosmovisão que lhe é própria, expressa nas suas categorias gramaticais e lexicais”. Deste modo, verificando-se a coabitação linguística, ocorrerá sempre casos de interferências das línguas nacionais no português. Verificam-se as seguintes

constatações lexicais que o Kimbundu dispôs ao português e que foram descritos por Mingas (2007) e Nzau (2011):

Kimbundu	PA	PE
Kubanza	banzar	reflectir, pensar
kukoxila	cochilar	dormitar
kasula	caçula	filho/a, irmã/o, mais novo/a
kambuta	cambuta	anão, de pequeno porte
Ndenge	Ndengue	indivíduo de idade inferior, criança

Ora, perante a realidade de variação linguística – tal como as descritas acima, quer fonética, morfossintática, semânticas e lexical–, Bortoni-Ricardo (2004, p.8) sustenta que em

Todos esses casos, estamos diante de *diferenças* e não de “erros”. A noção de “erro” nada tem de linguístico – é um (pseudo) conceito estritamente *sociocultural*, decorrentes de critérios de avaliação (isto é, dos preconceitos) que os cidadãos pertencentes à minoria privilegiada lançam sobre todas as outras classes sociais. Do ponto de vista estritamente linguístico, o erro não existe, o que existe são formas *diferentes* de usar os recursos potencialmente presentes na própria língua.

3. Desconstruindo dogmas: ensinar a língua pela diversidade

Os estudos de Bagno mostram claramente que o preconceito linguístico é tanto mais poderoso porque, em grande medida, “ele é invisível, no sentido de que quase ninguém se apercebe dele, quase ninguém fala dele, como exceção dos raros cientistas sociais que se dedicam a estudá-lo.” (Bagno, 2015, p.22). Em nossa sociedade angolana, pouquíssimas pessoas reconhecem a existência do preconceito linguístico e, muitas vezes, ninguém se apercebe da gravidade do assunto, como um sério problema social. Por isso, as escolas ainda proíbem o uso das línguas locais no espaço escolar e qualquer tentativa seria desafio às normas do Estado. O resultado disse é a reprovação tanto na escola quanto na vida profissional. Bagno advoga que “enquanto não se reconhece sequer a existência de um problema, nada se faz para resolvê-lo” (Bagno, 2015, p.22).

O ensino da língua em Angola baseado no normativismo, fixado à gramática tradicional do PE, não espelha a realidade linguística angolana, como se observou nas descrições acima. A realidade de variação linguística permitiu que surgisse o PA, mas tem sido motivo de segregação por parte dos professores que não o reconhecem como variação linguística de uso diário pelos seus falantes. A situação descrita acima tem estimulado que estas abordagens sejam excluídas na sala de aula, o que sustenta o preconceito linguístico. A língua vive um processo gradativo, evolutivo e suas práticas envolvem fator histórico, geográfico, social,

cultural, etc. o que implica dizer que não se pode “encarar a língua como um objeto descontextualizado, inerte, congelado, morto, fora do tempo, fora do espaço, independente das pessoas que a falam” (Bagno, 2015 p.148).

Na verdade, o Estado é chamado a desenvolver políticas que tenham em atenção a realidade linguística do país e o professor é chamado a abandonar o normativismo exacerbado, a desmistificar o ensino, visto que o Português utilizado nas diversas esferas da vida social em nada relaciona-se ao PE, por isso, pensamos que se deve recorrer ao ensino voltado a “uma pedagogia que é culturalmente sensível aos saberes dos educandos está atenta às diferenças entre cultura que eles representam e a da escola, e mostra ao professor como encontrar formas efetivas de consciencializar sobre as diferenças” (Bortoni-Ricardo, 2004, p.38).

O ensino da língua portuguesa em Angola, hoje, não passa de uma descrição de categorias gramaticais. Isso inibe o aluno de contribuir com suas práticas de uso diário da língua. As categorias gramaticais que são estudadas acabam por limitar o aprendizado, despreza-se o processo evolutivo e dinâmico da língua e se reforça uma abordagem de ensino de língua alheia à realidade de uso, assumindo a língua como entidade homogênea, o que não reflete a verdade. De acordo com (Bagno, 2007, p.33), “a variação linguística não entrava nos planos do ensino – ela era insensível e inaudível, relegada ao submundo do erro”. Percebe-se, pelo excerto acima, que o ensino da gramática normativa não propicia um aprendizado eficaz como defendem alguns linguistas, referindo que “os usos fora do parâmetro culto não indicam despreparo linguístico, ignorância gramatical, mas, ao contrário, indicam empenho por ser eficiente e poder garantir o sucesso da interação. A transgressão, neste caso, vira recurso; vira tática para assegurar uma maior eficiência comunicativa” (Antunes, 2014, p.99).

Relativamente ao menosprezo de uma abordagem que contempla a variação linguística e o ensino focalizado somente à gramática tradicional, prática comum que os professores levam em sala de aula, Soares (1999) *apud* Bagno (2001, p.82-83) sustenta que

é preciso que a escola se consciencialize de que o verdadeiro papel do ensino de língua não é ensinar uma norma-padrão obsoleta e repressiva, não é “ensinar gramática”, isto é, levar o aluno a decorar nomes e definições para em seguida fazer análise morfológica e sintáctica mecânica e estereis. O verdadeiro objectivo da educação linguística é oferecer condições para o ininterrupto letramento dos estudantes: para que ele desenvolva cada vez mais e melhor as habilidades de leitura e de produção de textos e possam se inserir plenamente na cultura letrada.

As investigações relacionadas à Sociolinguística em Angola carecem de se desenvolver de forma célere, conjuntamente com a definição da norma do português

Angolano, de modo que as questões de variação linguística sejam encaradas e estudadas em sala de aula sem qualquer marginalização ou estigma. A língua espelha a heterogeneidade e, no PA, observam-se processos variáveis e instáveis que a sociolinguística se propõe a analisar. Deste modo, fica claro que a língua não é um produto acabado, ela sofre mudanças ao longo do tempo, por esta razão, “a língua não está registrada por inteiro nos dicionários, nem suas regras de funcionamento são exatamente (nem somente) aquelas que aparecem nos livros chamados **gramáticas**. É mais uma ilusão social acreditar que é possível encerrar num único livro a verdade definitiva e eterna sobre uma língua” (Bagno, 2007, p.36).

Como deve atuar um professor de língua perante a norma-prescritiva e a variação linguística? O desafio do ensino hoje deve estar voltado aos olhares analítico-reflexivo sobre os usos reais da língua que valorizam as formas de falar de cada aluno, visto que

o verdadeiro problema é considerar que existe uma língua perfeita, correta, bem-acabada e fixada em bases sólidas, e que todas as inúmeras manifestações orais e escritas que se distanciam desta língua ideal são como ervas daninhas que precisam ser arrancadas do jardim para que as flores continuem lindas e coloridas (Bagno, 2007, p.36).

Deve-se desconstruir as visões que se encaminham à concepção considerada “certa”, mas que em nada corresponde à realidade do uso da língua. A perspectiva do ensino da língua em uso é vista por Antunes (2014, p.148-150) da seguinte maneira:

a) **Aprendizagem de uma gramática contextualizada** que valorize os usos linguísticos – orais e escritos – que de fato são feitos; não uma gramática que se impõe pelo que está “assentados nos livros”;

b) **Aprendizagem vinculada ao exercício da compreensão de sentidos e intenções:** relacionar os itens gramaticais permitindo que se estabeleça uma significação macro ou microestrutural do texto, permitindo que se compreenda os efeitos de sentidos, funções que desempenham, por que acontecem e como acontecem, nessa ou naquela posição;

c) **Aprendizagem descentrada do plano de abstração:** centrado no concreto da existência; isto é, observação da língua real, efetiva quer na literatura, quer na imprensa, no uso diário nos diversos contextos sociais;

d) **Aprendizagem crítica:** que investiga e não se limita àquilo que é a norma da gramática tradicional, vinculada a um ensino que desenvolva habilidade de “perguntar” e não, apenas, a de “responder”, permitindo que se levantem hipóteses, rejeitando dogmatismo ou certezas absolutas e aceitando o desafio de desmistificar

a tradição de gramáticas e de gramáticos;

e) **Aprendizagem decorrente de um ensino “honesto”** : que respeite a realidade dos dados – suas potencialidades e seus limites – assume postura mais descritiva que normativa ou prescritiva;

f) **Aprendizagem** que vê a “norma linguística” mais pelo ângulo de *regularidade*, do *habitual*, do que pelo outro da *obrigatoriedade*;

g) **Aprendizagem aberta, flexível**: deve propiciar à aceitação das alterações e mudanças que vão surgindo e se sedimentando em todos os domínios do vocabulário e da gramática;

h) **Aprendizagem bem fundamentada**: deve perceber a língua em diversos pontos de vista, reconhece a correção gramatical não como algo intrinsecamente bom e legítimo, mas como decorrência de valores simbólicos, meramente ideológicos e culturais, dos grupos humanos;

i) **Aprendizagem plural**: que acolhe a **diversidade linguística como algo inevitavelmente constitutivo das realidades humanas**, rejeita, entre outras, a crença de que “o povo assassina a língua” ou de que “a língua, pela ação do povo, corre sérios perigos”;

j) **Aprendizagem** vinculada a um **ensino instigante**: que em cada momento, estimule a compreensão, a fluência, o intercâmbio, a atuação verbal como forma de participação nossa na construção de um mundo, inclusive linguisticamente, mais justo, mais humano, mais tolerante e respeitador;

k) **Aprendizagem libertadora**: que leva os alunos a crescerem em sua auto-estima, em sua autonomia comunicativa; que leva os alunos a acreditarem em suas potencialidades como “seres comunicativamente competentes”, capazes de moverem, com pleno êxito, no mundo da interação sociocomunicativa;

l) **Aprendizagem e ensino libertadores** também para os professores, que lhes possibilitem o exercício não apenas de “transmitir conhecimento”, mas, sobretudo, de “gerar conhecimento”, de descobri-los, de fazê-los e refazê-los, em sintonia com o jogo necessário à vida de, permanentemente, aprender e desaprender;

m) **Aprendizagem, enfim, que abre horizontes**: que leva os alunos a descobrirem, ao lado da complexidade da linguagem, o seu fascínio e o imenso lucro outorgado ao homem pela faculdade de linguagem; que leva os alunos e professores a descobrirem a presença da linguagem em toda construção humana.

Ora, os passos descritos acima fazem com que os professores não estigmatizem os alunos, permitindo-os, deste modo, que haja em sala de aula um processo de ensino refletivo e de discussão sobre a variação linguística que a língua apresenta entre PE e o PA. Este é o desafio que “cada um de nós, professor/a ou não, precisa elevar o grau da própria *autoestima linguística*: recusar com veemência

os velhos argumentos que visem menosprezar o saber linguístico individual de cada um de nós. Temos de nos impor como falantes competentes de nossa língua” (Bagno, 2015, p.166).

Desta forma, a variação e mudança linguística descrevem o quanto a língua é natural e heterogênea, que se vai alterando mediante o uso. O professor é chamado a promover um ensino desmistificado, que se desvincula no que Bagno (2015) considera por **Santíssima Trindade**, “a gramática tradicional e ou normativa/prescritiva, a pedagogia tradicional/métodos tradicionais de ensino” e afinada em **livros didáticos** que descrevem o (PE). É necessário e urgente que se leve à sala de aula um ensino que valorize a questão da variação linguística como elemento indispensável da língua bem como motivador de reflexão. Assim, o ensino de língua deve debruçar-se sobre aspectos que analisem a norma-prescritiva e a norma-objectiva de modo a desconstruir a ideia de que existem “normas inerentemente melhores, mais bonitas, mais lógicas, mais puras que outras”. O prestígio vem por conta de fatores sociais apenas, e não em decorrência de algum fator linguístico. Devemos rejeitar a impressão de que aqueles que falam fora da norma culta/prescritiva são “**rudes, poucos inteligentes, ignorantes e incultos**” (Antunes, 2007, p.100).

Fica claro que a missão da escola é promover a análise e a reflexão crítica sobre a língua em uso, garantindo aos alunos o ensino voltado ao uso, incluindo o contexto. O professor é chamado a despir-se das ideologias da gramática prescritiva que tem motivado o preconceito e, conseqüentemente, a desigualdade social, adotando métodos pedagógicos que ensinam a língua tendo em atenção a sua variação, pois é “compromisso político de converter a sociolinguística em um instrumento de luta contra toda forma de discriminação e de exclusão social pela linguagem” (Bortoni-Ricardo, 2004, p.10).

Conclusão

O contacto entre as línguas nacionais e o Português influenciou a caracterização atual do PA que é nutrido de variação linguística e, por esta razão, Angola é considerado um país linguisticamente heterogêneo. Esta realidade de variação linguística não deve ser vista como um problema por parte dos professores, uma vez que o verdadeiro problema é

discernir do que faz parte desse padrão e adotar uma visão não purista, de flexibilidade, de abertura, para incorporar as alterações que vão surgindo; o problema é, ainda, não julgar essas mudanças como, simplesmente, provas de decadências da língua e, assim, não subestimar ou não ridicularizar aqueles que fogem a esse padrão socialmente prestigiado (Antunes, 2007, p.101).

Na atividade docente, o professor é chamado a promover o ensino tendo em atenção as diferenças de uso da língua dos alunos. Deve-se manter o respeito pela diversidade linguística e se evitar desprestigiar uma ou outra forma de falar, visto que a própria língua sofre alterações em função do tempo, o que acentua ainda mais as situações de variação. Para este caso, torna-se necessária a adoção de uma cultura pedagógica que valorize a diferença de modos a manterem em funcionamento o normativismo e a variação linguística nas discussões em sala de aula, partindo da conscientização que o professor deve fazer ao seu educando. Portanto, não se pode encarar o ensino da língua somente afinado à gramática normativa/prescritiva como a única e a que transmite o que é “certo” e os demais acontecimentos na língua vistos como “erro”. Bagno (2015, p.111) sustenta que “[...] muito preconceito decorrente de valor atribuído às variedades padrão e ao estigma associados a variedades, consideradas inferiores ou erradas pela gramática. Essas diferenças não são imediatamente reconhecidas e, quando são, são objeto de avaliação negativa”.

O ensino de língua ainda se sustenta no uso doutrinário da gramática tradicional/prescritiva, afinada no normativismo que promove por meio de suas ideologias o preconceito linguístico que provoca a fuga de muitos alunos às aulas. Esta realidade é decorrente das políticas educacionais que o Estado adota. A variação linguística que caracteriza o PA não pode ser vista como aleatória visto que cada mudança tem suas motivações. Todavia, a doutrina do ensino baseado à gramática tradicional promove dificuldades no sistema de aprendizagem, bem como coíbe o aluno de se sentir à vontade nas aulas. Esta prática de coibição linguística encaminha-se para a coibição social do indivíduo, o que, de certa forma, origina a desigualdade social. A escola deve ser a via para dirimir visões que estigmatizam as variações linguísticas, pois estas passam a descrição da língua em uso, o dia-a-dia do indivíduo e/ou aluno. Assim sendo, o ensino deve primar por um ensino em que o aluno compreenda o funcionamento da língua, tendo presente as suas várias mudanças, bem como a adoção de um modelo de ensino que contemple os aspectos inerentes a variações linguísticas.

Referências

Adriano, Paulino Soma. *A crise normativa do português em Angola: cliticização e regência verbal: que atitude normativa para o professor e revisor?*, Luanda: Mayamba, 2015.

Antunes, Irlandé. *Muito além da gramática: por um ensino de línguas sem pedras no caminho*. São Paulo: Parábola, 2007.

Antunes, Irlandé. *Gramática contextualizada: limpando “o pó das ideias simples”*, São Paulo: Parábola, 2014.

Bagno, Marcos. *Nada na língua é por acaso: por uma pedagogia da variação linguística*, São Paulo: Parábola, 2007.

Bagno, Marcos. *Preconceito linguístico*. São Paulo: Parábola, 2015.

Revista de Estudos Linguísticos, Juiz de Fora: v.5, n. 2, p.71-83, 2001. Disponível em: www.ufjf.br/revistaveredas/files/2009/12/cap063.pdf. Acesso em: 15 jun.2005.

Bortoni-Ricardo, Stella Maris. *Educação em língua materna: a sociolinguística na sala de aula*, São Paulo: Parábola, 2004.

Domingos, Manuel da Silva. *Nasalidade vocálica em português: Pistas para identificação forense de falantes*. 2011.189p. (Dissertação de Mestrado), Universidade de Lisboa, Departamento de Letras, Lisboa, 2011.

Instituto Nacional de Estatística. *Recenseamento geral da população e da habitação*. Luanda: INE, 2014.

Labov, William. *Padrões sociolinguísticos*, São Paulo: Parábola, 2008.

Miguel, Maria Helena. *Dinâmica da pronominalização no português de Luanda*, Luanda: Mayamba, 2014.

Mingas, Amélia. *Interferência do kimbundu no português falado em Lwanda*. Luanda: Chá de Caxinde, 2007.

Monteagudo, Henriques. Variação e norma linguística: subsídios para uma (re) visão. In. Lagares, Xoán Carlos; Bagno, Marcos (Org.), *Políticas da norma e conflitos linguísticos*. São Paulo, Parábola, 2011.p.15-48.

Nzau, Domingos Gabriel Ndele. *A língua portuguesa em Angola: um contributo para o estudo da sua nacionalização*. 2011, 203p. (Tese de Doutoramento), Universidade de Beira Interior, Departamento de Letras, Covilhã, 2011.

Expressões de poder e de solidariedade em Moçambique e em Angola: observando a inter-relação entre gênero e formas de tratamento

Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - Brasil

Palavras iniciais

A Língua Portuguesa (LP) é herança colonial comum a países como Brasil, Guiné Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Moçambique, Angola e Timor Leste. Contudo, para cada um desses povos, essa língua desempenha valores sociosimbólicos peculiares a suas realidades nacionais. Assim sendo, com um intento de se observar a variedade de LP, especificamente a utilizada em Moçambique e em Angola, considerando a inter-relação que há entre fatores de ordem social e linguística, privilegiou-se nesse estudo o sistema de formas de tratamento nominal e pronominal. O foco desse estudo é, portanto, a observação do comportamento social das pessoas que é expresso por meio de suas escolhas linguísticas. Assim sendo, a intenção é a de observar como mulheres e homens moçambicanos e angolanos se relacionam e expressam suas percepções de mundo por meio da língua, mais especificamente, por meio de suas escolhas tratamentais¹.

Com esse objetivo, três questionamentos baseiam as análises: 1) Há diferença no comportamento linguístico quando os interagentes relacionam-se com pessoas do mesmo gênero? 2) Ocorre mudança de comportamento linguístico quando os interagentes são de gêneros diferentes? 3) É possível depreender diferenças no comportamento de moçambicanos e de angolanos? A fim de se concretizar essa busca investigativa, tomou-se como pilar teórico a complementaridade existente entre a sociolinguística e a pragmática – resumidamente, a sociopragmática. Além disso, de forma mais específica, está em foco a observação dos ideais semânticos do poder e da solidariedade (Brown; Gilman, 1960/1972), como forças sociais claramente expressas por meio das escolhas linguísticas.

1. Para os efeitos deste estudo, os termos “formas de tratamento”, “usos tratamentais” e “formas/termos de endereçamento” são considerados sinônimos.

Para os dois países africanos em questão, a LP possui representatividade nacional², sendo empregada por grande parcela da população em diferentes situações de fala – contudo, convivendo com outros grupos linguísticos. Dessa forma, é possível declarar que se trata de uma língua com diferentes representações simbólicas para essas nações. Acerca disso, Firmino (2006) assevera que a LP, ao passo que adquire novas relações sócio-simbólicas³, novos usos e funções – uma nova ideologia, portanto –, inevitavelmente passa por um processo de ser cada vez menos encarada como um elemento intruso e exógeno, para ser vista como algo próprio, que expressa as necessidades e anseios locais. Esse fenômeno é denominado pelo autor como “processo de nativização”.

Assim, o português em Moçambique foi se tornando o principal meio de comunicação tanto em situações institucionais como em interações cotidianas nos centros urbanos, pelas ruas, mercados etc. Dessa forma, o número de falantes foi se ampliando e,

à medida que as pessoas usavam o português de diferentes maneiras, ele começou a transcender o seu papel de instrumento político e administrativo para se tornar um veículo de novos tipos de mensagens comunicativas e simbólicas relacionadas com a vitalidade da nova vida nacional de Moçambique (Firmino, 2004, p. 352).

Acerca do cenário de uso da LP em Moçambique, Dias (2002) aponta a formação de três grupos principais: i) há falantes que a usam apenas como língua de contato, para fins comerciais e sociais; ii) há usuários bilíngues ou plurilíngues que se sentem obrigados a usar o português com mais frequência por conta da escola, do trabalho e de contatos sociais frequentes. Esses falantes podem passar a dominar perfeitamente a LP ao longo da vida “ou podem parar em fases diferenciadas de aprendizagem da língua, mantendo em uso uma variedade de língua portuguesa ‘diferente’” (Dias, 2002, p. 175); iii) e, finalmente, há um terceiro grupo que usa o português em seu dia a dia de uma forma mais europeizada. Esse cenário é representado pela autora como um ‘*continuum* linguístico’, “caracterizado por estágios de fluência que vão desde o monolinguismo na língua bantu,

2. O censo moçambicano de 2007 revelou que 50,8% da população sabe falar português. Desse total, a maioria dos falantes são homens (60,4%, em comparação com 42,0% de falantes mulheres) e está concentrada majoritariamente em zonas urbanas (81,5% contra 36,6% em regiões rurais). Por sua vez, o *Inquérito do Bem Estar da População* (IBEP), realizado pelo Instituto Nacional de Estatística (INE), em 2011, apontou que, de uma amostra de 58.123 pessoas, 82,8% delas falavam português e 38,6% possuem esse idioma como língua materna. É válido destacar que, dentre os entrevistados do IBEP, 54,2% falavam mais de uma língua, podendo ser a portuguesa, línguas angolanas ou estrangeiras.

3. Por relações sócio-simbólicas compreende-se os significados que a língua portuguesa passou a representar nos complexos ambientes linguísticos pós-coloniais, envolvendo as percepções dos povos que passaram a usar essa língua e a consequente avaliação e atitude frente a ela.

passando por oscilações na competência bilíngue, com etapas de dominância na língua bantu ou na língua portuguesa” (Dias, 2002, p. 177).

Angola, por sua vez, apresenta um cenário linguístico com algumas semelhanças em relação a Moçambique, no sentido de que a LP também divide espaço com línguas autóctones. De acordo com Neto (2012, p. 43), “o português é para os angolanos, simultaneamente, uma língua materna, segunda e estrangeira”. Desde o processo de luta pela independência, a LP era empregada por uma população de assimilados, especialmente em sua capital Luanda, e pelos líderes do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) (Fonseca, 2009). Desde então, o português foi se avolumando pelas localidades do país e adquirindo feições cada vez mais autênticas, pertencendo ao universo da música, literatura, burocracia, governança, comércio etc. Entretanto, ao contatar com as línguas locais, o português passou a adquirir características marcadas por novos valores representacionais, hierarquizando grupos e marginalizando falantes não pertencentes à variedade de prestígio.

2. Formas de tratamento nominais e pronominais: um olhar sócio-pragmático à língua

Com o objetivo de se analisar as relações entre a LP e suas representações sociais – mais especificamente nas sociedades moçambicana e angolana – optou-se por privilegiar um recurso do sistema linguístico que expressa a inter-relação entre escolhas linguísticas e motivadores sociais. Com esse propósito, o sistema de formas de tratamento é o fenômeno linguístico investigado por esse estudo.

Em termos gerais, as formas de tratamento são palavras (ou sintagmas) usadas por falantes de uma língua a fim de se dirigir ou de se referir a outra pessoa. Com propósitos didáticos, esse sistema pode ser subdividido em dois macro níveis: (i) Formas pronominais: palavras ou expressões equivalentes aos pronomes de tratamento (você, tu, o senhor, a senhora etc.); (ii) Formas nominais: expressões provenientes de substantivos comuns, nomes próprios, termos de parentesco, profissões etc. São exemplos: amiga, querida, cara, primo, doutor, irmão, chuchu etc.

Quando se analisa uma interação, observa-se que as formas de tratamento – nesse caso específico, as **formas de tratamento nominais** (doravante, FTN) – são mobilizadas no discurso por diferentes razões, fato que garante o seu atributo de plurifuncional. As FTNs, portanto: i) possuem uma função fática, já que asseguram a necessária interpelação entre os membros de uma situação interlocutiva; ii) possuem a característica de organizar a interação, selecionando os alocutários e a gestão dos turnos de fala; iii) são estratégias que marcam o *status* social dos membros em interação; iv) reforçam a própria relação interlocutiva e o ato de lin-

guagem. Por essas razões, uma “FTN nunca é relacionalmente neutra” (Kerbrat-Orecchioni, 2011, p.25).

Com essa exposição sobre as FTNs, fica explícito que elas denotam alguma forma de predicação, ainda que seja tènue (Giaufret, 2011). Essa predicação pode ser considerada *denominativa* por recair sobre um dado pressuposto, ou seja, por se referir a uma denominação já conhecida pelos interlocutores e, na qual, eles se reconhecem (por exemplo: senhor ministro, Paulo). As predicações podem também ser do tipo *designativas*, uma vez que atribuem uma característica do interlocutor na própria enunciação, ou seja, o locutor predica algo sobre o alocutor (tal como: minha amiga querida).

No que se refere às **formas de tratamento pronominais**, Neves (2008) afirma que, por serem os pronomes palavras que não contêm um conteúdo descritivo próprio, eles possuem duas grandes funções: uma *interacional*, já que são os pronomes que representam nos enunciados as pessoas do discurso, permitindo, portanto, que se aponte para elementos situados fora do texto – função dêitica ou exofórica –, e outra *textual* na medida em que são os pronomes que garantem a continuidade do texto, fazendo referência a elementos já citados no próprio texto – função endofórica, que tem na anáfora a sua principal representante.

À luz da sociolinguística é possível compreender o sistema das formas de tratamento empregado por falantes angolanos e moçambicanos, pelo fato de que esse fenômeno linguístico possui diretamente motivadores sociais. Entretanto, a fim de se debruçar mais a fundo no fenômeno, alguns pesquisadores brasileiros (Lopes, Rumeu, Marcotulio, 2011; Marcotulio, 2010) – baseados na obra de Levinson (1989) – dedicam-se a interpretá-lo também por um viés pragmático, a fim de melhor compreender as razões de seu uso. Vidal (1996) define o fazer pragmático afirmando que se trata de um estudo dos “princípios que regulam o uso da língua na comunicação” (Vidal, 1996, p.13). Mais especificamente, a autora prevê o olhar sobre um falante concreto, que emite um enunciado concreto, envolvido em uma situação comunicativa concreta. Além disso, é também foco da pragmática uma atenção à forma como o destinatário interpretará esse enunciado. Em suma, portanto, a pragmática é

uma disciplina que leva em conta os fatores extralinguísticos que determinam o uso da língua, precisamente aqueles que um estudo puramente gramatical não pode fazer referência: noções como as de **emissor, destinatário, interação comunicativa, contexto verbal, situação ou conhecimento de mundo** serão cruciais (Vidal, 1996, p.14, tradução nossa, grifos da autora)⁴.

4. “La pragmática es, por tanto, una disciplina que toma en consideración los factores extralinguísticos que determinan el uso del lenguaje, precisamente todos aquellos factores a los que no pude hacer referencia un estudio puramente gramatical: nociones como las de *emisor, destinatario, intención comunicativa, contexto verbal, situación o conocimiento del mundo* van a resultar de capital importancia” (p.14).

Por se conceber que a língua constitui-se tanto em um meio pelo qual as intenções dos falantes são veiculadas, como uma forma de se garantir a interação entre as pessoas, Vidal (1996) associa a pragmática a uma vertente social da comunicação. Nesse sentido, é possível estabelecer cruzamentos entre essa perspectiva linguística e a sociolinguística. Nas palavras de Levinson (2007):

Efetivamente, a pragmática e a sociolinguística compartilham muitas áreas de interesse comum, e a sociolinguística tem contribuído muito para certas áreas da pragmática, especialmente o estudo da dêixis social e os atos de fala e seu uso. Todavia, a pragmática, por sua vez, tem muito a contribuir para a sociolinguística; pois, ao tentar entender a importância social dos padrões de uso da linguagem, é essencial compreender as propriedades e os processos estruturais subjacentes que criam exigências à interação verbal (Levinson, 2007, p.481).

3. O poder e a solidariedade em foco

Em 1960, Brown e Gilman lançaram o artigo que inaugurou uma nova tendência no estudo das formas de tratamento: “*The pronouns of power and solidarity*”. Os autores, naquele momento, propuseram um modelo que envolve o uso dos tratamentos correspondentes às duas características principais das sociedades: o poder e a solidariedade. Para estabelecer esse padrão semântico, os autores analisaram a covariação entre a forma de tratamento empregada e o relacionamento objetivo existente entre o falante e o interlocutor ao qual ele se dirige.

Para Brown e Gilman (1972), **poder** é o relacionamento não recíproco que se estabelece entre, no mínimo, duas pessoas, no sentido de que elas não podem ter poder na mesma área de comportamento. Dessa forma, o poder semântico revela formas de tratamento típicas da relação entre um superior e um inferior, demonstrando que existe contextualmente uma estrutura social que define hierarquias entre indivíduos. Essa hierarquização pode ter diferentes bases de acordo com os valores sociais vigentes, que vão desde a força física, a riqueza, a idade e o sexo, até os papéis institucionalizados no estado, na igreja, no exército e dentro da família. Assim, a primeira experiência de subordinação de um indivíduo ao poder acontece no seio de sua própria família, na relação reverencial com seus pais. Posteriormente, a norma vigente que prevê o tratamento assimétrico é transferida para as demais relações sociais, como a que se estabelecesse entre patrão e empregado, por exemplo.

Em contrapartida, Brown e Gilman (1972) apontam a existência de relações interpessoais estabelecidas a partir de um padrão de reciprocidade. Esse tipo de relação revela uma maior complexidade, se comparada às relações de poder, pelo fato de que a maior probabilidade de ocorrer uma relação simétrica, no sentido mais estrito da palavra, se dá no tratamento que dois irmãos gêmeos podem empregar

mutuamente ou com um homem conversando e atribuindo um tratamento para si mesmo.

Apesar da dificuldade de se estabelecer relações em que não haja nenhuma denotação de poder, os autores preveem que pode haver relações menos assimétricas entre pessoas que frequentam a mesma escola, que compartilham da mesma profissão, ou demais atividades diárias. Há, ainda, a possibilidade de se estabelecer relações solidárias pela frequência do contato entre duas pessoas ou a partir de similaridades objetivas. Entretanto, a frequência do contato não faz com que, necessariamente, essas pessoas passem a empregar os tratamentos considerados solidários – isso só ocorre após o estabelecimento de uma relação mais íntima, a partir de uma confluência de opiniões, que resultou desse contato.

4. Breve observação sociolinguística sobre o gênero/sexo

Maria da conceição Paiva, em “A variável gênero/sexo”, inicia seu capítulo com o seguinte questionamento: “Homens e mulheres falam diferente?” (Paiva, 2013, p.34). A seguir, buscando um pouco mais de especificidade em sua pergunta em função de propósitos sociolinguísticos, propõe outra questão: “Em que limite e de que forma fenômenos linguísticos variáveis estão correlacionados ao gênero/sexo do falante?” (Paiva, 2013, p.34). Fundamentalmente, a preocupação levantada por Paiva (2013) e por diversos outros sociolinguistas contemporâneos é proveniente de Labov (2008). Ao investigar o papel que homens e mulheres desempenhavam na mudança linguística, o autor estabeleceu a seguinte generalização: “(...) a diferenciação sexual da fala frequentemente desempenha um papel importante no mecanismo de evolução linguística” (*Ibid.* p.348). E o autor continua: “A diferenciação sexual dos falantes não é, portanto, somente um produto de fatores físicos, ou de diferentes quantidades de informação referencial fornecida por eles, mas, sim, uma postura expressiva que é socialmente mais apropriada para um sexo do que para outro” (*ibid.* p.348-349).

Considerando esse postulado, pesquisadores diversos têm investigado a relação existente entre fenômenos linguísticos e a variável estratificada sexo. É importante considerar, nesse momento, que, apesar de tradicionalmente ser considerado o “sexo” do falante como variável linguística, para os efeitos dessa pesquisa, utiliza-se o conceito de “gênero”, por se avaliar que ele melhor representa a questão do feminino e do masculino como construção social e não biológica/orgânica. Nesse sentido, entende-se que as sociedades/culturas definem o que consideram um comportamento linguístico mais adequado às mulheres e aos homens. Linguisticamente, essa consideração é relevante, uma vez que, comumente, ouvem-se expressões como “não fica bem para uma garota falar assim”.

Observa-se, contudo, que ocidentalmente há uma tendência de que os comportamentos linguísticos de mulheres e de homens jovens caminhem em direções similares, em função da amplitude de papéis que as mulheres passaram a desempenhar nas sociedades⁵.

A fim de responder a seus questionamentos, Paiva (2013) afirma que as diferenças linguísticas mais visíveis da fala de mulheres e de homens estão focalizadas no plano lexical, mas a autora recorre a diferentes pesquisas linguísticas que comprovam haver influência do gênero também em outros níveis, como o fonológico e o morfossintático, por exemplo. A fim de exemplificar a interferência do gênero no plano discursivo, a autora remete-se a uma pesquisa de Paredes e Silva (1996), acerca da alternância entre as formas de tratamento *tu/você* na cidade do Rio de Janeiro. De acordo com a pesquisadora, a variável *tu* sem concordância com o verbo, como ocorre em “Tu quer uma cerveja”, ocorre mais frequentemente “na fala de homens (peso relativo .57) do que na fala de mulheres (peso relativo de .43)” (Paiva, 2013, p.35). Esse e outros estudos, portanto, demonstram uma tendência de que exista “uma maior consciência feminina do *status* social das formas linguísticas” (Paiva, 2013, p.35).

5. Procedimentos metodológicos: fotografias motivadoras de diálogo

Com o propósito de se levar a cabo esta investigação, fez-se necessário entrevistar falantes moçambicanos e angolanos acerca de seus usos tratamentais. Com esse intento, empregou-se uma metodologia bastante utilizada por pesquisadores brasileiros de formas de tratamento nos anos 1980 (Mundin, 1981; Abreu; Mercer, 1988): fotografias de perfis sociais são utilizadas para simular diálogos que favorecem o aparecimento das formas de tratamento. Todos os falantes dos dois países foram submetidos aos mesmos procedimentos metodológicos, compondo um *corpus* linguístico bastante homogêneo. Assim sendo, durante os meses de fevereiro a maio de 2013, realizaram-se entrevistas com 25 pessoas da cidade de Maputo (Moçambique); e durante os meses de junho e julho ocorreram outras 25 entrevistas com angolanos residentes na cidade de Luanda. É preciso salientar que as cidades de Maputo e Luanda⁶ foram, *a priori*, privilegiadas por contarem com características semelhantes: as duas representam as cidades com maior densidade populacional de

5. Trata-se de uma observação de caráter pessoal, que carece de constatações. Por isso, esse tema será alvo de investigações futuras a fim de se ampliar a compreensão de gênero e sua inter-relação com escolhas tratamentais.

6. É preciso estabelecer a ressalva de que, todas as vezes que houver referência ao português moçambicano, na verdade, está a ser considerada a variedade linguística utilizada na cidade de Maputo (onde os inquéritos aconteceram). De modo idêntico, por português angolano, deve-se considerar a variedade de língua portuguesa falada na cidade de Luanda.

seus países e todas elas possuem um fluxo muito grande de pessoas oriundas de todas as demais regiões do país, em busca de melhores condições de vida.

A etapa inicial de todas as entrevistas foi a aplicação de um questionário socioeconômico, a fim de se obterem informações de ordem estratificada – tais como idade e escolaridade – e informações não estratificadas, como origem, exposição à mídia, proficiência em uma segunda língua etc. Na sequência, realizava-se a entrevista utilizando as imagens. É importante destacar que as fotografias representativas dos perfis sociais de cada um dos países foram retiradas da internet, para garantir o seu estatuto de publicização e evitar constrangimentos no que se refere aos direitos de imagem.

Nessa etapa, fornecia-se a instrução ao informante de que todas as pessoas fotografadas eram para ele desconhecidas e que as encontraria na rua, em estabelecimentos comerciais ou instituições públicas – procedimento adotado a partir das descrições metodológicas de Munding (1981). A proposta feita aos entrevistados era que lhes seria indicada, para cada imagem, uma instrução específica contendo um pedido acerca de endereço, referência a uma pessoa que se está procurando, o preço de determinado produto etc. Tendo compreendido a instrução, o informante estabelecia um diálogo com a pessoa da fotografia. Em geral, a grande maioria dos informantes compreendia prontamente a proposta da entrevista e produzia naturalmente diversas formas de tratamento. A fim de que essa metodologia fique mais clara, um exemplo será oferecido a seguir:

(01) “Informante: Avô. Aí tem que ser, tem que chamar mesmo avô. O avô não conhece a Amélia? Onde é que é a casa dela? Eles como conhecem todo mundo do bairro.

Pesquisadora: (Então!)

I: Normalmente esses mesmo chamamos de avô.

P: (É? Outra coisa não?)

I: Porque às vezes quando chama de senhor acho que, sei lá. Porque às vezes tenho a impressão... ele assim tem a impressão que o senhor é um bocadinho mais jovem. Ele já... a tendência mesmo é chamar avô.

P: (Tá.)

I: Avô. Eu mesmo posso chamar avô. Sem problema.

P: (É? Tá perfeito. Gostei.)”

6. Formas de tratamento nominais: perscrutando as estratégias interativas de mulheres e de homens

Ao se considerar que existe uma significativa diferença no comportamento

linguístico de mulheres e de homens – asseverada por Labov (2008) e reiterada por pesquisadores brasileiros como Paiva (2013) –, essa seção se propõe a verificar as semelhanças e as diferenças que ocorrem nas escolhas linguísticas de FTNs em função do gênero do entrevistado, comparando-se moçambicanos e angolanos.

Inicialmente, é imperioso reconhecer que os entrevistados dos dois países se mostraram bastante sensíveis ao gênero do perfil social que lhes era mostrado por meio das fotografias. Assim sendo, a identificação do gênero do perfil mostrou-se como um fator motivador preponderante das escolhas de FTNs. Particularmente, as mulheres entrevistadas revelaram-se sensíveis ao fator gênero, sobretudo aquelas com idade superior aos 50 anos. A fim de ilustrar a forma como o gênero do perfil – no caso, o masculino – interferiu nas escolhas linguísticas de mulheres na faixa etária em questão, seguem dois depoimentos de mulheres moçambicanas, uma de 52 e outra de 54 anos, respetivamente. De acordo com uma delas, é possível estabelecer relações solidárias com mulheres desconhecidas – até mesmo atribuir a FTN “amiga”. No entanto, na situação hipotética de se relacionar com um homem desconhecido na rua, imediatamente seria necessário adequar o repertório de endereçamento para “senhor”. A outra informante, ao final da entrevista, faz uma reflexão geral acerca da sua mudança de posicionamento em relação aos perfis masculinos e femininos. Seguem os excertos⁷:

(02) “Então, pronto, ih. Ya, mas ela tá ali a vender e eu chego e, boa tarde. Muitas das vezes,

aquelas senhoras ali da rua, eu trato por amigas.

(Ah!)

Eu chego lá: *amiga*, quanto é que é esse seu tomate aí? Ela vai me dizer quanto é que é. Eu chego ali: boa tarde, *amiga*. Hãn?

(Aí ela vai dizer dez conto.)

Sim. Ela vai dizer, eu: xii, *amiga*, tá muito caro esse seu tomate. Não dá pra tirares um bocadinho? Aí eu ainda fico ali a dialogar com elas um pouco. Como são senhoras já. Mesmo essas senhoras que vendem alface, não sei quê. Tem uma amiga aqui que, depois acabamos sendo amigas. Quando eu vou pra lá, mesmo que eu não tenha dinheiro, ela dá. Nem, nem sabe onde é que eu vivo. Pronto, vou pra ali: *amiga*, não sei quê seu tomatinho, ele tá, pois olha lá, este aqui tá um pouco estragado. Troca lá. Amiga, então pronto, ela acabou por simpatizar. Tem uma outra ali que vende a maçaroca e eu gosto muito de maçaroca.

7. Em 02, a informante de 52 anos simula um diálogo com o perfil representado pela figura de uma vendedora de tomates

(Ahan.)

Eu chego lá, se não tenho dinheiro, levo. Depois vou lá pagar-lhe.

(Pronto.)

Ela não sabe onde é que eu vivo. Pronto, porque estabeleceu-se aquela relação de amizade ali ocasional. Pronto. Ya.

(Ah, que legal! Amiga, então!)

Amiga!

(Adorei. Poxa, mas e se passar um, e se for um, um, um vendedor, um homem de fruta, vai ser amigo?)

Ih, aí... eu geralmente faço isso quando são senhoras. Ya. Quando são senhores eu chego lá: boa tarde. Quanto é que custa isso? Ele vai me dizer quanto é que custa. Se esta caro: ih, *senhor*, tá muito caro. Vê lá se abaixa um pouco o preço.”
(MO)⁸

(03) “Ya... eu descobri uma coisa sobre mim hoje, ok. É que eu não sinto-me, ah, amedrontada pelas interpretações, má interpretação das mulheres. Mas sinto-me amedrontada pelas más interpretações dos homens. Descobri isso agora, ok, Sabrina. Uma mulher, uma rapariga, eu sei que ela vai entender-me, não vai interpretar mal. E muitos dos rapazes que nós aqui, os rapazes que tavam a vender o crédito pra pra o celular, eu sei que aquilo que me faz dizer senhor é que eles não pensam que eu tô a destrata-los, ok.

(Sim. Perfeito.)

É por aí. É por aí. Mas é mais uma coisa que eu tô a descobrir sobre mim, porque eu sei que é um problema de gênero.

(É?)

Isso eu já sabia, mas agora eu não sabia que no contacto eu também fazia esta distinção.

Nice!” (MO)

Conforme explicitado por esses dois excertos, as entrevistadas – ao avaliarem o perfil da pessoa com quem simularão o diálogo – optam por formas nominais solidárias ao dirigirem-se a outras mulheres, mas preferem tratamentos que demonstram distanciamento a perfis masculinos. Hipotetiza-se, nesse contexto, tratar-se tanto de uma estratégia de preservação da face, quanto de um construto social que determina a diferenciação cultural referente aos papéis sociais de mulheres e de homens. Entretanto, ao se considerar mulheres moçambicanas e

8. Após os excertos das entrevistas, aparecerá entre parênteses duas siglas: “MO” para indicar que o entrevistado é moçambicano e “AN” para indicar que é angolano.

angolanas mais jovens, particularmente identificadas com padrões mais progressistas, em função de terem curso superior e de ocuparem uma posição de prestígio no mercado de trabalho, as escolhas linguísticas apresentam-se diferentes. Essas mulheres optaram por FTNs mais solidárias ao dirigirem-se a perfis masculinos, tal como mostram os excertos a seguir, produzidos por moçambicanas de 29, 26 e 27 anos e por uma angolana de 19 anos, respectivamente:

(04) “Aí eu ia dizer, né: oi, *rasta*, me ajuda aí? Como é que eu entro, como é que eu chego na Amílcar Cabral? Ou então eu ia dizer: *brada*⁹, ajuda aí! Brada ou rasta.

(Amigo?)

Talvez. Ei, *meu amigo*, pode me mostrar como é que eu chego lá? Ou, então rasta. Na África do Sul um senhor como este, como eu já tive muitos amigos rastas, eu havia de dizer assim: oi, *brada*, please, me ajuda aí.” (MO)

(05) “Dá pra ver que ele tem mais ou menos a mesma idade que eu. Não é muito mais velho e também não é muito mais novo. Então, eu ia dizer: *mano*, faz favor, sabes onde é que é a Mao Tse Tung?” (MO)

(06) “Pra ele? Ah, alô *amigo*, *irmão*. Normalmente. Oi, *mano*, *mano*, chega aqui. Ó, boa noite, boa tarde, tudo bem? Desculpa. Eu tô um bocadinho perdida. Onde é que fica a Mao Tsé Tung? A Mao Tsé Tung fica ali. Ah, obrigada, obrigada. Tchau, tchau. Fica bem. Fica bem. Tá bom. Já tá. (MO)

(07) “Ah, amiguinho. *Amiguinho*, *amiguinho* vem cá. Amiguinho, ah, fala lá aí. É essa chapa que vai a Xipamanine? Ah, sim. Ah, tá bom, *amiguinho*. Obrigada, tá bom, *amiguinho*. Tá nice. Tenhas um bom dia, tá bom. E muitos, muitos trabalhos pra ti. Ah, ok. Dependendo do que ele estiver a fazer. (MO)

(08) “Ele eu trataria por moço ou como é que dizem? *Meu wi*¹⁰, wi.

(Wi.)

Hum hum. O jornal, quanto é que tá o jornal? Quais são, qual é, qual é a principal, qual a notícia destaque dessa semana? E eles dizem normalmente porque,

9. Brada é um tratamento proveniente da palavra inglesa “brother”. Mais detalhes acerca dessa FTN serão fornecidos ainda nesta seção.

10. “Wi” é uma expressão comumente utilizada por falantes angolanos para expressar a referência a “amigo, camarada”.

é, os nossos, os ardinás¹¹... hum hum... como, os ardinás gostam de ser tratados de uma forma simpática. Gostam de se sentir à vontade com as pessoas que tão a comprar os jornais. E eu também procuro tentar ser um pouco, ir de acordo com o que ele fala, com o que ele pensa. E chamar de forma informal. *Wi.* (AN)

Muito embora exemplos solidários produzidos por mulheres em referência a perfis masculinos ocorreram no *corpus* ora em análise, é difícil estabelecer determinadas generalizações acerca da relação entre usos solidários e gênero. Tudo indica que se trata de uma questão particular à educação, meio social e vivências peculiares a cada informante. Assim, ao se comparar o exemplo 07 com o de número 09, observam-se direcionamentos completamente opostos acerca do mesmo perfil apresentado. Destaca-se a validade em se comparar esses dois exemplos pelo fato de que foram produzidos por informantes com idades semelhantes (27 e 26 anos), ambas com curso superior completo (uma cientista política e outra psicóloga) e pertencentes a níveis socioeconômicos também compatíveis. Com um intento comparativo, segue o excerto 09:

(09) “Pra eles, mais uma vez, apesar de estarem não muito longe da minha faixa etária, eu não os chamaria de *manos*. Porque eles não me parecem assim de muita confiança. Estão assim num chapa e os chapas são assim maningue confusos¹². E eu também não quero estar a mostrar como é que é mano, não sei quê. Não quero tá a mostrar muitos assuntos. Então eu ia chegar e dizer: por favor, esse chapa vai pro, vai pro Xipamanine? Perguntava assim. Tentava também ser direta, mas não dava também muita confiança.” (MO)

Em linhas gerais, portanto, é válido considerar que os informantes mostraram-se sensíveis aos perfis sociais representados pela fotografias com gênero oposto ao seu no momento de elegerem as FTNs que utilizariam nas simulações de diálogos, tanto em Moçambique quanto em Angola. Acerca de formas utilizadas indistintamente para mulheres e para homens, “brada” teve destaque ao se considerar as entrevistas realizadas nos dois países. Esse tratamento é proveniente da palavra inglesa “brother”, mas sofreu um rearranjo em suas características fonético-fonológicas. Assim sendo, além de apresentar-se com diferenças na forma, a palavra “brada” é empregada por falantes dos dois países africanos em referência a interlocutores tanto do sexo masculino quanto do feminino. Dessa forma,

11. “Ardina”: em Angola, é o vendedor ambulante de jornais.

12. “Manningue confusos”: *maningue* é uma expressão moçambicana que significa “muito.” “Muito confusos”, portanto.

houve um distanciamento da referência masculina original de “brother”, mas com a preservação do campo semântico que envolve a noção de “fraternidade” – um uso solidário, portanto, ainda que para desconhecidos. Seguem alguns excertos que ilustram o emprego da FTN “brada”, produzidos por uma informante moçambicana de 30 anos, por uma moçambicana de 27 anos e por um angolano de 19 anos, respectivamente:

(12) “É. Olá, como é, *brada*? Geralmente é assim como se fala aqui em Maputo. Desculpa. Eu gostaria... poderias me ajudar a achar a avenida Amilcar Cabral?” (MO)

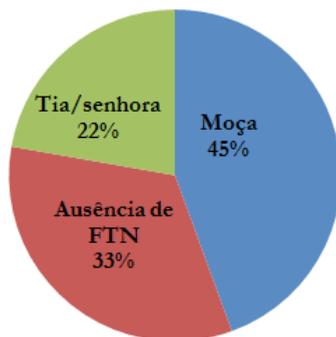
(13) “Oi. Tudo bem? Tudo. Ah, aqui também. Pôssas, o calor é que está a matar, hein? Ah, tá tá tá. Sabes aí onde é que vende uma coca, uma cerveja? É ali mesmo. Ixi, ya. Obrigada, ya, *brada*. Tá nice. Fica bem, hein. Enjoy, aí, o calorzinho! Uma cervejinha. Ah, tá nice. Tá nice. [risos]

Sim. É mesmo informal. É como se eu já lhe conhecesse há muito tempo.” (MO)

(14) “Boa tarde, *brada*. Eh pá, me indica só onde é que fica, onde é... qual táxi é que eu tenho que apanhar que é pra mim bazar na, no Benfica. Brada ou wi.” (AN)

Ao se considerar as respostas de nove informantes moçambicanos que se dirigiram ao perfil social representado pela imagem de uma jovem mulher moçambicana, quatro optaram pela FTN “moça”, três sentiram-se mais à vontade com a ausência de formas de endereçamento e os dois informantes mais jovens (13 e 14 anos) optaram por “tia” e “senhora”.

Gráfico 1: Distribuição das FTN



Fonte: Dados da pesquisa

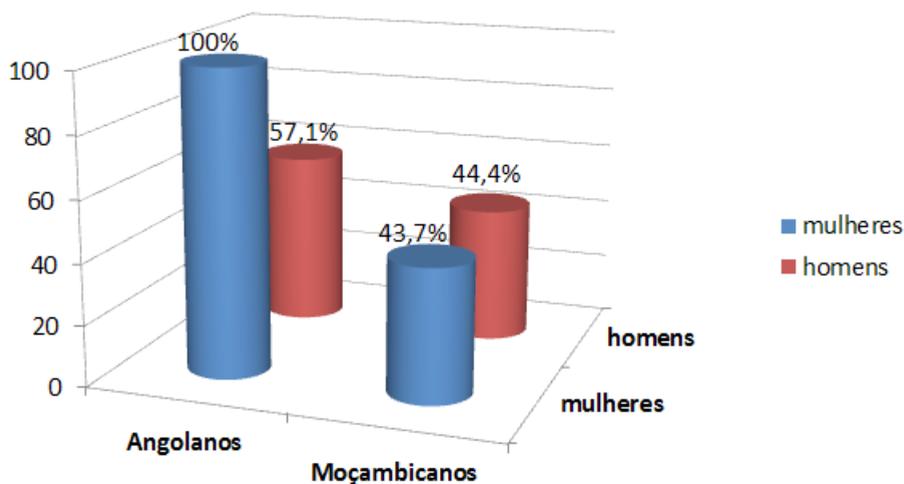
A FTN “moço (a)” pode ser encontrada em contextos socioculturais muito próximos tanto no Brasil, como em Moçambique e em Angola. Esse termo, cujo sentido original refere-se à qualidade do que é “novo”, “fresco”¹³, disseminou-se entre os falantes como uma FTN mais neutra para se referir a pessoas jovens de ambos os sexos. De forma geral, “moço (a)” é utilizado com referência a desconhecidos, com um sentido pragmático que se estabelece entre a solidariedade e o respeito. Por conta disso, ao se considerar que o perfil social moçambicano em questão aparenta ser jovem, os entrevistados sentiram-se à vontade para chamá-la de “moça”, em um indicativo de solidariedade, mas mantendo certa neutralidade, sem parecerem invasivos.

Por sua vez, a ausência de FTN também representa uma escolha pragmática expressiva, haja vista que, nos casos em que os falantes apresentam dúvida ou desconforto em referirem-se ao seu interlocutor por meio de um vocativo, a escolha pela ausência é uma estratégia eficaz de preservação da face. Por último, os dois usos de outros recursos tratamentais como “tia” e “senhora” evidenciaram uma análise do perfil social como sendo hierarquicamente superior ao informante no quesito idade. Em função disso, necessário foi atribuir ao perfil tratamentos representativos de respeito.

Com efeito ilustrativo, é ainda preciso salientar que existe uma tendência de que a FTN “moço(a)” seja primordialmente empregada por mulheres. Na amostra ora em análise, dos quatorze entrevistados angolanos do sexo masculino, oito não utilizaram nenhuma vez essa forma, ao passo que todas as informantes angolanas empregaram ao menos uma vez. Entretanto, essa tendência se altera entre os informantes moçambicanos, uma vez que foram sete mulheres (dentre as 16 informantes) e quatro homens (dentre nove informantes) a não empregarem essa forma.

13. A partir do Novíssimo Dicionário Latino-Português, de Saraiva (2001), “moço” deriva do adjetivo latino “mustus, musta, mustum”, que significa “fresco, novo”, “vinho por fermentar”. Por extensão metafórica, esse adjetivo referia-se à “cordeirinha”, ao momento do “frescor da juventude”, à “primavera”. Autores latinos do período de Ouro usavam “mustum” associado à “moça virgem” (Meus agradecimentos à gentil contribuição de Paulo Veiga).

Gráfico 02: Uso da FTN “moço(a)” entre entrevistados angolanos e moçambicanos



Fonte: Dados da pesquisa

Ainda no que concerne ao tratamento estabelecido entre informantes homens e perfis sociais femininos, um informante de 34 anos fez uma reflexão importante acerca do contexto sociocultural da cidade de Maputo. De acordo com ele, além da questão de gênero, ao se relacionar com mulheres desconhecidas na rua, é preciso estar atento aos preceitos culturais e religiosos por elas adotados. Nesse sentido, ele debate acerca da sua dificuldade em se relacionar com pessoas muçulmanas, uma vez que ele não professa esse credo. Essa discussão pode ser acompanhada no excerto de número 15 com referência à imagem a ele apresentada de duas mulheres trajando vestes muçulmanas:

(15) “Cara, sinceramente? Eu ia escolher outra pessoa pra perguntar.

(É?)

É, porque essas pessoas não se misturam. Se bem que pode chegar e perguntar: ah, faz favor, senhora. Onde, onde é que tem uma mercearia assim? Podia, mas sendo o lugar onde se pudesse optar, eu faria. Não é por nada. É porque eles não se misturam.

(Entendi.)

É, então. Também não ia mexer.

(E eu acho essa uma resposta sim, né. Vai falar com essa pessoa ou não vai? É isso mesmo.)

É. Poderia falar se fosse, mas se tivesse outra pessoa, eu ia falar com a outra.

(Tá.)

Mas por eles mesmo. Não são pessoas abertas a se misturar. Se bem que tu lidas sempre com isto quando vai a lojas deles.

(Isso, isso.)

Né, mas pra passar na rua e eu querer uma informação, se tiver alternativa...

(Tá.)

Eu iria perguntar a outra pessoa. Não é por nada. É porque eles. Prontos, também, poderia perguntar. Se fosse homem, talvez. Mas sendo mulher. Essa coisa de muçulmano com mulher.

(Mais complicado.)

É, é, é um pouco.

(Tá.)

Eu já sabendo disso, pô. Então, também manter a distância necessária e segura.

(A distância.)

[risos]

(Entendi.)” (MO)

Para esse informante moçambicano, portanto, a escolha seria não se referir a interlocutoras que se apresentassem com o mesmo perfil identificado pela fotografia. Todavia, se lhe fosse necessário estabelecer um diálogo, a forma escolhida seria “senhora”. Essa FTN é pertencente à semântica do poder, por representar a formalidade da interação, ou seja, o reconhecimento de que há um distanciamento hierárquico e/ou cultural entre os interagentes.

Entretanto, a esse respeito, é válido mencionar o comportamento linguístico de um informante angolano de 60 anos, professor universitário da área de humanidades. Dos onze perfis sociais femininos apresentados aos informantes angolanos, esse informante ora em observação empregou três FTNs que se referiam à profissão /ocupação do perfil (“professora”, “irmã” e “senhora enfermeira”), uma ausência de tratamento e sete vezes a FTN “**minha senhora**”. Uma vez que essa tenha sido a sua escolha privilegiada, independente da idade e do *status* representado pelo perfil, algumas ponderações podem ser feitas. É bem verdade que a forma “senhora” representa o indicativo de distanciamento que esse informante coloca ao se referir aos perfis do sexo oposto – comportamento que se afiniza com a maioria dos informantes homens dos dois países em estudo. No entanto, o pronome possessivo “minha”, associado ao tratamento, provoca um efeito de sentido mais solidário e afetuoso por sua característica de associar as pessoas do discurso. Assim sendo, no caso específico desse informante, é possível compreender que, para relações entre gêneros, houve uma estratégia, ao mesmo tempo, respeitosa e cortês (solidária). Com um intento ilustrativo, seguem dois excertos produzidos por esse informante:

(16) “Muito bom dia, *minha senhora*. Eu estou aqui e pretendia tratar do cadastramento do meu terreno que tenho lá no Benfica e não sei exatamente em que departamento se trata este assunto. Eu gostaria, por favor, que me ajudasse a localizar o espaço. Seria assim.” (AN)

(17) “Boa tarde, *minha senhora*. Francamente eu estou a morrer de sede. Conhece por ventura um lugar aqui onde eu possa arranjar uma água ou um sumo? Seria assim.” (AN)

Uma vez que tenham sido analisadas as contribuições dos informantes moçambicanos e angolanos no que se refere ao seu repertório de formas de tratamento nominais, é possível afirmar que um dos fatores primordiais que determina escolhas linguísticas é a consideração do gênero da pessoa com quem se estabelece a interlocução. De modo geral, as interações estabelecidas entre pessoas do mesmo gênero nos dois países em análise evidenciaram usos mais solidários, ao passo que entre pessoas de gêneros opostos houve uma maior tendência a escolhas pertencentes à semântica do poder, sobretudo no que concerne a interlocutores com mais idade. Entretanto, conforme verificado, essa tendência não é categórica, haja vista que houve interações entre interlocutores de gêneros diferentes com certa solidariedade entre interagentes mais jovens. Até o momento, verificou-se o comportamento linguístico para as Formas de Tratamento Nominais. A partir de agora, segue-se uma observação sobre a questão do gênero e as escolhas pronominais.

7. Formas de tratamento pronominais: observando as estratégias sócio-pragmáticas de mulheres e de homens

O português moçambicano e o angolano oferecem uma ampla gama de possibilidades de se fazer a referência à segunda pessoa do discurso. São elas: *o senhor/ a senhora, tu, você*, ausência de pronome com desinência verbal de 3ª pessoa e ausência de pronome com desinência de 2ª pessoa. É válido destacar que a opção linguística privilegiada por falantes desses dois países é a ausência de pronome sujeito, com marcação de pessoa pela desinência verbal. São ilustrativos desses usos:

(18) “Ya. Aí as crianças são um bocado mais sensíveis, né. E eu geralmente o que eu, o que eu faço com criança é olá, fazer uma, uma, uma gracinha, não sei quantos. Olá. Desculpa. Tô, tô à procura do Fulano de X. *Conheces? Sabes* onde é que ele vive? Não sei quantos.” (MO) [Exemplo de ausência de pronome com desinência de 2ªp.]

(19) “Olá, *moça*. Tudo bem? *Podes* me dizer se aqui tem um sítio onde vendem gasosa ou água, que eu tô com muita sede.” (AN) [Exemplo de ausência de pronome com desinência de 2^ap.]

(20) “Pronto, como estamos assim num lugar mais, que não é formal, é praia. Praia que não é formal. Aqui seria: *moça*, *jovem*, *procuo*... *podia* me indicar onde vende aqui um sumo, um refresco? Não seria *tão* formal com ela.” (MO) [Exemplo de ausência de pronome com desinência de 3^ap.]

(21) “Dá um certo medo de dizer ou *senhora* ou *dona* porque na verdade nós não sabemos quem é essa pessoa. Poderíamos usar ou *senhora* ou *dona*. Mas nós vamos diretamente à pergunta. Boa tarde, por favor, *podia* explicar onde é que fica...? (AN) [Exemplo de ausência de pronome com desinência de 3^ap.]

(22) “Boa tarde, boa tarde. É, eu tô a procura de uma *senhora* chamada Laurinda, *o senhor deve* saber quem é, pode me dizer onde é que eu posso encontrá-la? (Mas agora você chamou de *senhor*...)”

Sim, foi porque já tem uma idade um bocadinho maiores. Já tem, já é... sim. Pode me dizer invés de *podes* me dizer ou o *senhor* pode me dizer, acho que fica mais bem educado.” (MO) [Exemplo de pronome *senhor* associado a verbo com desinência de 3^ap.]

(23) “Ok. Boa tarde, *senhora*. É, desculpa o incômodo. É, gostava de poder saber, né, se *a senhora podia* me explicar onde é que eu podia encontrar isso e aquilo.” (AN) [Exemplo de pronome *senhora* associado a verbo com desinência de 3^ap.]

A fim de se detalhar a escolha interlocutiva de moçambicanos e de angolanos referente à segunda pessoa, segue a tabela 01. É válido asseverar que o resultado obtido por meio das entrevistas que formaram o *corpus* dos dois países é bastante semelhante acerca da questão pronominal. Seguem os dados:

Tabela 01: Realização pronominal de moçambicanos e angolanos

	Ausência de pronome + desinência verbal de 3ª pessoa		Ausência de pronome + desinência verbal de 2ª pessoa		O senhor/ A senhora		Você		Tu		Total	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Moçambique	120	48,4	53	21,4	57	23	10	4	8	3,2	248	100
Angola	141	60	45	19,1	34	14,5	10	4,3	5	2,1	235	100

Fonte: Balsalobre (2015, p.273)

A comparação desses índices permite que se compreenda o sistema linguístico dessas duas variedades africanas como caracterizado por uma morfologia flexional mais produtiva, que leva, conseqüentemente, a uma menor necessidade de preenchimento do sujeito pronominal. Ainda assim, as dicotomias formal *versus* informal e poder *versus* solidariedade são representadas por meio da escolha entre ausência de pronome com desinência verbal de 3ª pessoa e *o senhor/a senhora*, de um lado, e ausência de pronome com desinência de 2ª pessoa, *tu* e *você* por outro lado. Ao se somar o percentual de sujeito pleno, contudo, Moçambique apresenta um índice de 30,2% e Angola de 20,9% (ainda que baixos, esses percentuais não se mostram inexpressivos). Em função dos objetivos presentes – ou seja, a observação da interrelação entre escolhas linguísticas e o gênero do falante –, uma observação importante acerca dos dados moçambicanos precisa ser feita. Com esse intuito, seguem os dados numéricos:

Tabela 02: Realização pronominal por gênero do entrevistado de Moçambique

Gênero	Ausência de pronome		Presença de pronome		Total	
	N	%	N	%	N	%
Mulheres	128	73,1	47	26,9	175	70,6
Homens	45	61,6	28	38,4	73	29,4

Fonte: Balsalobre, 2015, p.274.

Ao se considerar inicialmente o número absoluto de enunciados, verifica-se que as mulheres moçambicanas produziram muito mais sentenças (175/70,6%) empregando a estratégia de se dirigir ao interlocutor utilizando alguma referência expressa a ele, seja por meio da realização pronominal, seja pela desinência verbal. Desse modo, infere-se que os homens moçambicanos preferem abordar seu interlocutor restringindo-se ao assunto¹⁴. Portanto, a maioria dos enunciados

14. A fim de exemplificar essas sentenças em que não ocorre a referência pronominal ao interlocutor, majoritariamente produzidas por homens, segue um excerto: “Boa tarde. Gostaria de saber se o ferryboat já partiu” (MO.F3.08).

masculinos moçambicanos precisou ser excluída dessa análise em função da não realização de pronomes (ou de referência ao interlocutor por meio da desinência verbal), restando apenas um montante de 73 sentenças, que corresponde a 29,4% do *corpus* moçambicano. Ainda assim, em termos percentuais, no que se refere aos enunciados considerados por essa análise – os que contêm pronomes ou desinências verbais indicativas de pessoa –, os homens discretamente favoreceram a ocorrência de preenchimento pronominal de sujeito (38,4%, contra 26,9% das mulheres).

A partir dessa reflexão, levanta-se a hipótese de que o fenômeno linguístico em discussão – a ausência ou presença do pronome na posição de sujeito – apresenta valores simbólicos diferentes para moçambicanos e angolanos. Assim sendo, ao se observar os índices de realização pronominal de angolanos, nota-se um equilíbrio entre homens e mulheres (20,6% e 21,1%, respectivamente). Seguem os dados:

Tabela 03: Realização pronominal por gênero do entrevistado de Angola

Gênero	Ausência de pronome		Presença de pronome		Total	
	N	%	N	%	N	%
Mulheres	86	78,9	23	21,1	126	53,6
Homens	100	79,4	26	20,6	109	46,4

Fonte: Balsalobre (2015, p.275).

Acerca da relação entre o gênero do entrevistado e a escolha pronominal para se referir à segunda pessoa, é difícil estabelecer uma análise mais concludente acerca dos entrevistados moçambicanos, uma vez que há uma severa disparidade entre o volume de dados de homens e de mulheres, conforme já destacado anteriormente. Já entre os informantes de Angola, novamente é possível observar uma tendência ao equilíbrio entre mulheres e homens para cada uma das possibilidades de realização pronominal permitida pelo sistema. A única exceção evidenciada pela tabela 04 é o fato de que os homens fazem um uso preferencial do pronome *você* quando comparado às mulheres (70% e 30%, respectivamente) – ainda que o número absoluto de ocorrências seja baixo, essa diferença entre os gêneros pode representar uma tendência.

Tabela 04: Distribuição de formas pronominais por gênero do entrevistado

País	Gênero	Ausência de pronome + desinência verbal de 3ª pessoa		O senhor/ A senhora		Ausência de pronome + desinência verbal de 2ª pessoa		Tu		Você		Total
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Moçambique	Mulher	85	48,5	36	20,5	43	24,5	7	4	4	2,2	175
	Homem	35	47,9	21	28,7	10	12,6	1	1,3	6	8,2	73
Angola	Mulher	67	61,4	18	16,5	19	17,4	2	1,8	3	2,7	109
	Homem	74	58,7	16	12,6	26	20,6	3	2,3	7	5,5	126

Fonte: Balsalobre (2015, p.278)

É também importante observar que a combinação entre os vocativos e os pronomes que exercem a função de sujeito, ou a ausência deles, considera o gênero do entrevistado e a observação dos perfis sociais como um elemento de caráter social e pragmático que interfere em sua composição. Assim sendo, ao se analisar esse aspecto em Angola, observa-se que os padrões de comportamento entre os homens e mulheres são mais próximos. Em termos gerais, todos os informantes apresentaram índices muito semelhantes para três possibilidades combinatórias: vocativo de poder e desinência verbal de 3ª pessoa; vocativo de solidariedade e desinência de 3ª pessoa; e ausência de vocativo. Esses índices são expressos por meio da tabela 05 e exemplificados pelos excertos de 24 a 26:

Tabela 05: Principais possibilidades combinatórias entre vocativos e pronomes sujeito por gênero do entrevistado no corpus angolano

Relação entre o vocativo e o pronome (ou desinência verbal)	Gênero do entrevistado			
	Feminino		Masculino	
	N	%	N	%
Vocativo = poder / Ausência de pronome + des. verbal de 3ªp.	34	31,1	33	26,1
Vocativo = solidariedade / Ausência de pronome + des. verbal de 3ªp.	19	17,4	28	22,2
Ausência de vocativo	27	24,7	26	20,6

Fonte: Balsalobre (2015, p.302)

24) Relação entre um vocativo pertencente ao eixo semântico do **poder** e a ausência de um pronome sujeito com desinências verbal de 3ª pessoa. É exemplo: “Boa tarde, *senhor*. Desculpa, será que *podia* me informar ou me dizer onde é que eu posso pegar o táxi?” (AN)

25) Relação entre um vocativo pertencente ao eixo semântico da **solidariedade** e a ausência de um pronome sujeito com desinências verbal de 3ª pessoa. É exemplo: “Olá, *minha linda*. Tudo bom? *Sabe* onde eu posso comprar uma água?” (AN)

26) Ausência de vocativo – que, portanto, não permite comparação com o pronome. É exemplo: “Tudo bem? Conheces um menino que chama-se Luis? Assim pequenino, magrinho.” (AN)

Assim como ocorreu no caso das formas de tratamento nominais, para os tratamentos pronominais o gênero do perfil social representado por meio de fotografias revelou-se determinante para a escolha linguística dos entrevistados. A fim de demonstrar a relevância do fator gênero, mais detidamente serão observados os comportamentos linguísticos de informantes moçambicanos e angolanos quando expostos a imagens de mulheres jovens.

Entre os moçambicanos, das doze mulheres que simularam diálogo com essa imagem apresentada, empregando formas pronominais ou desinências verbais com marca pessoal, onze delas dirigiram-se ao perfil por meio de estratégias informais. Já entre os homens, das sete respostas válidas, cinco empreenderam estratégias pronominais mais formais. Em algumas respostas masculinas, houve inclusive menção à informalidade do contexto em que o perfil se encontrava associado a vocativos solidários, mas a desinência verbal mantinha distanciamento. Para se ilustrar esses casos, seguem excertos moçambicanos – o de número 27 foi produzido de uma maneira mais informal por uma mulher de 50 anos e o 28 por um homem de 43 anos:

(27) “Oi moça. *Sabes* onde fica o quiosque mais próximo? Tamos todas, quer dizer, num ambiente informal, não é?” (MO)

(28) “Pronto, como estamos assim num lugar mais, que não é formal, é praia. Praia que não é formal. Aqui seria: moça, jovem, procuro... *podia* me indicar onde vende aqui um sumo, um refresco? Não seria tão formal com ela.” (MO)

Exemplo como o de número 27 também é encontrado em Angola. Esses casos sugerem que, ainda que haja uma combinação semântica entre a forma de tratamento nominal e o pronome – ou a ausência pronominal com marcação de pessoa por meio da flexão verbal – eles podem indicar uma gradação de formalidade, em que a forma nominal carrega um valor mais marcado, seja em direção ao poder

ou à solidariedade, em função de seu conteúdo lexical exposto, e o pronome indicia valores um pouco menos marcados também nas duas direções possíveis. Para ilustrar esse fato, com referência ao *corpus* angolano, segue o excerto 29, produzido por um homem de 26 anos:

(29) “Mas como ela está com um sorriso lindo, eu não vou chegar pra ela tão frio e formal: olá, *minha linda*. Tudo bom? *Sabe* onde eu posso comprar uma água? Eu tô cheio de sede.” (AN)

Palavras finais

Conforme a expectativa inicial, o sistema de formas de tratamento empregado por moçambicanos e angolanos revelou-se assaz pertinente para o estudo dessas variedades de língua portuguesa, cujo foco é a inter-relação existente entre língua e sociedade. De um modo geral, a questão do gênero mostrou-se um fator motivador importante para a opção por uma forma de tratamento em detrimento de outras. Em linhas gerais, as mulheres preferem tratar homens desconhecidos com mais reserva e distanciamento, ao passo que os homens também mantêm interações com mulheres de uma forma mais distanciada.

Assim, a partir dos informantes dos dois países, é possível identificar que há mais solidariedade entre pessoas desconhecidas do mesmo gênero. Ainda acerca do gênero dos informantes, Angola apresentou uma peculiaridade. Os informantes desse país não apresentaram diferenças significativas no que se refere ao preenchimento pronominal do sujeito, enquanto que os informantes homens de Moçambique foram os que favoreceram esse uso. Entre os moçambicanos, por sua vez, foi nítida a diferença no padrão de comportamento entre homens e mulheres quanto à forma de se abordar o interlocutor: majoritariamente, as mulheres fazem perguntas, ao abordar desconhecidos, empregando algum tipo de referência a essa 2ª pessoa, seja por meio de um pronome, seja por meio da flexão verbal indicativa de pessoa. Já os homens, preferem estratégias mais diretas, contemplando apenas o assunto de seu interesse, sem referência ao interlocutor.

Entre os moçambicanos, homens e mulheres, “evitar vocativo” foi o recurso mais utilizado ao dirigirem-se aos seus interlocutores, em uma estratégia de preservação da face, já que assim, evitam descortesias e constrangimentos. No entanto, evitar vocativo não foi a estratégia mais utilizada pelos angolanos, em um indicativo de que se dirigir ao outro predicando ou evitando a predicação não apresenta a mesma representação simbólica para todos os povos. Assim, cada nação encontra suas próprias estratégias para preservarem a sua face em interações linguísticas.

Referências

Abreu, Maria Teresa dos Santos, Mercer, José Luiz da Veiga. O tratamento em Curitiba: o pronome zero. *Revista Ilha do Desterro*. A Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies, Florianópolis, n. 20, 1988.

Atlas de Moçambique. Maputo: Editora Nacional de Moçambique, 2009.

Balsalobre, Sabrina Rodrigues Garcia. Brasil, *Moçambique e Angola: desvendando relações sociolinguísticas pelo prisma das formas de tratamento*. 2015. 345p. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, 2015.

Brown, Roger; Gilman, Albert. The pronouns of power and solidarity. In: Giglioli, Pier Paolo. (Ed.) *Language and social context: selected readings*. Michigan: Pequin Books, 1972 [1960]. p.252-281.

Dias, Hildizina. *As desigualdades sociolinguísticas e o fracasso escolar: em direção a uma prática linguístico-escolar libertadora*. Maputo: Promédia, 2002.

Firmino, Gregório. *A questão linguística na África pós-colonial: o caso do português e das línguas autóctones em Moçambique*. Maputo: Texto editores, 2006.

Firmino, Gregório. A nativização do português em Moçambique. In.: Carvalho, Clara. Cabral, João de Pina (Org.). *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.

Fonseca, Dagoberto José. *Nas marolas do Atlântico: interpretações de Angola, da África, do Brasil e de Portugal*. Relatório Científico de Pós-Doutorado apresentado ao Departamento de Ciências Sociais na Educação da Faculdade de Educação da Universidade de Campinas, Campinas, 2009.

Giaufret, Anna. *De Mário a Otário*. As formas de tratamento nominais: modelos de função alocutiva ou predicativa. In: Couto, Letícia Rebollo, Lopes, Célia Regina dos Santos. (Org.) *As formas de tratamento em português e em espanhol: variação, mudança e funções conversacionais*. Niterói: Editora da UFF, 2011. p.47-60.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. Modelos de variação intraculturais e interculturais: as formas de tratamento nominais em francês. In: Couto, Letícia Rebollo, Lopes, Célia Regina dos Santos. (Org.) *As formas de tratamento em português e em espanhol: variação, mudança e funções conversacionais*. Niterói: Editora da UFF, 2011. p.19-46.

Labov, William. *Padrões sociolinguísticos*. Tradução Marcos Bagno, Maria Marta Pereira Scherre, Caroline Rodrigues Cardoso. São Paulo: Parábola Editorial, 2008 [1972].

Levinson, Stephen. *Pragmatics*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1989.

Levinson, Stephen. *Pragmática*. Tradução Luís Carlos Borges, Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Lopes, Célia Regina dos, Rumeu, Márcia Cristina de Brito. Marcotulio, Leonardo Lennertz. O tratamento em bilhetes amorosos no início do século XX: do condicionamento estrutural ao

sociopragmático. In: Couto, Leticia Rebollo, Lopes, Célia Regina dos Santos (Org.). *As formas de tratamento em português e em espanhol: variação, mudança e funções conversacionais*. Niterói: Editora da UFF, 2011. p.321-354.

Marcotulio, Leonardo Lennertz. *Língua e História: o 2º marquês de Lavradio e as estratégias linguísticas no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Ítaca, 2010.

Paiva, Maria da Conceição. A variável gênero/sexo. In.: Mollica, Maria Cecília, Braga, Maria Luiza. (Org.) *Introdução à sociolinguística: o tratamento da variação*. São Paulo: Contexto, 2013. p.33-42.

Paredes e Silva, Vera Lúcia. *A variação você/tu na fala carioca*. Comunicação apresentada no 1º Encontro de variação linguística do Cone Sul, UFRGS, 1996.

Mundim, Sônia Sandra de Moura. *Formas de tratamento e vocativos no Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado em Linguística. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1981.

Neto, Muamba Garcia. *Aproximação linguística e experiência comunicacional: o caso da escola de formação Garcia Neto*. Luanda: Editora Mayamba, 2012.

Neves, Maria Helena de Moura. Os pronomes. In: Ilari, Rodolfo, Neves, Maria Helena de Moura (Org.). *Gramática do português culto falado no Brasil*. Vol.2. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008. p.507-622.

Saraiva, Francisco dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. Rio de Janeiro: Garnier, 2001.

Vidal, Victoria Escandell. *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.

A criatividade da língua portuguesa: estudo de moçambicanismos no português de Moçambique

Rajabo Alfredo Mugabo Abdula

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)

Considerações iniciais

Moçambique foi colônia portuguesa; os portugueses chegaram ao país no século XV, concretamente no ano de 1498, quando Vasco da Gama e sua expedição chegaram ao território que hoje se chama Moçambique, marcando, assim, o início de um longo período de colonização que durou cerca de quinhentos anos, como afirma Gonçalves (2000, p. 1): “A chegada dos primeiros portugueses a Moçambique data de finais do século XV: 1498 é o ano da chegada de Vasco da Gama a Moçambique, podendo dizer-se que, a partir desta data, estão lançadas as bases histórico-sociais para o uso do Português nesta região do globo”.

Depois de vários anos de colonização, Moçambique tornou-se independente em 1975. Com a conquista da independência, vários desafios o país tinha pela frente; um deles era a educação. A Língua Portuguesa (LP) foi adotada como língua oficial do país; precisava-se estender o acesso à educação para os diversos cantos do país, ou seja, havia necessidade de se fazer com a maior brevidade possível aquilo que o colono não foi capaz de fazer durante quinhentos anos. Para tal, era necessário ter uma educação abrangente que alcançasse os mais diferentes pontos do país, o que culminou com a política de massificação do ensino verificada nos anos iniciais depois da independência.

Por causa da diversidade linguística do país e pela necessidade de dar educação ao moçambicano, definiu-se que a única língua que reunia condição para que esse objetivo fosse alcançado era o português – aliás, o português gozava desse papel mesmo durante o período da luta pela independência do país. Namburete (2006) considera que foi durante a luta de libertação que a FRELIMO¹ resolveu que, no meio das tantas línguas faladas em Moçambique, o português seria aquela usada para a comunicação entre os combatentes. Vários são os argumentos dados

1. Frente de Libertação de Moçambique. Movimento que lutou pela independência de Moçambique e veio a conquistar em Junho de 1975.

para esta decisão, incluindo o de que esta seria uma língua “neutra” para servir aos objetivos da luta, sobretudo o de que banindo as outras línguas moçambicanas nas comunicações entre os guerrilheiros combater-se-ia e materializar-se-ia o espírito da unidade nacional quando todos os cidadãos falassem uma só língua. Assim, a LP passou a ser a língua oficial do país e, também, passou a ser a língua de ensino apesar de, na altura, a maior parte da população não falar o português.

Pelo fato de existirem em Moçambique outras línguas fora o português, o contato entre estas línguas é inevitável, pois, elas partilham o mesmo espaço geográfico. Foi o contexto linguístico moçambicano o motivo pelo qual este trabalho foi desenvolvido. Queremos, a partir desse contexto, compreender a seguinte questão: qual é o impacto do contato entre as línguas bantu e o português em Moçambique? Para o efeito, traçamos o seguinte objetivo: identificar as principais áreas de influências das línguas bantu sobre o português. E, como hipóteses, temos: (i) o contato entre o português e as línguas bantu moçambicanas (LBm) fará com que haja influência mútua entre o português e as outras línguas moçambicanas e (ii) teremos casos de moçambicanismos no Português de Moçambique resultantes desse contato.

A metodologia usada para este trabalho foi meramente bibliográfica. Procuramos buscar dados apresentados em trabalhos (livros, teses, artigos) que falam sobre a LP em Moçambique. Autores como Ngunga (2012), Gonçalves (2000, 2012), Dias (2007) e Mendes (2010), só para citar alguns exemplos, foram importantes para o desenvolvimento deste estudo. Em termos de estrutura do capítulo, discutiremos em primeiro lugar sobre a LP no período antes e pós-independência e, de seguida, a identidade linguística no contexto multilíngue. Depois disso, segue uma seção em que se discute neologia e neologismos, onde iremos nos cingir no neologismo fonológico, neologismo sintático e neologismo semântico. De seguida, falaremos sobre empréstimo e estrangeirismo e, mais especificamente, sobre empréstimo de LBm para o português; por último, o foco recai sobre casos de hibridismo, encerrando com as considerações finais.

1. A Língua Portuguesa no período antes e pós independência

A história da LP em Moçambique divide-se em dois períodos. O primeiro diz respeito ao período antes da independência que começa com a chegada dos primeiros portugueses a Moçambique e vai até o ano de 1975 e o segundo período (pós-independência) começa em 1975 e vai até os dias de hoje.

No período antes da independência, a LP era falada por um número muito reduzido da população moçambicana e o ensino era quase inexistente. Apenas a minoria da população que era majoritariamente branca tinha acesso a LP e ao

ensino. De acordo com Gonçalves (2000), em 1890 havia uma única escola primária em todo o país. Esse número deixa claro que o ensino não fazia parte das prioridades da política colonial. Com o andar do tempo, o número de falantes foi crescendo, contudo, deve-se compreender que o aumento de falantes do português durante esse período não foi resultado da difusão da língua para a larga maioria da população; ou seja, não foi traçada uma política de acesso à educação e à língua para a maior parte da população. Na realidade, o aumento de falantes deve-se à política de colonização massiva do território, como avança Gonçalves (2000) ao afirmar que, em 1950, chegaram a Moçambique 50.000 colonos e, em 1960, chegaram mais de 90.000 colonos. Como se pode ver, houve um aumento da população que vinha de Portugal com o intuito de aumentar o domínio sobre o território.

Depois da independência nacional, o cenário mudou; tem-se verificado um crescimento significativo da LP e do número de falantes do português. O número de falantes do idioma oficial no período pós-independência supera o número de falantes em todo o Período colonial (que foi de quase 500 anos). De acordo com Gonçalves (2012, p. 4), esse crescimento “justifica-se pela política educacional depois da independência, e da pré-disposição da população moçambicana em adotar o português como língua de comunicação em detrimento das línguas bantu”.

O português foi, portanto, adotado como língua oficial e passou a ser a língua de ensino, apesar da maior parte da população não falar o português no seu dia-a-dia e a LP não ser língua materna para a larga maioria da população, como anteriormente frisamos. Como resultado dessa política adotada pelo Estado moçambicano, em que apenas o português é língua oficial e língua de ensino, cresceu o número de moçambicanos que têm o português como língua materna, principalmente nas zonas urbanas. Com o crescimento da LP nesse país multilíngue, é importante estabelecer alguns questionamentos: como é que se encontram as outras línguas? Quais são as políticas traçadas sobre elas para que não desapareçam? Por que elas não são tratadas com o mesmo prestígio que tem a língua portuguesa? Enfim... Essa não é matéria de discussão neste trabalho e não queremos nos cingir nela.

O contato entre a LP, as outras línguas nacionais e as diferentes culturas do país faz com que a língua portuguesa se molde e ganhe novas feições. Assim, o português falado em Moçambique vai criando suas marcas identitárias que o fazem se distinguir do português europeu, por exemplo. É sobre essa identidade que o português ganha no contexto multilíngue que iremos nos deter no próximo tópico.

2. Identidade linguística no contexto multilíngue

Devido à situação multilíngue do país, o contacto entre as línguas é constante. Estamos na situação em que o português é a língua oficial do país, língua de ensino, o que faz desta língua a mais prestigiada de todas as línguas do país. Silva Neto (1988, p. 39) considera que “numa situação de contacto de línguas, a língua de prestígio está sujeita a várias mudanças.” Essa vulnerabilidade que a língua de prestígio sofre deve-se ao fato de o seu uso ser, em muitos casos, inevitável pelos falantes, mesmo não sendo a língua majoritária, motivada pela função que ela desempenha no país. Sendo o português a língua prestigiada e a única língua oficial para o caso de Moçambique, ela sofre influência das outras línguas pelo simples fato de esta não ser a língua mais usada no dia-a-dia por uma parte de moçambicanos. Essa situação linguística cria condições para que haja contacto frequente entre duas ou mais línguas, causando mudanças no português. De acordo com Gonçalves (1990, p. 89), a situação de língua segunda (L2) da LP em Moçambique “dá naturalmente origem a alterações às regras que regulam o seu uso na variante europeia”, fazendo com que novos traços entrem na língua.

A língua não é apenas um meio de comunicação, é também um meio de manifestação de identidades por parte dos falantes, pelo fato de ela poder transportar valores culturais e étnicos de uma sociedade. Isso faz com que ela ganhe formas peculiares e que irão se diferenciar de outros falantes de outros contextos sociais, embora se tenha a mesma língua como meio de comunicação usado pelos diferentes grupos. De acordo com Aguilera (2008), a variedade linguística consiste em um traço definidor da identidade do grupo (etnia, povo) e, desse modo, qualquer atitude em relação aos grupos com determinada identidade pode tratar-se de uma reação às variedades usadas por esse grupo ou aos indivíduos usuários dessa variedade, uma vez que normas e marcas culturais dos falantes se transmitem ou se sedimentam por meio da língua, atualizada na fala de cada indivíduo.

Embora a LP seja a língua oficial, não se pode negar que ela seja influenciada por diferentes marcas do contexto em que ela está inserida, principalmente pelo fato de coabitar com diferentes línguas nacionais. Dela se espera, obviamente, de acordo com a natureza de cada língua em contato, que ganhe uma forma capaz de identificar os seus falantes no contexto geográfico da sua utilização. De acordo com Firmino (2005, p. 67), “qualquer pessoa que fala a sua L1 é socialmente entendida como um forte indicador da sua identidade étnica”; ele avança com essa ideia pelo fato de, em Moçambique, o grupo linguístico coincidir com o grupo étnico.

A afirmação da identidade cultural de um povo passa pela sua afirmação linguística. Através da língua, valores, hábitos e costumes podem ser transmitidos de um indivíduo para o outro, ou de uma geração para outra, possibilitando a distinção

entre membros de grupos culturais diferentes. Leray (2003, p. 120) afirma que “a língua é o primeiro vetor identitário que testemunha a diversidade sociolinguística nas comunidades humanas; a construção identitária não se restringe ao limite de um território mas inscreve-se numa história mestiça de línguas e de culturas”. A própria língua já é um símbolo de identidade cultural, é um patrimônio cultural para além de ser o principal veículo de transmissão da cultura.

Moçambique, como já é sabido, é um país multilíngue, e impossível é falar de uma afirmação e desenvolvimento cultural nesse país relativamente às outras línguas, fora do português, o que não se verificava na ideologia do período colonial em que apenas o português era visto como língua, portanto, a única valorizada. Essa valorização irá reforçar a questão de identidade linguística dos falantes de todas as outras línguas do país, e um dos caminhos passa necessariamente pela educação, pela integração das suas línguas no ensino.

O processo de introdução das línguas nacionais no ensino em Moçambique teve início em 2003 abrangendo 14 escolas, e as estimativas oficiais apontam para a existência de 200 escolas em 2010, envolvendo 16 das cerca de 20 línguas bantu faladas no país (Gonçalves, 2012). Esta tendência crescente de ensino das línguas nacionais nas escolas públicas moçambicanas não só vai permitir ao aluno a fácil assimilação dos conteúdos, mas também resgata a valorização dos valores culturais de cada comunidade linguística. De acordo com Instituto Nacional de Desenvolvimento de Educação/Ministério de Educação (INDE/MINED, 2003, p. 127), “a introdução das línguas moçambicanas no ensino contribui para a valorização e manutenção da língua e da cultura bem como para o desenvolvimento da auto-estima, afirmação da sua identidade e atitude mais positiva em relação à escola”. Ideia corroborada por Ngunga (2004, p. 5) ao afirmar que “...a padronização de Línguas Moçambicanas é um símbolo da vontade que nos move no sentido de cada vez mais assumirmos os contornos da nossa identidade histórica e cultural...”.

Em suma, constatamos que em Moçambique, assim como em África, há uma diversidade linguística, na sua maioria do grupo bantu. As outras LBM faladas em Moçambique, durante longos anos foram menos privilegiadas comparando-se ao português; no entanto, o português falado em cada região do país irá carregar marcas de identidade dos seus falantes, influenciado pela cultura e pelas suas línguas maternas. Essa influência é marcada também pelos empréstimos que as línguas bantu fazem ao português, como veremos na seção que se segue.

3. Neologia e neologismos

Nesta seção, trataremos alguns conceitos ligados a neologismos, faremos menção aos empréstimos e estrangeirismos e aos casos de empréstimos das línguas

bantu moçambicanas para o português. A evolução das línguas permite que o léxico esteja em constante transformação, fazendo com que haja renovação contínua, tendo em vista o preenchimento das necessidades internas dos falantes, num processo em que algumas unidades lexicais tornam-se arcaísmos devido ao seu desuso, e outras vão sendo criadas, o que culmina no enriquecimento do próprio léxico. Assim, de acordo com Martinet (1971), a evolução duma língua depende da evolução das necessidades comunicativas do grupo que a emprega. A sociedade pode moldar a língua de acordo com as suas necessidades comunicativas imediatas, e o poder de cada membro da sociedade em participar na criação de novas formas linguísticas; pelo menos, é assim como entende Baccega (2007), ao afirmar que

aprender a falar significa não apenas aprender a utilizar palavras que a sociedade nos entrega prontas, mas (deveria significar também) aprender a produzi-las. E aprender a produzi-las significa ter uma visão crítica da realidade em que se está inserido e, desse modo, participar do movimento rumo à construção de novas variáveis históricas (Baccega, 2007, p. 44).

O processo de criação lexical é denominado de neologia e a palavra que é criada neste processo denomina-se neologismo. Cabello (1991, p.323) explicita a distinção entre neologismo e neologia:

Cumprе ressaltar a diferença entre neologismo e neologia. Neologia lexical é a possibilidade de criação de novas unidades lexicais, em virtude das regras de produção incluídas no sistema lexical. Neologia é, pois, o fato e neologismo, o vocábulo, a criação vocabular nova.

Boulanger (1979, p.65-66) considera neologismo como sendo “uma unidade lexical de criação recente, uma nova aceção de uma palavra já existente, ou ainda, uma palavra recentemente emprestada de um sistema linguístico estrangeiro e aceito numa língua”. Percebe-se, todavia, que só se tem neologismo quando uma nova palavra entra para a língua e que é adotada pelos falantes da língua sem criar problemas para as unidades lexicais existentes, isto é, permitindo que as diferentes unidades lexicais coexistam na mesma língua.

A formação de neologismos no português é muita antiga, podendo-se afirmar que vem desde os primórdios da sua existência. O léxico inicial do português vem do latim e a sua evolução foi se dando, com o andar dos tempos, por causa dos empréstimos de outras línguas, como é o caso do árabe, das línguas africanas e indígenas no Brasil, só para citar alguns exemplos; aliás, este processo de mudança acontece com qualquer língua. O fato de a língua sempre renovar o seu léxico possibilita a entrada quase frequente de novos elementos e, atualmente, tem sido o inglês um dos maiores fornecedores desses elementos para LP.

Barbosa (1996) denomina **neologismo alogenético** o item lexical trazido de outra língua, em oposição ao item lexical autóctone, emprestado no interior do próprio sistema linguístico (neologismo semântico ou conceptual) e assim o define:

Deve-se distinguir, inicialmente, o empréstimo interno e o empréstimo externo de palavras. Para primeiro, entende-se como o movimento que se realiza entre vocabulários regionais, entre vocabulários profissionais, entre estes e aqueles ou, ainda, entre tais vocabulários e o vocabulário geral. O segundo refere-se ao empréstimo de um sistema linguístico, integrante de uma macrossemiótica, faz de palavras de outro sistema linguístico, pertencente a outra macrossemiótica (Barbosa, 1996, p. 290).

Esses dois tipos de empréstimos podem ocorrer dentro da mesma língua, principalmente para o caso de países como Moçambique, devido ao seu contexto multilíngue e geográfico, como veremos de seguida ao falarmos dos tipos de neologismos (fonológico, sintático e semântico) e dos empréstimos.

3.1. Neologismo Fonológico

De acordo com Alves (2007) e Barbosa (1996), este tipo de neologismo resulta da criação de um item lexical totalmente novo, sem base em nenhuma palavra existente. Alves (2007) usa a unidade lexical **gás** que tem sido interpretada como oriunda do étimo grego **khaos**, para exemplificar. Barbosa (1996) considera que o emprego de neologismos fonológicos como item lexical inédito é bastante raro. Para Barbosa, a produção onomatopeica específica é uma criação fonológica inédita e, “ocorre com menor frequência em todas as línguas, sendo mais comum em discursos literários” (Barbosa, 1996, p. 176). A onomatopeia resulta da criação de uma unidade lexical que tenha relação com certos sons ou gritos; ao que se pode entender que, em palavras onomatopeicas, existe sempre uma relação entre a palavra e o significante, como é o caso de “miau” em representação da voz do gato.

Em Moçambique, o neologismo fonológico vai ocorrer como resultado do contato entre a LP e as LBm. O processo pode ocorrer tanto na LP assim como nas línguas bantu, como podemos ver nos exemplos que se seguem, apresentados por Ngunga (2012) sobre o português e a língua changana (falada nas províncias do sul do país):

- a. *kuxatiyara* (< chatear)
- b. *kuvota* (< votar)
- c. *manduwinya* (< amendoim)

O que justifica os exemplos acima demonstrados é que, nas LBm, a sílaba tem, geralmente, a estrutura do tipo (V, CV(V)). Para Ngunga, isto é, “exceptuando a nasal silábica, a única não aberta, a sílaba nas LBm é aberta, o que explica que os

falantes destas línguas em geral e os das moçambicanas em particular, aprendendo a LP, revelem tendência de produzir sílabas abertas mesmos nos casos em que elas sejam fechadas na língua alvo” (Ngunga, 2012, p. 15).

Temos ainda os casos apresentados por Abdula (2014) em que os verbos do echúwabo² ao serem adaptados para o português recebem o acento tônico do português. O acento tônico no infinitivo verbal na LP encontra-se na última vogal do verbo (ex.: comer, falar, brincar, querer, sorrir, fingir, etc.), mas na língua echúwabo o acento tônico encontra-se na antepenúltima vogal. Quando os verbos do echúwabo passam para o português recebem o acento tônico do português (Abdula, 2014). Para este caso podemos ver os seguintes exemplos:

Loguelar (negociar) – *ologela*

Nhamelar (tirar proveito) – *onyamela*

Vundular (mexer) – *ovunddula*

Nhacuar (estar sujo) – *onyakuwa*

Tabutchar (fazer sofrer) – *otabutxa*

Gumular (destruir) – *ogumula*

Vedegular (revirar) – *ovedegula*

Roromelar (confiar em) – *ororomela*

Soquelar (contribuir) – *osokela*

Zuzumar (estar atrapalhado) – *ozuzuma*

3.2. Neologismo Sintático

De acordo com Alves (2007, p. 14), “ao contrário dos neologismos fonológicos, os neologismos sintáticos supõem a combinação de elementos já existentes no sistema linguístico português”. São denominados sintáticos porque a combinação de seus membros constituintes não está circunscrita exclusivamente ao âmbito lexical (junção de um afixo a uma base), mas concerne também ao nível frásico: o acréscimo de sufixos pode alterar a classe gramatical da palavra base, e a composição tem caráter coordenativo ou subordinativo.

Os neologismos sintáticos podem ser formados por: (a) **Derivação prefixal:** este tipo de derivação se forma quando é adicionada a uma base (radical) um prefixo, o qual lhe acrescenta uma grande variedade de significados. Ex.: *Desconseguir* = [des_{pref} + $\text{conseg}_{\text{Rad}}$ + ir_{Suf}] – não conseguir. Este exemplo embora não ocorra no português do Brasil por causa da não reversibilidade do verbo conse-

2. A língua echúwabo, segundo Guthrie (1971) apud Ngunga (2004), tem a classificação P34. O echúwabo é uma das línguas faladas na província da Zambézia, concretamente nos distritos de Maganja da Costa, Quelimane, Nicoadala, Namacurra, Inhassunge, Mocuba, Lugela, Mopeia, Morrumbala e Milange; e ainda na Beira, na Província de Sofala.

guir, em Moçambique verifica-se a sua ocorrência; (a) **Derivação sufixal**: ocorre quando um sufixo é associado ao radical, o que, com frequência, altera-lhe a classe gramatical. Ex.: *Loguelar* [-loguel_{Rad} + ar_{Sur}] – negociar, como podemos ver nos exemplos apresentados por Abdula (2014), referentes ao contato entre o português e a língua echúwabo:

(i) “e como loguelavão...” -*Loguel*(a) (radical)+a (vogal temática)+vão *Loguelar* – do verbo *ologela*: interceder, implorar para, invocar para, suplicar para, negociar. Nesta frase *loguelar* corresponde a ‘negociar’.

(ii) “Outros não querem *soquelar* ficam so a falar” -*Soquel*(a) (radical)+a (vogal temática)+r *Soquelar* – do verbo *osokela*: contribuir, angariar fundo, cobrar dinheiro pra algo que foi combinado. Nesta frase *soquelar* tem o sentido de ‘contribuir’.

(iii) “Tentei até nos 300 mt, ele disse que estava a *nhamelar* da sua boa vontade” -*nyamel*(a) (radical)+a (vogal temática)+r *Nyamelar* – do verbo *onyamela*: seguir escondidamente para, aproveitar, tirar proveito de. Nesta frase *nyamelar* corresponde a ‘aproveitar ou tirar proveito de’.

(iv) “Vocês vão lhe *tatamular*...”. -*tatamul*(a) (radical)+a (vogal temática)+r *Tatamular* – do verbo *otatamula*: provocar, fazer sair do estado normal de tranquilidade, excitar, fazer explodir, exasperar. Nesta frase *tatamular* corresponde a ‘provocar ou fazer sair do estado normal de tranquilidade’.

a) Composição: o processo de composição consiste na justaposição de bases dependentes ou não; isto é, os seus constituintes podem ser autônomos ou não autônomos e podem ser classificados como subordinativo ou coordenativo. Ex.: **Chapa 100** – transporte semicoletivo de passageiros em Moçambique.

b) Composição sintagmática: também conhecido pelo seu aspecto morfossintático. É a sequência lexical, cuja ordem dos elementos constituintes é sempre a mesma: determinado seguido de determinante em que a união dos membros é de natureza sintática e semântica, de forma a constituírem uma unidade lexical. Ex.:

Palavra-chave.

c) Composição por siglas ou acrônica: É formada por meio de siglas ou acrônias, que têm a função de tornar o processo de comunicação mais simples e eficaz. Ex.: **MICOA** – Ministério para a Coordenação da Ação Ambiental.

3.3. Neologismo Semântico

De acordo com Barbosa (1996, p. 171), pode ser definido como empréstimo de significado, à medida que, em geral, não pressupõe alterações no significante. O neologismo semântico constitui-se de palavras já existentes, porém, utilizadas com novas acepções, ou seja, forma-se uma palavra por neologismo semântico

quando se dá um novo significado, somado ao que já existe; trata-se do surgimento de uma significação nova para um mesmo segmento fonológico, que passa a ser uma nova unidade de significação. “Por meios dos processos estilísticos da metáfora, da metonímia, da sinédoque (...), vários significados podem ser atribuídos a uma base formal e transformam-na em novos itens lexicais” (Alves, 2007, p. 62). Por exemplo: a palavra *cabrito* significa ‘fora da lei’; a esse significado somamos outro, ‘(corrupção) bom’; *afinar*, que em Moçambique pode ter o sentido de «usar português rebuscado»; o verbo *alarmar* usa-se indiferentemente para “pôr em alarme, assustar” e para «instalar alarme no carro»; *emprestar* significa não só “ceder temporariamente, conceder”, mas também «pedir emprestado»; *esquinar* que corresponde a “desviar” e a “esperar na esquina”; *estilar* alarga o seu conteúdo a “exibir-se”; *matabicho* designa indiferentemente, “pequeno-almoço, gratificação, gorjeta”; *mola* estende o seu conteúdo semântico a “dinheiro”. Segundo Carvalho (2009, p. 38-39):

Como sempre, necessidades novas são as causas mais frequentes para iniciar uma alteração semântica. Ao transitar de uma língua para outra, o novo termo quase nunca conserva a sua acepção inicial. Acrescenta outras conotações às suas de origem e por vezes subverte o significado. Isto porque mesmo que as significações de uma palavra procedam de seus usos passados, eles se modificam e se adaptam aos novos fatos permanentemente, apesar de os falantes não perceberem e crerem ser a língua uma unidade estática.

3.4. Empréstimo e estrangeirismo

A LP, como qualquer outra língua, sofre influências que podem ser um conjunto de incorporações que vêm de outras línguas. No entanto, existem vários níveis dessas incorporações. Dentre eles, temos os conceitos de estrangeirismo e de empréstimo, que, embora semelhantes, são fenômenos específicos e diferentes de incorporações de outras línguas, sendo o léxico o nível que sofre mais influências. Portanto, para melhor se compreender o fenômeno de empréstimo na LP é importante entender como esse fenômeno vem acontecendo. As múltiplas condições em que se tem processado o desenvolvimento da humanidade têm motivado, de maneira intensificada e (quase) inevitável, contatos e/ou cruzamentos, em diferentes níveis, entre variados povos e culturas, e, por consequência disso, ocorre a presença e a utilização de palavras e expressões importadas nas diversas línguas.

A este propósito, Cardoso (1991, p. 15) argumenta que “(...) têm sempre circunstâncias sociais, políticas e/ou econômicas que se colocam como instrumento promotor de trocas linguísticas, responsável, portanto, pela introdução de empréstimos”. O empréstimo de acordo com Galisson e Coste pode ser entendido

como sendo “um processo em que uma unidade lexical entra na língua acolhedora sem qualquer transformação” (Galisson; Coste, 1983, p. 228); todavia, não podemos afirmar de uma forma categórica que os empréstimos entram na língua acolhedora sem qualquer transformação, visto que eles podem sofrer transformações tendo em vista a adequar-se à estrutura fonológica e morfosintática da língua acolhedora. Pode-se afirmar que o empréstimo linguístico dá-se quando um falar usa e integra uma unidade ou traço linguístico que não existia antes. Segundo Sandmann, é “uma das formas de as línguas ampliarem seu estoque lexical” (Sandmann, 1997, p. 72).

Os empréstimos (lexicais) caracterizam-se pela incorporação por uma língua X (por exemplo, língua portuguesa) de unidades (lexicais) ou traços linguísticos existentes numa língua Y (língua echúwabo, por exemplo) e que a língua X não possuía. De acordo com Ngom (2000), há dois tipos de empréstimo linguístico no campo lexical. O primeiro caso seria quando o vocábulo incorporado em uma língua é reconhecido como um vocábulo estrangeiro, ou seja, os falantes percebem que determinado item lexical é originário de outra língua. Já o segundo tipo seria a completa incorporação do item lexical à língua que o está recebendo de modo que não há o reconhecimento da palavra como um vocábulo emprestado de outra língua. Nesse caso, a palavra torna-se natural para os falantes devido ao seu uso constante, sua ortografia e sua pronúncia similar a outras palavras da língua materna.

Sobre a integração do *empréstimo* ao léxico geral da língua, Barbosa (1996, p. 292) considera que “um termo só será considerado empréstimo propriamente dito, quando, numa fase ulterior à da adoção verdadeira pela integração e generalização, tiver alcançado alta freqüência e distribuição regular pelos falantes, a ponto de não ser mais sentido como estrangeiro”. Temos os seguintes exemplos de empréstimos vindos do inglês que entraram na língua portuguesa: *futebol*, *bife*, *nocaut*. Por sua vez, o estrangeirismo pode ser entendido como sendo a utilização, de forma original, de uma palavra estrangeira à língua. Câmara Jr. define estrangeirismo como “(...) um empréstimo vocabular não integrado à língua que o toma, conservando das outras os fonemas, a flexão e a grafia, ou vocábulos nacionais empregados com a significação dos vocábulos estrangeiros de forma semelhante. Desta forma, o estrangeirismo não é adaptado à língua tomadora”. (Câmara Jr. 2002 [1973], p.111)

De acordo com Bagno (2004, p. 74), “os estrangeirismos não alteram as estruturas da língua, a sua gramática”, assim como acontece também com os empréstimos. A adaptação sintática é aquela que exprime uma mudança de classe. Portanto, é preciso criar uma nova palavra para designar essa função. Temos exemplos

do estrangeirismo no português as palavras *shopping*, *show* e *pizza* que vêm do inglês.

Existem pessoas que são contra os empréstimos, principalmente em relação aos que se verificam na atualidade, que são empréstimos oriundos do inglês. De acordo com Crystal (2005), o que está a acontecer na verdade é uma mudança no caráter das línguas, influenciadas pela chegada de novos vínculos, como ele afirma – a escrita, o rádio, a televisão, a telefonia, a imprensa. Certamente estes instrumentos são novos tendo em conta a história da humanidade, e verificou-se, nos últimos anos, um desenvolvimento tecnológico bastante assinalável, e o produto desse desenvolvimento tecnológico é novo, senão estranho para a maioria dos povos. Sendo assim, não tem havido nomes apropriados para nomeá-los, e como eles já vêm com nomes das línguas que os fabricam, daí a necessidade de manter esses nomes; temos o caso de *internet*, *facebook*, *shopping*, entre outros, que vêm do inglês. O que Crystal (2005) encontra é um radicalismo das pessoas que se opõem à entrada desses nomes ingleses na língua; tais oposições podemos encontrar nos radicalistas franceses, e mesmo nos conservadores do português.

O que o autor nega não é que a língua seja preservada, mas é o fato de se querer controlar a “vida da língua”, porque nenhuma língua é capaz de se fechar às mudanças e nenhum homem é capaz de controlar essas mudanças. Ele dá exemplo do próprio inglês, que tanto influencia atualmente as diversas línguas: se formos olhar o inglês falado hoje não é o mesmo falado na Idade Média, uma língua germânica que passou para uma língua de base latina e grega, o que significa dizer que o inglês também mudou. Isso não aconteceu só com o inglês, mas com várias outras línguas faladas no mundo que passaram pelo mesmo processo – é, portanto, um processo natural na evolução das línguas. Se o ser humano foi capaz de evoluir durante o tempo, os homens dos primórdios da humanidade não são os mesmos homens de hoje, vários processos se passaram, vários hábitos tiveram que ser alterados, no entanto, não podia ser a língua, que acompanha o homem em todos esses diferentes momentos, a se manter estática.

O que Crystal (2005) nega é essa falácia antiempréstimo. As línguas podem emprestar vocábulos que elas não têm e adaptá-los à sua realidade. O que ele sugere é que se tome maior atenção às línguas ameaçadas de extinção, pois, de acordo com suas palavras, das cerca de seis mil línguas no mundo, é provável que aproximadamente metade delas desapareçam no decurso deste século – em média uma língua morre a cada duas semanas. E esse é um problema na realidade, e não os empréstimos que têm acontecido, vindos principalmente do inglês.

Esta tentativa de travar o uso de empréstimos linguísticos tem criado oposição entre os gramáticos e os linguistas. Para os gramáticos, a língua deve ser ensinada

e usada na sua forma padrão, a globalização descaracteriza a língua e isso pode levar à perda da identidade. Por sua vez, os linguistas defendem que os empréstimos não são prejudiciais, eles enriquecem o léxico; não pode haver descaracterização porque a gramática aborda sobre a morfologia, a sintaxe e a pronúncia destas palavras que entram na língua.

4. Empréstimos de Línguas Bantu para o Português

Segundo Calvet (2002, p. 36), “podemos distinguir três tipos de interferência: as interferências fônicas, as interferências sintáticas e as interferências lexicais”. Para o autor, as interferências lexicais podem produzir os empréstimos, e os empréstimos só surgem quando uma determinada palavra não encontra o seu equivalente na língua, o que permite que a palavra pertencente à outra língua seja utilizada e adaptada à pronúncia da língua acolhedora. Mas esta não é a única razão que faz com que haja empréstimos, uma vez que os falantes recorrem aos empréstimos mesmo havendo equivalentes nas suas línguas. Calvet (2002) diferencia interferências de empréstimos; interferência é um fenômeno individual e empréstimo é um fenômeno coletivo.

Historicamente, sabe-se que o português recebeu empréstimos das línguas africanas, assim como de outras línguas, como o árabe. No contexto de Moçambique, em que o português encontra-se inserido no mesmo espaço que as línguas bantu, este fenômeno é ainda maior, devido à necessidade existente de usar o português por se tratar da língua oficial. Para Mendes (2010), a maior parte dos empréstimos provenientes das línguas bantu está associada à tradição e à cultura e, na sua maioria, servem para designar pratos tradicionais, frutos e plantas moçambicanas, animais, danças moçambicanas, etnias, danças e rituais tradicionais.

Temos os exemplos de *maconde* – um grupo étnico da Província de Cabo Delgado; *nyambaro* – uma dança tradicional da província da Zambézia; *lobolo* – casamento tradicional na região sul do país; *mukutto* – um ritual tradicional na província da Zambézia. Essa influência será marcada de acordo com a língua de contacto que o português tiver em cada região do país, fora as palavras que são quase comuns para muitas línguas moçambicanas como é o caso de *mahala* que significa “grátis” em português; esta palavra denomina a mesma coisa em muitas línguas moçambicanas, o que faz com que seja mais usada que a palavra “grátis”. Para além dos casos anteriormente mencionados em que os empréstimos ocorrem, verifica-se também o empréstimo na formação de verbos em português, mas com radical das línguas bantu. Debruçando-se sobre o contexto de Moçambique, no que diz respeito às causas dos empréstimos das línguas bantu, Dias (1990, p. 100) aponta os seguintes fatores:

1.Preenchimento de uma lacuna no léxico da língua portuguesa, quando a realidade a ser referida julga-se inexistente em Portugal, como é o caso de nomes de frutos, comidas e costumes; 2.Preenchimento de uma lacuna no conhecimento da língua portuguesa. Estes são introduzidos por falantes numa fase inicial de aprendizagem da língua portuguesa; 3.Identificação sociocultural entre os falantes (...). Este fato pode ser explicado tendo em conta a situação de diglossia existente em Moçambique pelo estatuto de que o português goza.

Dos neologismos registrados no Observatório de Neologismo do Português de Moçambique (2013), 29.8% são formados por sufixação, 21.5% são empréstimos, 14.2% são formados por composição, 8.9% por prefixação e 8.6% são neologismos semânticos. Portanto, de acordo com estes dados, a derivação por sufixação é o processo lexical mais produtivo no Português de Moçambique.

4.1. Casos de hibridismo

Assim como os empréstimos, os hibridismos só terão lugar numa situação em que teremos em cena mais de uma língua, não havendo espaço para que se fale em situações em que apenas uma língua determina os constituintes dentro da palavra. Sendo assim, pode-se entender por hibridismo o processo de formação de palavras a partir de elementos pertencentes a duas línguas diferentes. Kehdi (2007, p. 50) diz que hibridismo “é a designação dada aos vocábulos compostos ou derivados, cujos elementos provêm de línguas diferentes”. Desta afirmação entende-se que o hibridismo pode acontecer em casos de palavras formadas por derivação e composição, por exemplo, nas seguintes combinações do português: autoclave – auto (grego) + clave (latim); burocracia – buro (francês) + cracia (grego); monocultura – mono (grego) + cultura (latim).

Cunha e Cintra (1990, p. 115) chamam de unidades híbridas “...aquelas que se formam de elementos tirados de línguas diferentes”. Com esta passagem, compreende-se que a posição que cada elemento irá ocupar na composição da nova estrutura não determinará a sua consideração como híbrida ou não, o que interessa é que elas tenham vindo de duas línguas diferentes. Dubois et al (1989, p. 256) considera o hibridismo como sendo “...uma unidade composta em que os constituintes são emprestados a radicais de línguas diferentes”. Esta definição foi questionada por Mendes (2010), no que concerne à sua aplicabilidade nas construções neológicas híbridas mais frequentes que ocorrem no Português de Moçambique, e ela pode induzir ao erro pelo fato de referenciar apenas o processo de formação por composição deixando de fora a derivação, uma vez que, no Português de Moçambique, o hibridismo é um processo de formação que recorre com mais frequência à derivação.

De acordo com Mendes (2010, p. 158), a maioria das formas híbridas em Moçambique pertence à classe de nomes e de verbos. Estas formas podem ser constituídas a partir de: a) morfemas prefixais das línguas bantu, associados à base portuguesa; b) uma base lexical de Línguas Moçambicanas, na qual se anexam morfemas portugueses (geralmente sufixos), seguindo o processo de derivação de unidades lexicais da gramática portuguesa; e c) uma base inglesa ou de outra língua na qual se juntam sufixos ou desinência verbal portuguesa.

Se o hibridismo pode ser entendido como sendo o processo de formação de palavras a partir de elementos pertencentes a duas línguas diferentes, o empréstimo é “uma forma resultante de uma única língua estrangeira com ou sem transformação” (Mendes, 2010, p.167). É nesta perspectiva que os dois conceitos vão se diferenciar. Desta seção, podemos compreender que todas as línguas do mundo fazem empréstimos de outros sistemas linguísticos para dar conta de novos elementos que vão entrando para as línguas. Certas vezes, esses empréstimos sofrem adaptações ou passam por uma formação híbrida; isso pode ser visto, no caso de Moçambique, onde encontramos formações que resultam de empréstimos de línguas bantu para o português, sendo na maioria dos casos verbos.

Considerações finais

Moçambique um país jovem e a história da LP em Moçambique também é jovem. Antes da independência, o número de falantes de LP era muito reduzido e o cenário mudou com o alcance da independência em que houve um crescimento bastante significativo de falantes. Se no período antes da independência houve aumento do número de falantes do português devido à política de colonização massiva, no período pós-independência houve aumento de falantes do português devido à política de massificação da língua portuguesa e da pré-disposição da população moçambicana a adotar o português como língua de comunicação em detrimento das línguas bantu.

Apesar de haver um número cada vez mais crescentes de falantes de língua portuguesa em Moçambique, é preciso compreender que o país possui mais de vinte línguas e, a maioria delas, do grupo linguístico bantu. Por causa da existência dessas línguas e por habitarem no mesmo espaço geográfico que a LP, o contato é inevitável; muitos moçambicanos que falam o português também falam uma ou várias outras línguas moçambicanas. Nem todo o aluno que fala o português na escola usa a mesma língua para se comunicar em casa com os seus familiares, amigos ou a comunidade onde reside, sobretudo na zona rural. Por outro lado, existem moçambicanos que têm o português como língua materna e moçambicanos que falam apenas a LP, embora seja um número reduzido se comparado

com a tendência da maior parte da população. Mas esse número tende a crescer e a equilibrar-se, principalmente na zona urbana onde o português é mais falado.

Como impacto do contato entre o português e as línguas bantu, verifica-se uma influência mútua entre esses dois grupos linguísticos com destaque para o português, em que o aumento de casos de moçambicanismos resultantes de neologismos e empréstimos que o português faz das línguas bantu. Por via disso, o Português de Moçambique vai ganhando novas feições e vai criando uma identidade própria. Os neologismos e os empréstimos são uma marca de identidade do português de Moçambique. Há influências das línguas bantu sobre o português em níveis como o fonético, fonológico, lexical. Porém, a maior parte dos empréstimos provenientes das línguas bantu são lexicais e está associada à tradição e à cultura e, na sua maioria, servem para designar pratos tradicionais, frutos e plantas moçambicanas, animais, danças moçambicanas, etnias, danças e rituais tradicionais.

Referências

- Abdula, Rajabo Alfredo Mugabo. *Marcas de influência do echúwabo no português de Moçambique: a questão dos verbos nas redes sociais*. 2014, 117p. (Dissertação de Mestrado), Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara. 2014.
- Aguilera, Vanderci de Andrade. Crenças e atitudes linguísticas: o que dizem os falantes das capitais brasileiras. *Estudos Linguísticos*. São Paulo, v. 37, nº 2 p. 105-112, 2008. Disponível em: <http://www.gel.org.br/estudoslinguisticos/volumes/37/EL_V37N2_11.pdf>. Acesso em: 12 set. 2012.
- Alves, Ieda Maria. *Neologismo: criação lexical*. 3.ed. São Paulo: Ática, 2007.
- Baccega, Maria Aparecida. *Palavra e discurso: história e literatura*. São Paulo: Ática, 2007.
- Bagno, Marcos. Cassandra, fênix e outros mitos. In: Faraco, Carlos Alberto. (Org.). *Estrangeirismos: guerra em torno da língua*. São Paulo: Parábola, 2004. p. 47-83.
- Barbosa, Maria. Aparecida. *Léxico, produção e criatividade*. São Paulo: Plêiade, 1996.
- Boulanger, Jean-Claude. L'évolution du concept de neologie de la linguistique aux industries de la langue. In: Schaezen, Caroline de. (Org.) *Terminologie anachronique*. Paris: Conseil International de la Langue Française, 1989, p.193-211.
- Cabello, Ana Rosa. Gomes. Gíria e neologismo: convergências e divergências. *Anais do XXXVIII Seminário do GEL*, Franca-SP: UNIFRAN, p. 229-332, 1991.
- Câmara Jr. Joaquim Mattoso. *Dicionário de linguística e gramática*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- Calvet, Louis-Jean. *Sociolinguística: uma introdução crítica*. São Paulo: Parábola, 2002.
- Cardoso, Suzana Alice Marcelino. Empréstimos: uma questão linguística e/ou político-cultural? *Revista Internacional de Língua Portuguesa*. nº 5/6, p. 9-17, 1991.
- Carvalho, Nelly. *Empréstimos linguísticos na língua portuguesa*. São Paulo: Cortez, 2009.
- Crystal, David. *A revolução da linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

Cunha, Celso; Cintra, Lindley. *Nova gramática do português contemporâneo*. 7ed., Lisboa: João Sá da Costa, 1990.

Dias, Hildizina Norberto. Línguas e mudanças sociais: algumas reflexões sobre o caso de Moçambique. *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, nº 8, p. 96-100, 1990.

Firmino, Gregório. *A questão linguística na África pós-colonial: o caso do português e das línguas autóctones em Moçambique*. Maputo: Promédia, 2005.

Galisson, Robert; Coste, Daniel. *Dicionário de didática das línguas*. Coimbra: Livraria Almedina. 1983

Gonçalves, Perpétua. *Lusofonia em Moçambique: com ou sem glotofagia?* Comunicação apresentada no II Congresso Internacional de Linguística Histórica. Homenagem a Ataliba Teixeira de Castilho. São Paulo. 2012.

Gonçalves, Perpétua. *(Dados para a) história da língua portuguesa em Moçambique*. 2000. Disponível em: <<http://www.institutocamoes.pt/CVC/hlp/geografia/portuguesmocambique.pdf>>. Acesso em: 13 abr. de 20117.

Gonçalves, Perpétua. *A construção de uma gramática do português em Moçambique: aspectos da estrutura argumental dos verbos*. Tese de Doutoramento, Universidade de Lisboa. 1990.

INDE/MINED. *Programas das disciplinas do 3º Ciclo: Ensino Básico*. Maputo: Academia Lda, 2003.

Kehdi, Valter. *Formação de palavras em português*. 4ed., São Paulo: Ática, 2007.

Leray, Christian. A Língua como Vetor Identitário: o caso particular do gaulês na Bretanha. In: Coracini, Maria José. (Org.). *Identidade e discurso*. Campinas: Ed. Universitária Argos, 2003. p. 119-136.

Martinet, André. *Elementos de linguística geral*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1971.

Mendes, Irene. *Da neologia ao dicionário: o caso do Português de Moçambique*. Maputo: Texto Editores, 2010.

Namburete, Eduardo. Língua e lusofonia: A Identidade dos que não Falam Português. in: Bastos, Neusa Maria. (Org.) *Língua portuguesa: reflexões lusófonas*. São Paulo; PUC-EDUC. 2006. p.63-74.

Ngom, Fallou. *Sociolinguistic motivations of lexical borrowings in Senegal*. 2000. Disponível em: <<http://www.ideals.illinois.edu/bitstream/handle/2142/9657/SLS2000v30.2-10Ngom.pdf?sequence=2>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

Ngunga, Armindo. *Interferências de línguas moçambicanas em português falado em Moçambique*. 2012. Disponível em: <<http://www.revistacientifica.uem.mz/index.php/seriec/article/view/15/28>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

Ngunga, Armindo. *Introdução à Linguística Bantu*. Maputo: Imprensa universitária, 2004.

Sandmann, Antônio José. *Morfologia lexical*. São Paulo: Contexto, 1997.

Silva Neto, Serafim da. *História da língua portuguesa*. Rio de Janeiro. Presença Edições, 1988.

O processo de ensino-aprendizagem do português no contexto multicultural moçambicano

Marcelino Horácio Velasco

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Alexandre António Timbane

Academia de Ciências Policiais - Moçambique

Universidade Federal de Goiás- Brasil

Introdução

Moçambique é um país africano localizado na África Austral habitado por povos falantes de línguas do grupo bantu, língua de sinais, línguas asiáticas e outras línguas estrangeiras modernas. Apesar de ser um espaço ou ambiente multilíngue e multicultural, a recente Constituição da República (Moçambique, 2004) reconhece apenas o português como a língua oficial, língua de prestígio, da burocracia, do ensino, do funcionamento do estado e da “união”. As Línguas Bantu (doravante, LB) moçambicanas são distribuídas de forma desigual ao longo do país, até porque cada língua identifica uma etnia ou uma povoação. Cada etnia ou povoação possui uma cultura própria, com hábitos culturais próprios que caracterizam o modo de ser e de estar na sociedade.

No contexto moçambicano, não se pode deixar de observar que a qualidade do ensino deixa a desejar, pois procura satisfazer as estatísticas dos financiadores internacionais como o Banco Mundial e o Fundo Mundial Internacional, deixando cidadãos em estado de analfabetismo funcional. Levantou-se esta constatação porque as políticas educacionais moçambicanas se preocupam com o número de aprovados em cada ano e em cada série (classe), deixando de lado a qualidade que é mais importante a nosso ver. Os professores se sentem “pressionados” em fornecer estatísticas positivas no fim do ano sem que haja uma observação profunda da qualidade de ensino. Há pouco investimento nas infraestruturas havendo até agora turmas que funcionam ao relento (as famosas ‘salas-sombra’, ‘salas-machimbombo’, ‘salas-improviso’).

Além disso, a educação moderna não toma em conta as diferentes manifestações culturais dos diferentes povos, principalmente nas áreas urbanas e suburbanas. Muitas colocações no espaço escolar tendem a criticar e a modificar as regras tradicionais daquele povo adotando a cultura europeia. Só para ilustrar: por que a escola proíbe o uso da língua local? Por que a escola entende que andar descalço é errado? Por que a escola desencoraja os ritos de iniciação? Por que a escola e a sociedade atual não valorizam mais (e até desencorajam) o dote? Se a cultura é a identidade, questiona-se que identidade essas crianças terão? Por que a escola prioriza a literatura e menospreza a oratura? Por que a escola não promove o ensino de (história, biologia, matemática, etc.) através de provérbios?

Estas e outras questões serão discutidas ao longo deste capítulo, mas sem fugir ao fato de que os moçambicanos estão sempre copiando ‘modelos de ensino estrangeiro’ que, em muitos momentos, não satisfazem a realidade prática local do aluno. Assim, como se pode falar que Moçambique é lusófono, se possui apenas 10,7% (INE, 2009) da população que fala português como língua materna? Entendemos que Moçambique é ‘lusófono’ sob o ponto de vista político, mas bantófono sob ponto de vista prático e real. Os sistemas de ensino moçambicano utilizados desde período pós-colonial são na maioria importados e aplicados em contexto moçambicano sem que haja uma reflexão sobre os aspectos socioculturais daquele espaço geográfico. Talvez seja esta a razão pela qual as reprovações em massa são uma realidade naquele contexto.

A escola prepara/forma cidadãos para inseri-los na sociedade e não desvinculá-los da sua cultura e do seu povo. Esse é o nosso entendimento. Que o indivíduo formado pela escola seja porta-voz da sua comunidade na luta pela igualdade, na conquista dos direitos que, muitas vezes, são violados pela política vigente, mas sobretudo guerreiro no **desenvolvimento endógeno** (Ki-Zerbo, 2006) da sua comunidade. Após o término dos estudos, este aluno não vai viver na Europa. Viverá na sua comunidade e enfrentará os hábitos e costumes que lhes foram proibidos aprender pela escola. A nosso ver, a escola deveria ser o espaço da consolidação das culturas para que elas possam ganhar força e se fazerem sentir pelo mundo afora.

Nas áreas rurais, pais e encarregados pela educação das crianças ainda mandam/enviam seus filhos para os ritos de iniciação durante as férias escolares, porque perceberam que a escola não consegue dar conta da educação necessária, básica e fundamental para a integração do futuro responsável pela continuação da geração naquela comunidade, que é a criança. A educação formal moçambicana ainda está longe de satisfazer a realidade das comunidades e isso não anima os pais, atitude que resulta em altos índices de abandono escolar, tal como se verificou em 2014, em que a taxa atingiu 69,4% (Malik, 2014) principalmente nas zonas rurais.

Toda a educação formal é feita em português pelo fato de ser considerada língua de prestígio, oficial e amparada pelos artigos 9º e 10º da Constituição da República de Moçambique (Moçambique, 2004), instrumento que, apesar de (re) definir o mais recente quadro jurídico e normativo-legal do país, não dá relevância às diversas LB moçambicanas faladas pela maioria da população. Isso nos parece uma violação dos Direitos Linguísticos¹, pois não existe uma língua inferior que a outra, nem existe uma língua pobre e incapaz. Todas as línguas respondem às necessidades comunicativas dos seus falantes.

Neste capítulo, portanto, pretende-se discutir aspectos relativos ao ensino fundamental em Moçambique, no que se refere às experiências de práticas linguísticas no espaço escolar e as possíveis causas do fracasso escolar entre alunos provenientes de famílias pertencentes às classes multiculturais. Traremos ao debate as questões inerentes à cultura e sua relação com o ensino formal nesse contexto. É válido salientar que a maior parte da população localiza-se nas zonas rurais, onde ainda preservam-se traços da sua cultura. Assim, dada à complexidade que caracteriza a identidade linguística, étnica e cultural dos moçambicanos, novos desafios se impõem ao ensino fundamental, sobretudo no que se refere ao processo de formação do professor que possa receber e atuar diante de alunos provenientes de uma cultura diversificada. Isso inclui a questão da educação bilíngue que vem sendo implementada em Moçambique desde que se iniciou o Projeto de Educação Bilíngue anos após o 3º seminário de Padronização da Ortografia das Línguas moçambicanas em 2008.

Nesse sentido, as práticas docentes e os níveis de uso das línguas são fatores decisivos para o sucesso ou fracasso escolar dos alunos do ensino fundamental. Recomenda-se que o Estado moçambicano possa efetivamente tornar o ensino bilíngue uma realidade fiável na formação das crianças tanto nas zonas rurais quanto nas zonas urbanas. Defendemos esta perspectiva pelas seguintes razões: **(a) linguístico-pedagógicas:** pelo fato de existir uma diversidade linguística no país; **(b) culturais e de identidade:** a língua é a riqueza cultural e de identidade de uma comunidade ou grupo étnico; **(c) direitos humanos e linguísticos:** significa que todo indivíduo tem o direito de aprender a língua do seu povo (Unesco, 1996, Declaração Universal dos Direitos Linguísticos).

Nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), nomeadamente Moçambique, Angola, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, e

1. É a garantia expressa pela lei fundamental de qualquer país democrático, comprometendo-se a respeitar as diferenças linguísticas e culturais dos seus cidadãos, culminando com a proteção e respeito às línguas ditas minoritárias. Ex: o direito regulado pela Constituição Federal Brasileira no seu artigo 210, § 2º, da CF/88 que assegura que os cidadãos indígenas têm direito à utilização de suas línguas maternas no processo de aprendizagem.

recentemente na Guiné Equatorial, a LP é oficial por opção política feita pelos regimes pós-independentistas e não por falta de opções linguísticas. A escolha da língua do colonizador para fins oficiais se verificou em quase todos os países africanos. Não se pode deixar de elogiar a coragem política da África do Sul, ao oficializar onze línguas das quais dez são africanas. O crioulo afrikaans é também uma língua natural de origem africana, por isso, não há dúvidas sobre a sua importância para a população daquele país. Desde a nova Constituição da República Sul Africana, de 1997, nunca se observou guerras naquele país devido às línguas oficializadas. É uma prova viva do sucesso e da importância da tomada de decisões linguísticas acertadas para a cultura.

A história da colonização em Moçambique, bem como as relações com outros povos e culturas, criou para a LP uma diversidade de situações de contato linguístico em diferentes contextos de aprendizagem. Se a cultura é a base de integração das crianças na sociedade, como tem sido tratada no seio escolar? Avança-se na hipótese de que a escola não se vê com o dever de transmitir a cultura e que essa tarefa é incumbida à família; os professores não têm uma formação específica para lidar com essa questão; os manuais escolares não apresentam conteúdos que discutem valores culturais para que sejam discutidos em sala de aula.

Essa pesquisa resulta da nossa inquietação pela falta de respeito e pelo comportamento desviado de muitos alunos no espaço escolar tanto no Brasil quanto em Moçambique. Atualmente, é comum ouvir-se: “as crianças de hoje não têm respeito com professores, funcionários da escola e com os colegas!” A nossa experiência como professores em vários níveis de ensino mostrou a necessidade de a escola ser a extensão da família, pois existem regras comuns aceites na convivência humana. Analisando mais profundamente, existem regras de convivência na família, na comunidade e na nação. Nas culturas tradicionais africanas do grupo bantu (como é o caso de Moçambique), toda a sociedade tem a obrigação de educar, exigir e policiar qualquer criança ao cumprimento das regras morais da comunidade. Nesse sentido, a criança não nasce apenas para família, mas sim para a comunidade, portanto, é tarefa da sociedade policiar e educar.

Com esse intento, utilizamos uma pesquisa bibliográfica que traz ao debate posições e ideias de pedagogos, para além da nossa experiência como professores há mais de vinte anos. O capítulo inicia-se dissertando sobre a situação da educação em Moçambique e apontando para o planejamento linguístico que influencia na formação do aluno. Mais adiante, levantam-se questões de bilinguismo e da sua relação com a realidade sociolinguística moçambicana. O bilinguismo em Moçambique é o normal, principalmente nas zonas suburbanas e rurais onde reside a maioria da população. Discute ainda as práticas docentes e os desafios de

uma educação bilíngue num espaço onde há falta de materiais e políticas públicas que protejam as línguas locais. O capítulo termina apresentando a tripartida relação entre língua, cultura e ensino em contexto multicultural, como é o caso de Moçambique.

1. Algumas questões sobre o ensino em Moçambique

Segundo Timbane (2009), no seu estudo sobre “A problemática do ensino da língua portuguesa na 1ª classe num contexto sociolinguístico urbano”, o português é ensinado como L2 para a maioria das crianças, mas existe um número considerável de crianças para quem o português é língua materna. A metodologia do ensino utilizada em todos os contextos, entretanto, é a mesma, os materiais são os mesmos – atitude que de certa forma provoca desequilíbrio e insucesso escolares, principalmente no ensino público.

No meio rural, onde há predominância das línguas locais (da família bantu), observam-se situações mais drásticas, uma vez que a maioria da população muito raramente fala ou conhece a língua oficial. O que significa que a criança só fala a LP na escola, com o professor. Somente em situação escolar é que os alunos entram em contato com o português. É válido ressaltar sempre que a língua é ao mesmo tempo cultura. Assim, relativamente ao ensino da LP, ele foi realizado sempre num contexto plurilíngue, mas não se chegou a considerar a importância das línguas moçambicanas bantu no processo de ensino e/ou aprendizagem desta língua. Este processo provoca, em alguns alunos, um sentimento de rejeição e de auto exclusão decorrente de um sistema educacional discriminatório, contribuindo para o severo custo do ensino, o que se afigura como uma das causas relevantes da evasão e do insucesso escolar em Moçambique. Olhando bem para este fato, pode-se pensar que o problema está na escola, mas na realidade não é. O problema ancora-se na política de integração nacional, portanto em um fato meramente político.

O currículo do ensino fundamental do Sistema Nacional de Educação moçambicano tem sete classes organizadas em 2 graus. O 1º grau (EP1) compreende cinco classes (da 1ª à 5ª classes) e o 2º grau (EP2) corresponde a duas classes (6ª e 7ª classes). A idade de ingresso para esse ensino é de 6 anos. O Estado não se responsabiliza pelo ensino pré-escolar. Esse ensino é assegurado por instituições privadas. Cada turma do EP1, é ensinada por um professor que leciona todas as disciplinas curriculares, enquanto que, no EP2, cada disciplina é lecionada por um único professor (Ministério da Educação de Moçambique, 2003). Segundo Gonçalves e Diniz apud Timbane (2015), discorrendo sobre “a dinâmica da língua portuguesa no ensino primário”,

quase na totalidade das nossas crianças, quando entram para a escola, não fala Português e, naturalmente, não lê e não escreve. Esta é a situação típica do meio rural, onde prevalece o uso das línguas locais, as línguas bantu, e onde o português é praticamente uma língua “estrangeira”: é aprendido e usado na sala de aula, sobretudo através do contato com o professor e com os livros escolares, sendo pouco frequentes as situações de comunicação em que é falado em ambiente natural. No seu dia a dia, em casa com a família e nas brincadeiras com os amigos, as crianças comunicam na sua língua materna (Gonçalves; Diniz apud Timbane 2015, p.3).

Neste processo de ensino, há uma tendência de não associar a língua local como meio de escolarização, pelo fato de ter turmas heterogêneas em termos linguísticos e também de se marginalizar as variedades do português. Por outro lado, a valorização da norma-padrão mostra que esse padrão não reflete a realidade do contexto moçambicano, marcado pela heterogeneidade linguística que se encontra vinculada na vida sociocultural. A norma-padrão é neutra, não é língua materna de ninguém, ninguém a domina na totalidade. É uma norma convencional, artificial e difere da norma popular.

2. O português como instrumento de liquidação do tribalismo/ unidade nacional

De acordo com o artigo 10º da Constituição da República de Moçambique (Moçambique, 2004), “Na República de Moçambique, a língua portuguesa é a língua oficial”. Embora a escolha do governo, ao indicar o Português como língua oficial, tenha sido considerada adequada por razões eminentemente políticas, visto que o governo queria acabar com o tribalismo que reinava durante a luta armada e logo após a independência (em 1975), nota-se que a maioria da população moçambicana vive em zonas rurais onde a incidência da pobreza é alta e a falta de serviços básicos como as escolas é uma realidade.

Disso resultam três aspectos a se destacar: (i) primeiro, o fato de a maior parte da população moçambicana não dominar a língua portuguesa, não compreendê-la e não empregá-la em ambiente familiar; (ii) segundo, o fato de Moçambique ser um território onde predomina o uso das LB, que são majoritariamente orais, sendo que a maioria das famílias não são usuárias da escrita alfabética, isto é, as famílias não têm o costume de usar a escrita alfabética em casa, embora se fale LP em alguns casos com frequência. Assim, esta ação representa uma desvantagem para uma criança que vive nesta família, justamente por não saber usar a escrita, já que ela não se depara com os primeiros sinais em casa; e (iii) terceiro, o fato de a escola não promover o contato com a LP a partir da experiência de escolarização em línguas maternas – uma tarefa difícil, já que não existe o ensino massivo nessas línguas (ensino bilíngue), existindo sim um número exíguo de escolas por província, sendo que

a maioria da população não tem acesso a pré-escolarização devido à falta de recursos, uma vez que o Estado não garante.

O ensino de línguas visando à integração das minorias linguística na escola é importante porque possibilita a comunicação plena, a redução do preconceito, a preservação da língua, a elevação da autoestima e impulsiona a criação de dicionários e gramáticas que descrevem a língua. A utilização de uma língua materna minoritária no espaço escolar reforça a continuidade da língua e o ensino durante as primeiras classes (séries) da instrução primária e posterior transição para a língua oficial.

Logicamente, nota-se que a entrada na escola de alunos falantes de diferentes línguas nacionais constitui um enorme desafio, em função dos seguintes motivos: i) devido a não identidade cultural e linguística com a escola e, por conseguinte, com os conteúdos nela ministrados que, na maioria das vezes, entram em conflito com as suas culturas e valores; ii) porque a escola não tem estado preparada para recebê-los, ou seja, não existe um processo de estado que aproxime às pessoas a língua oficial, porque o estado criou a LP como se fez em Portugal, diferente da situação do Brasil que foi uma miscigenação de brancos, índios e negros e suas respectivas línguas e culturas, conforme Soares (2005), “a escola que seria para o povo é, na verdade, contra o povo. Portanto, a escola que existe é antes contra o povo do que para o povo” (Soares, 2005, p.9-10).

Olhando para esta arte da escola, ou seja, ensinar como prática social, Senna (2012) considera que ensinar é levar o outro a viver novos conceitos e incorporá-los aos anteriores. Desta forma, viver a experiência de ensino “é condição imperativa, pois é tomando-a como ato de vida que esta ganha um sentido pragmático, sem o qual nenhum conceito se constitui forte o suficiente para agregar-se aos demais, construídos incidentalmente, por força da intenção de integrar-se à sociedade” (Senna, 2012, p. 54). Concordando com Senna e notando que se ensinar é uma prática social cujo objetivo é levar o outro a viver novas experiências, como se explica, então, que a escola não leve neste caso de Moçambique em conta as experiências de socialização dos alunos? Contudo, olhemos para o que a declaração da UNESCO sobre essa complexidade de ensino multicultural exorta. A Declaração Universal de Direitos Linguísticos (UNESCO, 1996), no seu 2º artigo, nº 2 estabelece: o direito ao ensino da própria língua e da própria cultura; o direito a dispor de serviços culturais; o direito a uma presença equitativa da língua e da cultura do grupo nos meios de comunicação; o direito a serem atendidos na sua língua nos organismos oficiais e nas relações socioeconômicas.

Com efeito, em 1983, foi introduzido o Sistema Nacional de Educação (SNE), que ainda vigora e que já foi revisto de modo a adequá-lo à nova ordem política,

econômica e social de Moçambique. De acordo com Lopes (2004), consagrou-se a situação anterior como o desenvolvimento das capacidades e qualidades da personagem de uma interação oral e escrita entre os indivíduos; segundo o autor, este sistema permeia a generalização do uso da língua portuguesa, como língua de unidade nacional e foi notória a exclusão da possibilidade de as línguas nacionais desenvolverem essa capacidade.

Apesar dos esforços governamentais, existem, em Moçambique, dificuldades de acesso aos conhecimentos formais. Essa situação é provavelmente oriunda de vários obstáculos, sendo um deles a língua portuguesa, falada e escrita apenas pela minoria da população moçambicana. Nisto, a escola, como local que contribui para a produção dos sentidos, deveria ter a preocupação em contextualizar-se ao meio social do aluno, isto é considerar a sua história de vida, cultura e língua. Parece-nos vaga a pertinência de regular e anularem-se as questões culturais e de língua materna da maioria dos moçambicanos sob pretexto de salvaguardar-se a unidade nacional, pois existem países multilíngues, tal como o caso de Moçambique, que atendem à diversidade, como são os casos de Canada, Suíça, a África do sul e têm unidade nacional melhor que a nossa. Frisa-se que a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos (UNESCO, 1996) determina que “todas as comunidades linguísticas têm o direito de organizar e gerir os seus próprios recursos, com vista a assegurarem o uso da sua língua em todas as funções sociais”.

Na tentativa de identificar as possíveis causas deste problema, recorreremos à questão basilar da formação do homem, enquanto parte social, isto é, a sua vivência na comunidade. Aqui encontramos escritos de Berger e Luckmann (2005), que nos alertam que qualquer educação que não leve em conta a história, cultura e a língua do aluno está condenada ao fracasso, porque o homem aprende baseando-se na sua experiência primária. Eles enfatizam esse postulado afirmando que

[...] A criança identifica-se com os outros significados por uma multiplicidade de modos emocionais. Qualquer que seja a interiorização só se realiza quando há identificação. A criança absorve os papéis e as atitudes dos outros significativos, isto é, interioriza-os, tornando-os seus. Por meio desta identificação com os outros significativos a criança torna-se capaz de se identificar a si mesma, de adquirir uma identidade subjetivamente coerente e plausível. Em outras palavras, a personalidade é uma entidade reflexa, que retrata as atitudes tomadas pela primeira vez pelos outros significativos com relação ao indivíduo, que se torna o que é pela ação dos outros para ele significativos. Este processo não é unilateral nem mecanicista. Implica uma dialética entre a identificação pelos outros e a auto identificação, entre a identidade objetivamente atribuída e a identidade subjetivamente apropriada (Berger Luckmann, 2005, p.177).

Para Berger e Luckmann (2005, p.39), “[...] a linguagem marca as coordenadas de minha vida na sociedade e enche esta vida de objetos dotados de significação”. Estes autores enfatizam que não podemos, de fato, existir na vida cotidiana se não estivermos constantemente em interação e comunicação com os

outros. Assim, a sociedade, a identidade e a realidade cristalizam subjetivamente o mesmo processo de interiorização. Esta cristalização ocorre juntamente com a interiorização da linguagem, “esta constitui o mais importante conteúdo e credenciamento o mais importante instrumento da socialização” (Berger, Luckmann, 2005, p.179).

Esta realidade sociológica, descrita por Berger e Luckmann (2005), mostra que a socialização primária é aquela que se desenvolve nos primeiros anos de vida, com os seus pais/comunidade. Esta é uma interação familiar feita de forma informal, e de imediato, ela caracteriza e descreve o povo de Moçambique. Neste caso, a socialização da maioria dos alunos moçambicanos não é feita em LP, mas sim nas línguas locais que, por sua vez, estão associadas a um conjunto de práticas sociais e culturais, que segregam os indivíduos, definindo a sua identidade. Portanto, o português só vai aparecer no momento em que o aluno tem expectativa de sair da socialização primária, isto é, quando tem outra perspectiva, como por exemplo, pensar no trabalho, estudos ou formação que o obriguem a mais uma socialização adiante, a dita secundária.

Aqui, nota-se que o custo da alfabetização/letramento pode ser também justificado a partir dessa teoria da socialização, por estar desvinculada da cultura do português no processo de socialização primária dos alunos e, por consequência, torna-se um motivo sério do fracasso escolar no ensino da LP. Nota-se, igualmente, que a escola não caminha em sintonia com a socialização primária, já que não leva em conta o instrumento basilar das relações familiares e escolares que é a língua materna falada na sociedade onde este aluno vive. Para responder a esta questão do custo de alfabetização Bagno (2014), afirma que

muitas e muitas pessoas abandonaram os estudos porque ficam traumatizadas ao entrar na escola e, logo em seus primeiros contatos com o mundo escolar, são alvo de discriminação, de deboche, de piada por causa de seu jeito de falar – discriminação praticada não só pelos colegas, mas também por muitas professoras e muitos professores (Bagno, 2014, p. 57).

No ensino básico moçambicano, como referenciamos no começo do trabalho, há uma grande dificuldade dos alunos progredirem nos estudos, sobretudo nas fases iniciais, devido ao custo da adaptação do português e da escrita alfabética, porque o português não é língua materna da maioria da população. Num estudo sobre o Ensino Primário, em Maputo, Timbane (2014a), afirma que, “a maior parte dos alunos que frequenta o ensino primário são crianças que entram na escola, mas não leem e não escrevem em português, enfatiza dizendo que mesmo aqueles que aprendem o português na família têm enormes dificuldades de se comunicar na sala de aula” (Timbane, 2014a, p.3).

Nos primeiros anos pós-independência, verificou-se um crescimento acentuado das taxas de admissão no sistema de ensino, mas, nos anos subsequentes, houve um declínio sucessivo que atingiu uma taxa de escolarização de 50,8%, em 1989. Esta realidade não será, com certeza, alheia à prolongada guerra civil vivida em Moçambique que, além de criar uma situação econômica e política devastadora, destruiu parte da rede escolar existente no país. Por causa deste declínio que se registrou depois dos primeiros quatro anos da independência, em 1979, realizou-se em Maputo o primeiro Seminário Nacional sobre Ensino da LP, e nesse encontro, destacou-se a necessidade de aprofundar o estudo das línguas moçambicanas de modo a poderem desempenhar um papel importante no desenvolvimento científico e cultural do país. Foi neste seminário que nasceu o Núcleo de Estudos de Línguas Moçambicanas (NELIMO) na Universidade Eduardo Mondlane (UEM), que deveria coordenar a pesquisa e a padronização das línguas nacionais.

Nos anos 1990, são financiados vários projetos de universidades e ONGs para o estudo de questões do bilinguismo e das LB faladas em Moçambique. O Instituto Nacional de Desenvolvimento de Educação (INDE) promoveu, em 1991, uma fase experimental de educação bilíngue, com o Projeto de Ensino Bilíngue em Moçambique (PEBIMO), que introduz as LB no ensino básico, em algumas escolas de duas províncias: Tete (usando as línguas Nyanja e português) e Gaza (usando as línguas Changana e Português):

Ante a situação crítica a que se chegou ao domínio linguístico, o INDE, com apoio do governo moçambicano, do PNUD e do Banco Mundial, começou a desenvolver, em fase experimental desde 1993, um currículo bilíngue para crianças não falantes do português à altura do ingresso na escola. O projeto que teve o nome de programa de Educação Bilíngue em Moçambique foi aplicado no nível básico a partir da língua materna da criança, com passagem posterior para língua portuguesa nas fases seguintes (Lopes, 2004, p. 460).

Para Ngunga et al. (2010), nos seus estudos de caso do ensino bilíngue realizados na província de Gaza, afirmam que vários estudos têm vindo a revelar que as crianças são, por um lado, penalizadas por não dominarem a língua que é usada como meio de ensino e, conseqüentemente, por outro, o sistema educativo tem vindo a registrar grandes perdas de toda a ordem. Para justificar o que sempre se argumenta sobre o ensino nos países colonizados, Benson (2000) diz que todo o currículo foi baseado num modelo do Português Europeu, o que significa que as artes da linguagem são projetadas para falantes nativos de português europeu e que o conteúdo acadêmico é mal adaptado às culturas moçambicanas e aos estilos de vida. Nota-se que este currículo só ajuda a desenvolver as crianças que já têm

a LP como sua língua materna e continua a perpetuar a exclusão educacional e social para a maioria das crianças oriundas das zonas rurais.

Para Meneses (2013), no seu estudo com professores de ensino bilíngue, esses profissionais se sentiam motivados com as aulas em línguas moçambicanas porque os alunos interagem, participavam da aula, compreendiam facilmente os conteúdos, mas o único impasse era relativo ao uso da escrita. Por sua vez, fora da sala de aula, os pais ajudavam os alunos na realização de trabalhos escolares em casa, fato que não acontece quando a educação é monolíngue, pois os pais não falam, nem escrevem em português. A constatação do autor mostra claramente que a educação não deve ser feita só na escola, mas sim também na família, porque o objetivo da educação é socializar a criança para conhecer os seus direitos e obrigações de cidadão dentro da comunidade.

3. O bilinguismo: uma proposta para um sistema de ensino de um país multilíngue

Por bilinguismo, compreende-se a capacidade de um indivíduo valer-se de dois sistemas linguísticos (Crystal, 1988, p. 39), ou em outras palavras, a competência bilíngue é a soma de vários fatores que, agregados, culminam na proficiência e fluência em duas línguas, sejam elas adquiridas naturalmente ou aprendidas por meio da sistematização. Weinreich (1967) considera que o contato de línguas é visto, por alguns antropólogos, como um aspecto do contato de culturas e a interferência linguística é tida como uma faceta da difusão cultural e da aculturação. Os contatos internos podem incluir a relação entre uma língua dominante², isto é, majoritária, ou línguas dominantes e uma língua minoritária³, ou entre línguas minoritárias. Essas situações podem ser encontradas nas fronteiras de países ou dentro de um país; em regiões próximas a países fronteiriços ou em comunidades bilíngues. Ainda segundo Weinreich,

quanto maior for a diferença entre os sistemas, isto é, quanto mais numerosos as formas e padrões mutuamente exclusivos em cada um deles, maior é a dificuldade de sua aprendizagem e a área potencial de interferência, de modo que as diferenças e similaridades entre línguas em contato devem ser exaustivamente descritas para cada domínio como pré-requisito para a análise da interferência (Weinreich, 1967, p. 1-2).

2. Língua dominante ou língua majoritária: refere-se à língua oficial de uma nação e, por ter esse domínio, é geralmente a língua da educação, da administração e da mídia e, conseqüentemente, da comunidade bilíngue. Não se refere necessariamente à frequência de uso diário ou a número de falantes.

3. Línguas minoritárias ou grupos linguísticos minoritários: são línguas que existem em ambientes hostis a elas. Não são usadas como língua da educação, da mídia e da administração, etc., e, sendo assim, são dominadas por outra ou por outras línguas. Como elas estão limitadas a serem usadas exclusivamente dentro da comunidade que as fala, a ameaça externa a elas deriva desses outros domínios, e o peso da pressão cai de acordo com a importância que esses domínios possuem dentro da comunidade.

A explicação do autor, nesta citação, descreve claramente e de forma objetiva a situação de bilinguismo em curso em Moçambique, porque as línguas bantu são tipicamente orais e ágrafas e o português é de carácter gráfico e normativo. Portanto, o encontro das duas línguas traz consequências para o falante que quer usá-las. Isto nota-se tanto para os nacionais que pretendem aprender português, como também para os europeus que queiram aprender as línguas bantu, devido a estas diferenças em termos de estruturas e falta de similaridades.

A partir de outra visão, Senna (1991) afirma que o bilinguismo não é apenas o domínio de outra língua, mas sim é um processo que acontece na cabeça de um sujeito quando incorpora dois sistemas linguísticos ao mesmo tempo num espaço cultural. Nesses termos, isso só vai acontecer quando o sujeito aceitar que as duas línguas são importantes e quando começar a misturar uma língua com a outra: aí haverá bilinguismo. Enquanto o sujeito não misturar uma com a outra língua, significa que há uma que prevalece sobre a outra, sendo daí mais importante.

Em outro estudo realizado por Ngunga et al. (2010), citando informação do INDE (2001), os autores destacam que, com a reforma do ensino básico, introduz-se a língua materna como disciplina (da 1ª a 5ª classe) e como meio de ensino (da 1ª a 3ª classe). O Plano Curricular de Ensino Básico (PCEB, 2003), reformulado a partir do antigo, introduzido em 1983, elaborado pelo INDE, apresenta o uso das línguas moçambicanas no ensino como uma inovação na reforma Curricular. Ainda de acordo com Ngunga et al (2010), a sua implementação viria a ser iniciada no ano letivo de 2003 e, numa primeira fase, a educação bilingue, deveria ter lugar em regiões rurais linguisticamente homogêneas como forma de permitir que cada moçambicano aprenda os primeiros rudimentos de leitura/escrita e aritmética na sua LB materna. As crianças moçambicanas têm normalmente duas línguas ao mesmo tempo e em formação com uma relevância comunicativa – esta situação traz sempre problemas para aquelas crianças que não tiveram essa situação bilingue na socialização primária. Há, contudo, fatores de ordem socio-cultural que interferem no domínio de uma língua sobre outra. Para o caso de Moçambique, existem duas línguas a LB e a LP que coabitam no mesmo espaço e tempo, em que o português sai a ganhar, porque é a língua de ascensão social na vida. Assim, a sociedade moçambicana tem o poder de decidir quem sai e quem fica na ascensão através desta língua. Quando isto se verifica, entra em cena outro valor chamado diglossia.

É impossível pensar a aprendizagem de uma segunda língua, em contextos formais ou informais, sem a ocorrência de transferências da língua materna para a língua segunda. Independente do contexto em que essa aquisição irá se inserir, existirá um processo gradual caracterizado pela dinamicidade da língua. No

processo de aprendizagem da língua estrangeira, os aprendizes baseiam-se no conhecimento que têm de sua língua materna para compreender como a língua estrangeira é estruturada. Desta forma, nesse processo de associações com a língua materna, geralmente ocorrem transferências. É nessa mistura de dois sistemas que ocorre o fenômeno do bilinguismo, que posteriormente a sociedade irá traduzir em diglossia. Ferguson apud Wardhaugh (1992) resumiu diglossia como:

um fenômeno social, um bilinguismo estendido à comunidade linguística. Apenas duas variedades linguísticas estão nele envolvidas, há uma variante da língua muito divergente, altamente codificada (muitas vezes, bastante complexo gramaticalmente) sobrepondo-se à variedade. É o veículo de um grande e respectivo corpo de literatura escrita (Ferguson Apud Wardhaugh, 1992, p. 89).

O fato é que, em Moçambique, existem fatores que demonstram esta situação. O público que detém o poder sobre uma língua usa esse sistema para dominar ou excluir os outros. Neste caso, temos uma diglossia, embora não institucionalizada, tal como o caso da Índia com o hindu e inglês, a África islamizada com o árabe clássico (para o clero e aristocracias), e o árabe fluente (maioria da população), isto é: não só entre a LP e as LB ocorre esse fenômeno de dominação, mas também entre as línguas nacionais (ndau e sena, changana e tsuwa, makhwua e makonde) que coabitam num mesmo espaço geográfico, há sempre tendências por detrás desta coabitação de tentativas de valorização ou sobreposição de uma em detrimento da outra, as quais sempre terminam em conflito étnico. Nesse sentido, a partir de casos de diglossia perpetuam-se casos de exclusão, destacando o núcleo de poder. Nota-se claramente que há uma barreira da atual sociedade na construção de identidade nacional através da LP, porque existem certos grupos locais que têm poder para instituir o idioma, pondo em cheque a língua do outro (isto fora do alcance escolar). Quando temos uma sociedade com tendência à diglossia, mesmo tirando-se o português e colocando-se uma língua local, a situação vai persistir.

Neste momento, como referimos no começo do trabalho, a educação bilíngue está numa fase experimental e, no entanto, “há uma imposição implícita nos programas monolíngues em português quando elas são a única opção” (Patel; Cavalcanti, 2013). Segundo Timbane (2015), especialistas e educadores estão cientes das consequências de uma educação monolíngue tal como é sugerido pela política linguística do país. O uso do português como língua de ensino limita seriamente a comunicação entre professores, alunos e outros membros da comunidade. Para crianças e jovens, implica uma maior dificuldade de compreensão do processo de ensino/aprendizagem. Eles não podem compreender nem interagir verbalmente com os professores que não falam sua língua, e estes não podem dar conselhos

que são especialmente valorizados pelos pais das crianças. Para os pais monolíngues, significa que ficam impedidos de dialogar com os professores de sua comunidade. Os adultos se veem confrontados com uma perda de controle sobre a educação de seus filhos pelo fato de não poderem “estabelecer práticas” com os docentes, acabando por se sentirem marginalizados dos assuntos da escola.

O especialista Lopes, no seu estudo de 2004, relativo à introdução do ensino bilíngue em Moçambique, coloca questionamentos sobre a fase do ensino primário no qual melhor seria aplicável o letramento em línguas locais moçambicanas. Considera que se tal estratégia for implementada no começo do ensino primário, esse seria o caminho mais lógico; porém, chama atenção às grandes dificuldades das crianças moçambicanas em aprender a ler e escrever em português, uma língua estranha para elas. Outra possibilidade levantada seria a de começar-se no fim do ensino primário. Sobre ela, Lopes (2004) considera que “dever-se-ia definir como objetivo que nenhuma criança deixaria a escola primária sem ter igualmente aprendido a ler ou a escrever na sua língua materna” (Lopes, 2004, p. 473). Segundo Lopes, na prática, a criança teria acesso à aprendizagem da leitura e da escrita nas línguas maternas a partir da 4ª ou 5ª classes do ensino primário.

Outro questionamento acerca deste sistema bilíngue adotado pelo estado refere-se à formação e posterior afetação⁴ do professor que não obedece um critério claro em sua prática docente. Segundo Timbane (2015, p.7), o processo de afetação não olha para a região de origem nem a(s) língua(s) falada(s) pelo novo professor. O que acontece, muitas vezes, é que os professores são colocados em regiões onde a língua da comunidade não coincide com a sua própria língua, todavia, ele tem que dar aulas porque é lá onde foi afeto e é o lugar da garantia do seu sustento. Corroborando com o autor, isso aumentaria o problema. Mas a liberdade do professor de trabalhar na comunidade onde conhece a língua local seria uma prioridade do Ministério da Educação, pois faria com que os professores que conhecem a mesma língua que o aluno possa ensinar e fazer progredir a educação bilíngue. Um dos objetivos do PEBIMO, como afirma Lopes (2001), é a democratização e o acesso de todos ao ensino, reduzindo o insucesso escolar e servindo de base de todo o processo de transformação curricular, com vista ao alcance dos objetivos da educação para todos. Segundo Lopes afirma

a política linguística de Moçambique deveria se orientar para a criação de condições conducentes a um uso mais amplo do português e também a possibilidade de uso das línguas nacionais em contextos institucionais, como a educação formal, tribunais estatais, aparato administrativo ou meio de comunicação de massa; em suma, sempre que se sinta que o português é uma barreira linguística. As línguas

4. É neste caso a colocação ou alocação de um professor numa dada escola após a sua formação nos Institutos de Magistério Primário.

e o acesso de todos ao ensino, reduzindo o insucesso escolar e servindo de base de todo o processo de transformação curricular, com vista o alcance dos objetivos da educação para todos (Lopes, 2001, p.8).

Todas as mais-valias retiradas desta nova política, que contempla tanto a introdução das línguas bantu no ensino, como a sua proteção, desenvolvimento mais equitativo, aproximação da escola à sociedade, a gestão da identidade, entre outras, acabam no seu conjunto por viabilizar o ensino bilíngue. Apesar desses esforços, Lopes (2001) considera que um dos principais fatores responsáveis pela falta de sucesso escolar (principalmente no ensino fundamental) em Moçambique “é a falta de um bilinguismo sistemático que utilize um letramento completo até um nível suficientemente elevado na língua materna como base de um letramento numa segunda língua” (Lopes, 1999, p.85). Os estudos de Lopes mostraram como uma análise rigorosa de todas as experiências poderá ilustrar a importância decisiva dessa base, ainda que só isso não seja suficiente. Lopes acrescenta ainda que

esta realidade não é reconhecida, porque os especialistas preferem a utilização de línguas francas e segundas para evitar a multiplicação de inversões considerando o monolinguismo como um fator positivo para a aglutinação das diferentes etnias de um Estado numa Nação, e para a modernização considerada como uma proposta de desenvolvimento económico. Estes especialistas, que dominam todas as grandes organizações internacionais, reproduzem o método utilizado pelas classes dirigentes dos Estados-nacionais dos países industrializados, que, historicamente alcançaram a designada “civilização ” pela opressão e eliminação de línguas, culturas e, às vezes povos. Na realidade este método, além de ser opressor revela-se na atualidade pouco eficaz (Lopes, 1999, p.85, grifos do autor).

As pesquisas mostram que, deste modo, estas populações não se unem política e culturalmente, não se desenvolvem economicamente, nem são escolarizadas com êxito; continuam marginalizadas, provocando um conjunto de problemas que, em última análise, procura-se solucionar com intervenções militares efetivas por forças nacionais e internacionais. Quando um povo tem segurança, um bom nível de vida, liberdade e identidade, em vez de violência, miséria, repressão e alienação, pode constituir-se como Nação e ter uma identidade nacional, independentemente do fato de o Estado ser mono ou multilíngue, mono ou multicultural.

4. As práticas docentes e o desafio do bilinguismo: metodologia e análises

Este trabalho possui uma metodologia qualitativa, já que as resposta sobre este estudo encontramos nas diversas obras lidas. Ao consultarmos estas obras, analisamos profundamente como o ensino em contexto multilíngue é complexo, bem como olhamos para as políticas públicas de educação determinadas pelo Governo e fizemos um levantamento de problemas, apresentando algumas sugestões

como possíveis soluções. Como se pode observar, o privilégio atribuído à LP é resultado da política e do planejamento político vigente, iniciado pelo sistema colonial e apoiado pelo primeiro Governo de Moçambique em 1975 e não por improbabilidade linguística das LB. As LB têm uma estrutura linguística completa que permite aos seus usuários comunicar sem restrições, tal como o português, inglês ou outras.

Segundo Timbane (2015), “todos os seres humanos, independentemente de sua escolaridade ou de sua condição social, a menos que tenham graves problemas psíquicos ou neurológicos, falam” a sua língua materna. A maior parte dos moçambicanos possui pelo menos uma LB como língua materna e o número atinge 89%, segundo dados do Instituto Nacional de Estatística (2009). Isto demonstra que cada cidadão é portador de uma cultura que deve ser preservada, já que com a morte de uma língua, parte da história da população moçambicana também desaparece. O mosaico linguístico de Moçambique coloca ao ensino básico o desafio de implementação de práticas docentes que respeitem essa diversidade. Em um estudo relativo ao propósito e ao valor da introdução do ensino bilíngue em Moçambique, Chimbutane (2009) concluiu que o principal propósito do seu uso é facilitar a aprendizagem dos alunos, tendo identificado valores pedagógicos, socioculturais e socioeconômicos associados ao bilinguismo. Chimbutane concluiu também que os benefícios nas comunidades locais centram-se mais em aspectos de natureza sociocultural do ensino bilíngue, visto como alavanca o desenvolvimento e a valorização de aspectos socioculturais.

Por último, Chimbutane (2009) considera que a introdução do ensino bilíngue possibilitou que alunos e professores começassem a considerar o potencial e o valor das línguas locais nos contextos formais. A conclusão do estudo de Chimbutane (2009) indica que o ensino bilíngue desempenha um importante papel transformador social e cultural, possuindo um enorme potencial a ser explorado, mas o Estado precisa disponibilizar professores e material didático com livros e dicionários nestas línguas. Num outro estudo, Patel e Cavalcanti (2013) apud Timbane (2015), apoiam uma educação bilíngue de enriquecimento (aditiva) e não uma educação bilíngue de transição (subtrativa). Nesse caso, trata-se de uma educação bilíngue que valoriza a comunicação, a inteligibilidade mútua, e não a idealização da proficiência. Este ensino permite que a criança não fique inibida, com medo, acanhada, confusa, por não conseguir se comunicar corretamente na vida estudantil, porque pode inibir a sua criatividade linguística e cognitiva. Através deste tipo de educação, é possível promover uma formação integral do aluno, como sujeito pensador, observador, que estuda e realize sua história, que se constitui de experiências e saberes, independente das suas capacidades serem

mais ou menos desenvolvidas, pois as crianças mostram-nos a todo o momento como aprendem, quando aprendem e com quem aprendem; e, na maioria das vezes, não damos a devida importância a esses fatos fundamentais do cotidiano da sala de aula.

5. A tripartida relação entre língua x cultura x ensino

Olhando para as tradições africanas dos povos bantu, localizados geograficamente na região da África Ocidental, Central e Austral, observam-se claramente nos ritos tradicionais como estes três aspectos a língua, a cultura, e a educação informal são passados para as crianças. Especificamente em Moçambique, os ritos de iniciação são uma escola, na qual estes três conceitos aqui apresentados são discutidos e ensinados às crianças, uma vez que elas precisarão de uma língua para se comunicar, precisarão conhecer as regras de ser e de estar na sociedade (cultura) e esses processos são realizados pelos anciões (madodas), madrinhas e outros intervenientes como líderes comunitários. Entendamos a ‘cultura’ como o conjunto de padrões de comportamento, de conhecimento, de crença, da arte, da moral, da lei, dos costumes e de todos os outros hábitos e capacidades adquiridas pelo homem como membro da sociedade (Timbane, 2014a, p.46).

Saussure (2006, p.17) definiu a língua como “um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos.” Coseriu (1959, p.28), por sua vez, trata a língua como um “sistema expressivo que dentro duma comunidade humana serve de meio de expressão.” Entendamos, portanto, a língua como o conjunto de signos, de sinais que um grupo de indivíduos pertencentes a uma comunidade padroniza intencionalmente para servir de instrumento de comunicação que expressa ideias, sentimentos, constatações e pensamentos, incluindo a transmissão da cultura.

A língua é abstrata e, assim, ela se manifesta através da fala/escrita ou de sinais. A fala é individual e é por essa razão que linguistas forenses consideram a fala como uma impressão digital, pois ninguém fala/escreve/ sinaliza igual ao outro. Cada um tem seu timbre de voz, tem escolhas lexicais próprias, produz pausas e entonações próprias o que significa que a fala possui características individuais que os sociolinguistas designam por *idioleto*. As definições de língua dadas por Coseriu (1959) e por Saussure (2006) encontram sentido aqui, pois a língua está na mente dos indivíduos e na cultura em que estão inseridos.

Um exemplo da ligação entre língua e cultura está mais visível no léxico. A junção do léxico e da cultura designamos por **lexicultura**. Esta lexicultura pode ser **geral** ou **específica**. Para Timbane (2014b, p.47), a **lexicultura geral**

é “aquele conjunto de itens lexicais que são identificados por toda comunidade linguística, neste caso, a comunidade lusófona.” Inclui-se aqui unidades lexicais comuns na lusofonia. Por outro lado, a **lexicultura específica** refere-se ao “conjunto de itens lexicais que caracterizam uma variedade ou variante específica, ou seja, pertence a um grupo restrito. Pertencem a este grupo, por exemplo, os angolanismos, os brasileirismos, os moçambicanismos etc...” (Timbane, 2014b, p.47). As palavras *ônibus*, *capivara*, *tuiuiuú*, *aipim* são unidades lexicais de fácil compreensão entre os falantes da variedade do português do Brasil, portanto, brasileirismos. Por seu turno,

uma unidade lexical mais recorrente entre os moçambicanos é a palavra *txopela*, estrangeirismo proveniente da língua xichangana. Vem do verbo *ku txopela* (rabeirar). Assim, no contexto moçambicano, *txopela* designa um tipo de moto-taxi coberto para proteger o passageiro do frio e da chuva e que muitas vezes está equipado com aparelho de som (Timbane, 2014b, p51).

Há ainda preconceito com relação às LB e os moçambicanismos. Em função disso, advogamos no sentido da imediata criação de dicionários de moçambicanismos, por forma a atender as necessidades comunicativas dos alunos. A comunicação escrita é a menos usada, principalmente em comunidades onde predomina a tradição oral. A escrita é uma forma de comunicação que é possível graças à intervenção da educação formal, quer dizer, para o seu domínio é necessário que o indivíduo seja alfabetizado. Por isso que ocorre de forma planejada, com possibilidades de correção, como livre consulta e reformulação textual antes que seja divulgada.

A língua, a cultura e o ensino no espaço escolar, juntos constituem um passo importante para uma educação de qualidade que respeita os valores de um grupo social. Hoje, já não se sente “à volta da fogueira” (como antigamente), mas sim “à volta da televisão e da internet”. Os ensinamentos das novas tecnologias levam os jovens para caminhos sinuosos quando não são acompanhados pelos pais ou tutores (professores). Os multiletramentos são uma prova de como se pode aproveitar as tecnologias em prol do ensino. Concordamos com Burgeile e Lazaro quando afirmam que é preciso “implementar medidas, programas em parceria, sempre considerando que cada cultura possui valores próprios que nem sempre podem ser mesclados multiculturalmente, isto é, de maneira monovalente, mas sim tratados interculturalmente...” (Burgeile, Lazaro, 2009, p.64).

Considerações finais

Moçambique, igual a muitas nações no Mundo, e em particular em África, tem um processo histórico caracterizado pela presença de povos provenientes

de diversas regiões, movidos por vários interesses: religião, comércio, prática de agricultura, pastorícia, etc. A geografia linguística de Moçambique é formada por estruturas que desenvolveram suas identidades linguísticas e étnicas por períodos muito longos. Assim, tal como no período colonial, o uso das diversas línguas locais era banido por lei, sobretudo em função do valor que era a elas atribuído pelo poder instituído. No período que se seguiu à independência, não foi criado um quadro jurídico que valorizasse seu uso, pesquisa, desenvolvimento e preservação. Até hoje, essa valorização ainda é diminuta porque, em nível oficial, só foram introduzidas na escola, mas nas Instituições públicas, não. Isto mostra claramente que as LB não são línguas de ascensão social, por isso, a sua implementação nas zonas urbanas é impossível porque ninguém quer ver seu filho a atrasar na corrida à vida acadêmica e profissional.

O resultado disso, no processo de ensino-aprendizagem destas línguas, é negativo, visto que os alunos não têm desenvolvido as necessárias competências nestas línguas que os identificam. Esta situação vai perpetuando a dita exclusão linguística na sociedade, aliado a isso a morte de algumas línguas ou de suas variantes e, com isso, desaparece uma parte da história do grupo étnico. Nota-se que a introdução do ensino das línguas nacionais no sistema de ensino não é tão eficaz, já que estas foram introduzidas como uma ponte para que os alunos se adaptem ao Português com uma referida tranquilidade, mas não como um ensino sistematizado em que o aluno posteriormente poderá usá-las nos setores públicos, como na Saúde, Comércio, Justiça etc. Assim, novos modelos de práticas docentes precisam ser adotados para a solução do problema do fracasso escolar, sobretudo se forem implementadas com estrito respeito às necessidades de aprendizagem de alunos falantes de diversas línguas locais que caracterizam Moçambique.

Os sistemas de educação vigentes na maioria dos países africanos foram criados intencional e especificamente para reforçar a ideologia colonial de dominação, segundo a qual, os africanos precisam civilizar-se, pois são selvagens e sem cultura. É desta forma preconceituosa que o sistema colonial difundia e inculca menosprezo na mente dos africanos. Até hoje, isso se observa quando o ensino recusa a cultura do aluno considerando-a atrasada e pobre valorizando assim culturas e línguas alheias. É triste quando a Constituição da República de Moçambique, no seu artigo 9, prefere “valorizar” as línguas nacionais sem lhes dar o valor da oficialidade que é mais prestigiosa. Existe uma hierarquia entre uma língua nacional e uma língua oficial. É lógico que a língua oficial terá mais privilégios e **poderes** (Severo, 2013) do que uma língua nacional. Concluindo, a independência linguística ainda não foi proclamada. A educação ainda não responde os interesses da comunidade. A comunidade ficaria feliz se a escola valorizasse a cultura

e as línguas, pois as crianças e jovens são formadas para apoiar a comunidade. Proibir práticas culturais e classificar-las como pobres ou ultrapassadas é mutilar a identidade do sujeito, tornando-o assim aculturado.

O objetivo deste capítulo foi de discutir alguns aspectos relativos ao ensino básico em Moçambique, particularmente no que se refere às experiências de práticas de leitura e escrita escolar, bem como abordar e discutir as possíveis causas que levam o aluno ao fracasso escolar, refletindo e analisando as justificativas apontadas por alguns teóricos, tendo como principal enfoque as classes de alfabetização compostas por alunos provenientes de famílias pertencentes às classes multiculturais que caracterizam a sociedade moçambicana. O incentivo a estas línguas, através da sua oficialização nas instituições públicas, possibilitaria provavelmente o seu desenvolvimento e valorização no meio social, além de promover o desenvolvimento abrangente dos interlocutores sociais. Portanto, trata-se também de promover o resgate das línguas nacionais que estão caindo no esquecimento. A literatura nessas línguas deve ser criada e divulgada, a alfabetização em LB deve ser uma prática social obrigatória para os sujeitos dessas línguas, para que ninguém possa sair do Ensino Básico sem pelo menos falar e escrever numa destas línguas. Nesse caso, até a questão da estranheza com as LB iria diminuir e ajudaria os alunos a produzir textos práticos que fazem sentido na vida social. Esta seria também uma maneira de defender os Direitos linguísticos das minorias.

Referências

- Bagno, Marcos. *Língua, linguagem, linguística: pondo os pontos nos ii*. São Paulo, Parábola, 2014.
- Benson, Carolyn J. The primary bilingual education experiment in Mozambique, 1993 to 1997. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, v.3, nº3, p.149-166, 2000.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes 2005.
- Burgeile, Odete.; Lazaro, Pancho Richard P. Formulação de uma agenda de educação multicultural em políticas públicas. In: Burgeile, Odete.; Rocha, Júlio César B. (Org.). *Estudos em linguística aplicada: multiculturalismo e ensino-aprendizagem de línguas*. São Carlos: Pedro e João Editores, 2009, p.53-66.
- Chimbutane, Fernand S. *The purpose and value of bilingual education: a critical, linguistic ethnographic study of two rural primary schools in Mozambique*. 2009. 443f. Tese de Doutorado (Educação). Instituto de Educação, Universidade de Birmingham, 2009.
- Coseriu, Eugene. *Teoria da linguagem e linguística geral: cinco estudos*. Rio de Janeiro: Presença, 1959.
- Crystal, David. *Dicionário de linguística e fonética*. Trad. Maria Carmelita P. Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

Instituto Nacional de Desenvolvimento da Educação. *Programa do ensino básico*. Maputo: INDE, 2001.

Instituto Nacional de Estatística. *Recenseamento geral da população e habitação-2007*. Maputo: INE, 2009.

Ki-Zerbo, Joseph. *Para quando África*: Entrevista com René Holenstein. Trad. Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

Lopes, José de Sousa Miguel. Cultura acústica e letramento em Moçambique: em busca de fundamentos para uma educação intercultural. *Educação e pesquisa*. São Paulo, v. 25, n. 1, p. 67-87, jan./jun. 1999.

Lopes, José de Sousa Miguel. Escola e política linguística em Moçambique: a cidadania ameaçada. *Teias*: Rio de Janeiro, ano 2, n.3, p.1-10. Jan./jun.2001.

Lopes, José de Sousa Miguel. *Cultura acústica e letramento em Moçambique*: em busca de fundamentos antropológicos para uma educação intercultural. São Paulo: EDUC, 2004.

Malik, Khalid. *Índice de desenvolvimento humano*. New York: PNUD, 2014.

Meneses, Leonardo J. J. M. *O ensino bilíngue em Moçambique*: entre a casa e a escola. Salvador. 2013. 465 p. Tese de Doutorado. Universidade da Bahia, Brasília, 2013.

Moçambique. *Constituição da República de Moçambique*. Maputo: Imprensa Nacional, 2004.

Ngunga, Armindo. Et al. *Educação bilíngue na província de Gaza*: uma avaliação de um modelo de ensino. Maputo: CEA/UEM, 2010.

Patel, Salmina A.; Cavalcanti, M. *O caso do português em Moçambique*: unidade nacional com base em educação bilíngue e intercompreensão. 2013.

Saussure, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

Senna, Luiz Antônio Gomes. *Língua materna e língua culta*: pequeno manual de linguística geral e aplicada. Rio de Janeiro: LAG Senna, 1991.

Senna, Luiz Antônio Gomes. *Letramento, princípios e processos*. 1.ed. Curitiba: PIS, 2012.

Severo, Cristine G. Política(s) linguística(s) e questões de poder. *Alfa*. São Paulo, v.57, n.2, p.451-473, 2013.

Soares, Magda. *Letramento*: um tema em três gêneros. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2005.

Timbane, Alexandre A. *A problemática do ensino da língua portuguesa na 1ª classe num contexto sociolinguístico urbano*: o caso da cidade de Maputo. 2009. 121f. Maputo, Moçambique. Dissertação de Mestrado. Universidade Eduardo Mondlane, 2009.

Timbane, Alexandre A. O ensino da língua portuguesa em Moçambique e a problemática da formação de professores primários. *Difere*: Artíficos, v. 4, n.7, jun. 2014a.

Timbane, Alexandre A. A lexicultura no português de Moçambique. *Linguagem*: estudos e pesquisas. Catalão, vol. 18, n. 2, p. 43-59, jul./dez. 2014b.

Timbane, Alexandre A. A complexidade do ensino em contexto multilíngue em Moçambique: políticas problemas e soluções. *Calidoscópico*. V.3, n. 1, p. 92-103, jan/abr 2015.

UNESCO. *Declaração universal dos direitos linguísticos*. Barcelona : UNESCO, 1996.

Wardhaugh, R. *An introduction to sociolinguistics*. 2ª ed. Oxford: Blackwell, 1992.

Weinreich, Uriel. *Languages in contact*. 5.ed. The Hague: Mouton, 1967.

**A LITERATURA AFRICANA
DE EXPRESSÃO PORTUGUESA**

Memória coletiva e construção de identidade linguística nas narrativas de Alfredo Troni e Uanhenga Xitu

Manuel da Silva Domingos

Nsimba José

Faculdade de Letras da Universidade Agostinho Neto (Angola)

Se a metrópole imperial tende a ver a si mesma como determinando a periferia (seja, por exemplo, no brilho luminoso da missão civilizatória ou na fonte de recursos para o desenvolvimento económico), ela é habitualmente cega para as formas como a periferia determina a metrópole (Pratt, 1999, p. 31).

Introdução

O presente estudo, que toma por base as formulações teóricas alicerçadas nos domínios dos estudos da memória coletiva e discurso, procura, de forma sucinta, demonstrar a maneira como os aspectos socio-históricos, culturais e discursivos se articulam e se materializam linguisticamente nas narrativas de Alfredo Troni e Uanhenga Xitu. Alfredo Troni, jornalista e escritor, nasceu em 1845, em Coimbra, Portugal. De formação ideológica republicana e socialista, participou em iniciativas políticas e esteve ligado ao movimento estudantil, o que lhe condenou ao desterro em Angola, em 1873, onde viveu cerca de 30 anos. A sua obra ‘Nga Mutúri’ foi publicada pela primeira vez em folhetins em 1882. A edição à nossa disposição é uma reedição de 2014, sob chancela da União dos Escritores Angolanos.

Já Uanhenga Xitu, nome Kimbundu de Agostinho André Mendes de Carvalho, nasceu a 29 de Agosto de 1924, no município do Icolo e Bengo, província do Bengo, Angola, e faleceu em Luanda no dia 13 de Fevereiro de 2014. Dentre várias outras obras literárias, publicou ‘Mestre Tamoda Tamoda’ (1974), ‘Mestre Tamoda e Outros Contos’ (1977), ‘Manana’ (1974), ‘Maka na Sanzala’ (1979) e ‘Vozes na Sanzala (Kahitu)’. Esta última obra, conjuntamente com a de Alfredo Troni, será analisada no nosso estudo, conforme ilustra o título do trabalho. O capítulo é subdividido em duas partes, sendo que a primeira aborda questões sobre a memória coletiva e a segunda, aspectos que evidenciam a materialidade linguística dessa memória e, conseqüentemente, o estilo e a variação linguística que as narrativas em estudo espelham.

1. Texto, o lugar de experiências humanas

‘Vozes na Sanzala (Kahitu)’ e ‘Nga Mutúri’, como quaisquer outros textos, não são universos fechados, ou seja, configuram-se como tecidos, espaços permeáveis onde é notável a interseção de vários saberes que revelam toda uma experiência sensível relativa aos aspectos de ordem material e imaterial (José, 2016).

Essa visão dialoga com a de autores como Bakhtin (1981) para quem a polifonia representa consciências (vozes). Estas estão contidas dentro de uma obra literária e são plenivalentes, dito em outros termos, são plenas de valor e mantêm com as outras consciências do discurso uma relação de absoluta igualdade, como integrantes do grande diálogo. Koch e Oesterreicher (apud Longhin, 2014) também pertencem a mesma linha argumentativa. Visando distinguir as duas grandezas históricas, língua e texto, reavaliam-se os níveis de atividade linguística que fundamentam o pensamento de Eugene Coseriu – o universal, o histórico e o individual, respectivamente.

Assim sendo, o nível universal diz respeito à capacidade humana, biológica de falar uma língua; o nível histórico refere-se às línguas enquanto produto histórico das sociedades; e o nível individual diz respeito à maneira particular como cada ser humano fala uma língua. Particularmente, dentro do nível histórico, de onde emerge o conceito de Tradições Discursivas, os dois autores distinguem o domínio da língua histórica particular e o domínio da tradição dos textos. No âmbito das línguas históricas, existem as técnicas do sistema e da norma. Ao contrário do sistema que abrange as possibilidades léxico-gramaticais de uma língua, a norma abarca as possibilidades do sistema que são efetivamente usadas.

No domínio dos textos, questão central do presente estudo, a historicidade tem a ver com o acervo de textos já ditos ou escritos, armazenados na memória da comunidade. Aqui, pode-se considerar as Tradições Discursivas, que têm entre outros teóricos Kabatek (2005), para quem elas são a repetição de um texto ou de uma forma textual ou de uma maneira particular de escrever ou falar que adquire valor de signo próprio (portanto é significável). Em conformidade com o autor, essa tradição pode-se formar em relação a qualquer finalidade de expressão ou qualquer elemento de conteúdo, cuja repetição estabelece uma relação de união entre atualização e tradição, ou seja, “qualquer relação que se pode estabelecer semioticamente entre dois elementos de tradição (atos de enunciação ou elementos referenciais) que evocam uma determinada forma textual ou determinados elementos lingüísticos empregados” (Kabatek, 2005, p. 159).

A visão do autor acima referenciado converge com a de Sanderléia Roberta Longhin que entende que as Tradições Discursivas têm um viés fortemente textual e pragmático

consistem em modelos textuais, social e historicamente convencionalizados, que integram a memória cultural de uma comunidade, sendo mobilizados na construção e na recepção do sentido. Considerando que tudo que é dito ou escrito se realiza por meio de textos, estão em jogo uma intenção de dizer, o acervo lexical e gramatical da língua, os esquemas textuais normativos, as convenções sociais e históricas (Longhin, 2014, p.9).

Equivale a dizer que todo enunciado não deixa de ser sintomático de valores historicamente consagrados na memória coletiva de um povo. Daí a razão de termos aludido anteriormente, em outros termos, que o texto, não importa qual seja a sua natureza e/ou finalidade comunicativa, acaba por ser o lugar onde ressoam várias vozes, sendo que algumas delas evidenciam saberes compartilhados relativos às comunidades a que pertencem ou não. Assim, é natural que num texto estejam evidenciados elementos de diversas origens e naturezas, cruzando-se para participar do sentido do que é, por exemplo, dito ou escrito, considerando, dentre outros aspectos, os mecanismos de construção textual, como são os casos da coesão e da coerência. Portanto, considerando o acima exposto, torna-se imprescindível debruçar-se sobre aquilo que se convencionou designar por memória coletiva, elemento muito patente nas obras selecionadas para o presente estudo.

1.1. A questão da memória coletiva

Não são poucos, no domínio das ciências humanas e sociais, os estudos sobre memória, noção discutida paralelamente com a da identidade¹. Na verdade, os graus de desenvolvimento desta temática variam de autor para autor, cabendo a quem realiza uma pesquisa dessa natureza definir uma perspectiva que converge com os seus objetivos. Deste modo, em conformidade com os propósitos do nosso trabalho, privilegiamos as premissas teóricas de autores como Maurice Halbwachs e Joël Candau. Para este último autor, considerando que identidade, memória e

1. Tal como vimos acima, a expressão identidade, há muito que é abordada por pesquisadores, dividindo-os, muitas vezes. Jean-Pierre Warnier (2000), na sua obra *A mundialização da cultura* define identidade como um conjunto de repertórios de ação, de língua e de cultura que permitem a um indivíduo reconhecer a sua dependência de certo grupo social e de se identificar com ele. Apesar disso, esta categoria não depende somente do nascimento ou das escolhas dos sujeitos, na medida em que, em vários planos, como político e nas relações de poder, os grupos podem determinar identidade a membros de uma sociedade. Há um relato de Jean-Pierre Warnier de que nos servimos de exemplo para contextualizarmos o assunto em causa. Os franceses têm tendência para amalgamar os imigrantes da África Ocidental numa única identidade africana, mesmo que, entre eles, nunca se reconheçam. Repare-se que alguns falam línguas diferentes. Alguns são cristãos, outros muçulmanos. Para o mesmo autor, estas observações permitem perceber que é, sem dúvida, mais pertinente falar-se de identificação do que de identidade, e que a identificação é contextual e flutuante. É por isso que assinala que no quadro da mundialização da cultura uma mesma pessoa pode assumir múltiplas identificações. Estas podem entrecruzar diferentes elementos de língua, de cultura, de crenças em função de contextos, levando a que se questione, dentre outros aspectos, o que se legitimou chamar por identidade nacional.

patrimônio são palavras-chave na consciência contemporânea, pode-se reduzir a duas se se admitir que o patrimônio é uma dimensão da memória.

Ao contrário da identidade que se refere a um *estado*, a memória é uma ‘faculdade’. Ambos os termos são indissociáveis, ou seja, entrecruzam-se, reforçam-se mutuamente. Por isso diz-se que a memória fortalece a identidade, quer individualmente, quer coletivamente, ou ainda “não há busca identitária sem memória e, inversamente, busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade, pelo menos individualmente” (Candau, 2012, p.19).

Este pensamento põe em causa o argumento do sociólogo francês Halbwachs sobre o que ele denomina «memória colectiva», processo social de reconstrução do passado vivido e experimentado por um determinado grupo, comunidade ou sociedade. Este passado vivido, segundo ele, é distinto da história, a qual se refere mais a fatos e eventos registrados, como dados e feitos, independentemente destes terem sido sentidos e experimentados por alguém. Embora reconheça que a memória seja uma faculdade inerente a um indivíduo, admite que as lembranças podem organizar-se de duas maneiras distintas, tanto agrupando-se em torno de uma pessoa, que as vê a sua maneira, como distribuindo-se dentro de uma sociedade, da qual são imagens parciais. Assim, existiriam memórias individuais e memórias coletivas. Não obstante, conforme o indivíduo participa de uma ou de outra, o mesmo adotaria duas atitudes muito diferentes e até opostas:

Por um lado, suas lembranças teriam lugar no contexto de sua personalidade ou de sua vida pessoal – as mesmas que lhes são comuns com outras só seriam vistas por ele apenas no aspecto que o interessa enquanto se distingue dos outros. Por outro lado, em certos momentos, ele seria capaz de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribui para evocar e manter lembranças impessoais, na medida em que estas interessam ao grupo (Halbwachs, 2012, p.71).

As lembranças, quer individuais quer grupais, podem ser reforçadas pelos lugares de memória, na acepção de Nora (1981). Estes podem ser: lugares materiais, onde a memória social se ancora e pode ser apreendida pelos sentidos; lugares funcionais porque têm a função de alicerçar memórias coletivas; e lugares simbólicos onde essa memória coletiva se expressa e se revela. Quanto à tipificação da memória, Candau propõe, numa perspectiva antropológica, uma taxonomia das diferentes maneiras como ela se manifesta.

Segundo Nora (1981), há três tipos de memórias: a protomemória (memória de baixo nível), que diz respeito à memória social incorporada, tal como se expressa, por exemplo, nos gestos, nas práticas e na linguagem, cujo exercício é realizado quase automaticamente, ocorrendo quase sem tomada de consciência; a memória propriamente dita, que é, por assim dizer, uma memória de recordação

voluntária. Feita igualmente de esquecimento, esta memória possui extensões, como os saberes enciclopédicos, as crenças, as sensações e os sentimentos, que podem beneficiar-se de extensões artificiais que derivam do fenômeno geral da expansão da memória; e metamemória, que é, por um lado, a representação que cada um de nós faz da sua própria memória, o conhecimento que temos dela e, por outro, a construção explícita da identidade.

Em conformidade com o mesmo autor, quando se passa para o nível de grupos, o estatuto da sua classificação muda ou fica invalidada, na medida em que, por exemplo, a noção de protomemória se torna insignificante porque nenhum grupo humano pode ter uma memória procedual ainda que ela possa ser comum e compartilhada pelo mesmo grupo. Significa que mesmo ao nível de grupos, apenas a eventual posse de uma memória evocativa ou da metamemória pode ser pretendida. É essa eventualidade que aparece subjacente na expressão ‘memória colectiva’. Porém, sabe-se que é impossível admitir-se que esta noção seja uma faculdade porque a única atestada, por assim dizer, é a memória individual. “De fato, em sua acepção corrente, expressão «memória colectiva» é uma representação, uma forma de metamemória, quer dizer, um enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo” (Candau, 2012, p. 24).

Esse argumento prova que, não havendo uma modalidade culturalmente determinada e socialmente organizada, uma parte do grupo é capaz de se recordar de algum assunto de carácter socio-histórico, político, econômico, espiritual ou outro. Portanto, ‘Vozes na Sanzala (Kahitu)’ e ‘Nga Mutúri’ evidenciam estes e outros aspectos que explicaremos em seguida.

1.2. A memória em Vozes na Sanzala (Kahitu) e Nga Mutúri

Começaremos por analisar a narrativa de Alfredo Troni. Ela retrata a vida de uma mulher, em dois principais momentos. No primeiro, ela, Nga Ndreza (senhora Andreza), que vivia numa aldeia, é levada à cidade, pelo seu tio. Pelas conversas que ouve pelo caminho, dá conta de que o seu tio tinha sido condenado num juramento e para pagar o crime fora buscá-la porque, segundo os costumes da terra, se o tio não tem com que pagar, tem o direito de dar um sobrinho ou uma sobrinha. Portanto, pelo que se observa no texto, Nga Ndreza, como sobrinha, é entregue a um homem de bens, um patrão que ela passa a servir como criada, de quem, muitas vezes, recebe maus tratos. É na cidade, entenda-se, Luanda, onde decorrem todas as ações engendradas na narrativa, espaço de convívio entre brancos e negros, evidenciando racionalidades distintas, resultado do diálogo intercultural.

O segundo momento dessa narrativa é referente à vida da mesma mulher, já com o nome de Nga Mutúri (senhora viúva), antropônimo que lhe é característico depois da morte do seu patrão, cujo testamento aponta-a como sendo a herdeira legítima dos bens.

Em ‘Nga Mutúri’, são notáveis as memórias individuais da senhora e não apenas as quais decorrem das suas experiências pessoais, evocadas em momentos próprios, como acontece quando demonstra a falta de conhecimento de seu pai. Porém, lembra-se de um homem que se preocupava com ela quando era menor, conforme conta o narrador “que não sabia bem – isto com ares maliciosos – quem era o pai, mas que se lembrava de um branco quando era pequenita, que a tomava nos braços e a sentava à mesa (Troni, 2014, p. 19).

Ao contrário disto, a narrativa em causa textualiza um conjunto de memórias impessoais, as quais refletem o pensamento grupal, no plano de superfície socio-histórico, justificando, dentre outros aspectos, a relação que o grupo estabelece com as suas práticas sociais com as quais se identifica. Pode-se constatar isso quando Nga Ndreza é abalada pela tristeza, por não ter filhos. Diante desta situação, as amigas, muito invejosas, diga-se a verdade, diziam que precisava ter um filho. “Lembraram-lhe promessas a Nossa Senhora da Muxima, ou que fizesse feitiços, e fê-los” (Troni, 2014, p.24-25). Aqui, está presente um aspecto mágico-religioso característico da mestiçagem cultural, própria de uma sociedade multicultural. Entende-se que “Nossa Senhora da Muxima²”, marco espacial da memória cristã, representa o lugar do culto religioso aonde Nga Mutúri é sugerida a ir para pedir filhos.

O conhecimento de causa (compartilhado) que as amigas da viúva têm sobre esse lugar representa a funcionalidade da religião enquanto vetor da continuidade social. Por isso, de acordo com Rivera (2001), com quem concordamos, o culto cristão visa à reativação permanente da memória de seu fundamento; a crença religiosa é substancialmente uma forma de lembrar. A igreja fixou suas origens na forma de dogma, mas esse também se transforma. Portanto, toda mudança religiosa encontra sua legitimidade na afirmação de uma perfeita continuidade com suas origens. Essa continuidade dá-se por várias vias, tais como a prática incessante de rituais que asseguram e fundamentam as crenças herdadas do passado, assegurando o presente que se projeta para o futuro.

2. No contexto social, as origens remontam à construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição na localidade conhecida como Muxima, na atual província de Luanda, em 1599. O santuário logo se converteu num importante centro de cristianização, sendo o lugar onde se batizavam os africanos antes de embarcá-los como escravos para diversas localidades, mas em especial para as Américas. Tornou-se, igualmente, um importante espaço devocional para as populações cristãs autóctones, que logo atribuíram à Senhora da Muxima a realização de diversos milagres, como cura de doença e prosperidade na vida conjugal e social. (Anabengo, s.d.)

O mesmo acontece com o cenário que diz respeito às exéquias do patrão de Nga Mutúri. Seguindo o narrador, percebe-se que depois da morte do senhor, o resto da narrativa fica muito marcado com aspectos sociais e religiosos. Estes revelam a visão de mundo da igreja católica, como se pode ler em “... e entrava o pároco com a face congestionada pela caminhada sobre o jantar comido à pressa e mal mastigado. Vinham dois sacristas, um com o hissope e o outro com a cruz. Entraram na sala guarnecida de negro nos alizares das portas, e o padre começou a rezar os responsos” (Troni, 2014, p. 28). Aqui, como no fragmento que se segue, observa-se o ritual das exéquias, entendido como um momento de esperança e de consolação. Consolação porque o defunto, incorporado pelo batismo em Jesus Cristo, passa da morte à vida, é purificado e seu corpo aguardará a ressurreição dos mortos. Por outro lado, isto é, na sequência do ritual acima referido, visualiza-se, na obra de Alfredo Troni, a missa após a morte.

O trecho que se segue é disso um exemplo. “Nga Mutúri estava na missa, muito grave, com os competentes panos de zuarte azul-escuro, o seu pano preto e um gorro, segundo o costume...” (Troni, 2014, p.30). Nesta e noutras práticas, pelo que entendemos, são lançadas expectativas de um **post-mortem**, realçando a transcendência do difunto para outro mundo, entenda-se, o paraíso. E, para o efeito, as missas, a cruz, as velas, o luto, etc. auxiliam na concretização dos desígnios dos fiéis que, à luz das suas crenças, meditam e oram a favor do morto. Na mesma narrativa, depois da morte do patrão da criada, entenda-se Nga Mutúri, enquanto se transporta o caixão ao cemitério, o narrador conta que

... logo o director do enterro começou a chamar o Cassabalo e o Burica que lavavam as trancas, e eles, do grande mar de machilas que afogava o enterro, surdiam segurando umas tungas [Do kimbundu *tungu*, paus, barrotes, madeira] forradas de negro com espirais de galão amarelo, que passaram por baixo do caixão, e com o Feliciano e o Baxi carregaram-no até à igreja do Carmo (Troni, 2014, p. 29).

Na mesma página, há uma nota de roda pé que explica que “têm as pretas por costume pôr aos filhos muitas vezes o nome do dia em que nasceu...”. Como é do conhecimento geral, é direito de toda a criança ter um nome. Entre os povos bantu, uma das formas de perpetuarem a sua memória coletiva tem a ver com a forma como os pais atribuem nomes aos seus filhos. Estão imersos em duas visões, a “tradicional”, de que provêm elementos simbólicos que sustentam a identidade étnica, e a “moderna”, que é associada ao exógeno. Considerando este fator, pode dizer-se que Cassabalo, enquanto antropônimo, não deixa de revelar a visão de mundo “tradicional” bantu e equivale ao que Ernest Gellner, citado por Candau (2012), considera como sendo o “capital cognitivo fixo”. Este “capital cognitivo fixo” é aqui entendido como herança histórico-cultural compartilhada. Visto o

problema por esta perspectiva, concluímos que o nome, no fundo, na linha de Jean-Marie Benoist, também citado por Candau (2012), é o lugar da inscrição social do grupo sobre o sujeito. Nesta vertente, o nome é acima de tudo a linguagem das tradições, na medida em que pode ter várias dimensões, como a histórica (porque representa uma narrativa) e a espiritual (porque nele estão depositadas crenças que fundamentam o ‘modus vivendi’ a que o indivíduo pertence).

Depois das breves considerações em torno de ‘Nga Mutúri’, cabe-nos comentar ‘Vozes na Sanzala (Kahitu)’, narrativa de Uanhenga Xitu. Esta obra conta a história de um menino paralisado de nascença, Kahitu. A sua deficiência física deve-se ao fato de os seus pais não terem cumprido com determinados rituais “da terra” antes do seu nascimento. Ele é zombado muitas vezes por pessoas muito próximas a si, sobretudo por meninos como ele. Apesar da sua condição física, rastejando, frequenta a escola e é estimado pelos colegas e pelo professor por ser dedicado e inteligente, motivo por que, por exemplo, trabalha como escrivão e leitor de cartas, ofícios que lhe dão prestígio na comunidade onde vive. Tal como ‘Nga Mutúri’, ‘Vozes na Sanzala (Kahitu)’ não deixa de apresentar de maneira transparente as memórias individuais e coletivas evocadas tanto pelo narrador como pelas personagens.

Um dos casos que se pode elucidar tem a ver com as lembranças de Mukita, pai de Kahitu. Surpreendido com o nascimento do filho, exclama: “– que azar meu! Veja lá! Depois da mulher dar-me quatro filhosãos, resolveu a Sereia mandar-me este kikata!...” (Xitu, 2013, p.62). Tão logo proferiu estas palavras, reconheceu que havia dito asneiras e retificou, dizendo que aceitara o que Deus lhe havia dado. “Muvumu, kitumba; mutunda njimu nhi kioua, mutunda o mukuá-sauidi nhi kinema” (Xitu, 213, p.62), que significa, conforme a nota de rodapé, “no ventre é como uma mata, sai o esperto e o néscio, o saldável e o eleijado”. Esta fala é uma das provas evidentes da coabitação do Português e do Kimbundu na narrativa do escritor angolano, evocando, muitas vezes, saberes populares, provenientes das tradições orais africanas, no geral, e bantu, em particular. Esse aspecto prova a mobilidade do pensamento humano no que diz respeito às múltiplas articulações feitas pelo homem para se comunicar em situações específicas.

No caso em estudo, observa-se a migração do provérbio dito na comunidade Ambundu para um suporte (o livro, no caso), evidenciando a intertextualidade que se opera mediante o processo de integração para legitimar o poder dos mortos sobre os vivos, se se considerar a censura que Mukita faz às próprias palavras. Este caso não é o único na obra em questão. Kahitu, por exemplo, quando chacoteado pelos meninos do seu bairro por se arrastar, ele agarra num e bate-o violentamente, o que leva a que Kialenguluka, mãe do prevaricador, indigne-se

contra o paralítico. Em resposta, este diz “pedi-te muitas vezes para ralar o teu filho, no meu lugar, mas nunca quer saber nada... Padeço mais com chacota dos vossos filhos – principalmente o teu filho – do que com os meus pés mortos. Jesus Cristo não esqueceu o aleijado...” (Xitu, 2013, p.93). Aqui, é notável a referência a uma memória religiosa, a qual se liga à narrativa bíblica acerca da cidade de Cafarnaum onde, milagrosamente, Jesus Cristo teria levantado um paralítico da cama, por ter fé em Deus. Na obra em análise, a alusão a Jesus Cristo, que “não esqueceu o aleijado...”, é feita pelo Kahitu num momento de desolação e revela que o Messias lembra-se e cura os que padecem, como ele. Não é por acaso que, fazendo um recuo no tempo, recurso tecnicamente chamado analepse, rememora-se que, quando novo, frequentava a igreja e na cena de textos bíblicos que se referiam ao paralítico ele clamava: “*Jesus, filho de David, tenha misericórdia de mim!*” (Xitu, 2013, p.141).

Na mesma narrativa, mais adiante, narra-se o envolvimento amoroso entre Kahitu e Saki, uma jovem de corpo esbelto e muito desejada pelos homens da comunidade. A pedido de Kahitu, Saki nega revelar o caso às pessoas. Mais tarde fica concebida. Dando conta do assunto, a comunidade leva o caso ao tribunal, para que ele fosse julgado. Diante desta situação repugnante, Kahitu, que considera injusto o sistema judicial vigente, nega-se lá ir, apesar das deligências do oficial do Soba que tinha por missão levá-lo a Mbanza (Tribunal ou palácio do Soba). Kahitu, simulando ir ao quarto mudar o calção, toma um medicamento para matar gafanhotos e morre, fato que assombra a comunidade.

Ele seria sepultado no dia em que morreu, mas não aconteceu porque chovia intensamente, por isso só foi a enterrar no terceiro dia, num buraco cheio de água, sofrendo o povo por anos os efeitos da chuva. Antes disso, a Sanzala estava a ficar submersa e as trovoadas ensurdecedoras atemorizavam a comunidade. “Seria o Kahitu ou a vingança de Kahitu?” (Xitu, 2013, p.145), pergunta o narrador, que conta que “o vizinho do Baku, um velho corajoso quimbanda, conseguiu chegar às casas de alguns mágicos, convidando-os para nessa madrugada fazerem uma sessão de magia que fizesse atrair os raios que atormentavam a população da sanzala. Práticas antigas que deram efeitos no passado” (Xitu, 2013, p. 145).

Assim como vimos nos excertos anteriores, neste também há a evocação daquilo que chamamos universo de significações coletivas perpetuado na consciência de um grupo humano. A expressão ‘práticas antigas que deram efeitos no passado’ ilustra de forma nítida as crenças socio-culturais dos bantu, preexistentes aos indivíduos e aos grupos e estes são convocados para o presente, no contexto da narrativa, para solucionar um problema – que é evitar a submersão da sanzala, daí que realizam “exercícios de encantamentos, preces e cantos. Espalhou-se

grãos de milho no chão, melhor dizer na água. De repente descem os raios em forma de galos de penas vermelhas” (Xitu, 2013, p.145)

Essas práticas ritualísticas são lembranças. Assim, como explica Candau (2012), com quem concordamos, encontram sua justificativa não apenas em assegurar uma continuidade fictícia ou real entre o passado e o presente, mas também em satisfazer uma lógica identificadora no interior do grupo, mobilizando deliberadamente a memória autorizada de uma tradição.

2. Textualidade, estilo e variação linguística em Vozes na Sanzala (Kahitu) e Nga Mutúri

Nesta seção, propomos apresentar os conceitos de textualidade, de estilo e de variação linguística, com vista a explicitar os aspectos que sujeitam o texto a uma dimensão linguística, por um lado, e a uma dimensão sociocultural, por outro. Estas dimensões vão, de certa maneira, mesclar-se ao conceito de memória discursiva, considerando quer a materialidade linguística dos textos, quer a sua dimensão social e, por isso, indiscutivelmente, o seu carácter identitário, seus autores e a comunidade primária de leitores a eles destinados.

2.1. Textualidade

O texto, como unidade suprafrásica, entende-se como uma cadeia de enunciados contendo uma unidade sociocomunicativa, uma unidade semântica e uma unidade formal. Neste caso, apesar de ser constituído por palavras, frases e enunciados, cumpre critérios rigorosos para que seja rotulado como tal. Assim, é indispensável que a sequência de palavras, frases ou enunciados que fazem os textos reúna um conjunto de propriedades que, no entender de Beaugrande e Dressler (1981), recebem o nome de ‘textualidade’. Na opinião desses autores, a ‘textualidade’ compreende as seguintes propriedades ou critérios: coesão, coerência, intencionalidade, aceitabilidade, informatividade, intertextualidade e situacionalidade.

A definição muito mais explícita do conceito de ‘textualidade’ é a de Duarte (2003, p87), que a concebe como “o conjunto de propriedades que uma manifestação da linguagem humana deve possuir para ser reconhecida como texto”. A autora considera como propriedades mais significativas a aceitabilidade, a situacionalidade, a intertextualidade, a informatividade e a conectividade, esta última integrando a coesão e a coerência propostas por Beaugrande e Dressler. Contrariamente a Duarte, Antunes (2010, p. 34), que também segue a proposta clássica de Beaugrande e Dressler, por entender existirem propriedades que são mais diretamente relacionadas com a construção do texto e outras com as condições

de sua efetivação, integra a coesão, a coerência, a informatividade e a intertextualidade nas primeiras e a intencionalidade, a aceitabilidade e a situacionalidade nas últimas.

A autora (op cit., p. 34) defende que a intencionalidade e a aceitabilidade, por exemplo, remetem aos interlocutores e não ao texto propriamente. Pela intencionalidade, o interlocutor propõe-se a dizer simplesmente aquilo que condiz, que é coerente. Por sua vez, o ouvinte/leitor empreende um esforço para processar os sentidos e as intenções expressas. Esta atividade do leitor/ouvinte relativamente às condições de efetivação do texto diz respeito à aceitabilidade. Da mesma forma, por situacionalidade, entende-se a condição indispensável para a materialização do texto como parte de uma atividade social, pois é bem claro que nenhum texto se produz fora de um contexto sociocultural determinado.

Para melhor percebermos a lógica da reorganização das propriedades da textualidade por Antunes (2010), atentemos ao que a literatura nos propõe como definição de cada um dos conceitos das propriedades atinentes ao texto propriamente:

i. A coesão, como referem Halliday e Hasan (1976), Antunes (2010), Koch (2014), entre outros, está ligada ao conceito semântico referente às relações de sentido existentes no interior do texto e permitem defini-lo como tal. Nesta perspectiva, com a coesão inter-relacionamos, ligamos ou encadeamos vários segmentos do texto, tais como palavras, orações, períodos e parágrafos;

ii. A coerência, na visão de Koch e Travaglia (2014, p.21), “está diretamente ligada à possibilidade de se estabelecer um sentido para o texto (...)”, sendo ela que faz com que “o texto faça sentido para os usuários, devendo, portanto, ser entendida como um princípio de interpretabilidade, ligada à inteligibilidade do texto numa situação de comunicação e a capacidade que o receptor tem para calcular o sentido deste texto”;

iii. A informatividade, de acordo com Antunes (2010) e Duarte (2003), consiste nos graus de novidade e de imprevisibilidade assumidos pelo texto em um dado contexto comunicativo, assim como no efeito interpretativo produzido pelo carácter inesperado de tais novidades;

iv. Por fim, a intertextualidade “designa a relação entre um determinado texto e outros textos relevantes, que fazem parte da experiência anterior do locutor/escritor e do alocutário/ouvinte/leitor (Duarte, 2003, p. 88)”.

Como se pode perceber, a proposta de Antunes (2010) chega a ser muito adequada para a percepção quer do carácter linguístico, quer do carácter sociocultural que integram o texto. Nesta perspectiva, podemos entender a textualidade como um conjunto de propriedades conducentes quer à interpretação de uma memória/tradição discursiva, quer à interpretação dos aspectos ligados à identidade linguística.

No que diz respeito à memória/tradição discursiva, que inevitavelmente envolve a historicidade com que determinados textos são moldados, está fortemente ligada às propriedades entendidas por Antunes (2010) como condição para a efetivação do texto, por se vincularem às relações sociocomunicativas a que estão envolvidos quer o autor do texto, quer o ouvinte/leitor. Contudo, em parte, em se tratando da memória, integramos também nesta classe a intertextualidade, por entendermos que o entrecimento dos textos ocorre e se efetiva graças às experiências anteriores do locutor/escritor e do ouvinte/leitor, portanto à sua dimensão sociohistórica. Esta nossa posição é também encontrada em Duarte (2003, p. 88). Segundo a autora, a intertextualidade “relaciona um texto concreto com a memória textual coletiva, com a memória de um grupo ou de um indivíduo específico”. Vejamos como é que isto se dá nos dois textos, relevando, por exemplo, a situacionalidade.

No texto de Uanhenga Xitu, ‘Kahitu’, apresenta-se uma personagem principal, com o mesmo nome Kahitu, que nasceu com paralisia dos membros inferiores, como resultado da falta de oferendas ao Kilamba por parte do pai, como o afirma Kaulende, mãe de Kahitu, no seguinte excerto:

(1) “Mukita, ngemita dingi³. Espero que não vá suceder mais como na gravidez do Kahitu (...) sempre te fiz lembrar para dar o banquete ao Kituta de Kasadi, ou oferecer um presente ao nosso Kilamba assistente, como vinhas fazendo das anteriores vezes. (Xitu, 2013, p. 63)”.

A narrativa tem o seu pano de fundo nessa situação da paralisia de Kahitu, desde a discriminação, a falta de autoestima e a atribuição desse mal à violação dos princípios da tradição, como vimos no excerto. Esses aspectos, à volta da paralisia, situam o autor e o leitor em uma realidade sociocultural e simbólica explícitas, por corresponder a uma memória coletiva no seu todo, seguindo as tipologias de memória propostas por Candau (2012). Há ainda aqui a acrescentar as marcas da protomemória patentes no texto em abordagem, sobretudo no cenário do desmaio de Kaulende. Neste cenário, para além do comportamento dos animais e plantas que cumpriam o ritual para “o Mwene Kasadi não secar-lhes o manancial” (Xitu, 2014, p. 69), o narrador apresenta-nos um comportamento típico das comunidades bantu: proferir frases com agitação de objetos e bailoçar de corpos, traduzindo profunda dor e consternação, aquando da manifestação da insatisfação pelo desmaio de Kaulende.

Na narrativa ‘Nga Mutúri’, de Alfredo Troni, a situacionalidade é resumida na relação patrão empregada/criada e nos efeitos socioculturais da herança. Essa

3. Mukita, estou grávida, novamente (cf. Uanhenga Xitu, Kahitu, In *Mestre Tamoda e Outros Contos*, Biblioteca Nacional, 2013, p. 63).

narrativa, como vimos na primeira seção deste capítulo, conta a história da filha de uma mucama que se torna criada do patrão da falecida mãe e, depois, viúva desse patrão, merecendo a herança deste por deliberação do juiz que legitima esse direito, depois de apreciar as declarações e a idoneidade do testamenteiro, amigo próximo do falecido. Já para as propriedades da ‘textualidade’ ligadas ao texto propriamente, entendemos que estas, ainda incluindo a intertextualidade, têm um viés fortemente linguístico, envolvendo quer a unidade semântica, quer a unidade formal que permitem a integração do texto a uma determinada variedade linguística e a um gênero textual apropriado ao contexto, como se ilustra na subseção seguinte.

2.1.1. Coesão textual

A coesão textual, entendida por Duarte (2003) como conectividade sequencial, e a coerência textual, concebida pela mesma autora como conectividade conceptual, estão muito bem representadas nas narrativas de Alfredo Troni (Nga Mutúri) e de Uanhenga Xitu (Kahitu). Na presente subseção, tratamos de apresentar, sucintamente, alguns dados sobre a coesão textual presentes nas duas narrativas.

A autora citada (p. 90), considera como coesão textual (i) a coesão gramatical, que integra a coesão frásica, a coesão interfrásica, a coesão temporal, o paralelismo estrutural e a coesão referencial e (ii) a coesão lexical, que opera por contiguidade semântica, ou seja, pela co-presença de traços semânticos (total ou parcialmente) idênticos ou opostos. Neste caso, relevam-se a reiteração e a substituição (sinonímia, antonímia, heperonímia/hiponímia e holonímia/metonímia). Vejamos algumas marcas desse fator da textualidade nas narrativas em estudo.

2.1.1.1. Coesão gramatical

Coesão frásica: este tipo de coesão gramatical refere-se à ligação dos elementos linguísticos a nível sintagmático e oracional, tendo como foco os mecanismos de concordância e de ordem básica desses elementos na superfície textual. No seguinte excerto de Nga Mutúri, que reporta a fala de uma das personagens criadas por Troni, podemos notar a presença da concordância em número em ‘contar as dobras’ e em ‘nove correntes de papagaio’.

(2) “«-Não.» - E pus-me a contar as dobras, eram nove. Depois levarantei a cabeça e disse-lhe: «-vale nove correntes de papagaio.»” (Troni, 2014, p. 38).

Da mesma forma, recorrendo ainda à fala de algumas personagens das duas narrativas, nota-se a concordância em número e/ou em gênero na pronominalização a negrito.

(3) “«– É latão, mulherzinha,» - disse eu «**enganaram-na**.»” (Troni, 2014, p.38).

(4) “– Psiu, tudo para a rua! Fechem a porta, e tu, velha, cala-te – ordenou Kilamba.” (Xitu, 2013, p. 75).

(5) “– Olhem, rapazes, o caso foi assim. Eu estava aqui onde estou, Nga Mutúri ali onde está o Silva, e o Taveira pouco mais ou menos onde está o Torres. Ela deu-me o grilhão para dizer quanto valia. Eu olhei, **pesei-o**, mas parecia-me história aquela bisarma de ouro.” (Torni, 2014, p.37).

Nos casos apresentados nos excertos (2 - 5), notamos uma forte correspondência às regras de concordância. Contudo, para revelarem o que às vezes ocorre na fala, os narradores apresentam algumas variações típicas de Angola.

(6) “– Ngaku-kuata nga-ku-kuata⁴, Kipenze! (...). Sô sacana, vai pagar tudo o que me fizeste e aquilo que me fizemos teus amigos (...). Anda a fazer pouco dos calos que trago no cu, não é?” (Xitu, 2013, p. 84).

(7) “Tu, Kialenguluka, também pode nascer, um dia, um filho como eu.” (Xitu, 2013, p. 93).

(8) “– Mas tu quer ir mesmo com aquele rapaz de Mutamba? – perguntou Kahitu.” (Xitu, 2013, p. 98).

Como se pode ver em (6), (7) e (8), a concordância em número não se cumpre nas formas verbais expressas, olhando para as pessoas gramaticais correspondentes. Em (6), ‘vai pagar’ remete para ele ou você e ‘fizeste’ remete para tu. Em se tratando da mesma pessoa, neste caso, Kipenze, esperava-se que a forma ‘fizeste’ passasse para ‘fez’ ou a forma ‘vai pagar’ passasse para ‘vais pagar’. Do mesmo modo, a forma verbal ainda dependeria da concordância anterior. Em (7) e (8), igualmente, verifica-se que, mesmo com a referência ao ‘tu’, os verbos ‘poder’ e ‘querer’ são conjugados na terceira pessoa do singular, quando deveriam ser na segunda, respeitando a pessoa gramatical textualmente expressa.

Coesão temporal: este tipo de coesão gramatical refere-se à localização temporal dos acontecimentos na sequência textual, baseada na utilização correlativa de certos tempos verbais. Nas narrativas em estudo, a presença dessa coesão é ilustrada nos excertos seguintes.

(9) “(...) – que ela tivera culpa, porque enfim era menina nova, e o patrão não se importava com ela senão de meses a meses.” (Troni, 2014, p. 20).

(10) “– Eu não digo que não bate. Mas quando bate a mão não deve ficar muito pesado nos miúdos.” (Xitu, 2013, p. 93).

Nos excertos apresentados, nota-se que os tempos verbais estão correlacionados e permitem a conectividade sequencial no prisma temporal, tendo em conta os

4. Apanhei-te.

critérios aspectuais da língua.

Paralelismo estrutural: de acordo com (Koch, 2014, p. 53), este tipo de coesão, também chamada sequencial ou sequenciação, “diz respeito aos procedimentos linguísticos por meio dos quais se estabelecem, entre segmentos do texto (enunciados, partes de enunciados, parágrafos e sequências textuais), diversos tipos de relações semânticas e/ou pragmáticas, à medida que se faz o texto progredir”. Recorre-se frequentemente à sequenciação frástica e à sequenciação parafrástica. Contrariamente à segunda, a primeira sequenciação dispensa os procedimentos de recorrência. Esses procedimentos são atestados nas narrativas em estudo.

Vejam como funciona a **sequenciação frástica** nas duas narrativas.

(11) “– Olhem, rapazes, o caso foi assim. Eu estava aqui onde estou, Nga Mutúri ali onde está o Silva, e o Taveira pouco mais ou menos onde⁵ está o Torres. Ela deu-me o grilhão para dizer quanto valia. Eu olhei, pesei-o, mas parecia-me história aquela bisarma de ouro.” (Troni, 2014, p. 37).

(12) “– Eu estou a pensar que os teus pais vão te dizer, só estão a esperar o dia. Eles estão-te ainda a pôr medo para ver se você larga a namoração. Mas se eles adivinharem o teu pensamento que aceitas ser raptada, vão dizer-te logo (...).” (Xitu, 2013, p. 101).

Nos dois casos apresentados, notamos que a progressão é desencadeada por uma série de unidades linguísticas que permitem a construção semântica do sentido. Como se pode perceber, não houve recorrência estrita a termos ou a estruturas anteriores, sendo o sentido construído por meio de correlação semântica entre as unidades.

Contrariamente à ‘sequenciação frástica’, nos excertos seguintes, dá-se o mecanismo da ‘sequenciação parafrástica’ baseada nos critérios de recorrência quer de termos, quer de estruturas, como se pode atestar nos seguintes excertos.

(13) “– Mentos, Mukita. Soube-se por aquele que fingiste consultar, quando a paralisia deu no kahitu. Pensas, porventura, o facto de eu estar calada há três anos, não sei causa da doença do meu filho? Tiveste vergonha de procurar o kílamba na doença do Kahitu, porque na minha gravidez não o fizeste (...). Pois digo-te, Mukita, enquanto Kahitu viver, será teu fardo. Porque com kituta não brinca.” (Xitu, 2013, p. 64).

(14) “– Que não sabia bem – isto com ares maliciosos – quem era o pai, mas que se lembrava de um branco quando era pequenita, que a tomava nos braços e a sentava à mesa (...).” (Troni, 2014, p. 19).

5. Pelo contexto, equivale a “lá”. •.

Nos dois excertos, nota-se a recorrência aos termos **paralisia e quem**, respetivamente. Neste caso, o paralelismo faz-se com recurso a critérios lexicais que permitem a retoma dos termos principais usados na enunciação.

Coesão referencial: Koch (2014, p. 31) chama coesão referencial “aquela que um componente da superfície do texto faz remissão a outro (s) elemento (s) nela presentes ou inferíveis a partir do universo textual”. Ou seja, este tipo de coesão diz respeito à:

propriedade de qualquer texto em que se assinale, através da utilização de formas linguísticas apropriadas, que os indivíduos designados por uma dada expressão são introduzidos pela primeira vez no texto, já foram mencionados no discurso anterior, situam-se no espaço físico perceptível pelo locutor/escritor ou pelo alocutário/ouvinte/leitor, existem ou não como objetos únicos na memória destes.” (Duarte, 2003, p. 111).

A coesão referencial pode ser do tipo ‘exóforico (ou referência)’, quando a relação referencial é controlada pragmaticamente, e ‘endofórica (ou co-referência)’, quando a referência é controlada por relações de dependência entre elementos expressos no texto. Enquanto a ‘referência’ depende da ativação de um espaço cognitivo garantido pelo discurso anterior e pela situação, a ‘co-referência’ depende da identificação de unidades/estruturas garantidas pela progressão do próprio texto, que, dentre outros aspectos, obedece a critérios de economia. Restringindo a nossa análise à referência endofórica, vejamos como este mecanismo se apresenta nas duas narrativas em estudo.

(15) “– Olhem, rapazes, o caso foi assim. Eu estava_i aqui onde estou, Nga Mutúri [-]_i ali onde está o Silva, e o Taveira [-]_i pouco mais ou menos onde está o Torre (...).” (Troni, 2014, p.37).

(16) “[Mesene Kilamba]_i, nós sabemos que é o maior entre os maiores mestres. Porque representa as divindades das águas das chuvas, das lagoas, dos rios, dos mares, das ribeiras e das nascentes. Sem [vós]_i não há água. E sem água não há vida. Não queremos entrar em litígio [consigo]_i. Vamos sair, deixamo-**lo**_i trabalhar à vontade (...).” (Xitu, 2013, p. 74).

No primeiro excerto, notamos que a forma verbal ‘estava’ que deveria ser repetida para marcar a localização de Nga Mutúri e Taveira é omitida, quer por questões de economia, quer pela sua evidente recuperabilidade. Para facilitar a recuperabilidade dessa forma verbal, usamos a base (i) na forma expressa e nas omissões correlacionadas. Neste caso, temos a coesão referencial que se designa por ‘elipse’. Já no segundo excerto, a expressão ‘Mesene Kilamba’ é recuperada progressivamente pelas unidades ‘vós’ e ‘consigo’, conforme indicadas pela marca de recuperabilidade (i). Este tipo de retoma ou recuperabilidade chama-se ‘anáfora’.

2.1.1.2. Coesão Lexical

A coesão lexical é um mecanismo coesivo que se processa por contiguidade semântica, ou seja, a co-presença de traços semânticos idênticos ou opostos permitem a geração de sentidos quer a nível sintático, quer a nível semântico. Este tipo de coesão pode ser baseado na reiteração, que consiste na repetição de expressões linguísticas, e na substituição, que consiste em relações de oposição, de integração ou de equivalência entre tais expressões. Alguns casos práticos são reportados nas duas narrativas.

(17) “Próximo do corpo de Kaulende, levantavam-se três compridas palmeiras, sobre as quais andava um felpudo esquilo, muito irriquieto (...). O ndengué pulava de uma palmeira para outra (...).” (Xitu, 2013, p.68).

(18) “– Olhem, rapazes, o caso foi assim. Eu estava aqui onde estou, Nga Mutúri ali onde está o Silva, e o Taveira pouco mais ou menos onde está o Torres. Ela deu-me o grilhão para dizer valia. Eu olhei, pesei-o, mas parecia-me história aquela bisarma de ouro.” (Troni, 2014, p. 37).

Nestes dois excertos, temos a ‘sinonímia’. No primeiro caso, a sinonímia é feita entre uma palavra típica do português e uma emprestada do kimbundu. Já no segundo caso, o mesmo processo é garantido por duas palavras portuguesas que também se relacionam por ‘sinonímia’.

2.1.2. Coerência Textual

A coerência textual é considerada por Duarte (2003, p.115) como um “fator de textualidade que resulta da interação entre os elementos cognitivos apresentados pelas ocorrências textuais e o nosso conhecimento do mundo”.

(19) “Há muito que venho despertando a essa gente de que era tempo de se oferecer um banquete ao Kasadi. Mas... A água está a diminuir, já não chega até lá ao fundo, na lavra do Kingolo; (...), agora surge este caso da tua filha!... Não teríamos evitado tudo isso se o povo ouvisse os meus conselhos?” (Xitu, 2013, p.71).

(20) “Pois sim, eu também disse aquilo só por falar. Que, deixa-me dizer-te, coitadinha dela se mo fizesse! Mas, meu amigo, eu não como miolo de enxergão, não tenho a tua boa fé, a mim ninguém me faz o ninho atrás de orelha.” (Troni, 2014, p. 24).

2.2. Estilo e Variação Linguística

Depois de apresentarmos os mecanismos de textualidade nas duas narrativas em estudo, reservamos esta subseção para fazermos uma abordagem sobre o estilo e

6. Esquilo. No texto de Uanhenga Xitu, este termo aparece como um empréstimo do kimbundu ao português.

variação linguística patentes nessas narrativas. Seguindo a visão laboviana apresentada por Hora (2014, p. 19-20), considera-se estilo “qualquer variável que se correlaciona a diferentes formas de dizer”. As mesmas formas têm em conta, por um lado, um conjunto de restrições linguísticas, que podem promover ou inibir a aplicação de uma regra, e, por outro lado, restrições extralinguísticas, que integram uma categoria social, focalizando a fala de diferentes falantes, tendo em conta algumas variáveis sociolinguísticas como sexo, idade, etnia, entre outras, e uma categoria estilística, que focaliza as diferenças intrafalantes. Por sua vez, entendemos por variação linguística “as diferenças linguísticas que ocorrem numa sociedade, considerando o fato de a língua não ser um conjunto homogêneo” (Delbecque, 2006, p. 169).

Aqui, resolvemos analisar a variação estilística e linguística, com o objetivo de vermos os aspectos da dinamicidade da língua nas duas narrativas, considerando as variáveis sociolinguísticas que caracterizam os respectivos textos. Nas duas narrativas, os autores apresentam uma composição heterogênea das personagens participantes, o que demonstra claramente a diferença entre as escolhas linguísticas de uns e de outros. Em *Nga Mutúri*, por exemplo, apesar de a obra relevar mais a fala do narrador, quando se fazem intervir as personagens, a linguagem revela-se mais cuidada entre sujeitos brancos do que entre os pretos, como se pode observar, respectivamente, nos seguintes fragmentos.

(21) “(...) Pois sim, eu também disse aquilo só por falar. Que, deixa-me dizer-te, coitadinha dela se mo fizesse! Mas, meu amigo, eu não como miolo de enxergão, não tenho a tua boa fé, a mim ninguém me faz o ninho atrás de orelha.” (Troni, 2014, p. 24).

(22) “– Porque, então, que querem? – dizia ele – quando me lembro não posso ter-me que me não ria.” (Troni, 2014: 38).

Este critério de estratificação social é também notório em Kahitu. Depois de ter aprendido a ler e escrever, Kahitu tornou-se um grande escritor, ocupando o seu tempo em ler e em escrever cartas para as senhoras que solicitavam tal serviço. Como se pode perceber, em relação a essas senhoras, Kahitu distingue-se socialmente com maior grau de instrução, o que implica diferenças nas suas escolhas linguísticas, apesar de todos apresentarem desvios em relação ao padrão europeu, como se pode atestar nos seguintes excertos.

(23) “– Pronto, acabei a carta. Mas você sabes porque o teu pai não gosta do Mbenza?

– Costumam dizer que é por causa dumas conversas que passou muito tempo com meu avô e avô do Mbenza. Eles já morreu. Eu tenho coisa com isso?” (Xitu, 2013, p. 101).

(24) “– Não tem medo ou bocado de amor para Madima que gosta de ti?
– Não, ni o coração está pesado. Gosto é gosto. Já tenho meu rapaz (...)”
(Xitu, 2013, p. 99).

Nos dois diálogos entre Kahitu e as suas interlocutoras, apesar de o mesmo apresentar problemas de concordância (pro)nominal, nota-se uma construção com pouca variação em relação a das outras. As interlocutoras apresentam vários problemas de linguagem, desde a concordância à seleção de unidades lexicais não características nem do kimbundu, nem do português.

Para além da variação estilística, que aqui restringimos às escolhas individuais das personagens estratificadas pelos respectivos narradores, há que se apresentar também os aspectos ligados à variação linguística quer por recurso a hibridismos entre o kimbundu e o português, quer por identificação de estruturas gramaticais muito características dos grupos sociais apresentados nos respectivos textos.

Relativamente aos hibridismos, nas duas narrativas, nota-se a tendência para os respectivos narradores fazerem recurso a palavras do kimbundu, ou por questões meramente estéticas, ou por falta de palavras portuguesas equivalentes. Vejamos alguns casos.

(25) “(...) cujo silêncio é só quebrado a espaços pelo seco bater, na areia da rua, dos pés dos gingamba⁷ que carregam uma machila⁸ ou pelos gritos estridentes das molecas da vizinhaça que apregoam ruidosas bonzo⁹” (Troni, 2014, p. 16).

(26) “A mulher, pelo caminho, ia pensando no programa do dia. O carreiro por onde passava mal se via. O campim alto, pesado de dimune¹⁰, vergava sobre o caminho, impedindo a passagem. De vez em quando, com as mãos, a rapariga afastava o mbulu¹¹ e o disenu¹² que dificultavam o andamento (...)” (Xitu, 2013, p. 65).

Como se pode perceber nos dois excertos, algumas palavras em kimbundu, proferidas pelos respectivos narradores, são de uso estético, havendo correspondentes em português, como é o caso de ‘gingamba’ (carregadores) e de ‘dimune’ (orvalho). Outras, porém, só podem ter uma interpretação e não uma unidade lexical correspondente. Neste último caso, o narrador opta pela economia e pela

7. Carregadores, plural de mona ngamba.

8. Espécie de cadeirinha ou palaquim, usada na Índia e na África para transporte de pessoas.

9. Batata-doce, que está cozida, às portas das casas, e se oferece à venda, com azeite de palma, bananas, milho, etc. (cf. Alfredo Troni, Nga Mutúri, Luanda, União dos Escritores Angolanos, 2014,p.16)

10. Orvalho, água de chuva no capim.

11. Capim alto que se usa para cobertura de casas.

12. Capim para fabricar cestos.

estética. Este recurso é também atestado por Perpétua Gonçalves na sua abordagem sobre ‘influência de traços de línguas bantu’ no português:

No que diz respeito aos empréstimos, verifica-se que estes surgem em geral nos casos em que o léxico do PE¹³ não proporciona meios para a referência a realidades específicas de Moçambique ou de Angola, relativas à cultura (práticas religiosas, instrumentos musicais, pratos típicos), à fauna, à flora, a ainda a atividades económico-sociais típicas das sociedades moçambicanas e angolanas. (Gonçalves, 2013, p. 164 -165).

A opção pela mesclagem de palavras do português e do kimbundu é algo característico de escritores africanos que, tentando fazer coabitar as línguas locais com a do colonizador, criam mecanismo para a vitalidade daquelas. Esta prática, embora se revele com pouco rigor à norma, abre espaços para a criatividade e para a variação diatópica de uma língua sociohistoricamente suscetível de profundas e inevitáveis mudanças. Cristine Severo considera este recurso como símbolo de identidade e de resistência:

Os géneros literários tendem a impor uma força normativa menor sobre as escolhas linguísticas, abrindo mais possibilidade para a criatividade linguística, como é o caso de uso de neologismos e de fenómenos de hibridismo entre diferentes línguas – certas literaturas pós-coloniais, por exemplo, mesclam as línguas locais e a língua do colonizador como bandeira de identidade e de resistência. (Severo, 2011 apud Severo, 2014, p. 40).

A mesclagem das línguas em causa acarreta consigo mudanças linguísticas profundas, considerando a possibilidade de a língua que acolhe a outra, neste caso o português, incorporar formas típicas da gramática da língua local, no caso o kimbundu. Em muitos contextos, como o atesta Gonçalves (2013, p. 165), por não se reconhecer os empréstimos como parte do léxico do português local, recorre-se à morfologia flexional das línguas bantu. Contudo, nos casos em que se reconhece o empréstimo como parte do léxico desse português, há a adoção da morfologia flexional do português. No seguinte excerto, por exemplo, a flexão de ‘gingamba’ e ‘bonzo’ obedece à morfologia das línguas bantu, na qual os nomes variam em número através da comutação de morfemas prefixais: em ‘gi-ngamba’ e ‘gi-ponda’, ‘gi-’ é o prefixo que marca o plural, sendo ‘ø-’ o prefixo que marca o singular.

(27) “(...) cujo silêncio é só quebrado a espaços pelo seco bater, na areia da rua, dos pés dos gingamba que carregam uma machila ou pelos gritos estridentes das molecas da vizinhança que apregoam ruidosas bonzo.” (Troni, 2014, p. 16).

(28) “(...) Tirou também as giponda vestiu-se e apresentou-se na tesouraria da Junta ao empregado que ali estava (...)” (Troni, 2014, p. 41).

13. Português Europeu.

Contudo, mesmo na narrativa de Troni, são registrados casos em que algumas palavras bantu assumem a morfologia flexional do português, como é o caso de ‘macuta’ » ‘macutas’ (Troni, 2014, p. 20). Em casos como este, o empréstimo é reconhecido como parte do léxico do português. E isto dá-se mais visivelmente nos verbos, em que o morfema que marca a flexão morfológica do infinitivo impessoal ou a desinência modo-temporal e/ou número-pessoal evidencia o fato, como podemos atestar nos seguintes fragmentos.

(29) “Ele não sabia nadar, mas em terra, ou na água que lhe chegava até ao pescoço, ia dando as instruções aos seus pupilozinhos. Ensinando-os a fimbar¹⁴, nadar de costas, a nadar de lado e mais outras modalidades.” (Xitu, 2013, p. 82).

(30) “A Mbombo cassunou¹⁵ o pano e mostrou e mostrou o sinal, que agora estava mais vivo, por causa do kikumbi¹⁶ que a rapariga trazia em toda a sua constituição física. E todos viram.” (Xitu, 2013, p. 78).

Outro aspecto de variação linguística a relevar, principalmente na narrativa Kahitu, de Xitu (2013), é a presença de processos morfossintáticos alheios ao PE. Para além da questão da concordância em número e da omissão de determinantes verificados em (23) e (24), observam-se ainda casos de supressão e/ou de adição de sons/sílabas, bem como de processos de ditongação e/ou de monotongação em algumas palavras: ‘amadrugarem’, ‘madrugarem’ (p.65); ‘chatiar-me’ ‘chatear-me’ (p. 90); ‘juados’, ‘enjoados’ (p. 93); ‘feitiçar’/’feitiçou’, ‘enfeitiçar’/’enfeitiçou’ (p. 98/101); ‘migar’¹⁷, ‘amigar’ (p. 100); ‘gatinhar’, ‘engatinhar’ (p. 102). Da mesma forma, podemos notar processos de formação de palavras típicas de Angola, como em ‘namoraçãõ’, ‘namoro’ (p. 101); ‘lagrimar’, ‘lacrimejar’ (p.75), entre outros.

Finalmente, urge também fazer referência à variação linguística a nível semântico, em que certas expressões equivalem a palavras já presentes na língua ou certas palavras perdem o seu sentido primário, tendo em conta o contexto enunciativo em que são empregues.

(31) “A filha de Jingondo lhe deram uma barriga na casa do pai dele.” (Xitu, 2013, p. 100).

(32) “– Pois o Pinto enganou-a; este conhecimento é velho e é de outra década. Ele comeu o dinheiro a Nga Mutúri.” (Troni, 2014, p. 42).

Como se pode notar pelos contextos dados, a expressão ‘lhe deram barriga’

14. Mergulhar.

15. Desamarrou (v. *kukasuna* – desamarrear).

16. Viço; sinal de puberdade ou de gravidez.

17. O significado primário desta palavra é esmigalhar, esfarelar; no texto, é usada como equivalente a amigar (amistar, harmonizar).

equivale a ‘engravidaram-na’ e a frase ‘Ele comeu o dinheiro a Nga Mutúri’ equivale a ‘Ele gastou o dinheiro a (da?) Nga Mutúri’. Os sentidos derivados inscrevem-se numa variedade linguística específica, a do Português de Angola, podendo as expressões derivantes merecer outras interpretações por falantes de outras variedades do português. É perfeitamente inferível que ‘dar barriga’ venha a ser interpretado como um ato de oferecer barriga ou atribuir barriga a alguém, algo que pode ser encarado como muito subjetivo. De igual modo, ‘comer dinheiro’ pode ser interpretado como ingestão de dinheiro, um ato impróprio aos seres humanos. Portanto, os dois casos apresentados revelam uma identidade linguística inequívoca. Essa identidade é garantida pelo texto como lugar de memória coletiva, que envolve, para além da historicidade, recurso a formas linguísticas suscetíveis de manifestar as características socioculturais e, consequentemente, sociolinguísticas de um povo.

Considerações Finais

Neste estudo, foi nosso interesse demonstrar a maneira como os aspectos ligados às memórias coletivas e aos discursos se evidenciam linguisticamente nas narrativas de Uanhenga Xitu e Alfredo Troni. As análises feitas permitem-nos concluir que, sendo os discursos a manifestação de subjetividade e ao mesmo tempo de socialidade, é indiscutível que estes não revelem a heterogeneidade dos saberes que absorvem, fazendo de cada discurso um evento inédito, carregado de elementos socio-culturais e históricos de caráter grupal. Estes aspectos estão espelhados nas narrativas estudadas, as quais mostram, ora de forma tênue ora de forma transparente, as articulações entre as experiências de grupos humanos com visões de mundo diferentes, mas que se cruzam, produzindo novos modos de pensar e agir dos sujeitos no contexto das narrativas em questão.

Quanto à construção da identidade linguística, na seção 2, foi demonstrado que quer a narrativa ‘Nga Mutúri’, de Alfredo Troni, quer a ‘Kahitu’, de Uanhenga Xitu, reportam a variedade angolana do português, considerando os vários aspectos estilísticos e variacionistas abordados. A primeira subseção, sobre a textualidade, serviu para demonstrar que, apesar da variação estilística e linguística, os textos dessas narrativas obedecem aos critérios de textualidade típicas do português, sobretudo no que diz respeito à coesão gramatical e à coerência. Contudo, as estruturas agramaticais, que pecariam relativamente à coesão frásica, sobretudo a concordância, ficam aqui consideradas como variação.

Na segunda subseção da seção 2 foram apontados alguns aspectos de variação estilística e linguística que permitiram caracterizar a variedade do português angolano, com recurso a estruturas gramaticais próprias. As restrições linguísticas e

extralinguísticas observadas, em grande parte, caracterizam-se por um forte desvio à norma europeia, dando possibilidade a criatividade a nível morfosintático e semântico. Assim sendo, podemos concluir que as duas narrativas contribuem muito na construção da identidade linguística da variedade do Português de Angola, recorrendo aos dados da memória coletiva, que permitem reportar práticas linguísticas típicas das comunidades representadas nas respectivas narrativas.

Referências

- Anabengo. A lenda da mamã muxima. S.d. Disponível em <http://www.anabengo.org/Curiosidades_files/AnaBengo_A%20lenda%20da%20Mam%E2%88%86%20Muxima.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2017.
- Antunes, Irlandé. *Língua, Texto e Ensino: outra escola possível*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.
- Antunes, Irlandé. *Análise de textos: fundamentos e práticas*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.
- Bakhtin, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- Beaugrande, Robert Alain de; Dressler, Wolfgang Ulrich. *Introduction to text linguistics*, London: Longman, 1981.
- Candau, Joël. *Memória e identidade*, São Paulo: Contexto, 2012.
- Delbeque, Nicole. *Linguística cognitiva*, Porto: Editora Piaget, 2006.
- Duarte, Inês. Aspectos linguísticos da organização textual. In: Mateus, Maria Helena Mira et al. (Org.). *Gramática da língua portuguesa*. Lisboa: Caminho, 2003. p. 84-123.
- Gonçalves, Perpétua. O Português em África. In: Paposos, Eduardo Buzaglo Paiva et al.. (Org.). *Gramática do Português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. p. 156-178.
- Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- Hallbwachs, Maurice. *Memória coletiva*, São Paulo: Centauro, 2012.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood; Hasan, Ruqaiya. *Cohesion in english*, London: Longman, 1976.
- Hora, Dermeval. Estilo: uma perspectiva variacionista. In: Görski, Edar Maria; Coelho, Izete Lehmkuhl; Souza, Christiane Maria Nunes de (Org.). *Varição estilística: reflexões teórico-metodológicas e propostas de análise*. Florianópolis: Insular. v.3, 2014. p. 19-30.
- José, Nsimba. As narrativas orais ovimbundu como espaço de produção de sentidos. In: Leite, Ilka Boaventura; Severo, Cristine Gorski (Org.). *Kadila culturas e ambientes: diálogos Brasil -Angola*, São Paulo: Blucher, 2016. p. 183-198.
- Kabatek, Johannes. *Tradições discursivas e mudança linguística*. In: LOBO, T. et al.(Org.). *Rosae: linguística histórica, história das línguas e outras histórias*. Salvador: EDUFBA, 2006.p.579-588.
- Koch, Ingedore G. Villaça. *A coesão textual*, 18ed., São Paulo: Contexto, 2014.

Koch, Ingedore G. Villaça; Travaglia, Luiz Carlos. *A coerência textual*, 18.ed., São Paulo: Contexto, 2014.

Le Goff, Jacques. *Memória: história e memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.

Longhin, Sanderléia Roberta. *Tradições discursivas: conceito, história e aquisição*. São Paulo: Cortez, 2014.

Monteiro, Charles. *Memória e esquecimento nas artes de lembrar a cidade de Porto Alegre nas crônicas de Nilo Ruschel*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates, 2006. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/index1534.html>>. Acesso em: 12 mai. 2009.

Nora, Pierre. *Entre memória e História: a problemática dos lugares*. In: *Projeto História: história e Cultura*.v.10, dez. São Paulo, 1981.

Pratt, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.

Richard, Nelly. *Intervenções críticas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Ricoeur, Paul. *A Memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

Rivera, Dario Paulo Barrera. Tradição, memória e modernidade: a precariedade da memória religiosa contemporânea. *Estudo de Religião*, Ano XIV, nº 18, junho de 2000, p.121-144.

Rivera, Paulo Barrera. *Tradição e emoção religiosa: Sociologia do Protestantismo na América Latina*. São Paulo: Olho d'água, 2001.

Sá, Ana Lúcia de. *A confluência do tradicional e do moderno na obra de Uanhenga Xitu*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 2004.

Samoyault, Tiphaine. *A intertextualidade*. São Paulo: Hucitec, 2008.

Severo, Cristine Gorski, Estilo. Variação Linguística e Discurso. In: Gorski, Edar Maria; Coelho, Izete Lehmkuhl; Souza, Christiane Maria Nunes de (Org.). *Variação Estilística: reflexões teórico-metodológicas e propostas de análise*. Florianópolis: Insular, Coleção Linguística, v.3, 2014, p. 31-50.

Severo, Cristine Gorski. Línguas e Discursos: heterogeneidade linguístico-discursiva e poder em Angola. *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, v. 15, p. 19-46, 2011.

Silva, Tomaz Tadeu. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2003.

Troni, Alfredo. *Nga Mutúri*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 2014.

Xitu, Uanhenga. *Mestre Tamoda e outros contos*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 2003.

O luso, o trópico e o cão tihoso nas revelações literárias de Honwana¹

Sueli da Silva Saraiva

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Brasil

Olhou para mim e para o Cão-Tinhoso sem saber com qual de nós os dois havia de correr primeiro. Enquanto pensava para resolver isso cuspiu para nós os dois, isto é, para um sítio entre nós os dois. Está-se mesmo a ver que o cuspo tanto era para mim como para o Cão-Tinhoso. (Honwana, 1980)

Introdução

O famigerado conceito “lusotropicalismo”, formulado na sociologia brasileira por Gilberto Freyre (1900-1987) e cooptado pelo Estado Novo português (1926-1974) para justificar a manutenção colonial na África, foi peremptoriamente combatido por intelectuais de diferentes espaços e esferas de pensamento. Na década de 1940, as ideias defendidas por Freyre em conferências pela Europa com o assertivo tema “o mundo que o português criou” deram origem a uma compilação publicada sob o mesmo título. Para o autor de “Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal” (2003), quaisquer espaços constituídos com a presença portuguesa comporiam uma “unidade de sentimento e cultura” ou “um conjunto de valores essenciais de cultura” (Freyre, 1940, p. 32); isto é, uma cultura luso-europeia, humanista e de espírito cristão.

Nesta mesma década, marcada pela perplexidade mundial após 1945, ganha força a contestação internacional, conduzida pelas Nações Unidas, do anacrônico colonialismo português na África. Assim, para “justificar-se” e defender seus últimos domínios imperiais, no início dos anos cinquenta, “o regime sentiu a urgência de reformar a imagem de sua política colonial e respondeu quer através de uma intensa atividade legislativa, quer no plano ideológico” (Cabaço, 2009, p.169). É justamente para atender a este “plano ideológico” que entram em cena, no início da década de cinquenta, Gilberto Freyre e as ideias laudatórias do “jeito

1. Este texto é uma versão revista e ampliada do ensaio: “Desventura e rotina: Luís Bernardo Honwana e o mito do lusotropicalismo na África”. In: Rita Chaves; Tania Macêdo. (Org.). *Passagens para o Índico: encontros brasileiros com a literatura moçambicana*. 1^{ed}. Maputo: Marimbique, 2012.

ameno da colonização portuguesa”, pois na sua concepção as perversidades de ordem social e racial cometidas por outras metrópoles europeias, a exemplo da Inglaterra com o abominável regime de segregação na África do Sul, amenizavam e jogavam uma luz humanitária ao regime português.

É de se imaginar que o contexto internacional não estava muito disposto a dar as boas vindas a tal proposta. Num momento em que as Nações Unidas empreendiam uma campanha anticolonialista na África, sugerir a existência de um estilo português não racista de “estar no mundo” não resultava muito convincente. É precisamente nesta época, que o nacionalismo do Estado Novo português reforça seu discurso de cooperação racial na África e, neste caso, as formulações de Gilberto Freyre se apresentam como uma justificativa ideal para a presença colonial portuguesa (Macagno, 2002, p. 102).

1. Um pacto pelo império

É preciso observar que, até ao final dos anos de 1940, a tese do sociólogo brasileiro – que ao mesmo tempo em que “resguardava a ‘grandeza’ de Portugal”, também “condenava o racismo e exaltava a miscigenação” (Cabaço, 2009, p. 193) – foram recebidas com desconfiança pelos círculos conservadores próximos ao poder português. Ora, para eles a “afirmação da mística nacional-imperial partia justamente da ‘superioridade da raça’ cuja ‘pureza’ a leitura de Freyre punha em questão” (ibid., p. 194). Incomodava, particularmente, a visão freyreana sobre a miscigenação.

Porém, diante da crise colonial em que a república portuguesa se encontrava, governo e intelectualidade do Estado Novo decidem se voltar ideologicamente para as ideias contidas em *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, e outras obras freyreanas. Foi assim que, entre 1951 e 1952, Gilberto Freyre empreende o famoso périplo pelas colônias portuguesas na África e Ásia a convite e patrocínio de Lisboa. Neste pacto pelo império, Freyre deveria forjar um “testemunho sociológico”, pró-colonialismo, espelhado no modelo brasileiro por ele teorizado, de que também nas chamadas províncias ultramarinas na África e na Ásia imperava uma relação produtiva entre colonos e colonizados; sem relações desiguais em virtude da raça e da cultura. Freyre não decepcionou seus patrocinadores e da viagem surgiram, além de um diário de viagem intitulado “Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura de constantes portuguesas de caráter e ação” (1953), mais três outros livros, publicados por encomenda, cujos títulos e subtítulos são autoexplicativos: “Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível luso-tropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras

lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, África e do Atlântico” (1953); “Integração portuguesa nos trópicos” (1958); “O luso e o trópico - sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num contexto novo de civilização: o lusotropical” (1961).

Do “contexto novo de civilização” teorizado por Freyre, somente os aspectos que interessavam ao ganho político do império foram apropriados, isto é, “a suposta falta de racismo por parte dos portugueses ou a sua empatia em relação a outros povos ou a fraternidade cristã praticada pelos mesmos dentro e fora de Portugal”, conforme recorda Fernando Arenas (2010). Enfim, a bandeira policromada defendida por Freyre continuou, na ideologia portuguesa, a ser um “aspecto que devia ser considerado com rigor”.

A ambiguidade inerente a essa “teoria mística sobre a essência do caráter português” (Mondlane, 2011) não passou incólume às críticas dos intelectuais e revolucionários africanos que naquele mesmo período já preparavam o fogo da revolução. Vozes altissonantes se levantaram na tentativa de ou chamar a atenção do sociólogo brasileiro para a verdadeira situação social, política e econômica nos territórios colonizados, ou para criticar frontalmente o caráter falacioso de tais ideias.

2. Recordando os fatos tropicais

O ano 1961 foi um divisor de águas na relação entre a metrópole portuguesa e suas então colônias. Os meses de fevereiro e março desse ano foram marcados por uma incisiva onda de “revolta dos colonizados”, conforme Carlos Serrano e Kabengele Munanga (1995). Alguns eventos decisivos em Angola marcaram o irreversível processo de autodeterminação dos povos nos últimos territórios ocupados: o ataque aos prédios da Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE) em Luanda (Cadeia de São Paulo, Casa de Reclusão Militar e Esquadra de Polícia Móvel); o levante da população *bakongo* (no norte de Angola) contra autoridades portuguesas, fazendeiros de café e seus servidores e a revolta dos trabalhadores do algodão no centro-leste. O encrudescimento dos conflitos, contudo, já se tornara evidente em confrontos anteriores, sempre com desproporcional uso da força direta ou indiretamente autorizada pela metrópole. Exemplo disso foi o massacre de Mueda, ao norte de Moçambique, cuja reivindicação por melhores condições de trabalho e ganho resultara na morte de mais de quinhentos moçambicanos um ano antes. Tais eventos nas então denominadas “províncias ultramarinas”, aliados às manifestações antissalazaristas na própria metrópole, obrigavam cada vez mais o governo português a lutar, interna e externamente, para preservar o mito de um império em que Portugal

e suas colônias formavam “uma nação una e pluricontinental” (Cabaço, 2009, p. 160). Um mito que se fez constar na Constituição de 1951 (exatos dez anos antes de ser aceso o estopim em Angola).

A pressão da comunidade internacional, aliada aos interesses da ONU, EUA e União Soviética, crescia na medida do embate africano contra o regime colonial, e da violenta contrapartida da metrópole. Assim, enquanto Portugal dava início à sua “guerra colonial” em julho de 1961 (com o envio de quase 20.000 soldados para Angola), a Assembleia Geral da ONU criava, em 27 de novembro do mesmo ano, o “Comitê de Descolonização”. A história revelaria que tal “descolonização” não ocorreria sem o aporte das armas e a determinação dos africanos anticolonialistas por mais de uma década.

Um dos episódios emblemáticos a contrariar a ideia do lusotropicalismo como sinônimo de integração social e racial foram as divisões institucionalizadas, nos territórios africanos ocupados, entre os que o Estado considerava os portugueses “de fato” (os colonos brancos); os africanos negros nativos, chamados de indígenas; e os africanos negros a quem se outorgava a condição de “assimilado” (ou “civilizados”), desde que, oficialmente, aderissem à cultura europeia em detrimento de sua própria.

Este procedimento de “civilização” forçada, em vigor de 1917 até 1958, não era ignorado por Freyre, que dele fez uma leitura com as mesmas lentes embaçadas que o levaram a vislumbrar o idílico mundo lusotropical. Diz ele, em *Um brasileiro em terras portuguesas*:

O método [de assimilação], em sua pureza de objetivo e de ação, transformou em Marias e Antonios lusitanamente da Silva ou dos Santos, muita negra e muito negro, de início literalmente da selva, africanamente dos demônios do mato, e a adoção de nomes cristãos e prenomes portugueses importou quase sempre em civilizar-se, aporuguesar-se, cristianizar-se, domesticar-se o selvazinho, a ponto de tornar-se [...] filho da casa domesticadora, membro da família educadora (Freyre, 1953, p. 26).

Ganha relevo nesta passagem a visão marcadamente eurocêntrica que permeava o pensamento freyreano. As ações de “civilizar-se, aporuguesar-se, cristianizar-se, domesticar-se o selvazinho” para que este se tornasse “filho da casa domesticadora, membro da família educadora” corresponde a subordinar o não europeu, para o seu próprio bem, à casa grande! Uma opinião sobre a questão do assimilado que explicita o quanto os “métodos portugueses de integração de povos autóctones” desconsideravam o reconhecimento dos valores culturais dos povos nativos num plano horizontal. No fim, trata-se de um discurso sociológico contaminado pelas mesmas ambiguidades advindas dos palanques das autoridades portuguesas, conforme Eduardo Mondlane denuncia neste relato:

Há alguns anos, o então Primeiro-Ministro de Portugal, Dr. António de Oliveira Salazar, declarava: ‘Estes contactos (nos territórios ultramarinos) nunca incluíram a mais leve ideia de superioridade ou discriminação racial [...]. Creio poder afirmar que a característica que distingue a África Portuguesa – apesar dos esforços concertados feitos em vários cantos para a atacar tanto por palavras como por acções – é a primazia que sempre demos e continuamos a dar ao reforço do valor e da dignidade do homem sem distinção de cor ou credo, a luz da civilização que levamos às populações que estavam em todos os aspectos distantes de nós’ (Mondlane, *Apud Sanches*, 2011, p. 310).

O discurso freyreano coincide, pois, com a visão estereotipada, mas travestida de humanidade que o Estado português investia nos povos africanos e asiáticos sob o seu domínio. A “casa domesticadora”, a “família educadora” de Freyre podem ser interpretadas aqui como metonímia de uma Europa-mãe caridosa, que gerou um bom filho colonizador, incompreensivelmente atacado pelos órgãos internacionais e pela rebeldia de seus protegidos.

3. Luís Bernardo Honwana, a ficção e as “verdades” lusotropicalis

1961, ano de publicação de *O luso e o trópico*, terceiro título de Freyre, na lista supracitada, coincidiu, portanto, com o marco inicial das lutas armadas de libertação das últimas colónias portuguesas na África. Em reação aos movimentos independentistas reforçava-se a ebulição dos ingredientes segregacionistas que sempre estiveram na base das sociedades coloniais, conforme atesta o sociólogo moçambicano José Luiz Cabaço, testemunha desta viragem histórica: “Nos primeiros anos da década de 1960, os colonos, aterrorizados com a ‘revolta dos negros’, acentuaram sua desconfiança e intensificaram a distanciação social” (Cabaço, 2009, p. 171). Se o clima entre os colonos era de terror (fundamentado na história segregacionista e exploratória da ocupação colonial), do lado da revolução que se avolumava, o clima era o do terror institucionalizado via polícia do Estado (PIDE).

Foi nesta época de intensa atividade política e intelectual que surgiu na cena literária de Moçambique o jovem Luís Bernardo Honwana, nascido em 1942. Militante da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), Honwana, a exemplo daqueles que davam os primeiros passos na constituição da literatura moçambicana, empresta o saber literário à causa revolucionária, e imortaliza no “macrossistema da literatura de língua portuguesa” (Abdala JR., 2003) um inesquecível cão tihoso. Sua obra prima e única, publicada em 1964, sob o título de *Nós matámos o cão-tihoso*, é um conjunto de narrativas, quase crônicas, da vida cotidiana de Moçambique naquelas décadas pós-Segunda Guerra Mundial. Os

textos não deixam dúvidas de que o momento histórico em que foram escritos era de resistência e arranque para a luta armada. As denúncias contidas em cada uma das sete narrativas colocam às claras o “maniqueísmo do mundo colonial” (Fanon, 2010), e a sua insustentabilidade por parte do decadente império, a despeito da campanha lusotropicalista encetada na década anterior.

Em seu texto “Resistência – a procura de um movimento nacional”, já referido, o líder revolucionário Eduardo Mondlane analisa os acontecimentos político-sociais de Moçambique nas primeiras décadas do século XX até ao início da luta armada nos anos sessenta, e menciona o protagonismo da narrativa do jovem Honwana neste processo de resistência intelectual, tanto pela descrição dos comportamentos humanos quanto pela denúncia das condições de vida sob um governo opressor:

Os contos de Luís Bernardo Honwana, que tem sido amplamente reconhecido fora de África como um mestre nesta arte, levam o leitor a fazer as mesmas denúncias através de uma análise perceptiva e detalhada do comportamento humano. Seguindo uma longa tradição de artistas que vivem debaixo de um governo repressivo, este escritor escreve por vezes em forma de parábolas, ou centra a sua história à volta de um acontecimento concreto aparentemente insignificante, mas que ele utiliza para focar uma situação abrangente (Mondlane, *Apud* Sanches, 2011, p. 341).

Os enredos reverberam, inclusive, episódios vividos pela própria família Honwana. Ao dialogar literariamente com as questões de sua infância e juventude, o escritor Honwana deixa entrever pelo viés literário os verdadeiros “métodos portugueses de integração de povos autóctones”, para nos remetermos ao subtítulo de *O luso e o trópico* (Freyre) publicado três anos antes do surgimento de *O cão-tinhoso*.

Ao contrário da condição de liberalidade proferida pelas obras colonialistas de Freyre, os narradores de Honwana, cujo preferido é o menino Ginho (uma espécie de *alter ego* do autor quando criança), revelam a ausência de qualquer horizontalidade, no sentido de igualdade de direitos, no espaço dominado. Fosse no campo cultural, econômico, jurídico ou social, o que se destacava era um cenário condensado pela desigualdade institucionalizada: a própria essência do colonialismo. O topo da pirâmide social nas colônias portuguesas ganhou novo peso com outra onda de colonos aportados no início dos anos de 1950; uma onda que trouxe de arrasto um estoque reforçado de privilégios a uns e opressão a outros: “os anos 50, que alguém chamou de ‘década do silêncio’ e que os colonos mais antigos consideraram ‘os anos de ouro’, foram marcados por uma intervenção incisiva do Estado em benefício do colono” (Cabaço, 2009, p. 221).

Pelas vozes narrativas dos contos de Honwana, revela-se um quadro social onde o lugar de cada indivíduo e grupo, desde a infância até à velhice, se encontrava previamente definido e sempre em prejuízo dos africanos negros e mestiços. Um panorama sombrio vai se desvelando em jogos de meninice só aparentemente ingênuos (“Nós matámos o cão-tnhoso”); na cidadania remediada das famílias de africanos negros assimilados (“Inventário de imóveis e jacentes”; “Papá, Cobra e eu”); na coisificação da pessoa (“Dina”); na miséria, no racismo e na juventude condenada (“A velhota”); na visão estereotipada e desumanizada do africano negro (“As mãos dos pretos”) e na exploração do trabalho e expropriação das terras (“Nhinguitimo”). No entanto, em todas essas narrativas estão latentes o sopro da resistência e o germe da luta armada. Pelas lembranças dos narradores ressurtem lugares, personagens e eventos do cotidiano colonial em um tempo não muito distante daquele em que se narra. Tendo em mente que Honwana, nascido em 1942, viveu sua infância e adolescência nos anos 40-50, alguns fatos remetem à biografia do próprio autor e podem, inclusive, ser confrontados com relatos autobiográficos do livro de memórias de seu pai, Raúl Bernardo Honwana.

4. Da desventura cotidiana ao desvelamento do mito

A desmistificação da retórica lusotropical que subjaz nas entrelinhas da obra de Honwana encontra a sua raiz no conceito ético de resistência, no sentido dado por Alfredo Bosi: “resistir é opor a força própria à força alheia” (Bosi, 2002, p. 118). O crítico brasileiro propõe que, no campo literário, a resistência se dá como tema [pelo conteúdo], e também como processo inerente à escrita [pela forma] (ibid., p. 120), e que “a translação [do conceito] da esfera ética para a estética é possível”, e ocorre “quando o narrador se põe a explorar uma força catalisadora da vida em sociedade: os seus valores” (ibid.). A exploração dos valores, como conteúdo literário, pressupõe a existência do seu contrário, os antivalores. “Exemplos de valores e antivalores são liberdade e despotismo; igualdade e iniquidade; sinceridade e hipocrisia; coragem e covardia; fidelidade e traição etc.”, conclui (ibid.). É justamente essa exploração de “valores” e crítica aos “antivalores” na sociedade colonial moçambicana que subjaz aos enredos de *Nós matámos o cão-tnhoso*. Marca de uma resistência que jamais esteve ausente da história dos povos africanos:

A contestação dos *filhos da terra* era marcada, com firmeza e extrema dignidade, pela defesa de princípios e de valores éticos que a ‘missão civilizadora’ proclamava, mas que não respeitava nem punha em prática nas relações com os colonizados (Cabaço, 2009, p. 128).

“Resistir”, defende Alfredo Bosi, corresponde ao contrário de “de/sistir”; antes, o “cognato próximo é in/sistir” (Bosi, 2002, p.118). O campo social mo-

çambicano foi marcado sempre pelo signo da resistência e insistência. No caso literário, recordem-se da gradativa resistência aos dogmas da escola canônica e a busca de novas experimentações, a exemplo das propostas estéticas do modernismo brasileiro. Mas, se na literatura moçambicana, a forma foi apropriada por afinidades estéticas eletivas, o conteúdo que preenche tal forma não deixa dúvidas de sua origem: trata-se de um mundo hostil às mudanças nos jogos de poder, e em nada semelhante às teorias freyreanas.

No conto “Inventário de imóveis e jacentes”, o narrador Ginho é um menino insone que faz um “inventário” mental de seu ambiente familiar: uma casa só confortável na aparência, pois, apesar da divisão em cômodos com alguns móveis e objetos dispostos *a la* cultura europeia, ela é pequena para a numerosa família de pai, mãe e oito filhos: “O ar está pesado neste quarto, porque além de estar tudo fechado, dormem aqui, incluindo-me, 5 pessoas. Às vezes somos 6 e isso dá-se mais frequentemente [...]” (Honwana, 1980, p. 36). A descrição dos objetos exemplifica a experiência de uma família de assimilados, que apesar de alojados num modo de vida dito civilizado, jamais recebem iguais condições materiais para usufruir dos mesmos benefícios dos cidadãos portugueses “de verdade”, os colonos brancos. Destaca-se no ambiente remediado o cuidado com a educação das crianças (caixotes com livros e material de desenho e pintura sob as camas; a estante com livros na sala; as inúmeras revistas nos quartos e na sala). Também fica evidente a dificuldade de se alcançar o conforto material: um único colchão de sumaúma (o “luxo” da casa), enquanto os demais são de palha; o berço único para ser utilizado simultaneamente por dois bebês; a velha mesa de jantar com sete cadeiras (“uma de cada espécie”); as cortinas de tecido “grosso e amarelado”; a máquina de costura e o rádio e as revistas desatualizadas espalhadas pela casa; essas últimas um exemplo emblemático do cumprimento do dever do assimilado/civilizado. Mas, o aparente esforço para apreender a cultura do outro, o colonizador, apresenta um lado de contestação:

Se agora quisesse ler uma revista ia direitinho à mesa do centro, porque lá é que estão as “Lifes”, as “Times” e as “Cruzeiros” mais recentes. Nos outros lugares da sala de visitas estão as revistas mais antigas e as mais ordinárias. Na mesa do centro está também o “Reader’s”, mas talvez nem lhe tocasse porque parece que não é grande coisa. O Papá diz que é uma porcaria. Bem, mas para ele todas as revistas que Mamã costuma pôr na sala de visitas são uma porcaria. É por isso que não tenho assim tanta vontade de sair da cama, embora não tenha sono nenhum (Honwana, 1980, p. 39).

Essa passagem que encerra o conto ilustra a crítica, consciente ou não, de parte dos assimilados em relação à imposição cultural a qual eram submetidos.

A resistência a esses antivalores é verbalizada na narrativa pela depreciação das publicações (“O Papá diz que é uma porcária”) e pela atitude do narrador, apenas supostamente passiva, mas de resistência manifesta pela recusa da exploração da casa “decorada” com a cultura imposta (“É por isso que não tenho assim tanta vontade de sair da cama, embora não tenha sono nenhum”).

A história revelaria que mesmo os assimilados que aceitaram tal condição – alguns mais por necessidade do que por opção – não se congratulavam plenamente com o estatuto. Em seu livro de memórias, Raúl Bernardo Honwana, pai de Luís Bernardo, reflete sobre o processo de assimilação:

Nem todos os africanos aceitaram esta lei que consistia no seguinte: o africano que se considerasse ‘civilizado’ devia fazer um exame, respondendo a certas perguntas e deixando que uma comissão fosse à sua casa ver como é que vivia, se sabia comer como um branco, à mesa, se se calçava e se tinha uma só mulher. Quando ele era aprovado, passavam-lhe um documento chamado o ‘alvará de assimilação’ pelo que se pagava meia libra-ouro ou o seu correspondente (Honwana, 1989, p. 69-70).

A casa inventariada pelo menino-narrador representa uma situação abrangente, como expressou Mondlane. Tendo sido “aprovada” pelos inquisidores e seus moradores identificados como “civilizados”, estabelecia-se a divisão sociocultural entre aqueles que eram do mesmo modo subjugados. Na passagem dedicada ao empregado Madunana, sempre em companhia do cachorro Totó (ambos reaparecerem em “Papá, Cobra e Eu”), o empregado negro e o cachorro dormem, juntos, na cozinha fora da casa, uma “palhota que se construiu a um canto do quintal. [...] quase negra, tanto por dentro como por fora. [...] A palhota não tem nada a vedar a entrada...” (Honwana, 1980, p. 37). Se entre os africanos negros e mestiços se implantava a semente da desigualdade social (para melhor dominar), entre os colonos brancos e os negros assimilados cultivava-se a desigualdade social e racial que jamais arrefeceu. Ou seja, entre a teoria institucional e a prática da cidadania havia uma muralha intransponível para o grupo dos assimilados.

Enquanto a situação dos assimilados era inexoravelmente remediada, a vida dos chamados indígenas (não assimilados) regia-se pelo signo da impossibilidade mediada particularmente pelo racismo. Eduardo Mondlane relata que os colonos portugueses eram muitas vezes mais racistas que o próprio governo em relação aos não brancos, derrubando o mito da teoria do lusotropicalismo:

Em Tete, em 1948, [...] quando pela primeira vez as autoridades permitiram os filhos dos não-brancos frequentar a escola primária, os colonos brancos protestaram vigorosamente; vendo que o seu protesto não dava resultados, insistiram em que deviam ser deixadas duas filas de carteiras vazias para separar os seus filhos dos outros não brancos. (Sanches, 2011, p. 331).

Considerados apenas como força de trabalho destituída de ser, os africanos negros que não exibissem, sempre que solicitados, o bilhete de identidade de “civilizado”, ou que ousassem adentrar os espaços sociais que lhes eram socialmente interditos, eram imediatamente submetidos à “educação” pela força tacitamente assumida por grande parte dos colonos.

Tal situação é exemplificada na história narrada em “A velhota”. Neste conto, o narrador é um jovem negro, cujo desespero diante de situações de humilhação e injustiça o levará à inevitável resistência. O adolescente – aparentemente o arrimo de sua família – vive com a mãe (a velhota) e irmãos menores, “chatos e barulhentos”, como afirma. Seu lar é um ambiente de muita pobreza. Para escapar a essa situação cotidiana, ele posterga o seu retorno ao lar após o trabalho, permanecendo na “cidade proibida”. A narrativa inicia-se quando, numa dessas ocasiões, o narrador é espancado dentro de um bar. A caracterização do agressor não deixa dúvida de que se trata de alguém de classe social prestigiada, não negro, como o enredo revelará. Nocauteado e oprimido pelo corpo do adversário (metaforicamente, o corpo social colonialista), o narrador relata:

[...] vi as duas pernas vestidas de escuro, que, nascidas uma de cada lado do meu corpo, cresciam longamente para cima, tesas e tensas, convergindo para a placa de metal brilhante do cinto. Por cima delas, lá em cima, perto da lâmpada do teto, a cara fitava-me, atenta, sorrindo satisfeita (Honwana, 1980, p. 54).

Rente ao chão, preso pelas pernas do agressor, com a visão do cinto (comumente usado para castigo), o jovem negro não podia revidar fisicamente. Na concepção colonialista, aquele espaço de lazer e convívio social não era o seu lugar. Nestes ambientes, os não brancos, mesmo os negros assimilados ou mestiços não conviviam. Ao narrador-personagem não resta outro caminho senão voltar para o seu lugar, a casa materna que, apesar da miséria, da “velhota insípida e os miúdos chatos e barulhentos” (p. 55) era o seu refúgio:

[...] não era nada que se comparasse àquilo do bar, de há bocado, ou de todos os outros bares, restaurantes, átrios de cinemas ou quaisquer outros lugares no género em que todos me olhavam duma maneira incomodativa, como que a denunciar em mim um elemento estranho, ridículo, exótico e sei lá o que mais (Honwana, 1980, p. 55).

A agressão física e psicológica da “cidade proibida” o empurra sempre de volta para a “casa da miséria”, uma casa construída e mantida pelo mesmo sistema de exclusão (muito distante da suposta integração lusotropical), reforçando a sua subalternidade na ordem colonial. Essa miséria humana à qual o relegam será, por exaustão, a sua epifania, o fogo prometeico da resistência, conforme ele já indicava ao deixar o bar onde fora espancado:

Eu precisava de ir para casa. Ia comer arroz e caril de amendoim como eles queriam que fizesse, mas não para encher a barriga. E precisava de ir para casa para encher os ouvidos de berros, os olhos de miséria e a consciência de arroz com caril de amendoim (Honwana, 1980, p. 55).

Assim, ao chegar em casa, ele solidariza-se com a miserável família em sua luta pela sobrevivência, e encontra alento no abraço materno: “Eles fizeram-me pequenino e conseguem que eu me sinta pequenino” (p. 59). Durante o silencioso abraço, diante da panela vazia, o narrador reconhece o inevitável: “Tenho a impressão de que só neste momento é que vi as chamas, embora estivesse há muito tempo a olhar para elas. O seu calor era bom” (p. 59). Confundem-se, simbolicamente, o calor dos braços da mãe (alegoria da mãe-terra) e o calor das chamas acesas (alegoria da luta). Enfim, uma chama que se propõe a resistir àquele estado de coisas.

Subjacente aos temas que norteiam os textos de Honwana – falácia da assimilação, racismo, intolerância, miséria etc., está a exploração da força de trabalho dos africanos negros e mestiços em suas várias vertentes: salários desiguais pagos aos empregados assimilados; subemprego e contrato forçado dos não assimilados (indígenas); exportação de mão de obra para as degradantes minas da África do Sul, até a prostituição como meio de sobrevivência.

São temas que aparecem no conto “Dina”.² Ali, narra-se ao mesmo tempo a labuta dos trabalhadores nas fazendas dos colonos, a exploração, a humilhação e a sabedoria para reconhecer o momento e as condições adequadas para o enfrentamento. O enredo traz o velho negro Madala, que mesmo entregando-se ao trabalho fatigante numa plantação de milho, não provê o suficiente para a família. Numa ocasião, ele vê sua filha Maria, prostituída, recebendo o “pagamento” do capataz branco da fazenda onde — “dobrado sobre o ventre e com as mãos pendentes para o chão” — Madala trabalhava retirando as ervas-daninhas da plantação. A prostituição da filha, que não era segredo para o velho pai e feria-o profundamente, foi escancarada ao sol ardente do meio-dia, aos olhos de todos os trabalhadores da plantação. E, sendo Madala o mais-velho, respeitado e querido, os amigos mais próximos se solidarizavam com o seu desespero paterno. Outros trabalhadores, comandados por um jovem em formação revolucionária, viam na ocasião a oportunidade para iniciar uma rebelião.

Mas, apesar da dor e da revolta, o mais-velho pondera sobre o perigo latente na disposição de seus companheiros. O desejo dos mais jovens de incendiar um levante desarmado no calor da hora daquele meio-dia descambaria na já conhe-

2. “Dina” significa almoço, intervalo do meio-dia, em fanagalô, crioulo das minas da África do Sul, cf. Honwana, 1980, p. 40, nota 1.

cida contrapartida, desproporcionalmente sangrenta, por parte das autoridades coloniais (recorde-se o já referido massacre de Mueda, em 1960).

Ao ouvir da humilhada Maria, constringida pelo fato de Madala e todos os outros a terem visto receber uma moeda do capataz por “serviços prestados”, o capataz, temeroso com a reação dos empregados, tenta impor sua autoridade, ordenando a volta dos homens ao trabalho (“Então, rapazes?! Não ouviram?... Já tocou! Acabou o dina! – O capataz gritava com uma irritação crescente”, p. 52). Sem obter resultado pela autoridade do mando e percebendo a tensão crescente entre os trabalhadores, que esperavam uma reação digna de um pai ofendido, o capataz decide compensar o velho oferecendo-lhe uma garrafa de um vinho ordinário. Madala, então, contrariando os olhares dos companheiros, e ciente do ato necessário, aceita e bebe de uma só vez a garrafa:

Madala relanceou o olhar pelas fisionomias ansiosas que o cercavam. A garrafa estava toda suada e o vinho era de um amarelo sujo, avermelhado. Bebeu-o de uma única vez, deixando que uma boa parte lhe molhasse as barbas e lhe escorresse pelo pescoço. Depois devolveu a garrafa vazia ao capataz (Honwana, 1980, p. 53).

Após ser insultado pelo jovem que ansiava pela luta imediata, e ter seu ato compreendido pelos demais companheiros, o velho volta ao trabalho, ciente de que resistir com sabedoria não é sinônimo de desistência, mas de postergação para uma luta em condições compatíveis.

As desventuras dos grupos subjugados no sistema colonial adquirem a dimensão épica no conto que dá título ao livro, “Nós matámos o Cão-Tinhoso”. Trata-se de uma história aparentemente despreziosa do narrador-menino, o negro Ginho, que expressa um sincero *mea-culpa* sobre como ele foi levado a participar do sacrifício de um cão sarnento (tinhoso) que rondava a sua escola. Ginho, que não se isenta do grupo dos que repudiavam o cão, faz do espaço da narrativa o seu confessionário, um local ao mesmo tempo de expiação e denúncia da situação de terror e impotência diante de um ato de covardia, que vitimou mais do que o cão – metáfora de todo um grupo de seres considerados inferiores e que deviam ser, se possível, eliminados. Desmistifica-se, portanto um mundo hostil àquele considerado repugnante por escancarar a miséria de uma existência oprimida, um mundo de intolerâncias maquiado com as cores opacas da propagada “civilização”.

Cada detalhe do narrado, como a personificação do cão que “tinha uns olhos azuis”, confirma a metaforização de uma humanidade ao mesmo tempo aviltada e desafiadora; humilhada e resistente: “... Metiam medo aqueles olhos, assim tão grandes, a olhar como uma pessoa a pedir qualquer coisa sem querer dizer” (p. 5).

A conversa lacrimosa que o narrador enceta deságua no íntimo de seu interlocutor como uma prosa “incomodativa”, nas palavras de Lepecki (2004): “Não se percebe bem por quais razões a fala tão simples, o andar tão lento, a quase pachorra no dizer das coisas pode ir se condensando, devagarinho, numa espécie de opressão. O mal-estar instala-se” (p. 45-46). O “mal-estar” de um leitor-confessor que ouve, no silêncio da leitura, a confidência de um pecado mortal, cujo fardo ele passa a compartilhar em obediência a um sacramento involuntário. Ao fim, resta-lhe absorver o narrado e submeter-se à perplexidade. Há uma necessidade premente de exorcizar os demônios da vil humanidade que emanam do quadro narrado. E, tal qual um Hamlet alucinado, clamar ao espectro do cão: “Dize-me: para que tudo isso? A que fim obedece? Que deveríamos fazer?” (Shakespeare, *Hamlet*, Ato I, cena V).

Afinal, as personagens do enredo eram crianças desviadas de sua infância para um caminho de “antivalores” – intolerância, preconceito e ódio. De um lado, o menino negro Ginho (metonímia do colonizado), de outro, o menino branco Quim (metonímia do colonizador), e entre eles um cão apavorado, recordando a ambos o lugar social que o Estado colonial lhes outorgava:

O Cão-Tihoso já não fazia força e de repente senti a corda lassa. Daí a pouco o Cão-Tihoso encostava-se às minhas pernas, todo a tremer e a chiar baixinho. O Quim acabou de meter o cartucho num dos canos da espingarda e endireitou-a devagar até fechar a câmara. *A arma ficou voltada para mim*. Eu não pude olhar mais para lá, mas era por causa dos olhos do Quim, que me olhavam quase fechados, a brilhar sem ele estar a chorar. Eu é que tinha uma danada vontade de chorar mas não podia fazer isso com aqueles todos a olhar para mim (Honwana, 1980, p. 22, grifo nosso).

A simbiose cão-menino, ambos acuados pela violência dos olhos de seu opositor e pelos canos da espingarda, ilustra, mais uma vez, a falsidade da teoria lusotropical sobre a “integração portuguesa nos trópicos” (cf. Freyre, 1958). Na lógica colonialista, o lugar do sujeito-menino e o lugar do sujeito-cão equivaliam-se. Como expressou uma personagem, o administrador colonial, ao irritar-se tanto com o cão quanto com Ginho: “Eh! Quem é que disse que isto não era a Arca de Noé?” (Honwana, 1980, p. 12).

Considerações finais

Gilberto Freyre é considerado um dos baluartes do pensamento social brasileiro, em especial por ser o primeiro a apreciar os africanos negros no Brasil como objeto digno de uma análise sociológica que destacasse a sua efetiva participação na construção da sociedade brasileira. Até então, os africanos e seus descendentes eram vistos no Brasil (contrariando, de saída, a própria ideia de integração do

lusotropicalismo) meramente como força de trabalho, destituídos de cultura e relegados à invisibilidade social. Portanto, ainda que atravessado por ambiguidades (tal e qual a formação do Brasil), é inegável que o pensamento freyreano fez avançar a pesquisa sociológica na ex-colônia portuguesa na América.

Porém, tal ganho sociológico foi, em muitos aspectos, transcendido pelos estudos que se seguiram, os quais desmistificaram a ideia redentora da miscigenação brasileira (eixo da teoria freyreana) como fruto da boa graça do “mundo que o português criou”. Teóricos como a antropóloga brasileira Lílian Moritz Schwarcz, para citar apenas um dos nomes mais recentes, têm demonstrado que, nem as relações interracialis tiveram por base a afinidade e respeito ao elemento africano, tampouco a sobrevivência do negro no Brasil, resistindo a toda ordem de arbitrariedades que lhe são impostas, fizeram desmoronar o muro firmemente construído entre a “casa grande” e a “senzala”. Logo, se há consenso sobre o ineditismo da teoria freyreana, igualmente se reconhece que a prática social tem contrariado suas conclusões.

De tal modo, as reflexões de Gilberto Freyre sobre um certo lusotropicalismo na África, feitas cerca de vinte anos após o lançamento de sua obra basilar (*Casa grande & senzala*), têm sido igualmente objeto de especulações várias, inclusive pela sua vinculação com o Estado Novo português e sua insistência em manter um anacrônico regime colonial, contrariando um mundo assolado pelos eventos da II Grande Guerra.

A história do colonialismo europeu na África terminou, pelo menos oficialmente, há cerca de quarenta anos – um tempo histórico pouco amadurecido, é fato. De tal modo, uma parte da intelectualidade que se debruça sobre o tema ainda procura compreender o legado e o matiz deste tempo de opressões e resistências, e das mentalidades que nele se formaram. Tais reflexões têm levado em grande conta a doutrina do lusotropicalismo, ora para criticá-la, ora para saudá-la.

Contudo, o interesse pelas ideias freyreanas não se reflete apenas em especulações acadêmicas. Também implica ações práticas em tempos de globalização, pós-colonialismos, culturalismos e multiculturalismos (afinal, para que discutir o racismo num mundo que pode ser explicado pelo lusotropicalismo?). De tal modo, no universo da intelectualidade “pós-colonial”, o “lusotropical” ganharia novas roupagens, encostando, não raro, em conceitos como mestiçagem, criouldade e hibridismo, burlando a crítica ligeira. A influência do lusotropicalismo, como teoriza a pesquisadora Claudia Castelo, “ter-se-á alargado, progressivamente, do campo cultural para o campo político, e deste para o das mentalidades” (1999, p. 14).

Procuramos nestas reflexões descortinar o quanto a resistência intelectual às ideias lusotropicalistas esteve presente, direta ou indiretamente, no discurso dos

intelectuais africanos empenhados nos movimentos anticoloniais em Mo3ambique, e tamb3m em outros territ3rios colonizados. Escritores como Lu3s Bernardo Honwana n3o se agitavam apenas pela emancipa33o pol3tica de seu pa3s, como foi o caso da independ3ncia do Brasil, ou poderia at3 ser a pretens3o de alguns colonos portugueses nos territ3rios africanos, descontentes com a interven33o da metr3pole em “seus” dom3nios. No bojo das reivindica33es pela autodetermina33o dos povos africanos e de liberta33o total das amarras do velho imp3rio, que resfolegava na segunda metade do s3culo XX, colocava-se por terra a ret3rica de “um s3o povo uma s3o na33o”, um mito que buscou lastro na teoria freyreana importada do Brasil. Ao se oporem 3 calamitosa subjugaa33o social, econ3mica, cultural e pol3tica que organizava a din3mica da sociedade colonial, favorecendo exclusivamente um pequeno grupo dominante, os agentes da mudan3a, usando armas concretas e simb3licas, desmascararam o discurso fundado numa fantasia pol3tico-ideol3gica e numa cegueira volunt3ria, devidamente apropriado pelo Estado Novo portugu3s.

Na sua sempre precisa leitura antropol3gica sobre o mito freyreano, Lorenzo Macagno recorda que “de fato, o mundo que o portugu3s havia criado (ou, melhor, imaginado) podia ser, tanto o para3so de ‘harmonia racial’ que alguns visitantes, viajantes e pesquisadores pretendiam encontrar no Brasil”; por3m, para olhos e mentes verdadeiramente iluminados, tal mundo seria “o inferno de explora33o, segregaa33o e viol3ncia” (Macagno, 2002, p.102). O que prevaleceu na hist3ria testemunhada pela fic33o (?) do imortal “N3s matamos o c3o tinhosho” foi a desconstru33o de um mito e a demonstra33o da preval3ncia do “inferno de explora33o, segregaa33o e viol3ncia”, marcas indel3veis de quaisquer regimes de domina33o.

Refer3ncias

Abdala Junior, Benjamin. *De voos e ilhas: literatura e comunitarismos*. Cotia: Ateli3 Editorial, 2003.

Arenas, Fernando. “Reverberaa33es lusotropicais: Gilberto Freyre em 3frica 1 - Cabo Verde”. In: *Buala – cultura contempor3nea africana*, 2010. Dispon3vel em: <http://www.buala.org/pt/a-ler/reverberacoes-lusotropicais-gilberto-freyre-em-africa-1-cabo-verde>. Acesso em: 20 mar. 2012.

Bosi, Alfredo. *Literatura e resist3ncia*. S3o Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Caba3o, Jos3 Lu3s. *Mo3ambique: identidade, colonialismo e liberta33o*. S3o Paulo: Ed. UNESP, 2009.

Castelo, Cl3udia. “*O modo portugu3s de estar no mundo*”: O luso-tropicalismo e a ideologia portuguesa (1933-1961). Porto: Edi33es Afrontamento: 1999.

Honwana, Lu3s Bernardo. *N3s matamos o c3o-tinhosho*. S3o Paulo: 3tica, 1980.

Honwana, Raúl Bernardo. *Memórias*. Lisboa: Edições ASA, 1989.

Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2010.

Freyre, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 48.ed. São Paulo: Global, 2003.

Freyre, Gilberto. *O mundo que o portugueses criou*. Lisboa: Livros do Brasil, 1940.

Freyre, Gilberto. *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura de constantes portuguesas de caráter e ação*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

Freyre, Gilberto. *Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível luso-tropiologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, África e do Atlântico*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

Freyre, Gilberto. *Integração portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Ministério de Ultramar, 1958.

Freyre, Gilberto. *O luso e o trópico. sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num contexto novo de civilização: o lusotropical*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.

Lepecki, Maria Lúcia. “Luís Bernardo Honwana: o menino mais seu cão”. *Literaturas africanas de língua portuguesa*. Lisboa, Fundação Gulbenkian, 1987, p. 45-55.

Macagno, Lorenzo. *Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique*. *Afro-Ásia*, n.28, p.97-124, 2002. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21045>. Acesso em: 27 de mai. 2017.

Melo, Alfredo Cesar. Relendo Freyre contra Freyre: apropriações contra-hegemônicas do hibridismo no Atlântico Sul. *Via Atlântica*, São Paulo, v.1, n. 25, p. 83-101, Jul. 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/69522>>. Acesso em: 27 mai. 2017.

Mondlane, Eduardo. “Resistência – A procura de um movimento nacional”. In: Sanches, Manuela (Org.). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 333-354.

Os sentidos e os não sentidos da língua portuguesa: questões de língua e linguagem nos contos de Mia Couto

Maurício Silva

Universidade Nove de Julho (Brasil)

Introdução

A literatura africana de expressão lusófona, presente nos cinco países em que o português – transplantado, a princípio, como língua do colonizador – foi, finalmente, adotado como língua oficial, tem se revelado um campo particularmente rico em possibilidades de estudo e pesquisa, resultado de uma profícua produção estética e de um inesgotável universo de criação no âmbito do imaginário literário. Estudar, portanto, a produção ficcional de seus autores e autoras é compreender como se organiza, no espaço cultural lusoafriano, a concepção de mundo dos povos que ali vivem, bem como sua relação com a própria língua portuguesa, além de refazer o caminho histórico e cultural destas nações por meio de uma interação entre a literatura e a realidade local.

Analisando o desenvolvimento dessa produção literária, não há como negar – sobretudo se pensarmos na produção mais recente – nem sua procedência anticolonialista, no plano social e histórico, nem sua vinculação com os conceitos de nacionalismo e identidade. Com efeito, se essa literatura nasce vinculada a um projeto mais amplo de luta anticolonial, o que lhe confere, às vezes, um caráter de *literatura militante*, com o passar do tempo ela passa a se ligar a um desígnio identitário-nacionalista, resultando, primeiro, na afirmação da identidade cultural local, com a valorização das singularidades nativas e humanitárias da região; depois, na criação de uma consciência nacionalista, incentivando a defesa de valores sociais comunitários.

De modo sumário, pode-se afirmar sobre a produção literária africana de expressão portuguesa que ela pressupõe, como sugere Pires Laranjeira, uma variedade de atitudes estéticas (busca de autonomia, reivindicação anticolonial, afirmação nacional, assunção étnica e folclórica, uso do bilinguismo textual, exaltação rática etc.) visceralmente vinculada à constituição/afirmação da comunidade africana (Laranjeira, 2000). No contexto descrito, Mia Couto talvez seja

o nome que melhor sintetize valores e promessas da produção literária da África lusófona na contemporaneidade, elevando essa mesma produção à condição imprecisa, mas meritória, de **arte universal**.

Mia Couto (*né* António Emílio Leite Couto) é, atualmente, o autor com maior visibilidade no universo das letras africanas lusófonas. Natural da cidade da Beira, em Moçambique, costuma ser comparado a outro grande autor da língua portuguesa do século XX, o escritor brasileiro João Guimarães Rosa, tanto por tratar de questões relacionadas aos “mistérios” da vida humana, quanto pela inventividade de sua escrita, numa permanente descoberta de novas palavras e estruturas idiomáticas, que resulta, em última instância, de um processo de cruzamento entre o português culto e os vários registros linguísticos empregados pela população local de Moçambique, num inusitado processo de criação, apropriação e renovação do português. A vida do povo moçambicano e sua cultura, de modo geral, estão representados em sua extensa obra ficcional, em que não faltam o humor e o trágico, a incorporação da linguagem cotidiana, a inclusão do fantástico e do imaginário, tudo veiculado por meio de uma **escritura** em que se destaca, como assinalamos há pouco, um intenso trabalho de criatividade linguística.

Autor refinado, tanto no trato da composição quanto no da linguagem, Mia Couto não abandona as tradições populares de seu povo, buscando contemplar aquela **moçambicanidade** sempre perseguida pelos autores daquela região. Dessa sua idiossincrasia estética disse Patrick Chabal com propriedade:

Mia Couto reflecte no seu trabalho a diversidade do discurso popular. Explora as subtilezas do português moçambicano, falado actualmente em Moçambique, que é distinto do português de Portugal. Enquanto muitos outros escritores moçambicanos ainda usam o português ‘clássico’, relativamente neutro, Mia Couto está na vanguarda dos que tentam integrar o português de Moçambique na sua escrita (Chabal, 1994, p. 68).

Buscando vincular, de um lado, aspectos mais propriamente relacionados à língua portuguesa e, de outro lado, elementos da ideologia que perpassa toda sua produção literária – esta última compreensivelmente vinculada ao processo de colonização historicamente vivenciado pelo continente africano –, nosso capítulo analisará como a questão linguística se apresenta ao leitor nos contos de Mia Couto. Desse modo, ambas as categorias aqui observadas – a que, por conveniência, chamamos de **língua e linguagem** – congregam-se no sentido de dar à sua produção ficcional não apenas maior consistência estética, mas também maior alcance ideológico, na medida em que elas se inserem no amplo conjunto de reflexões proposto pelo pós-colonialismo, base teórica do presente artigo.

Assim, em Mia Couto, há que se distinguir uma questão da **língua** e uma questão da **linguagem**, ambas inseridas no contexto do pós-colonialismo: a primeira mais relacionada ao processo de reconstrução idiomática do português no continente africano; a segunda naturalmente vinculada a uma reflexão ideológica que se reflete, metaforicamente, no substrato metalinguístico de sua ficção.

1. Língua e linguagem no contexto do pós-colonialismo

Já se tornou um truísmo entre os pesquisadores das áreas da linguística e da literatura o fato de haver uma necessária intersecção entre os conceitos de língua/linguagem e ideologia, já que todos eles atuam em conjunto – pautando-se, em tese, nas relações intercomunicativas –, no sentido de decifrar os meandros da existência humana e analisar sua inserção numa dinâmica social complexa. Esse é, aliás, um fato que pode ser percebido nas considerações que Bakhtin faz acerca da conotação ideológica da **palavra**:

a palavra é o fenômeno ideológico por excelência. Na realidade toda palavra é absorvida por sua função de signo. A palavra não comporta nada que não seja ligado a essa função, nada que não tenha sido gerado por ela. A palavra é o modo mais puro e sensível de relação social. (Bakhtin, 1988, p. 36).

Este matiz ideológico do discurso linguístico e, por extensão, do literário encontra no solo africano, talvez como em nenhuma outra região, as condições propícias para se desenvolver, renovando um vínculo entre palavra e ideologia que surge como um verdadeiro imperativo. Por isso, pode-se dizer que a **opção** das ex-colônias de Portugal pela língua portuguesa veio acompanhada pela **disposição** inalienável a um uso “libertário” do código linguístico, uso que se manifesta em dois sentidos complementares: como oposição/resistência ao poder colonial e como inovação literária a marcar uma identidade cultural lusoafricana. Tal fato faz com que a língua portuguesa não apenas assuma uma participação determinante na construção de um ideário africano, afirmando-se como um idioma de relativa unificação política, mas também atue como discurso formador de povos autônomos, exprimindo – literariamente ou não – sua realidade. Afinal de contas, como já se salientou uma vez, “as visões de mundo não se desvinculam da linguagem, porque a ideologia vista como algo imanente à realidade é indissociável da linguagem. As ideias e, por conseguinte, os discursos são expressões da vida real. A realidade exprime-se pelos discursos” (Fiorin, 1988, p. 33).

Nesse contexto específico, a literatura adquire papel de relevo no processo de afirmação da identidade cultural africana, particularmente em Moçambique e Angola, onde ela conquistou plena representatividade como instrumento de resistência ao poder colonial, sobretudo no que ela apresenta de possibilidades de

manipulação criativa a instaurar uma nova realidade cultural. A transgressão do registro padrão da língua portuguesa, por exemplo, torna-se, desse modo, meio **simbólico** de veiculação dos anseios libertários da população, sendo utilizada a partir de perspectivas estéticas ideologizadas, já que se volta, a um só tempo, para a manifestação de uma causa revolucionária e afirmação de uma identidade coletiva pós-colonial. Das sociedades emergentes, como são as sociedades moçambicana e angolana e suas congêneres lusoafricanas, surgem estéticas igualmente emergentes, isto é, expressões artísticas comprometidas com a liberdade política da sociedade em que as mesmas se inserem: são manifestações estéticas em que a função social é, para além de significativa, orgânica, expressando-se, sobretudo, por meio de um sistema estético em que língua e linguagem perfazem um conjunto dinâmico que ultrapassa o mero significado **linguístico** que ele possa sugerir.

Daí o fato, por exemplo, de as literaturas que representam as nações lusoafricanas terem na transgressão do código linguístico uma de suas marcas mais sugestivas, a exemplo do que fazem Mia Couto e Luandino Vieira, por exemplo, instaurando uma verdadeira *tradição da transgressão*. Uma tradição e uma transgressão, diga-se de passagem, que trazem em sua própria razão de ser modos de atuação que servem como paradigma para toda a literatura contemporânea destas regiões, como já assinalara Manuel Ferreira:

uma das características estilísticas introduzidas por alguns poetas da Mensagem, e que vão ser continuadas pelas gerações seguintes, é não só a integração das palavras da língua-mãe, com relevo para o quimbundo, como também a reapropriação pela escrita da cadeia falada do português dos musseques, e ainda a justaposição de versos do quimbundo e português (Ferreira, 1987, p. 124).

Por isso, estendendo ainda mais a abrangência do apelo ideológico que a literatura de Mia Couto alcança por meio do processo transgressor aludido, pode-se afirmar que, sem se limitar à dimensão idiomática propriamente dita, seu processo de **reescritura** da língua portuguesa incide diretamente sobre a própria constituição de uma consciência pós-colonial, servindo assim de substrato ideológico e expressivo ao conceito de **moçambicanidade**. Com efeito, criador de uma narrativa inovadora, Mia Couto tem produzido um conjunto ficcional que traz como índice mais relevante de sua genialidade artística exatamente uma singular capacidade de reorganização da mundividência moçambicana a partir do processo de recriação linguística presente em toda sua produção literária.

Os estudos relacionados ao pós-colonialismo ganham maior destaque a partir da década de 1980, como as obras de Edward Said e Bill Ashcroft. O primeiro, em seu célebre estudo sobre o **orientalismo**, buscou analisar o surgimento do Oriente na história das relações europeias como uma construção ideológica,

definindo o próprio conceito de orientalismo como um discurso que é, antes, “produzido e existe em um intercâmbio desigual com vários tipos de poder, moldado em certa medida pelo intercâmbio com o poder político [...], com o poder intelectual [...], com o poder cultural [...], com o poder moral” (Said, 1996, p. 24). Já o segundo, de modo um pouco mais otimista e relacionando a literatura à ideia de resistência - o que pode resultar nos conceitos de **literatura de resistência ou resistência literária** -, lembra que tais conceitos vinculam-se à ideia de uma luta pela **libertação nacional**, embora não no sentido limitado de militância. Assim, na opinião do autor, em relação à literatura, a ideia de resistência está associada à de transformação, na medida em que o colonizado pode perfeitamente adquirir o **capital cultural** do colonizador em seu próprio benefício, podendo, inclusive, transformá-lo em uma arma anticolonial:

Apesar do poder da representação colonial [...], apesar da onipresença e influência dos tropos pelos quais os sujeitos colonizados são marginalizados, o sujeito colonial nunca é simplesmente uma *tabula rasa* sobre a qual o discurso colonial pode inscrever suas representações: o engajamento cultural dele ou dela, apresentado como capital, pode ser extremamente sutil. Isto é, em certo sentido, uma chave para o discurso pós-colonial: sociedades pós-coloniais não podem evitar os efeitos da colonização, mas esses efeitos não precisam necessariamente ser vistos como consequências trágicas de sujeição cultural, nem uma contaminação cultural a ser rejeitada a todo o custo. Os efeitos da cultura imperial é uma forma de capital - neutra em si mesma, mas politicamente potente nas suas possibilidades - adquiridas e utilizadas na negociação de transformações culturais pós-coloniais transformação. Finalmente, é essa transformação, mais do que uma simples oposição, que cumpre muitos dos objetivos da resistência (Ashcroft, 2001, p. 44, grifos e tradução nossa).¹

Como estamos sugerindo aqui, tanto a questão da língua quanto a da linguagem inserem-se no universo da teoria do pós-colonialismo, o que parece ser particularmente verdadeiro no contexto dos países africanos, onde, segundo Russel Hamilton, se verificaria um viés contestatório do regime colonial, resultando, no âmbito literário, numa produção reformista e experimentalista, por meio da qual se procura “re-escrever e assim re-inventar a África” (Hamilton, 1999, p. 16). De fato, essa constante tensão que as sociedades africanas mantiveram e mantêm, historicamente, com o poder colonizador – o que implica, entre outras coisas, como

1. “Despite the power of colonial representation [...], despite the ubiquity and influence of the tropes by which the colonized subjects are marginalized, the colonial subject is never simply a *tabula rasa* on which colonial discourse can inscribe its representations: his or her engagement of the culture presented as capital may be extremely subtle. This is, in a sense, a key to post-colonial discourse: post-colonial societies can not avoid the effects of the colonization, but those effects need not necessarily be seen as a tragic consequences of cultural subjugation, nor a cultural contamination to be rejected at all costs. The effects of imperial culture are a form of capital - neutral in itself but politically potent in its possibilities - acquired and utilized in the negotiation of post-colonial cultural transformation. Ultimately, it is this transformation, rather than a simple opposition, which fulfils many of the goals of resistance”

mostra Thomas Bonnici, na criouliização das línguas europeias e numa constante prática contradiscursiva, em relação ao discurso colonial (Bonnici, 2005) – é o que faz das literaturas pós-coloniais manifestações estéticas de resistência ao e de renovação do cânone literário ocidental, contexto em que o trabalho voltado especificamente para um processo de rasura e reelaboração da língua/linguagem do colonizador adquire um valor incontestável. Inventar-se, assim, por meio da literatura pós-colonial produzida no continente africano – em especial a literatura de expressão lusófona – um sujeito e uma nação pós-coloniais que, ultrapassando os limites da discussão dos efeitos da colonização, passa a se referir a “uma ampla gama de experiências políticas, culturais e subjetivas, que se deslocam no tempo (pré e pós-colonial) e se situam em diferentes lugares” (Schmidt, 2009, p. 142).

Como poucos autores contemporâneos da literatura africana lusófona em geral e da literatura moçambicana em particular, Mia Couto busca, ao máximo, explorar todas as possibilidades que a língua lhe oferece, a fim de atingir **efeitos poéticos e resultados ideológicos** até então inalcançáveis.

2. Língua e linguagem nos contos de Mia Couto

A questão da língua/linguagem em Mia Couto pode ser apreendida em todos os seus livros, dos teóricos aos ficcionais e, entre estes últimos, tanto nos seus contos quanto em seus romances. Nos romances, por exemplo, ela surge em toda sua infinita potencialidade, como se observa, por exemplo, em O “Último vôo do flamingo” (2000), obra que tem no humor uma de suas características mais marcantes, fato que resulta, entre outras coisas, de situações inesperadas, quando não do puro *nonsense*. Há, evidentemente, um conflito entre o mundo europeu (aqui representado pelo italiano Massimo Risi) e o africano (representado pelo narrador), tema recorrente em Mia Couto, tratado de modo seguro, sem alguns ranços militantes que, eventualmente, poderiam empanar a narrativa.

Em meio a essas questões, de fundo mais ideológico, por assim dizer, proliferam criações neológicas, transgressões sintáticas, recursos orais, além de uma série de considerações direta ou indiretamente relacionadas à linguagem propriamente dita: o poder das palavras, a voz dos falecidos, a importância da fala... Em “A Varanda do Frangipani” (1996), um dos mais consagrados romances de Mia Couto, destacam temas como o conflito entre a tradição nativa africana e a tradição portuguesa, bem como entre o passado – representado pela tradição – e o presente – representando a modernidade. Trabalhando com ciclos distintos (começa com um morto, figurando um ciclo que se fecha; passa ao retorno desse morto à vida, simbolizando um ciclo que se abre; para, finalmente, voltar à condição de morto, num ciclo que volta a se fechar), trata-se de uma narrativa particularmente

marcada pelo jogo de identidades (Ermelindo Mucanga/Izidine Naíta), em que não se dispensa uma reflexão sobre o problema da desterritorialização (como no caso de Domingos Mourão/Xidimingo).

A **palavra**, sobretudo a palavra falada, exerce uma função mítica na história, como ocorre com Navaia Caetano – para quem as pessoas no asilo “vivemos muito oralmente” (Couto, 2007, p. 26), que pede a Ermelindo Mucanga/Izidine Naíta que não escrevesse nada, apenas escutasse sua história. Da mesma forma, a **fala**, o **contar**, representa, muitas vezes, uma sentença de morte, além de ser um perigo tanto para quem fala quanto a quem ouve. Finalmente, a questão da **linguagem** tem ainda um sentido especial na figura da feiticeira Nãozinha, para quem a palavra possuía um valor sobrenatural.

Apesar do potencial de trabalho que os romances sugerem, no que concerne às análises em torno da questão da língua/linguagem, optamos por trabalhar com seus contos, sobretudo pelo caráter sintético que o gênero naturalmente possui (Gotlib, 1988; Soares, 1989; Tavares, 1984), o que tende a tornar mais profícua nossa análise.

2.1. Língua

Em relação à língua, já se tornou um lugar comum – embora nunca seja demais voltar ao assunto – assinalar o empenho intenso e constante de Mia Couto na busca de um registro linguístico que exprima, satisfatoriamente, tanto a complexa realidade da sociedade e da história moçambicanas quanto a inapreensível volatilidade do discurso literário. Assim, a partir de um trabalho de reinvenção do código linguístico, o celebrado escritor reconstrói a própria realidade moçambicana, representada, no plano narrativo, como um quadro vivo das tradições, dos conflitos e dos costumes de toda uma nação.

Não obstante esse trabalho expressivo de resgate da cultura popular-tradicional de Moçambique, suas principais conquistas estéticas encontram-se no campo da estilística, já que com a prosa ficcional de Mia Couto a literatura moçambicana atinge seu ponto máximo, sobretudo no que diz respeito ao tratamento linguisticamente inovador do texto literário. Tal inovação pode ser verificada tanto no âmbito sintático, levando o autor a promover verdadeira ruptura no encadeamento oracional do português, quanto nos âmbitos morfológico – com sua indefectível criatividade lexical – e fonológico, em que o emprego deliberado de uma linguagem coloquial e o uso de artifícios próprios da oralidade incorporados ao texto escrito fazem de suas transgressões linguísticas uma ocorrência esteticamente programática.

Do ponto de vista **fonológico**, é, em primeiro lugar, o emprego abundante do relato oral em suas histórias, a fim de promover um processo de recriação da

própria linguagem literária, que faz de Mia Couto um dos mais criativos autores da literatura escrita em língua portuguesa. Com muitos diálogos transcritos em sua forma **original**, própria da prosódia nativa, Mia Couto apreende a fala local no calor da hora, dando a sua ficção uma dimensão verdadeiramente humana, no rastro do que ressaltou Roland Barthes ao afirmar que *l'appréhension d'un langage réel est pour l'écrivain l'acte littéraire le plus humain*² (Barthes, 1972, p. 60). Além disso, o uso de termos próprios da linguagem cotidiana pelo autor reforça ainda mais essa sua peculiaridade estética: ao adaptar ao contexto local a linguagem de suas personagens, Mia Couto logra recriar o universo cultural de toda uma nação, revelando, pela ótica do particular, o que ela possui de mais universal e transformando sua literatura num vasto painel humanista destinado à resistência cultural e política de um povo, em que – a exemplo do que faz Luandino Vieira em Angola – a noção de identidade nacional não deixa de estar presente (Santilli, 1985). É o que ocorre, por exemplo, com o uso de palavras com sonoridade parecida (assim postas e não expostas; mais ela versejava menos a veda nela versava; era um dedo sem sexo: só com nexa; um salto na casa, um assalto no peito; graves lei da gravidade; em aparatosa aparição; vez e voz, os olhos e os olhares; sem pertença nem presença; sem fim nem finalidade; nada é repetível, tudo é repetente; as tripas já triplas; foi como se o mundo abrisse rochas e rachas; breves são os enquantos, nenhuns os encantos).

Não apenas no campo da fonologia podem-se apreender as inovações linguageiras de Mia Couto. Também no que concerne ao âmbito **morfológico**, seu trabalho com a língua portuguesa apura-se e ganha relevo. Trata-se, neste sentido, das criações neológicas de Mia Couto no plano da renovação lexical, sempre com a intenção de tornar a narrativa mais condizente com a realidade que procura retratar e recriar em suas obras. Processos de formação de palavras como a composição por justaposição (**logo-logo, aero-anjo**) ou por aglutinação (*senfins, saltitonto*); como a derivação prefixal (**imovente, desorfanava, desmarado, desrimou, desabismado, inacreditar, destrapezista**), sufixal (**pontapesaria, pernação, sapudo, maravilhações, ardível**) ou imprópria (**milesimamente, dezanovina, todaviou-se, senão-me, arco-irisca**) e muitos outros fazem parte da criatividade linguística de Mia Couto.

No plano **sintático-semântico**, suas criações ficam por conta de uma série de **inovações**, que vão da dispensa de conectivos frasais e oracionais (preposições, pronomes, conjunções) a invenções que resultam em efeitos estilísticos diversos, como a ocorrência de inversões entre substantivos e adjetivos (**impuros matos, silencioso e adiado ser, culinárias ocupações, obesa moça**), o emprego de figuras

2. “A apreensão de uma linguagem real é, para o escritor, o ato literário mais humano”. (Tradução nossa)

de linguagem (**o coração de Gilda se despenteava; seus olhos taquicardíacos; vizinho congênito**), tudo concorrendo para a reverberação – por toda sua produção contística – de um singularíssimo efeito estético-estilístico.

Desse modo, tanto do ponto de vista fonológico e morfológico quanto sintático-semântico, pode-se afirmar que a obra de Mia Couto tem na **inovação** do código linguístico sua principal marca estilística, fazendo dele um autor em que a **ressignificação da língua** torna-se elemento estético de primeira grandeza. É o que sugerem Flavio Garcia e Luciana Silva quando, ao considerar Mia Couto um **contador de histórias** e um escritor que busca **renovar a palavra** – afirmam:

a origem multifacetada, refletida em sua obra, faz emergir um universo de significações que revolve as palavras, transformando-as para que gerem novos sentidos. Ao ressignificá-las, inovando em relação ao uso da linguagem, ele propõe novos olhares para o que já existe visto desde antes (Garcia & Silva, 2012, p. 177).

Visto de outra ótica, não parece exagero afirmar que a literatura de Mia Couto denota – por meio da inovação linguística – uma transgressão do próprio código estético europeu, na medida em que refaz o percurso da escritura literária a partir de outros protocolos artísticos, nos quais está pressuposta a literatura como expressão de uma nova **forma** a representar um conteúdo. Sua criação linguística faz parte, assim, de um projeto de inovação discursiva, por meio do qual ao se instaurar **outro** discurso literário, inaugura-se uma nova maneira de interpretar a realidade nacional que esse discurso representa. Considerando que, como afirma Maurizio Gnerre, “a língua dos gramáticos é um produto elaborado que tem a função de ser uma norma imposta sobre a diversidade” (Gnerre, 1987, p. 10), Mia Couto opta exatamente por romper com essa espécie de condicionamento linguístico, no qual a língua exemplar torna-se modelo ideal de uso e a norma gramatical a única referência válida para a escrita. Daí o emprego de um código linguístico “mestiço”, mesclado por regionalismos e adaptado à dicção sintaticamente aglutinante dos falares locais de Moçambique, tudo esteticamente reestruturado a partir da perspectiva literária que tem na criatividade linguística sua tônica.

Esse movimento tem uma clara conotação ideológica, vinculando-se, facilmente, à teoria do pós-colonialismo, como sugerimos de início. Assim, na medida em que o pós-colonialismo se relaciona não apenas com o contexto histórico da colonização europeia do continente africano, mas sobretudo com as **práticas discursivas** que atuam como substrato desse contexto, percebe-se em Mia Couto – por meio de um discurso de resistência, de um processo de “canibalização da língua portuguesa pelo colonizado” (Leite, 2003, p. 13) – uma concessão deliberada ao gesto pós-colonialista que, no universo específico de sua literatura, torna

a *palavra* um autêntico “instrumento de afirmação dos povos de nações lusófonas” (Bastos & Brito, 2011, p. 151).

2.2. Linguagem

Em relação à linguagem, aqui entendida como uma categoria que não se limita apenas à configuração gramatical do idioma, mas a uma série de elementos e atitudes vinculados a um sentido mais amplo do registro linguístico, pode-se dizer que duas perspectivas se destacam no processo coutiano de construção de um discurso literário: a busca recorrente do sentido mítico da palavra e a revelação intencional do poder que a palavra concentra em si. Na verdade, há, em Mia Couto, um verdadeiro equilíbrio entre o sentido mítico da palavra – que leva sua literatura para o campo da ficção, vinculado-a ao ato de narrar – e o sentido realista da palavra – que a retorna para a realidade, vinculado-a ao poder.

Ambos os sentidos inserem-se no plano da teoria do pós-colonialismo, na medida em que o autor moçambicano – a exemplo de outros autores de língua portuguesa, como Luís Bernardo Honwana, Manuel Rui, Ungulani Ba Ka Khosa, Luandino Vieira – atuam, como defende Niyi Afolabi, no sentido de **regenerar** o processo de degenerescência da identidade cultural dos povos africanos, promovido pelo sistema colonialista português, processo realizado durante o período pós-colonialista: “apoiando-se em vários modos de subversão, os autores recuperam os valores culturais degenerados pelo colonialismo português nos seus textos enquanto nas obras mais recentes, ridicularizam a corrupção e a violência da condição pós-independência” (Afolabi, 1997, p. 28).

Com efeito, o tratamento dado pelo escritor moçambicano à linguagem torna sua dicção um discurso não apenas exemplar do ponto de vista estético, mas sobretudo combativo do ponto de vista ideológico. Em *Cada homem é uma raça* (1998), por exemplo, ao lado de transgressões gramaticais e uma prosa poética carregada de metáforas e outras figuras de linguagem, contos marcados por conflitos intimistas (“Rosa Caramela”) misturam-se a outros que espelham problemas de natureza racial e afins (“A princesa russa”). Neles, tanto o sentido mítico da palavra quanto a linguagem como poder convivem, plenamente, no plano da narrativa. O mesmo se pode falar de seus contos de estreia, no livro *Vozes Anoi-tecidas* (1987), em que tudo o que aqui foi dito ganha contornos ainda mais trágicos.

Esse *sentido mítico da palavra*, a que nos referimos, contudo, surge de modo mais evidente nos contos de *Estórias abensonhadas* (1994) e nos de *O fio das mis-sangas* (2004). Com efeito, em *Estórias abensonhadas* deparamo-nos com narrativas que parecem nascer da própria vivência do povo moçambicano, resgatando o

sentido mais sagrado da linguagem, descolando-a da crua e insensível realidade, a fim de lhe conferir um sentido sublime, um estatuto de *ficção*. Ali, a palavra torna-se imagem, voz plena, *estória*, numa tensão dialética entre verdade e ficção, como se afirma no início de um de seus contos: “Toda a estória se quer fingir verdade. Mas a palavra é um fumo, leve de mais para se prender na vigente realidade. Toda a verdade aspira ser estória. Os factos sonham ser palavras, perfumes fugindo do mundo” (Couto, 2012, p. 47).

Em *O fio das missangas*, a relação que personagens de suas estórias estabelecem com a palavra é, ao mesmo tempo, uma relação de distância e de descoberta: não é o emissor que fala, mas ele é falado, atuando primeiro – numa autêntica inversão de sentido das funções da linguagem – como receptor da mensagem: “as palavras desprendem-se de mim” (Couto, 2009, p. 23), afirma a protagonista de um dos contos. Mesmo assim, a fala tem seus segredos, seus impedimentos, seus silêncios constrangidos e constrangedores, ora exigidos, ora deliberados. Em outro de seus contos, por exemplo, a única permissão que é dada à fala é aquela que a vincula ao **contar** uma história, permissão dada mesmo a quem, tecnicamente, não fala: “minha mãe, que é muda, que conte” (Couto, 2009, p. 38). É que no universo mítico de Mía Couto o **contar histórias** faz parte da própria essência do ser humano, da vida mesma de cada um.

Em Mía Couto, a palavra adquire um peso mítico, um valor quase sagrado, pois, por meio dela, mundos submersos são revelados, segredos e mistérios são desvendados, lembranças perdidas no tempo são resgatadas. Essa realidade presente de sua poética exprime-se em algumas passagens de seus contos, tanto naquelas em que a *magia da palavra* faz parte do tecido narrativo quanto naquelas em que ela é tema/motivo da própria narrativa. É a narradora do conto “A despedideira” quem expõe essa lógica cerrada, ao afirmar peremptória e reveladoramente:

Quando ele me dirigiu a palavra nesse primeiríssimo dia, dei conta de que, até então, nunca eu tinha falado com ninguém. O que havia feito era negociar palavra, em negoçoio de sentimento. Falar é outra coisa, é essa ponte sagrada em que ficamos pendentes, suspensos sobre o abismo. Falar é outra coisa, vos digo. Dessa vez, com esse homem, na palavra eu me diviniziei. Como perfume em que perdesse minha própria aparência. Me solvia na fala, insubstanciada (Couto, 2009, p. 52).

Assim, seus contos – como de resto toda sua produção literária – carregados de uma poética simbologia, conformada por meio de mitos e lendas, crenças e visões sobrenaturais, fatos e lembranças que se multiplicam, fundem-se num indescritível painel de imagens sensíveis, levando o autor a trabalhar a fundo o que aqui chamamos de o *sentido mítico das palavras*.

Como dissemos, porém, há outra força que move – no que concerne ao universo da linguagem – os contos de Mia Couto: trata-se, agora, da ideia de **poder da palavra**, que, não raramente, traduz-se numa tensa relação dialética: a oposição, recorrente em sua ficção, entre a fala e o silêncio, como se **falar** e **calar** fossem, no final das contas, faces de uma mesma moeda.

Desse modo, mais do que uma narrativa do **falar**, seus contos afirmam-se, muitas vezes, como narrativas do **calar**, numa profusão de imagens em que personagens ora estão indiscriminadamente fadadas ao silêncio (“a mãe era muda, a sua voz esqueceram de nascer”) (Couto, 2009, p. 33), ora demonstram, simplesmente, uma resignação que, não obstante, manifesta-se, ainda uma vez, pela ausência da palavra. Neste contexto, há que se observar, está implicada uma evidente questão de poder: “nos capítulo das falas, tinha a sua razão: nós, pobres, devíamos alargar a garganta não para falar, mas para melhor engolir sapos” (Couto, 2009, p. 34). Mas, inesperadamente, é também no contexto específico da vinculação entre *palavra e poder* que o calar pode até mesmo adquirir um sentido de resistência, como se constata em “O adiado avô”:

Curioso: um regime inteiro para não deixar nunca o povo falar e a ele ameaçavam para que não ficasse calado. E aquilo lhe dava um tal sabor de poder que ele se amarrou no silêncio. E foram insultos. Foram pancadas. E foi prisão. Ele entre os muitos cativos por falarem de mais: o único que pagava por não abrir a boca (Couto, 2009, p. 34).

É que em Mia Couto não surpreendem opções feitas pelo calar diante de situações extremas, ora de risco, ora de desespero (“Prefiro o silêncio, que condiz melhor com a minha alma”) (Couto, 2009, p. 22), levando a questão da linguagem a ser colocada no justo entreato da *fala* e do *silêncio*.

Mas a relação da linguagem com o poder, no escritor moçambicano, não se limita à tensão acima apontada. Talvez ela se revele (e se resolva) melhor – podendo, assim, ser mais bem compreendida – no contexto das relações pós-coloniais. Há, nesse âmbito, uma discussão que, seguramente, toca em cheio o sentido da linguagem (e, por extensão, da literatura) nos países africanos independentes: subverter a linguagem do colonizador, no plano narrativo, como o faz Mia Couto, é, com efeito, uma atitude revolucionária, para retomarmos um conceito próprio do contexto das lutas de libertação colonial, até porque, como registra o próprio escritor em algumas de suas narrativas, não é possível desvincular os conceitos de *idioma* e de *poder*, que – no âmbito mais específico da colonização – adquirem um sentido muito mais denso e complexo do que o habitual. Veja-se, por exemplo, a passagem em que o pai do protagonista do conto “O nome gordo de Isadorangela”, ao visitar juntamente com o filho, a casa do presidente da câmara

Dr. Osório Caldas e após sentenciar que “nós, sendo mulatos, tínhamos sorte em receber a simpatia do chefe”, alerta o filho – lançando mão de “um português que [ele] nunca escutara” –, de forma peremptória e ameaçadora, para que “puxasse lustro ao [seu] melhor lusitano idioma” (Couto, 2009, p. 60 e 61)

Trata-se, nesse contexto, da exposição de um embate em que a linguagem torna-se o elemento diferencial: quem domina o português padrão – índice e meio de ascensão social – tem o domínio do poder local; mas é exatamente no domínio desse registro, ao desvirtualizá-lo, que a liberdade pode ser alcançada e os índices de poder, invertidos. É o que, em resumo, busca fazer Mia Couto ao criar uma literatura escrita num idioma que, no limite, é e não é o português, na medida exata em que, partindo de um registro padrão do idioma, ataca-o em seu flanco, a fim de moldá-lo à realidade moçambicana que narra e pela qual, no final das contas, é igualmente narrado. Assim, consciente de que linguagem e poder caminham pari passu, o autor lança mão de uma série de recursos linguísticos que – por serem próprios de um pensar local, de um **modo de ser** moçambicano – interpõe-se nos meandros do embate entre colonizados e colonizadores, reverberando na própria linguagem.

Já não se trata mais de uma luta física, corpórea, entre polos de uma mesma lógica historicamente forjada (o **colonialismo**), mas de um confronto mais sutil, que se dá no âmbito discursivo-idiomático: o idioma do colonizador é, desse modo, transgredido, transformado, *rasurado* para que, de seus escombros, outro seja construído, sempre tomando como ponto de partida uma outra disposição ontológica e social. Essa luta contra a violência de um idioma único – “Venâncio estava na violência como quem não sai do seu idioma” (Couto, 2009, p. 70), transposto e imposto por elementos exógenos, representa bem o “projeto” literário de Mia Couto, transgressor consciente do idioma do colonizador, onde procura inscrever uma *marca da diferença* (Couto, 2014).

Criando assim uma verdadeira *prosa poética*, o escritor moçambicano não apenas revitaliza o português, mas o reinventa. De fato, nas palavras de Carmen Tindó Secco (1998), Mia Couto, além de reinventar esse idioma, leva-o, “pela morfologia e sintaxe contaminadas por construções modificadas pelos falares moçambicanos, a expressar as marcas multiculturais presentes no imaginário linguístico do país” (Secco, 1998, p. 161). Por isso, não é difícil encontrar em seus contos uma verdadeira reflexão metalinguística, com implicações ideológicas várias. É o caso, por exemplo, no conto “O perfume”, de suas *Estórias Abençoadas*, de Glória, que vincula sua histórica condição de dependência ontológica e social à questão da linguagem: “livre? Era palavra que parecia de outra língua. Só de a soletrar sentia vergonha...” (Couto, 2012, p. 32).

Desse modo, entre a **palavra** e a **coisa** que ela representa, há toda uma história de opressão que marca a vivência da protagonista, facilmente identificada com a história de opressão do próprio continente africano, além da opressão de gênero, na medida em que o poder que o homem detém sobre a mulher não se manifesta apenas nas relações sociais cotidianas, mas principalmente no fato de ele, como extensão desse poder autoconferido, tomar para si a palavra, como se percebe nessa emblemática afirmação da, sugestivamente, não identificada mulher do ré-gulo de Namarói: “o que vou contar me foi passado em sonho pelos antepassados. Não fosse isso nunca eu poderia falar. Sou mulher, preciso autorização para ter palavra” (Couto, 2012, p. 115).

Há, finalmente, em Mia Couto, um aspecto de seu discurso literário que diz respeito ao mesmo tempo à forma como autor trata a **língua** e as discussões em torno da **linguagem** em seus textos ficcionais: é a questão da oralidade. A oralidade, em Mia Couto, está diretamente vinculada ao **conto**, gênero que elegemos aqui como objeto de análise dentro de sua diversificada produção ficcional. De fato, como afirma Ítalo Ogliari, o conto, enquanto *arte de narrar*, pode ser considerado “o gênero mais antigo de todos, originado da fábula, da *oralidade*, do simples ato de reunir as pessoas e de contar algo” (Ogliari, 2012, p. 61, grifo meu).

A presença intensa da oralidade pode ser constatada na maioria dos contos de Mia Couto. Afirmando possuir, sua literatura, um compromisso com histórica real, Hélio Rodrigues Júnior destaca, contudo, o uso de **marcas oralizantes** na narrativa coutiana, “subvertendo de modo intencional e esclarecido a língua portuguesa, servindo-se dela como instrumento para alcançar o objetivo de exprimir a sua sensibilidade com que apreende o sentir e a vivência moçambicana” (Rodrigues Júnior, 2013, p. 19). É, portanto, na questão da oralidade que Mia Couto encontra o verdadeiro equilíbrio entre língua e linguagem em sua produção ficcional, na medida em que ela tanto diz respeito ao modo como uma articulação frásica e/ou uma configuração gramatical é elaborada/utilizada (língua) quanto se refere à escolha feita pelo autor de um determinado registro linguístico, o que, no caso específico do texto literário, pressupõe uma opção ideológica (linguagem). Com efeito, ao buscar um ponto de equilíbrio de sua narrativa por meio do recurso da oralidade, Mia Couto não apenas revela a importância dos falares locais, mas também denuncia a cultura grafocêntrica representada por um português depurado pelas elites colonizadoras. Essa é, por exemplo, a denúncia que o autor faz ao afirmar que

a mais importante linha divisória em Moçambique não é tanto a fronteira que separa analfabetos e alfabetizados, mas a fronteira entre a lógica da escrita e a lógica da oralidade. A maioria absoluta dos 20 milhões de moçambicanos vive e funciona num tipo de racionalidade que tem pouco a ver com o

universo urbano. Mas em Moçambique, como no resto do mundo, a lógica da escrita instalou-se com absoluta hegemonia (Couto, 2011, p. 102).

Desse modo, essa “cultura que sobrevive à margem da escrita” (Couto, 2011, p. 180), que é a oralidade, é um dos fundamentos estéticos – e, nesse caso, também políticos – da prosa de ficção de Mia Couto. Faz parte desse universo mítico e diversificado que encontramos em sua literatura, quase sempre vinculado à noção de moçambicanidade a que já nos referimos e como reitera, ainda uma vez, Pires Laranjeira, para quem suas narrativas “colocam em situação de exposição, confronto e análise as várias culturas e crenças do homem moçambicano” (Laranjeira, 1995, p. 312).

Considerações finais

Tudo o que aqui expusemos tem relação direta, como estamos salientando desde o início, com a perspectiva pós-colonial, presente nas linhas e nas entrelinhas do tecido narrativo de Mia Couto. Realizando um estudo comparativo entre a ficção de Milton Hatoum e de Mia Couto, por exemplo, Vera Maquêa destaca precisamente o caráter poético da escrita deste último, fazendo ainda considerações sobre seu vínculo com questões históricas próprias da realidade de Moçambique nos seguintes termos:

falar a língua do colonizador e dizer a sua própria sempre se constituiu no grande desafio para a formação das literaturas nacionais, mas foi ao mesmo tempo a condenação e a redenção dos países colonizados pela Europa portuguesa [...] a força da escrita de Mia Couto, que a torna tonicamente singular, é a perfeita junção entre o conteúdo humano expresso e a percepção da língua que se junta à experiência histórica. A diversidade cultura e linguística existente em Moçambique, implicando variações no próprio português, convida a literatura – ou a provoca – a discutir a dimensão política do convívio com o múltiplo (Maquêa, 2008, p. 169).

É exatamente dessa dimensão política de sua escrita que estamos falando quando a vinculamos ao universo teórico do pós-colonialismo. Por isso insistimos: em Mia Couto, a questão linguística relaciona-se diretamente a um complexo processo de construção identitária, já que é por meio desse substrato linguístico – que envolve, a um só tempo, as noções fluidas de língua materna, de língua de cultura, de língua transplantada etc. – que as identidades se perfazem no contexto histórico de Moçambique, em particular, e da África lusófona, em geral. Nesse sentido, o trabalho minucioso e criativo de reconstrução estética do padrão linguístico do português moçambicano passa necessariamente pelo reconhecimento dos limites e das potencialidades da linguagem, encontrando seu sentido maior na necessidade de, por meio da criação linguística, recriar

identidades sequestradas por um longo, avassalador e cruel processo de colonização.

Criar uma palavra nova, nesse sentido, não deve ser visto apenas como um ingênuo exercício de criação neológica, desvinculado de outras práticas histórica e ideologicamente construídas, mas como um ato consciente de transformação de uma realidade local que responde – simbólica e factualmente – aos anseios de um povo em se ver representado também em sua maneira de interpretar o mundo à sua volta e se expressar.

Não existe imunidade cultural, já afirmou uma vez Marc Augé, ao estudar, pela perspectiva da *cultura*, a relação entre indivíduo e sociedade (Augé, 1996); do mesmo modo e com maior razão, diríamos nós, não existe imunidade histórica: a história só se justifica plenamente quando incorpora em sua prática (ou em uma epistemologia, metodologia, axiologia etc.) o humano, sem o qual perde seu sentido. Reconstruir a linguagem a partir das injunções históricas determinadas pelo processo colonizador é incorporar o humano na história, tornando, pela asunção de uma linguagem que o identifica e com o qual ele se identifica, o sujeito de sua própria história ou, em termos de criação literária, proposto por Mia Couto, de sua própria *estória*.

Para Mia Couto, o processo de colonização não apenas impõe ao colonizado um *outro* modo de falar – vale dizer, de utilizar-se da linguagem verbal, ideia que, neste contexto, corresponde a uma *outra* língua –, mas atua também no sentido de sequestrar ao colonizado a possibilidade e o direito de narrar, de contar histórias, as *suas* histórias: “o mesmo processo que empobreceu o meu continente está, afinal, castrando a nossa condição comum e universal de criadores de histórias” (Couto, 2011, p. 13). Instaura-se, assim, no continente africano como na literatura ali produzida – em especial, na produção ficcional de Mia Couto – uma constante luta para que a palavra não se torne, no final, apenas um longo e inextricável *silêncio*.

Portanto, a questão da linguagem, em Mia Couto, guarda em si mesma, como vimos antes, um complexo vínculo com o poder, no contexto pós-colonial; e com a manutenção – mesmo após o período revolucionário – de uma colonização *de fato*, a situação torna-se ainda mais complicada, já que, mesmo depois da independência, sempre sobram os resquícios, sejam eles materiais (a própria língua portuguesa), sejam eles ideológicos (o poder que o domínio dessa língua representa). Trata-se, aliás, de um domínio que, no âmbito do imaginário popular, ultrapassa os próprios limites terrenos da realidade, interferindo no âmbito metafísico da religião. É por isso que, ao questionar a forma como se devia dar a *entrada no céu*, o narrador do conto homônimo afirma:

Depois veja: eu não falo inglês. Mesmo em português, eu só rabisco fora da cartilha. Já estou a ver lá o letreiro, ao jeito dos filmes: welcome to paradise! E não mais saberei ler. Bem poderão me conceder a palavra. É como dar um alto-falante a um mudo (Couto, 2009, p. 78).

Conceder a palavra, na situação explicitada, torna-se inócuo, pois se trata de uma concessão *pro forma*, feita apenas para cumprir regras e protocolos, uma vez que de nada adianta oferecer um instrumento sem que lhe seja oferecidas também as condições para utilizá-lo. Língua transplantada, no contexto da colonização, o português revela-se, assim, um idioma artificial, mais um instrumento de exclusão do que uma maneira de ingresso no mundo dos direitos, distorção que só poderia ser corrigida por meio de uma efetiva política linguística. Na literatura, pelo menos, Mia Couto desfaz essa distorção por meio de um “idioma” que, efetivamente, resgata não apenas o modo de falar do homem moçambicano, mas principalmente seu modo de ser: sua cultura, sua personalidade, sua religião. Torna, assim, o seu “rabisco fora da cartilha” num riscado dentro da existência.

Referências

- Afolabi, Niyi. “Uma Gaiola de Ouro: a problemática da regeneração na literatura africana de língua portuguesa”. *África. Revista do Centro de Estudos Africanos*. Universidade de São Paulo, São Paulo, nº 20-21, p.27-41, 1997.
- Ashcroft, Bill. *Post-colonial transformation*. London/New York: Routledge, 2001.
- Augé, Marc. *El sentido de los otros: actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Bakhtin, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem: Problemas Fundamentais do Método Sociológico na Ciência da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- Barthes, Roland. *Le degré zero de l'écriture*. Paris: Seuil, 1972.
- Bastos, Neusa Barbosa; Brito, Regina Helena Pires de. “Mia Couto: ‘somando colorações’ no vocabulário da lusofonia”. *Matraga*, Rio de Janeiro, v.18, nº 28, p.143-157, jan.-jun. 2011.
- Bonnici, Thomas. “Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século 21”. *Lé-gua & meia: revista de literatura e diversidade cultural*. Feira de Santana, Universidade Federal de Feira de Santana, v. 4, nº3, p.186-202, 2005.
- Chabal, Patrick. *Vozes Moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Veja, 1994.
- Couto, Mia. *O último vôo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Couto, Mia. *A Varanda do Frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- Couto, Mia. *O Fio das Missangas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- Couto, Mia. *E se Obama fosse Africano?* São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Couto, Mia. *Estórias Abensonhadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- Couto, Mia. *Vozes Anotecidas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.
- Couto, Mia. *Cada Homem é uma Raça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.

Couto, Mía. “Mia Couto: o rico contador de histórias” (Entrevista por Bruno Garcia, Cristiane Nascimento e Joice Santos). *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, Ano 9, nº 101, p.54-59, fev. 2014.

Ferreira, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. São Paulo: Ática, 1987.

Fiorin, José Luiz. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 1988.

Garcia, Flavio; Silva, Luciana Morais da. “Mia Couto: conceitos e sentidos de uma composição híbrida, entre o literal e o literário”. *Nonada: letras em revista*, Porto Alegre, Ano 15, nº19, p.171-181, 2012.

Gnerre, Maurizio. *Linguagem, escrita e poder*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

Gotlib, Nádía Battella. *Teoria do Conto*. São Paulo: Ática, 1988.

Hamilton, Russel G. “A literatura dos PALOP e a teoria pós-Colonial”. *Via Atlântica*. São Paulo, nº3, p.12-22, dez. 1999.

Laranjeira, Pires. “Mia Couto, sonhador de verdades, inventor de lembranças”. Em seu *literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995, p. 310-318.

Laranjeira, Pires. “As literaturas africanas de língua portuguesa - identidade e autonomia” *Scripta*, Belo Horizonte, v.3, nº6, p.237-244, 2000.

Leite, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Maputo: Imprensa Universitária, 2003.

Ogliari, Ítalo. *A poética do conto pós-moderno e a situação do gênero no Brasil*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

Maquêa, Vera. “A tradução do impossível: Milton Hatoum e Mía Couto”. In: SILVA, Agnaldo Rodrigues da (Org.). *Diálogos literários: literatura, comparativismo e ensino*. São Paulo: Ateliê, 2008, p. 145-178.

Rodrigues Júnior, Hélio. “Guimarães Rosa e Mía Couto: contornos da dimensão humana no universo da lusofonia”. *Verbum: cadernos de pós-graduação*, São Paulo, nº5, p.16-26, 2013.

Said, Edward. *Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Santilli, Maria Aparecida. *Africanidade: contornos literários*. São Paulo, Ática, 1985.

Schmidt, Simone Pereira. “Onde está o sujeito pós-colonial? (Algumas reflexões sobre o espaço e a condição pós-colonial na literatura angolana)”. *Abril*. Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF, Niterói. v. 2, nº 2, p.136-147, Abr. 2009.

Secco, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro. “O ar, as águas e os sonhos no universo poético de Mía Couto”. *Gragoatá: Revista do Instituto de Letras*, Rio de Janeiro, nº 5, p.159-169, 2ºsem. 1998.

Soares, Angélica. *Gêneros literários*. São Paulo: Ática, 1989.

Tavares, Hênio Último da Cunha. *Teoria literária*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

A mulher nos contos de Mia Couto: uma leitura pós-colonial

Márcia Moreira Pereira

Universidade Nove de Julho/ Instituto Singularidades (Brasil)

Considerações iniciais

Nem todos sabem, mas no Continente Africano há cinco países que falam oficialmente a língua portuguesa; e o mais “curioso” é que a literatura desses países recebeu fortes influências da literatura brasileira, seja no prosa engajada de um Manuel Ferreira, em Cabo Verde, que de certo modo inspirou-se em nossos autores da década de 30/40, seja na narrativa crítica de um Abdulai Sila, de Guiné-Bissau, retratando, como nossos contemporâneos, as injustiças sociais e indiferença do poder público em seu país. Contudo, foi somente a partir da década de 80 que essas literaturas tiveram visibilidade por aqui, e hoje os estudos acerca da literatura africana lusófona têm crescido consideravelmente no Brasil, com a presença de grupos de estudos, pesquisadores, publicações e teses universitárias. Autores premiados e reconhecidos internacionalmente, como o angolano Ondjaki, por exemplo, tomam cada vez mais espaços nas prateleiras de nossas livrarias e ganham a simpatia de leitores e a aprovação da crítica.

Como toda literatura, a literatura africana lusófona também pode ser dividida, numa perspectiva didática, de acordo com uma periodização, retratando, de certo modo, momentos da história desses países, uma história marcada pela fragmentação que resultou de um longo processo de colonização. Neste artigo, contudo, faremos um recorte metodológico mais preciso: abordaremos alguns aspectos da literatura de Moçambique, estudados mais especificamente na obra de Mia Couto – abordaremos, assim, a *questão feminina* e a *pós-colonialidade* em dois de seus contos: “O perfume” (*Estórias Abensonhadas*, 2012) e “O cesto” (*O fio das missangas*, 2009).

A literatura moçambicana de expressão portuguesa se inicia, por assim dizer, por volta de 1920, com uma *fase de formação*, momento em que a mestiçagem cultural (africanos e portugueses) prevalece e os autores procuraram representar uma cultura africana autóctone também no que compete à literatura. A fase

seguinte é marcada pela motivação política, contrariando as vontades do colonizador europeu, momento de forte predominância da poesia. Neste período, o escritor assume uma perspectiva mais crítica em relação à realidade a sua volta, reconhecendo sua identidade e retratado seu estranhamento com as imposições coloniais, como é possível perceber na produção poética de Rui Knopfli. As décadas de 60 a 80 são marcadas por movimentos revolucionários voltados à luta pela independência do país, e a literatura não fica indiferente a esse fato: essa fase revolucionária, em que desponta forte sentimento nacionalista, tem como princípio uma ideologia de natureza político-social, com nomes como o de Luís Bernardo Honwana (autor do célebre, *Nós matamos o cão tinoso*, 1964).

Após a década de 80, Moçambique, já independente, apresenta uma prosa e uma poesia já plenamente autônomas, destacando-se, por exemplo, autores do porte de José Craveirinha, cuja produção, mesclando temáticas da dominação colonial e um lirismo amoroso ou irônico, “acaba por forjar textos que têm marcas épicas, que funcionam como relatos concentrados ou alusões à gesta do povo de Moçambique”. (Laranjeira, 1995, p. 25). Finalmente, há ainda uma *Fase da literatura contemporânea*, datada da década 90 até os dias de hoje, “fase de uma prosa mais intimista, com valorização da literatura popular e, ao mesmo tempo, a superação da perspectiva político-ideológica” (Silva, 2009, p. 19), que tem na figura de Mia Couto um de seus principais representantes.

Com efeito, um dos autores mais celebrados da literatura moçambicana e da produção literária em língua portuguesa, de modo geral, Mia Couto costuma ser comparado a outro grande autor do mesmo idioma, o escritor brasileiro João Guimarães Rosa, tanto por se aproximar dos fatos do cotidiano local, quanto pela criatividade de sua escrita, numa constante criação de novas palavras. A vida do povo moçambicano e sua cultura de modo geral estão representadas em sua extensa obra ficcional, onde não faltam o humor e o trágico, a incorporação da linguagem cotidiana, a inclusão do fantástico e do imaginário, tudo veiculado por meio de uma escrita em que se destaca um intenso trabalho de criatividade linguística (Silva, 2009).

Mia Couto estreou na literatura com o livro de poesia *Raiz de Orvalho* (1983), para logo passar aos dois gêneros ficcionais que o consagraram: o conto, com obras como *Vozes Anotecidas* (1986), *Cada Homem é uma Raça* (1990), *Estórias Abensonhadas* (1994), *Contos do Nascer da Terra* (1997), *Na Berma de Nenhuma Estrada* (1999), *O Fio das Missangas* (2003); e o romance, com *Terra Sonâmbula* (1992), *A Varanda do Frangipani* (1996), *O Último Voo do Flamingo* (2000), *Um Rio Chamado Tempo, uma Casa Chamada Terra* (2002), *O Outro Pé da Sereia* (2006), *Venenos de Deus, Remédios do Diabo* (2008); *A confissão*

da Leoa (2012) etc. Publicou ainda, sob a forma de antologias, algumas de suas principais crônicas, como *Cronicando* (2003), *O País do Queixa Andar* (2003), *Pensatempos* (2005), *E se Obama fosse Africano?* (2009).

Tendo participado ativamente da luta política em Moçambique, viu de perto as mazelas que seu povo passava e as integrou em sua obra, buscando, por meio de uma prosa carregada de poeticidade, retratar a voz, os sonhos e a angústia dos esquecidos pela história. Quando questionado certa vez sobre sua escrita, o autor afirmou: “minha literatura é antes de tudo política” (Couto, 2013, s.p.). Sobre a multiplicidade de sua literatura, completou: “há este mosaico, não tanto de raças, mas de culturas, das culturas que estão a marcar parte de uma coisa que e ainda só um projeto: a moçambicanidade” (Couto, 2013, s.p.).

1. A mulher e os estudos pós-coloniais

Quando analisamos mais detidamente a produção ficcional de Mía Couto, percebemos, entre outras coisas, uma ênfase na afirmação da *moçambicanidade*, ou seja, uma validação da cultura local e de uma configuração identitária de Moçambique, presente em sua na literatura. Esse fato vem ao encontro da teoria proposta pelos estudos pós-coloniais que, segundo Mata (2008, p. 9), pressupõe

uma nova visão da sociedade que reflecte sobre a sua própria condição periférica, tanto a nível estrutural como conjuntural. Não tendo o termo necessariamente a ver com a linearidade do tempo cronológico, embora dele decorra, pode entender-se o pós-colonial no sentido de uma temporalidade que agencia a sua existência após um processo de descolonização.

De fato, para Costa (2006, p. 121), que procura associar o pós-colonial com o conceito de modernidade,

a releitura pós-colonial da história moderna busca reinsserir, reinscrever o colonizado na modernidade, não como o outro do Ocidente, sinônimo do atraso, do tradicional, da falta, mas como parte constitutiva essencial daquilo que foi construído, discursivamente como moderno. (2006, p. 121).

Em resumo, o pós-colonialismo, de modo geral, é um conjunto de teorias que analisa as implicações políticas, filosóficas, culturais e literárias deixadas pelos colonizadores nos locais que colonizaram, adotando em relação a elas uma perspectiva crítica e contra elas uma prática combativa. É possível considerar, portanto, que uma *literatura* pós-colonial privilegia a cultura de todos aqueles que foram colonizados pelas potências europeias, sujeitos que, de certo modo, encontram-se à margem das sociedades modernas: o negro, o colonizado, a mulher, o homossexual etc. Ainda no tocante à literatura, o pós-colonialismo considera que o autor colonizado – e sua literatura – deixar de ser um mero objeto da cultura

do colonizado e passa a ter voz, retratando seu povo, sua terra e sua cultura e tornando-se, assim, o sujeito de sua própria história:

O ponto da partida desse protocolo de transmissão de ‘conteúdos históricos’ é a ideia de que o autor – em pleno domínio e responsabilidade sobre o que diz, ou faz as suas personagens dizerem – psicografa os anseios e demônios de sua época, dando voz àqueles que se colocam, ou são colocados, à margem da ‘voz oficial’: daí poder pensar-se que o indizível de uma época só encontra lugar na literatura (Mata, 2008 p. 2).

Durante o processo de colonização, muitos foram os que tiveram sua cultura apagada e sua identidade ignorada, dentre os quais se destaca a mulher, figura muitas vezes subjugada a uma cultura machista, na qual sua voz não tem valor. Considerando que a literatura atua, também, como reflexo de relações sociais, não são poucas as vezes em que apresenta – de modo crítico ou não – um perfil estereotipado da mulher; porém, determinados autores, segundo a teoria do pós-colonialismo, mostram esse olhar como forma de denúncia e de combate aos estereótipos impostos pela sociedade colonizada.

Nas literaturas africanas de expressão portuguesa, a representação da mulher está, historicamente, relacionada a questões ligadas à tradição local. Uma imagem frequente da mulher na literatura moçambicana, por exemplo, é a da mulher que sustenta e apoia a família – uma imagem que pode representar a fortaleza feminina –, mas também a da mulher objeto. Os autores pós-coloniais, em geral, buscam, em certo sentido, combater semelhante visão: a mulher – outrora colonizada, mas agora livre – passa a ser representada como alguém que começa a “sentir a terra”, livre de tabus e de imposições, uma mulher que, embora continue a ser identificada como progenitora (mãe, esposa), em parte liberta-se de imposições masculinas e assume um papel de sujeito na sociedade pós-colonial.

O conceito de **moçambicanidade**, ao qual já nos referimos, articula-se com esse contexto de afirmação identitária, re-reconhecendo e re-significando a tradição nativa, livre de interferências europeias e, portanto, consolidando um complexo processo de afirmação dos costumes, da língua, das tradições, da cultura de Moçambique. Mia Couto abarca, em sua escrita, algumas dessas questões, revelando o mosaico cultural moçambicano e, especialmente, desvelando a figura feminina dentro dessa complexidade pós-colonial.

Um aspecto marcante de sua literatura é, por exemplo, a presença do **eu lírico feminino**: em muitos de seus contos, é a voz da mulher que assume as rédeas do discurso, revelando a “alma feminina” em profundidade, como suas angústias, seus anseios e sonhos, bem de acordo com a perspectiva pós-colonialista, que,

no limite, busca combater tanto o machismo quanto o colonialismo presente nos discursos ocidentais hegemônicos:

ainda que por vezes o pensamento machista e o colonialista se choquem ou se confrontem, o fato é que a mulher acaba sendo a minoria, excluída tanto em termo políticos quanto sexistas. A constatação de tal condição acabou gerando inclusive um termo para designar esse ser duplamente excluído – a mulher do terceiro mundo (Alves, 2014, p. 9).

Na literatura “política” de Mia Couto, de um lado, a representação da figura feminina pode ser interpretada como o ponto de partida para uma sistemática denúncia de sua condição degradante, além de, por outro lado, emergir como sujeito de sua própria história, capaz de se libertar do julgo colonial e machista da sociedade em que está inserida.

2. A mulher nos contos de Mia Couto

O conto “O perfume” (“Estórias abensonhadas”), narrado em terceira pessoa, descreve um convite do marido à esposa, chamando-a para ir ao baile e presenteando-a, o que lhe causa certo estranhamento, pois seu marido nunca lhe dera nada, sempre a escondendo, por ciúme ou machismo. Por isso, Glória, tão acostumada à servidão cotidiana, não consegue acreditar quando o marido a convida para irem ao baile, afinal, como afirma o narrador, “entre marido e mulher o tempo metera a colher, rançoso roubador de espantos. Sobrara o pasto dos cansaços, desnamoros, ramerrames” (Couto, 2012, p. 31). Embora Glória nem sequer soubesse o significado da palavra **liberdade**, pois não a sentia de fato, aceitou facilmente o convite – não sem certo receio, é verdade – e acabou indo ao baile. Impõe-se, desde o início, uma das questões centrais nos contos de Mia Couto: a questão da liberdade. Segundo Tatiana Alves, em análise do conto “A saia almarrotada”, de “O fio das missangas”, onde a descoberta da liberdade e a condição feminina assemelham-se ao conto aqui analisado,

nota-se que a atitude da personagem é decorrente de uma criação em que as noções de prazer e vergonha se (con)fundem, conferindo-lhe uma culpa associada ao pudor, algo frequente e convenientemente alimentada pela sociedade patriarcal (Alves, 2014, p. 3).

No conto em questão, percebemos que Glória, ao afirmar que “nunca soube o que é isso de liberdade” (Couto, 2012, p. 31), revela uma vida que se aproxima da **não-existência**, além de tocar em outro ponto sensível ao autor: o solapamento vivido pela mulher no casamento, já que ela se vê privada de sua vaidade pessoal e torna-se objeto das vontades do marido, situação típica de uma sociedade patriarcal.

Enquanto se arruma, Glória encontra um frasco de perfume que ganhara de Justino ainda menina, único presente dado pelo marido até então; ao abrir o frasco, percebe que, com o tempo, o líquido havia evaporado, assim como o amor: “perfumei o quê com isso, se perguntou lançando o frasco no vazio da janela. – Nem sei o gosto de um cheiro” (Couto, 2012, p. 32). O perfume que Glória ganhara no início do namoro nunca “perfumou” a relação, e agora lá estava ela num casamento sem amor, sem sentido, sem **cheiro**: “Nem sei o gosto de um cheiro” (Couto, 2012, p. 32). O desgosto da esposa demonstra sua condição feminina numa sociedade machista, sendo seu marido, Justino, o único capaz de devolver a “alegria” e motivação de viver. Até aquele momento, ela ainda não havia sentido o perfume da liberdade.

Justino incentivara a mulher a se arrumar, a se enfeitar, a se pintar e a se perfumar. No baile, Glória desconfia do fato de o marido, sempre ciumento, a deixar livre, permitindo inclusive que ela dançasse com outros homens: “Vá, Glorinha, se divirta!” (Couto, 2012, p. 33). Mas a surpresa vem em seguida: aquele baile e aquela dança, que podem representar o início de sua liberdade e alegria, traria algo incomum à vida do casal, pois, na verdade, significava seu abandono: “o baile, aquele convite, eram uma despedida. Seu peito confirmou a suspeita quando viu o marido se levantar e apontar a saída” (Couto, 2012, p. 34). Com efeito, Justino levanta-se e vai embora, deixando-a “livre” no baile. Ao voltar para casa, sozinha, Glória tira os sapatos antes de entrar em casa e sente a carícia da areia quente, fato que lhe confere uma verdadeira sensação de liberdade, o que, simbolicamente, pode representar a afirmação de uma identidade feminina; a terra em que pisa, por sua vez, representaria, nesse sentido, a liberdade conferida ao ex-colonizado – de fato, embora muitas vezes o colonizado possa até se habituar a sua condição de dominado, acaba, cedo ou tarde, a se revoltar contra ela (Memmi, 2007).

Glória, ao retornar para casa, adormeceu nos degraus de entrada e, ao acordar nas primeiras horas da manhã, sente o odor de perfume. Acreditando ser Justino que retornava, corre, sobressaltada, para dentro de casa: “Foi quando pisou os vidros, estilhaçados no sopé de sua janela. Ainda hoje restam, no soalho da sala, indeléveis pegadas de quando Glória estreou o sangue de sua felicidade” (Couto, 2012, p. 35). A liberdade, de fato, estreia-se com sangue: as marcas de sangue representam a afirmação identitária de Glória, mas também sua liberdade, tal como ocorrera com as ex-colônias, só libertadas à custa de muito sangue e luta. É ainda, mais uma vez, Tatiana Alves (2014) quem relaciona a condição feminina à das lutas de libertação, no contexto do pós-colonialismo:

A narrativa, ao abordar a temática da opressão feminina, acaba por tocar também na questão do colonialismo, suscitando uma reflexão acerca do processo de dominação. A escrita pós-colonial, ao pensar a questão, acaba por aproximar o feminismo do pós-colonialismo, uma vez que ambos repensam as estruturas do poder, e analisam a questão opressor/oprimido. Os estudos pós-coloniais têm como tônica o fato de privilegiarem os mais fracos e, nesse processo, os segmentos marginalizados ganham expressão, em narrativas que dão vez/voz a camadas desde sempre excluídas, possibilitando uma reflexão sobre aspectos como feminismo, etnia, ou cultura. No caso da mulher africana, ela acaba por ser duplamente oprimida: pelo colonizador, e muitas vezes pelo próprio homem africano (Alves, 2014, p. 8).

O conto “O cesto” (“**O fio das missangas**”) é narrado em primeira pessoa por uma mulher que, pela “milésima” vez, se prepara para ir visitar o marido no hospital. Assim como no conto “O perfume”, a esposa se encontra em grande estado de desânimo: “há muito tempo não me detenho no espelho. Sei que, se me olhar, não reconhecerei os olhos que me olham” (Couto, 2012, p. 21). Em seus relatos, a personagem relata o desejo de obter logo sua liberdade, já que, por enquanto, sua vida se resume em cuidar diariamente do marido doente e hospitalizado: “vivo num rio sem fundo, meu pés de noite se levantam da cama e vagueiam para fora do meu corpo” (Couto, 2012, p. 21). Mas por mais que ela desejasse sua liberdade, ainda estava presa às juras de casamento, sobretudo em se tratando – como é o caso – de uma sociedade patriarcal, em que a mulher encontra-se quase sempre sob o julgo do marido. A esposa nem lamenta mais o fato de o marido não poder falar, de não haver mais diálogos entre eles, afinal isso também representa sua liberdade, já que ela não é mais corrigida e nem humilhada: “já não recebo enxovalho, ordem de calar, de abafar o riso” (Couto, 2012, p. 22).

A narradora é consciente de sua condição submissa, mas expressa suas vontades e descobertas, chegando, muitas vezes, a denunciar o silenciamento da dominação em relação à figura feminina. A mulher continua se descobrindo, apesar da opressão vivida por ela:

estou de saída, para minha rotina de visitadora, quando, de passagem pelo corredor, reparo que o pano que cobria o espelho havia tombado. Sem querer, noto o meu reflexo. Recuo dois passos e me contemplo como nunca antes o fizera. E descubro a curva do corpo, o meu busto ainda hasteado. Toco o rosto, beijo os dedos, fosse eu outra, antiga e súbita amante de mim. O cesto cai-me da mão, como se tivesse ganhando alma (Couto, 2012, p. 23).

O cesto em que carrega o alimento para o marido é, como ela, um **objeto** – sua identidade só se manifestava plenamente quando ela era útil ao marido, assim como o próprio cesto. Ao se olhar no espelho, algo que ela evitara por muito tempo, sua imagem refletida a fez perceber que ela ainda existia, fazendo-a reviver emoções e sensações que estavam ocultas em razão de sua submissão feminina – ela era, afinal de contas, **sujeito**. Diante de sua alegria ao se encontrar consigo

mesma, refletida no espelho, o cesto cai-lhe das mãos, deixando-lhe de ser útil e passando a ser mais um objeto comum, descartável. Ao se livrar do cesto, sua identidade feminina aflora, recuperando seu amor próprio, momento em que ela passa a desejar a morte do marido, a fim de usufruir completamente de sua liberdade e de sua condição feminina. Desejando a morte do marido, a protagonista espanta-se com tamanha ousadia, mas na sequência reflete:

o espelho devolve a minha antigüíssima vaidade de mulher, essa que nasceu antes de mim e a que eu nunca pude dar brilho. Nunca antes eu tinha sido bela. No instante, confirmo: o luto em vai bem com meus olhos escuros. Agora, reparo: afinal, nem envelheci. Envelhecer é ser tomado pelo tempo, um modo de ser dono do corpo. E eu nunca amei o suficiente. Como a pedra, que não tem espera nem esperada, fiquei sem idade (Couto, 2012, p. 23).

É importante enfatizar, nesta última passagem, a perspectiva pós-colonial, que procura deslocar o olhar das abordagens hegemônicas para as periféricas, valorizando aspectos pouco considerados naquelas (minorias, cultura, linguagem, identidade etc.), aspectos que podemos considerar como sendo de **fronteira**. Como afirma, nesse mesmo sentido, Garcia (2012, p. 172), “Mia Couto constrói personagens que transitam entre fronteiras, buscando adaptar-se às vivências quotidianas, como ele mesmo, também ‘ser’ de fronteiras, admite fazer em seu dia a dia”. Após assumir que deseja a morte do marido, a esposa vai para a última visita, sentindo, no caminho, a liberdade próxima – a liberdade ao tomar a rua, como nunca havia sentido antes. Mais uma vez cabe aqui a comparação com o **sujeito colonizado** que, ao tomar consciência de sua liberdade, também vai poder sentir sua terra, o aroma das árvores de seu lugar, seu espaço pleno. Como o sujeito colonizado, contudo, há uma auto-opressão psicológica que atua no sentido inverso à busca da liberdade: acostumada a obedecer às regras impostas por uma sociedade patriarcal, a protagonista sente culpa ao descobrir que seu marido falecera; a repressão vivida pela esposa por toda vida a impede de viver e aproveitar sua liberdade, agora com o marido morto, numa passagem emblemática:

saio dos hospital à espera de ser tomada por essa nova mulher que a mim se anunciava. Ao contrário de um alívio, porém, me acontece o desabar do relâmpago sem chão onde tombar [...] Na sala, corrijo o espelho, tapando-o com lençóis, enquanto vou decepando às tiras o vestido escuro. Amanhã, tenho que me lembrar para não preparar o cesto da visita (Couto, 2012, p. 24).

A mulher, na sociedade pós-colonial, tão habituada a obedecer, sente-se sem rumo ao perceber que agora ela é a dona de sua própria liberdade. Simbolicamente, o vestido preto tão aguardado para ser estreado é rasgado, numa metáfora sugestiva, já que essa peça de roupa representava, no conto, por meio da simbologia da feminilidade/vaidade feminina, sua liberdade.

Considerações finais

Vimos, neste estudo dos contos de Mia Couto, o quanto a voz feminina torna-se, por meio dos artifícios literários, forte e consistente, apesar de tanta opressão, mas também o quanto ainda falta para que se afirme plenamente como uma voz da liberdade. Para Bonnici (2005, p. 9), “a escrita pós-colonial é a principal estratégia da mímica contra o colonizador porque devido à sua visão dupla, a revelação da ambivalência do discurso colonial subverte a autoridade desse mesmo discurso”. Não há dúvida de que a escrita miacoutiana se insere nesse conceito: pelas breves análises que fizemos de dois de seus contos, nota-se que suas protagonistas são mulheres presas à cultura patriarcal, às amarras do colonialismo e a seus próprios medos. Afinal, o que fazer quando se vive, o tempo todo, em opressão e submissão total e, repentinamente, chega a tão esperada liberdade?

Nos dois contos analisados, as personagens discutem sua condição feminina e o seu desenraizamento: uma é abandonada e assume sua condição de mulher livre; outra abandona, mas não consegue se libertar das amarras morais presentes em sua vida durante tanto tempo, recusando, assim, sua própria liberdade, por não saber o que fazer com ela. Se o objetivo do autor, inserindo-se no universo de literatura pós-colonial, é ora denunciar, ora promover a liberdade, temos, nos contos em questão, os dois exemplos: um de libertação, seja ela colonial ou matrimonial; outro de conscientização, por meio da qual mostra-se possível alcançar a liberdade, embora com dificuldades em aceitá-la. Reforçamos, portanto, que a mulher representada nos contos pode ser compreendida não apenas como figura submissa e incapaz, mas como sujeito de sua própria história, que, ao tomar consciência de sua condição pessoal e social, finalmente, liberta-se.

Referências

- Alves, Tatiana. “O feminino em Mia Couto”. *Cronópios*, Ano 8, s.p. 2014. Disponível em: <<http://cronopios.com.br/site/ensaios.asp?id=4118>> Acesso em: 12 fev. 2014.
- Bonnici, Thomas. “Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século 21”. *Lé-gua & meia*: Revista de literatura e diversidade cultural. Feira de Santana, UEFS, v. 4, nº3, p.186-202, 2005.
- Costa, Sérgio. “Desprovincializando a sociologia: a contribuição do sujeito pós-colonial”. *Revista brasileira de ciências sociais*, São Paulo, v. 21, nº 60, p. 118-183, 2006.
- Couto, Mia. *Raiz de orvalho*. Maputo: Tempográfica, 1983.
- Couto, OUTO, Mia. *Cronicando*. Lisboa: Caminhos, 1991.
- Couto, Mia. *Terra Sonâmbula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- Couto, Mia. *Contos do nascer da terra*. Lisboa: Caminho, 1997.
- Couto, Mia. *Na berma de nenhuma estrada*. Lisboa: Caminho, 1999.

- Couto, Mia. *O país do queixa andar*. Maputo: Nadjira, 2003.
- Couto, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Cia. da Letras, 2003.
- Couto, Mia. *Pensatempos: textos de opinião*. Lisboa: Caminho, 2005.
- Couto, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- Couto, Mia. *A Varanda do Frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- Couto, Mia. *Venenos de deus, remédios do diabo: as incuráveis vidas de Vila Cacimba*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- Couto, Mia. *O fio das missangas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- Couto, Mia. *E se Obama fosse Africano?* São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Couto, Mia. *A confissão da leoa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- Couto, Mia. *Estórias abensonhadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- Couto, Mia. *Cada Homem é uma Raça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- Couto, Mia. *Vozes Anoitecidas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- Couto, Mia. “Entrevista”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27/08/2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/126009-mia-couto-aponta-reinvencao-do-portugues-como-processo-politico.shtml>> Acesso em: 12 jan 2014.
- Garcia, Flavia; Silva, Luciana Morais. “Mia Couto: conceitos e sentidos de uma composição híbrida, entre o literal e o literário”. *Nonada: Revista do Centro Universitário Ritter dos Reis*, Porto Alegre, v. 2., nº 19, p. 171-181, 2012.
- Honwana, Luís Bernardo. *Nós matamos o cão tinhoso*. São Paulo: Atica, 1980.
- Laranjeira, Pires. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.
- Mata, Inocência. “A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência?”. *O Marrare: Revista da pós-graduação em língua portuguesa*. Rio de Janeiro, n. 8, p. 20-34, 2008. Disponível em: <<http://www.omarrare.uerj.br/numero8/inocencia.htm>>. Acesso em: 5 ago 2014.
- Memmi, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- Silva, Maurício. *Mares nunca dantes navegados uma introdução à literatura africana lusófona*. São Paulo: Artelivros, 2009.

O silêncio anticolonial de Conrad e Eça, ou a impossível arte de narrar o horror

José Carlos Siqueira

Universidade Federal de Ceará

Edward Said, em seu imprescindível *Cultura e imperialismo* (1993, ed. brasileira de 1995), apresenta a obra-prima de Conrad, *O coração das trevas*, como o modelo maior da representação positivada do imperialismo europeu no século XIX. Diz o crítico palestino:

Coração das trevas é uma obra que funciona tão bem porque sua política e sua estética são, por assim dizer, imperialistas, as quais, nos últimos anos do século XIX, pareciam ser uma política e uma estética, e até uma epistemologia, inevitáveis e inescapáveis (Said, 1995, p. 56).

Na verdade, todo o livro de Said é um exercício analítico para demonstrar que o romance moderno é a expressão literária do colonialismo europeu dos Oitocentos:

A tese de Conrad está inscrita na própria forma narrativa, tal como ele a herdou e a praticou. Eu chegaria a dizer que, sem império, não existe o romance europeu tal como o conhecemos, e na verdade, se estudarmos os impulsos que lhe deram origem, veremos a convergência nada fortuita entre, por um lado, os modelos de autoridade narrativa constitutivos do romance e, por outro, uma complexa configuração ideológica subjacente à tendência imperialista (Said, 1995, p. 108).

Assim, o modelo “*Coração das trevas*” servirá de fio condutor para esse fino projeto de crítica cultural, sendo o nome de Conrad, sem sombra de dúvida, o mais mencionado em todos os ensaios que compõem esse trabalho de Said.

No entanto, é o próprio autor que levanta suspeitas sobre essa visão tão cerrada do profundo viés ideológico da novela conradiana. Em mais de uma ocasião, o crítico deixa entrever o caráter ambíguo da obra-prima do escritor polonês, as facetas nebulosas das artimanhas construtivas da narrativa e da própria situação específica do autor, quando, por exemplo, assevera: “Por nunca ter sido um inglês totalmente incorporado e aculturado, Conrad preservou uma distância irônica em todas as suas obras” (Said, 1995, p. 57).

A honestidade intelectual de Said e sua incontestável sensibilidade literária chegam mesmo a balançar as conclusões a que ele almeja, ao avaliar a novela de Conrad como uma “obra de imensa influência, tendo gerado muitas leituras e imagens”, em que temos “uma África politizada, *ideologicamente saturada* que, para alguns objetivos e finalidades, era o lugar imperializado, com esses *múltiplos interesses e ideias furiosamente em ação*, e não um simples ‘reflexo’ fotográfico literário” (Said, 1995, p. 122, *itálicos nossos*). E vai completar o raciocínio de uma forma que nos interessa particularmente aqui, “a narrativa de Conrad está em grande parte preocupada com aquilo que escapa à expressão articulada — a selva, os nativos temerários, o grande rio, a obscura, grandiosa e inefável vida da África” (Said, 1995, p. 263). Apesar disso, o intelectual palestino mantém o tom assertivo e fulmina a obra literária como a mais firme apologia do colonialismo britânico:

embora deva-se notar que ficções como *Coração das trevas* são elaboradas de forma tão refinada pelos autores, e lidas com tanto cuidado pelo público para atender às exigências da narrativa, que elas ingressem de forma altamente especializada na luta pela África (Said, 1995, p. 123).

Nossa intenção aqui é colocar um *grano salis* na interpretação elaborada por Said, não para enfraquecer ou negar sua crítica cultural ao imperialismo, mas sim no sentido de ampliar seu escopo e mostrar que a ambiguidade que ele mesmo aponta ao dissertar sobre Conrad pode conduzir a uma leitura ainda mais instigante da obra maior do romancista polonês, pois, como Said mesmo enfatiza em seu ensaio, um “texto tão híbrido, impuro e complexo requer uma atenção especialmente aguda para ser interpretado” (SAID, 1995, p. 123).

Uma situação muito semelhante ocorre do outro lado do espectro de prestígio das línguas europeias, e na mesma época de Conrad: escrevendo em português, Eça de Queirós produz uma obra cujo caráter “híbrido, impuro e complexo” ainda hoje desconcerta leitores e críticos, e produz uma miríade de interpretações conflitantes e, muitas vezes, desabonadoras para o criador de *A ilustre casa de Ramires*, romance em causa neste trabalho.

Publicado postumamente, pouco antes da edição em livro de *O coração das trevas*, por volta de 1900, *A ilustre casa de Ramires* teve um destino funesto durante a ditadura salazarista. Cooptado juntamente com *A cidade e as serras* (também póstumo, 1901), a obra passou a representar os ideais nacionalistas e coloniais do regime autoritário, sendo lida como uma apologia às tradições lusitanas, ao arcaísmo rural de sua vida interiorana e ao esforço ultramarino.

A reação da esquerda portuguesa foi mais política do que literária, e ela passou a ver as obras finais de Eça como inferiores e, de certa forma, traidoras dos

pendores críticos e socialistas da primeira fase do autor. Testemunho dessa má vontade em relação à produção do que se convencionou chamar de Último Eça, o estudo de António José Saraiva, *As idéias de Eça de Queirós* (1982 [1a. ed. 1946]), que poderia ser muito mais adequadamente intitulado de “A falta de idéias de Eça de Queirós”), decreta:

Ora destes dois elementos — a idéia expressa e a expressão da idéia, o tema e a forma, — só o segundo é inteiramente de Eça; quanto ao outro — idéias para exprimir, temas para realizar — vai buscá-los, ele que é um artista e não um filósofo, um estilista e não um poeta — onde? [...] É provável [...] que Eça de Queiroz seja o representante e o intérprete de certo número de idéias coletivas, quero dizer correntes em determinada época num determinado meio (Saraiva, 1982, p. 20).

Assim, o pensamento progressista entre os estudiosos de Eça salvava o be-lettrista, e jogava as idéias e valores desenvolvidos em sua ficção na conta de “outros”: “em resumo é um *estilista*; vale pela fórmula nova que encontrou para idéias correntes” (Saraiva, 1982, p. 18). Mesmo o brasileiro Antonio Candido, em seu importante ensaio “Entre campo e cidade” (1964), profere a mesma sentença:

A dialética insidiosa do atavismo levou-o, pouco a pouco, a se acomodar numa visão mais puramente literária do romance, a “fazer estilo” demasiado ostensivamente, pondo de lado o sentido pragmático, de luta, dos primeiros livros (Candido, 1964, p. 53).

A situação muda ao final do século XX, com novos estudos e abordagens da fase final de Eça, mas o estrago já estava feito e a imagem reacionária e colonialista do escritor permanece em setores importantes da intelectualidade e entre os leitores. Numa conversa informal com pesquisadores dos estudos de literaturas africanas de língua portuguesa na USP, São Paulo, propus a possibilidade de uma leitura não colonialista de *A ilustre casa*, e o descrédito dos colegas foi total.

A fim de dar conta do propósito de ampliar a leitura dos dois autores em questão, trago para este exame os preciosos *insights* do filósofo italiano Giorgio Agamben, em especial os conceitos da “inapreensibilidade” e da “narrativa do horror”.

O Prefácio ao livro *Estâncias* do filósofo italiano Giorgio Agamben (1977 [ed. brasileira de 2007a]) talvez seja um momento ímpar em sua obra, pois, no afã de fornecer um fio condutor que ligasse os quatro ensaios que compõem o livro, autônomos e escritos em diferentes momentos, o autor acabou por oferecer com certa clareza (algo raro em seus escritos) algumas chaves do seu pensamento como um todo. Uma dessas chaves, que ele mesmo atribuiu ao grupo de Jena, nos esclarece sobre o papel de uma obra crítica e, portanto, do que devemos esperar e procurar nos ensaios que ele está nos apresentando: “Uma obra que merecesse ser

qualificada como crítica só podia ser aquela que incluisse em si mesma a própria negação e cujo conteúdo essencial fosse assim exatamente aquilo que nela não se encontrava” (Agamben, 2007a, p. 9).

Creio ser mais do que justificável aceitar o desafio aí implícito e tentar uma possível resposta acerca do “conteúdo essencial” dos quatro ensaios, mesmo correndo o risco de uma resposta parcial ou mesmo enviesada. Para tanto, façamos uma breve análise estrutural do Prefácio. Nele podemos perceber que o filósofo italiano compôs uma moldura para seu texto que nos oferece uma pista bastante interessante. No início da seção, o primeiro período abre com uma referência ao gênero romance no mínimo enigmática:

De um romance é possível aceitar, em último caso, que não seja contada a história que nele devia ser contada; mas de uma obra crítica, pelo contrário, costuma-se esperar resultados ou, no mínimo, teses a demonstrar e, como se diz, hipóteses de trabalho (Agamben, 2007a, p. 9).

No fecho do Prefácio, ele retorna ao mesmo exemplo, agora individualizado numa referência clássica:

Assim, as páginas que se seguem pretendem apresentar-se como uma primeira e insuficiente tentativa, nas pegadas do projeto que Musil havia confiado ao seu romance incompleto e que, alguns anos antes, a palavra de um poeta havia expresso na fórmula segundo a qual “quem apreende a máxima irrealidade, plasmará a máxima realidade” (Agamben, 2007a, p. 15.).

Ora, os quatro ensaios de *Estâncias* falam de uma multidão de temas, que vão desde a poesia provençal e a reflexão medieval a respeito da melancolia, até o fetichismo da mercadoria formulado por Marx e o estudo do fetichismo como perversão feito por Freud (passando ainda pelo mito de Édipo e uma instigante análise do silêncio de Saussure), mas em nenhum momento o texto de Agamben aborda o romance moderno como objeto de análise, fazendo tão somente referências *en passant*. Conforme Claudio Oliveira (2008) nos mostra num estudo sobre Agamben, “o verdadeiro interlocutor de um filósofo não são outros filósofos, mas sempre um poeta” (Oliveira, 2008, p.110), podemos então inferir que talvez o principal interlocutor de *Estâncias* seja aquele poeta que escreve romances, em específico, os romancistas ditos modernistas, como nos aponta a rápida, mas aguda, alusão a Musil.

Na moldura inicial, Agamben sublinha uma possibilidade romanesca, a de não narrar a história que devia ser narrada, que imediatamente nos remete aos experimentos das vanguardas do começo dos Novecentos. Enquanto que a segunda moldura nos indica precisamente o romance-ensaio, cuja principal realização pode ser designada sem medo de errar como sendo *O homem sem qualidades*

(em alemão: *Der Mann ohne Eigenschaften*, de 1930, 33 e 43). Se for assim, o conteúdo essencial dos ensaios de *Estâncias*, que não está dentro deles, talvez se encontre nos romances-ensaios *a la Musil*. A proposta de fundo deste trabalho é, portanto, patrocinar uma interlocução entre Agamben e os dois romancistas mencionados na introdução que, segundo minha visão, prestimanearam com o romance-ensaio, ou ao menos com características deles, para executar uma tarefa impossível: narrar o horror. Para tal tarefa, seria fundamental tratar um pouco do pensamento de Agamben e de algumas de suas ideias seminais.

O inapreensível agambeniano

Antes, no entanto, é necessária uma nota de advertência. A tentativa de expor e explicar o pensamento de Agamben esbarra num problema razoável. O filósofo desconfia da linguagem e do pensamento que foram formatados pela metafísica ocidental, os quais, por sua própria natureza e visão de mundo dela decorrente, levam a uma compreensão enviesada da realidade humana. Tal posicionamento não é uma exclusividade sua, sendo compartilhado por outros pós-estruturalistas e até mesmo por pensadores de outras linhas, como, por exemplo, Theodor Adorno. Por isso, em sua escrita, nosso filósofo lança mão de recursos estilísticos e retóricos que, como aludi antes, torna seu discurso um tanto hermético (ver, entre outros, Pucheu, 2008, p. 57-8; e Sedlmayer, 2011), procurando assim vencer os constrangimentos linguísticos presentes no discurso ocidental.

Portanto, tentar explicar, sintetizar, as ideias de Agamben dentro dos padrões discursivos comuns à escrita acadêmica incorre no grande risco de deturpar esse pensamento exatamente pela forma — uma das coisas mais caras ao pensamento do filósofo italiano. Em minha defesa, acredito na necessidade de certa didática que faça a transição da linguagem e pensamentos passados para os novos meios intelectivos propostos por pós-estruturalistas e pós-modernos. Algo como aprender outra língua, processo que, em seu início, exige que o novo idioma seja decodificado nos termos da língua falada, para gradativamente ir se autonomizando e possibilitando seu uso de acordo com a sintaxe e o léxico demandados pela língua em aprendizagem. No caso da filosofia agambeniana acontece o mesmo: se não se encontrar um método didático que faça a transição entre as duas linguagens, fatalmente seu pensamento ficará circunscrito ao grupo de iniciados que tiveram a possibilidade de refazer o longo percurso que a atual geração de filósofos precisou trilhar a fim de atingir a nova inteligência.

Dito isto, e aproveitando a deixa, seria possível então afirmar que, numa nova versão do método cartesiano, Agamben exerce uma desconfiança hiperbólica ou sistemática. O afeto que o move, diferentemente de Descartes, não é a dúvida,

mas sim a desconfiança: ele desconfia das escolhas tomadas na origem do nosso pensamento, o ocidental; desconfia da metafísica que este produziu; desconfia da linguagem e, mais além, da forma como usamos e como entendemos a linguagem; desconfia das interpretações que reflexões radicais feitas por luminares da filosofia, desde a Antiguidade, receberam no decorrer dos séculos, as quais fecharam nosso entendimento para caminhos mais produtivos de compreensão e da atuação na realidade.

A origem dessa desconfiança está em sua concepção messiânica da história. Na trilha aberta por Walter Benjamin,¹ o filósofo italiano entende que a condição atual da humanidade e de sua ação no mundo é fruto de uma queda original, um erro perpetrado pelos homens no início da nossa civilização e cujos desdobramentos foram causadores das catástrofes que já conhecemos e de um muito provável desfecho trágico de nossa espécie num futuro não distante. O pecado originário, longe de haver sido uma desobediência a um deus vingativo, tem mais a ver com uma escolha desafortunada, que a princípio pareceria ser acertada, mas que, uma vez tomada, revelou-se um processo crescente, e até hoje sem volta, de ruína.²

No Prefácio a *Estâncias*, um desses momentos de queda é descrito como sendo a ruptura entre a filosofia e a poesia, “entre palavra poética e palavra pensante”, uma cisão ligada “tão originalmente à nossa tradição cultural que já no seu tempo Platão podia declará-la ‘uma velha inimizada’” (Agamben, 2007a, p. 12). Dessa ruptura deu origem a uma cultura por assim dizer esquizofrênica, onde o pensamento rigoroso é capaz de conhecer seu objeto, mas não possui-lo, ou gozá-lo — conforme prefere Agamben —; enquanto a linguagem artística pode gozar seu objeto sem o conhecer. Conforme a lógica messiânica, essa fratura poderá ser sanada no futuro,³ quando uma nova sociabilidade tiver lugar — a utopia que nosso autor chamou de “a comunidade que vem” em seu livro homônimo (Agamben, 1993).

Enquanto isso não acontece, é papel de um pensamento verdadeiramente *crítico* denunciar essa ruptura, mas não para superá-la e, sim, como uma espécie de “terceira via”, para, ao mesmo tempo em que delata a cisão entre poesia e filosofia, propor a tarefa mais árdua que cabe ao espírito humano, a “impossível tarefa de se apropriar daquilo que deve, de qualquer modo, continuar inapreensível” (Agamben, 2007a, p. 14).

1. Em particular “Sobre o conceito da História” (Benjamin, 1985, p. 222-32).

2. “Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele [o anjo da história] vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos” (Benjamin, 1985, p. 226).

3. Para Agamben, alguns poetas e filósofos modernos têm apontado para a superação dessa cisão, como Hölderlin e Nietzsche, que “são aqui chamados a testemunhar a urgência para que a nossa cultura volte a encontrar a unidade da própria palavra despedaçada” (Agamben, 2007a, p. 13).

Para se compreender melhor a relação entre crítica e inapreensibilidade no pensamento agambeniano, devemos retomar por completo uma citação de Kant que nosso filósofo usou, bem no início do Prefácio (Agamben, 2007a, p. 9), de forma cifrada e fragmentada:

Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também o medindo e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome sedutor), rodeada de um vasto e tempestuoso oceano, verdadeira sede da aparência (*des Scheins*) onde muita neblina e muito gelo, a ponto de se derreterem, dão a ilusão de novas terras, e constantemente ludibrium, com falazes esperanças, o viajante que sonha com descobertas. (Kant, 1994, p. 257.)

Não por acaso, a obra de onde se extrai esse trecho se vincula à esfera da crítica (*Crítica da razão pura*). Kant, nesse livro, traça os limites da razão humana e decreta que o conhecimento total é impossível. Para além do que podemos saber (“a ilha da verdade”), existe um universo insondável, que podemos vislumbrar, mas não atingir (a “sede das aparências”). Se para o epistemólogo alemão tal constatação se configura, então, como uma advertência para não se prosseguir por aí, pois a frustração é o prêmio que espera pelo “viajante que sonha com descobertas”, para Agamben se trata de um convite irrecusável.

Segundo meu entendimento, pode-se dizer que, no pensamento de Agamben, caberia à esfera da ciência aquilo que se pode conhecer, ao apreensível — conforme os limites kantianos —, enquanto a filosofia deveria ser responsável por tentar ampliar os limites do apreensível, trabalhando sempre nos extremos do conhecimento, flertando com o abismo do insondável. No entanto, a malfadada cisão entre o poético e o filosófico inibe tal vocação, cabendo hoje à crítica a “investigação sobre os limites do conhecimento, sobre aquilo que, precisamente, não é possível nem colocar nem apreender” (Agamben, 2007a, p. 9).

A atividade crítica, entretanto, não pode, em sua busca ao inapreensível, se valer nem dos métodos científicos nem dos filosóficos (traídos que estão por uma metafísica equivocada), sem dizer de uma linguagem que se esvaziou de suas possibilidades também naquela queda original — conforme indicado acima na alusão à “desconfiança agambeniana”. Para cumprir sua função, a crítica deve proceder como a arte da modernidade, que abdicando da característica de ser criativa, ela oferece hoje a sua negatividade, “a crítica se identifica hoje de fato com a obra de arte [moderna] [...] por ela também ser negatividade. Ela não é senão o processo da sua irônica autonegação” (Agamben, 2007a, p. 10).

A negatividade é outro conceito muito caro a Agamben e que pode, numa certa simplificação, ser entendido nas esferas da produção intelectual e artística como *não entregar aquilo que se espera*, ou seja, ao negar a tradição à qual a

obra deveria estar ligada, ao romper com os padrões culturais que se esperariam encontrar naquele gênero, ao burlar as expectativas estéticas e filosóficas atualmente aceitas,⁴ a obra do pensador ou do poeta deixa escapar o objeto ao qual o público acreditaria ser a sua finalidade, e oferece o seu negativo, ou o nada: “O que fica fechado na “estância” da crítica é nada, mas esse nada contém a inapreensibilidade como o seu bem mais precioso” (Agamben, 2007a, p. 13). Como se pode perceber, voltamos ao início deste trabalho, quando nos perguntamos sobre aquilo que não se encontrava nos quatro ensaios de *Estâncias*.

Afirma ainda Agamben que, “assim como toda autêntica *quête* [busca], a *quête* da crítica não consiste em reencontrar o próprio objeto, mas em garantir as condições da sua inacessibilidade” (Agamben, 2007a, p. 11). É mais ou menos inevitável que o leitor desse filósofo se faça a pergunta fatal: o que se ganha com todo esse contorcionismo intelectual, onde se chega quando o ponto final é o inapreensível, ou o nada? Por sorte, o Prefácio nos concede uma resposta das mais instigantes:

Se uma convicção sustenta tematicamente essa indagação no vazio em que a sua intenção crítica a obriga a ficar, é precisamente porque só se formos capazes de entrar em relação com a irrealidade e com o inapreensível como tais, será possível apropriarmo-nos da realidade e do positivo (Agamben, 2007a, p. 15.)

Assim, define-se o objetivo maior dos ensaios de *Estâncias*, que na citada moldura final do Prefácio, o autor empresta, até onde sabemos, de Rilke: “Quem apreende a máxima irrealidade, plasmará a máxima realidade” (Agamben, 2007a, p. 15). Nos textos que se seguem, Agamben fará então uma arqueologia de vários objetos da cultura e da sociedade humana, em busca de mapear esse (não-) método de abraçar o inapreensível, a irrealidade, o nada. Para nossos objetivos aqui, acreditamos ser suficiente abordar rapidamente um dos mais significativos no livro.

A finalidade do primeiro ensaio de *Estâncias*, e que vai reverberar pelos outros três ensaios do livro, é a interpretação da gravura *Melancolia I* de Dürer, um dos maiores pintores e desenhistas do século XVI. A obra, que deveria ser parte de um tríptico que acabou não realizado, tornou-se uma das imagens mais estudadas e discutidas na cultura ocidental. Seu caráter enigmático e a abundância de símbolos e alegorias transformaram o desenho num verdadeiro quebra-cabeça intelectual.

4. “... a arte deveria renunciar às garantias que lhe provinham da sua inserção em uma tradição, pela qual os artistas construíam os lugares e os objetos nos quais se realizava a incessante soldagem entre passado e presente, entre velho e novo, a fim de fazer da própria auto negação a sua única possibilidade de sobrevivência” (Agamben, 2007a, p. 75-6).

Agamben vai deixar de lado toda essa profusão simbólica e se concentrar no título da gravura, buscando na Antiguidade, Idade Média, Renascença e na psicanálise as várias definições e usos do conceito, a fim de realizar a arqueologia desse estado de espírito, também percebido como vício, doença e possessão. Em vez de uma melancolia, ele descobre duas: a acídia e a doença atrabiliária, ou a melancolia propriamente dita, que no decorrer da história acabariam se confundindo e se fundindo na melancolia como era conhecida na época de Dürer.

Entre os principais conceitos ou estruturas mentais/espirituais que configuram a melancolia, destaca-se o processo da perda de um objeto muito importante ou amado, que de fato não existe ou é inacessível, e sua conversão num objeto perdido — como se tivesse sido real —, sobre cujo fantasma (imagem mental que o melancólico projeta na realidade) é investida a libido, mas num processo conflituoso de amor e ódio.

A explicação da gravura fica assim: o anjo principal seria o artista (o gênio) cuja expressão representa sua fixação no fantasma do objeto inapreensível. Os objetos à volta seriam as marcas da realidade da qual ele abre mão para a contemplação e gozo do inacessível. Por fim, essa seria a própria condição da arte e o propósito da cultura, ligar o homem ao que há de mais importante e desfrutável: a posse do que não pode ser apropriado:

O anjo que medita não é, segundo uma interpretação já tradicional, o símbolo da impossibilidade da Geometria, e das artes que nela se fundamentam, de alcançar o incorpóreo mundo metafísico, mas, pelo contrário, é o emblema da tentativa do homem, no limite de um risco psíquico essencial, de dar corpo aos próprios fantasmas e de tornar predominante, em uma prática artística, aquilo que, do contrário, não poderia ser captado nem conhecido (Agamben, 2007a, p. 55-6).

Portanto, toda a parafernália simbólica que compõe a gravura, longe de exigir uma explicação individualizada para, depois, se chegar a uma interpretação totalizadora, configuraria na verdade os objetos de um “luto” virtual,

O compasso, a esfera, a mola, o martelo, a balança, a régua, que a intenção melancólica esvaziou de seu sentido habitual e transformou em emblemas do próprio luto, já não significam nada mais que o espaço que eles tecem para a epifania do inapreensível (Agamben, 2007a, p. 55-6).

Numa síntese preliminar do que discutimos até o momento, poderíamos dizer que, para além do que podemos saber, existe o tal “vasto e tempestuoso oceano”, que podemos pressentir mas não tocar. Mais: temos o desejo de compreender esse insondável e tiramos prazer da nossa tentativa frustrada, da qual nos apossamos do que nos escapa através de sua própria ausência. A arte seria, assim, uma espécie de portal para o inapreensível, que possibilita seu vislumbre e permite desvios

altamente reveladores. É na busca do inapreensível, da negatividade, que se tornam mais claros os contornos da realidade humana.

O que desejo propor agora, mais do que uma simples aplicação direta das ideias agambenianas aos estudos literários, é um confronto entre esse pensamento e duas obras ficcionais que estariam próximas do romance-ensaio, conforme ele se delinaria no século XX. Algo que poderia, então, servir de diálogo entre a filosofia e a literatura, conforme proposição já registrada no início deste trabalho, bem como tornar um pouco mais concreta uma reflexão tão abstrata como é a filosofia de Agamben.

Nossos dois escritores, como é sabido, são originários da periferia europeia e, nos estertores do século XIX, abordaram a questão da neocolonização africana por meio de formas literárias incomuns, forjando assim obras de grande originalidade. O polonês Joseph Conrad, por escrever em inglês (língua geral do Ocidente), teve a grande felicidade de tornar sua novela *O coração das trevas* (de 1902, conforme já foi dito, mas publicada antes na *Blackwood's Magazine*, em 1899), uma das obras-primas da literatura oitocentista, cuja poderosa repercussão se faz sentir ainda em nossos dias. Menos feliz foi nosso Eça de Queirós com seu extraordinário romance *A ilustre Casa de Ramires*, que permanece sendo uma referência na literatura de língua portuguesa, mas que dificilmente ultrapassa suas fronteiras.

Ambos os romances se utilizam, de modo muito significativo, da estratégia estético-literária denominada *mise en abîme*, na qual uma ou várias narrativas são encaixadas dentro de uma narração originária. A análise que proponho para semelhante estratagem artístico apresenta vários pontos de contato com o “inapreensível” agambiano, sendo que a articulação dessas duas vertentes especulativas parece resultar numa interpretação e ressignificação das obras ficcionais de grande potencial tanto do ponto de vista literário quanto do esforço de compreensão e denúncia do empreendimento colonial oitocentista.

A estrutura em *mise en abîme* (cf. Gide, 1992), ou em *narrativas encaixadas* (cf. Todorov, 2006), é uma forma de composição artística muito antiga, sendo utilizada, ainda, nas artes plásticas, no teatro e cinema, além de comum na publicidade. Na literatura, ela pode ser reportada aos diálogos platônicos, mas o clássico mais conhecido em sua utilização são as *Mil e uma noites*, razão pela qual Todorov lança mão de inúmeros exemplos retirados dessa obra em seu fundamental *Estruturas narrativas* (2006, p. 119-33). A *mise en abîme* literária define-se como uma ou mais narrativas dentro de uma narração originária, que as contém, causando um efeito de espelhamento e projeção ao infinito de grande poder significativo e representacional.

Conrad à luz do inapreensível

Em *O coração da trevas*, a narrativa originária tem por enunciador um marinheiro anônimo, membro da tripulação do iate *Nellie*, que se encontra ancorado no Tâmesis à espera de ventos. Esse narrador, com certo desconforto, nos conta então uma aventura de um colega, Marlow, marujo experiente e muito viajado, mas o faz relatando as próprias palavras do companheiro, abrindo assim uma segunda narrativa que, com algumas breves interrupções, comporá a novela até o final do livro, quando então volta à primeira narração, fechando assim o livro. Já dentro da narrativa de Marlow, teremos ainda alguns momentos em que outra narrativa e outro narrador se formam. É o caso de um jovem aventureiro russo, semienlouquecido no trabalho de colono, responsável pela narração de alguns momentos reveladores a respeito de Kurtz, um capataz de uma companhia belga que explora o marfim no interior do Congo, África.

Portanto, Marlow relata a história central do livro, que basicamente se resume à viagem que ele comanda num pequeno navio pelo rio Congo, até uma região pouco conhecida da selva centro-africana, para resgatar o tal Kurtz, que se achava muito doente e, possivelmente, ensandecido. Aos poucos, durante a narrativa, o leitor vai sendo fragmentariamente informado sobre o capataz: um europeu culto, pintor, músico, amante da literatura, de sofisticada formação, que vai ao Congo fazer riqueza. Estabelecendo-se nos limites do território conhecido, ele se transforma no maior fornecedor de marfim da região através de métodos incógnitos para seus colegas e superiores.

Marlow, que não o conhecia, vai formando uma imagem quase mítica de Kurtz, seduzido e seduzindo os leitores pelos relatos de personagens secundários, como o do jovem russo. Quando finalmente Marlow resgata Kurtz, este morre pouco depois sem fazer a narrativa que tanto seu “salvador” quanto nós leitores aguardávamos com ansiedade: a sua história no coração das trevas.

Atalhando bastante a análise, *a narrativa que não é feita* deveria nos revelar como um europeu hipercivilizado se transformou num deus primitivo, em meio a um povo “bárbaro”, e de como, através da extrema violência, obteve não apenas o sucesso comercial mas uma experiência sobre-humana (ou inumana), cuja felicidade, ou prazer, decorrente o impediu contra todo o bom senso de retornar à Europa. Nos termos propostos pela própria novela, se trataria de narrar “o horror, o horror”, últimas palavras proferidas por Kurtz.

A narração do horror e a questão do estado de exceção, dois elementos fundantes da novela de Conrad, fazem parte também dos interesses de Agamben, cuja relação com o escritor Primo Levi o levou a se debruçar sobre a Shoah (denominação mais adequada do que Holocausto) e o problema do testemunho,

única forma possível de representação para o registro do horror dos campos de concentração nazistas (ver Agamben, 2008).

Conrad que foi também testemunha do horror da neocolonização africana, apesar de não ter sido vítima (ao menos não vítima central), parece ter constatado a impossibilidade dos meios expressivos tradicionais para fazer sua representação. Por meio da estratégia das narrativas encaixadas, o escritor polonês consegue aquilo que Agamben considera o papel da obra crítica: construir sua negação e jogar seu conteúdo essencial para fora do próprio texto. A novela *não* narra o que deveria ser o seu objeto, mas é capaz de fazer o leitor vislumbrar esse inapreensível, “o horror, o horror”.

Através de um infernal jogo de espelhos, a novela vai transferindo para a consciência do leitor a formulação, mesmo que impossível, da história de Kurtz. Com os reflexos que as narrativas encaixadas vão projetando sobre o leitor, este é capaz de vagamente pressentir o fantasma que assume o *locus* da não-narrativa do capataz. Um desses momentos, o mais ofuscante (que ilumina mas cega), é certamente o da chegada de Marlow ao Congo. Na subida até a sede local da empresa que o contratara, o marinheiro tem a experiência do cemitério de mortos vivos:

Vultos negros encurvados jaziam, sentados entre as árvores recostados em seus troncos, agarrando-se à terra, meio visíveis meio ocultos naquela claridade baça, em todas as atitudes de dor, abandono e desespero. Outra mina explodiu no rochedo seguida de um leve estremecimento do solo embaixo dos meus pés. O trabalho prosseguia. O trabalho! E aquele era o lugar para onde alguns auxiliares haviam se retirado para morrer. Eles estavam morrendo aos poucos — isso ficou muito claro. Não eram inimigos, não eram criminosos, não eram nada de real agora — nada além de sombras negras de doença e inanição jazendo em confusão na penumbra esverdeada. Trazidos de todos os recessos da costa com toda a legalidade de contratos temporários, largados em ambientes insalubres, alimentados com uma comida nada familiar, eles adoeciam, ficavam imprestáveis e tinham então a permissão para se arrastar para longe e morrer. Esses vultos moribundos eram livres como o ar — e quase tão tênues como ele (Conrad, 2004, p. 29-30).

A cena ocorre antes da primeira menção a Kurtz na novela, numa espécie de anticlímax, já que a aventura central mal havia começado. Ela contraria, portanto, a boa lógica de um enredo, que destina os momentos de maior contundência para próximo ao desfecho da história. É como se Conrad, ciente da impossibilidade de narrar o horror, oferecesse ao leitor apenas o resíduo dele, o resultado macabro da catástrofe que o empreendimento neocolonial produzia na África. Agamben, sem dúvida, teria aqui um excelente espécime da representação literária daquilo que ele chamou de “vida nua”, conceito desenvolvido a partir da biopolítica formulada por Foucault (cf. Agamben, 2004).

Enfim, a novela que se nega a si mesma, desdenhando do artesanato próprio do gênero, e se dobrando sobre si própria, num movimento discursivo típico do

romance-ensaio — conforme antecipamos pouco acima —, cria o espaço necessário para o salto em direção ao inapreensível. O texto de Conrad se configura como o não-signo da narrativa que não pode ser expressa.⁵

Eça à luz do inapreensível

Se a novela de Conrad pode ser considerada como exemplar da *quête* pelo inapreensível, o caso de *A ilustre Casa de Ramires*, de Eça de Queirós, se mostra ainda muito mais complexo e intrincado. Mais do que narrativas encaixadas, essa obra oferece uma das formulações mais bem-acabadas do romance-dentro-do-romance da literatura ocidental. A narrativa originária é o romance realista sobre o aristocrata aburguesado Gonçalo Ramires, que, no desenvolvimento do enredo, escreve uma novela histórica, à moda romântica, sobre Tructesindo Ramires, um de seus antepassados medievais. Apenas por este resumo sumaríssimo já vemos emergir uma característica diferenciadora entre as duas obras analisadas: o uso da função-autor como elemento de composição ficcional.

A menção do conceito formulado por Foucault, e retomado por Agamben em *Profanações* (2007b), não é casual aqui. Segundo o filósofo francês, “em uma cultura como a nossa, há discursos dotados da função-autor, e outros que são desprovidos dela. [...] A função-autor caracteriza o modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade” (*apud* Agamben, 2007b, p. 50). Em outras palavras, a recepção do texto e sua interpretação dependem da relação que se faz entre o nome do autor e o contexto que este cria em torno da obra. No romance de Eça, isso é fundamental.

Pelo jogo de espelhamentos produzido pela *mise en abîme*, o leitor arguto vai percebendo a falsidade da novela histórica de Tructesindo que, de apoloogia à coragem e lealdade da antiga família feudal, mostra-se ironicamente como um exercício de arbítrio e violência, produzida por um autor interessado e instrumentado para obter vantagens com sua “obra literária”. A mesma desconfiança, então dedicada à obra e ao autor da novela, deve recair sobre o romance realista e seu “autor”, ou melhor, sobre a função-autor que dá sentido à narrativa originária — e que não deve se confundir com o sujeito Eça, autor de fato do livro.

Numa conclusão bastante sumária, a novela romântica e o romance realista são flagrados pela manobra literária de Eça como discursos ideológicos, cujos interesses inconfessáveis surgem em negativo no confronto entre as narrativas encaixadas. Mas o que esse recurso oferece como principal resultado é a projeção

5. “... cada coisa é ela mesma só na medida em que significa outra, cada coisa é verdadeira só se está para uma outra” (Agamben, 2007a., p. 227).

de um romance elíptico, uma narrativa não escrita, mas que se oferece como negatividade dos textos concretos.

A violência extrema usada por Tructesindo para submeter o oponente (cena do flagelo de Lopo de Baião, em Queirós, 1999, p. 424-27) e a crueldade de Gonçalo contra o camponês que não se dobrava aos poderosos (cena da luta contra Ernesto de Nacejas em Queirós, 1999, p. 389) se projetam como métodos de exploração a serem usados no empreendimento colonial que Gonçalo realiza na África. Aqui, como na obra de Conrad, o mais interessante e instigante não é narrado, ou seja, o processo de enriquecimento astronômico que o protagonista consegue em quatro anos de exploração colonial africana. A obra de Eça se encerra com os preparativos de familiares e amigos para receber de volta Gonçalo, que não mais atua na história, mas paira virtualmente como um mito fundador (cf. a comparação feita entre Gonçalo e Portugal no fecho do romance).

Retomando Agamben, o funcionamento do jogo entre as duas narrativas tem paralelo com a explicação da gravura de Dürer dada pelo filósofo italiano: o romance histórico e o romance realista esvaziados “de seu sentido habitual” e transformados “em emblemas do próprio luto, já não significam nada mais que o espaço que eles tecem para a epifania do inapreensível” (Agamben, 2007a, p. 56, citado ao final da segunda seção deste ensaio), ou seja, do romance elíptico, que se projeta virtualmente como forma de narrar o horror do estado de exceção no sistema colonial africano do séc. XIX.

O texto elíptico, portanto, não deve ser escrito mentalmente pelo leitor, mas tão somente intuído por ele. E não apenas por se tratar de algo cuja totalidade não possa ser de fato apreendida pelo sujeito, mas que, além disso, deva ser mantida à distância, sob risco de queimar e destruir o leitor, a exemplo de Ícaro que se aproximou demais do sol e, por isso, sucumbiu. Ou, ficando dentro de nosso *corpus*, para não se dar conosco o mesmo que aconteceu com Kurtz!

O inapreensível se situa nessas obras dentro do campo psicanalista do Tântos, mas não em sua fenomenologia individual e sim no seu caráter *específico*, relativo à *espécie humana*. Indica-se no gesto dessas narrativas para o aquilo que há de mais destrutivo e incontrolável no caráter humano, na pulsão de morte que move não apenas o espécime mais toda a espécie. Algo que como a Medusa, destrói ao ser olhado e, por isso, precisa do escudo de Teseu para ser refletido, mas não apreendido.

No romance moderno, ou mais especificamente no chamado romance-ensaio, a história a ser contada não está lá — tudo o que a narrativa concreta faz

de significativo *é um gesto*,⁶ uma indicação para um (não-)signo, um (não-)texto, uma outra (não-)obra, que existe na sombra da obra concreta, mas que esta propriamente não contém. Em *O coração das trevas*, os vários narradores gesticulam com seu contar para outras narrativas, as quais quanto mais se distanciam da narrativa originária, mas perto se aproximam do inumano, ou da *irrealidade* do humano. Em *A ilustre Casa de Ramires* cada “autor” gesticula com seu livro para outros livros, cujo limite é o romance que não pode se escrito, mas que habita à sombra do romance concreto.

Referências

- Agamben, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- Agamben, Giorgio. *Estâncias: A palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007a.
- Agamben, Giorgio. *Profanações*. Trad. de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007b.
- Agamben, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha: Homo Sacer III*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- Benjamin, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- Candido, António. “Entre campo e cidade”. In: Candido, António. *Tese e antítese*. São Paulo, Nacional, 1964, p. 31-56.
- Conrad, Joseph, *O coração das trevas*. Trad. Celso N. Paciornik. São Paulo: Iluminuras, 2004 [1902].
- Gide, André. *Journal 1889-1939*. Paris: Gallimard, 1992.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- Oliveira, Claudio. A linguagem e a morte. In: Pucheu, Alberto (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue: FAPERJ, 2008, p. 101-132.
- Pucheu, Alberto. Estâncias. In: Pucheu, Alberto (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p.45-73.
- Queirós, Eça de. *A ilustre Casa de Ramires*. Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.
- Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

6. “Se chamarmos de gesto o que continua inexpresso em cada ato de expressão, poderíamos afirmar então que, exatamente como o infame, o autor está presente no texto apenas em um gesto, que possibilita a expressão na mesma medida em que nela instala um vazio central” (Agamben, 2007b, p. 52).

Sedlmayer, Sabrina. O pensamento crítico de Giorgio Agamben e sua contribuição para os estudos literários. *Revista FronteiraZ*, São Paulo, n. 7, dez. 2011. Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistafrenteiraz/download/pdf/estudos_Sabrina_Sed.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2012.

Saraiva, António José. *As ideias de Eça de Queiroz*. Lisboa: Bertrand, 1982 [1946].

Todorov, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2006.

O uso das LWC's¹ na música moçambicana

Cremildo G. Bahule

Pesquisador independente-Moçambique

A diversidade [linguística] já não se identifica com o exótico [idiomático], ela reaparece juntamente com a percepção do sentido, que as sociedades produzem, com finalidade de inscrever os seus valores e suas instituições, numa ordem que ultrapassa as contingências das práticas quotidianas. Assim o desenvolvimento como relação supõe, necessariamente, o aparecimento de situações conflituosas entre tradições diferentes, muitas vezes dificilmente compatíveis (Ngoenha, 2002).

Considerações iniciais

A tónica dominante do uso da língua como pavimento para vincular uma mensagem, na música, é aceitável por todos. Acredita-se que a música, mesmo que tenha uma boa melodia, precisa ter uma mensagem e ela é vinculada por meio de uma língua. E a música moçambicana tem se encaixado nesse detalhe embora existam géneros musicais que não precisam do uso da língua para difundir uma mensagem. Tomando como exemplo os discos *Kudumba* da banda Ghorwane, *Yellela* de Eyuphuru, *Katchume* de Kapa Dêch é possível, através da música, perceber a conexão existente entre as línguas autóctones e a ideia de identidade moçambicana. Todavia, os músicos buscam novos horizontes estético-sonoros, emigram para regiões onde a sua produção musical é aceite e gera lucro, e inserem novas linguagens na música com objectivo de opulentar e fazer evoluir a música moçambicana.

Nessa linha de evolução, os músicos sentem a necessidade de não, apenas, usar as línguas autóctones moçambicanas, mas experimentar o uso de “outras” línguas d’análogas esferas do universo. Por isso, é visível na música moçambicana o uso das *Languages of Wider Communication* (doravante LWC) ou “línguas de comunicação mais ampla” ou “línguas internacionais” como inglês, francês, português [embora este idioma, esteja bem enraizado ou historizou-se em Moçambique]. Na minha inteligência, as LWC não são apenas de origem europeia, existem, também, de origem asiática que não devem ser ignoradas e que tem uma preponderância relevante em Moçambique, através do comércio e da religião.

1. LWC: *Languages of Wider Communication*, ou “línguas de comunicação mais ampla”.

Falo das seguintes línguas: árabe, gujurati e o hindi. Com este capítulo, evidencio e comprovo o subsequente: (i) o forte uso das LWC na música moçambicana; (ii) a percepção e a ideia, por parte dos artistas, da língua como mercadoria; e (iii) como a batalha linguística caminha de forma paralela com a batalha musical.

1. O uso das LWC na música moçambicana

Os argumentos que fecundam o debate sobre o uso das LWC, sobretudo em África, põem em blocos opostos os “abolicionistas” e os “adaptacionistas” (Schimied, 1991). Os “abolicionistas” enfatizam considerações culturais, como a promoção dos valores africanos, enquanto os “adaptacionistas” dão mais peso a considerações práticas como o funcionamento das instituições dos Estados africanos e à integração dos africanos no mundo moderno². Porém, as LWC, que são na sua maioria línguas europeias – e algumas línguas de origem asiática³ – têm estado a desempenhar papéis importantes na vida nacional de praticamente todos os países africanos, como mostra a predominância de políticas linguísticas exoglóssicas em África (Haine, 1990; 1992). As línguas ex-coloniais, isto é, línguas europeias, ou seja LWC, dominam as burocracias estatais, os sistemas educacionais, os cursos científicos e tecnológicos, assim como outros domínios institucionais, públicos e culturais. E a música africana, de forma particular, não está alheia à interferência e ao uso das LWC.

Os músicos moçambicanos, cientes desta realidade, abrem espaço na sua atividade estético-musical para o uso de “outras” línguas que não sejam, apenas, aquelas que são faladas em Moçambique – sejam autóctones ou não. Músicos que desenvolvem suas carreiras artísticas no território nacional e que são estabelecidos no estrangeiro fazem, de forma perfeita, o uso das LWC como forma de facilitar a sua integração no mundo moderno ou no renhido panorama do *World Music*.

Neste espaço, onde reflecto sobre o uso das LWC na música moçambicana, antes de chegar ao ponto fulcral – sobre o uso da língua como mercadoria e a

2. Sem intenção de participar na discussão dos “abolicionistas” e dos “adaptacionistas”, recomendo a leitura do Capítulo V de Firmino (2005), no qual o autor expõe e explica com nitidez os contornos do uso das LWC em África e, sobretudo, em Moçambique, para o caso de Português.

3. Há uma, generalizada, tendência das reflexões académicas – europeias e africanas – sobre a política e planificação linguística, em África, apontarem, somente, para o uso no “continente, berço da humanidade”, das línguas europeias [Português, Inglês, Francês, Alemão e Espanhol], embora as duas últimas não tenham o peso das três primeiras. Contudo, os diversos académicos e cientistas e, sobretudo, os linguistas que se preocupam com a política linguística em África dão pouca importância ao uso, no continente negro, das línguas de origem asiática como Árabe, Gujurati, Urdu, que são línguas que têm uma grande influência, numa percentagem considerável, sobre muitos países africanos que tem como religião o Islão e o Hinduísmo. A língua nesses países, deve ser perspectivada, pelos linguistas e académicos, em conexão com dois elementos: *História e Religião*.

batalha das línguas que engendra uma batalha musical – começarei com pontuais exemplos de bandas musicais e músicos singulares que fazem o uso das LWC nas suas composições e harmonias musicais, sobretudo das seguintes LWC: português, inglês e francês.

1.1. Português

Conforme tenho vindo a fazer referência ao longo deste capítulo, para além das línguas autóctones – L1 (língua primeira ou língua materna) – os músicos fazem o uso da língua portuguesa – L2 (língua segunda) – ou uma LE (língua estrangeira) para dar corpo aos conteúdos musicais que se inserem numa determinada música. Abstendo-me de ser generalista e categórico, acredito que será aceitável se eu afirmar que 90% dos músicos moçambicanos, que desenvolvem a sua carreira musical localmente ou na diáspora, usam a língua portuguesa nas suas músicas de diversos modos: como título, na letra de uma determinada música ou para dar nome a um disco a ser editado. Como figurino imediato, podemos tomar como exemplo o terceiro disco de Ghorwane: *Não É Preciso Empurrar*.

As letras deste disco foram escritas em língua portuguesa pelo escritor Mia Couto e, posteriormente, o grupo Ghorwane fez adaptações estético-sonoras, musicais e linguísticas para o Xichangana e Xironga, sem diluir o conteúdo literário registrado em português, por Mia Couto. A adaptação feita por Ghorwane tinha como propósito dar mais musicalidade às letras e às mensagens, que se dirigiam ao cidadão moçambicano que tinha de exercer o seu direito de cidadania – direito ao voto – nas primeiras eleições multipartidárias de Moçambique realizadas em 1994.

O outro exemplo de uso da língua portuguesa que pode ser aqui citado é do músico, produtor e multi-instrumentista, Nilton Miranda, no seu disco de estreia, intitulado *Amor*, de 1999. Além disso, como último exemplo, pode-se registrar o disco *Um passo em frente*, do grupo de Rap GPro Fam. O disco da GPro Fam – em que está incluída a música “O País da Marrabenta (Discurso Directo)”, música esta que fala da corrupção em Moçambique e da morte do jornalista moçambicano Carlos Cardoso – é uma gravação somente em Português, diferentemente daquilo que é o estilo habitual da música Rap, que é cantar em língua inglesa. Este disco – *Um passo em frente* – em paralelo com outro disco de Rap, denominado *Atenção Desminagem*, da Kandonga Produções, marca um momento histórico da sedimentação do Rap em Moçambique, por duas razões: (i) a edição de discos de Rap no país; e (ii) o uso da língua portuguesa e não da língua inglesa – idioma tradicional para o género Rap (*Rhythm and Poetry*]).

1.2. Inglês

Os músicos moçambicanos, na busca de novos horizontes musicais, ultra Moçambique, para além de aperfeiçoarem qualitativamente as suas composições musicais, a sua performance, veem-se na encruzilhada de usarem não apenas o Português e as línguas autóctones, mas também a língua inglesa. O uso do inglês na música moçambicana se pode descrever de duas formas: (i) como parte integrante de um determinado conteúdo musical, de forma particular através da letra, que é vocalizada; e (ii) como elemento explicativo dos conteúdos musicais (quando as músicas são cantadas em línguas autóctones, principalmente quando o disco é editorado por uma editora de expressão inglesa).

Acerca do uso da língua inglesa, num primeiro momento, podemos dar como exemplo a banda 340 ML e o músico Paulo Wilson (Wi). A banda 340 ML, incrementando a sua carreira na África do Sul, canta de forma exclusiva em Inglês, fazendo algumas colaborações com artistas que cantam em Zulu – língua autóctone da África do Sul –, como se pode notar na música *Make it Happen* (com a colaboração da cantora sul africana Tandissa Mazwai e do jazzista moçambicano Moreira Chonguiça), do disco *Sorry for the delay*. Porém, o grupo 340 ML, quando está “em casa” – Moçambique – se comunica em Português, na sua performance de palco, mas sem deixar de cantar o seu repertório em língua inglesa. Trata-se de uma situação de bilinguismo: fora de casa falo Inglês, dentro de casa falo Português! Na mesma linha, podemos colocar Paulo Wilson (Wi), tomando como base o seu disco com o título *Cold Hearted*. Radicado na Espanha, Wi se expressa musicalmente em língua inglesa, embora no seu disco de estreia *Cold Hearted*, a última música é cantada em língua portuguesa: “Meu Irmão”.

Paulo Wilson (Wi) – que foi o primeiro vocalista de RockFeller’s e inspirando-se no seu pai (João Paulo) que teve uma banda de Rock, Os Monstros – sempre gostou de cantar em Inglês, atitude linguística semelhante a do seu progenitor. Wi, mesmo estando em território onde a língua oficial é o espanhol ou o galego, usa o inglês para impor a sua marca musical sem pôr de lado a sua língua primeira, o português. Ainda no estrado dos músicos que usam a língua inglesa como elemento integrante e principal dos seus conteúdos musicais, podemos, por mérito, colocar o rapper moçambicano, Simba. Simba, com o seu disco de inauguração *Run And Tell Your Mother*, marcou e confirmou que a originalidade do Rap se caracteriza por se cantar ou reppar em Inglês. Diferente dos dois primeiros exemplos – 340 ML estabelecidos na África do Sul e Paulo Wilson (Wi) radicado na Espanha –, o *rapper* Simba incrementa a sua carreira em Moçambique, embora se abra para algumas participações artísticas de músicos sul-africanos como

DJ Kenzero ou de moçambicanos a residir na África do Sul como é o caso do produtor Iko e do jazzista Moreira Chonguiça.

Ainda com alusão à língua inglesa, existem músicos moçambicanos que fazem o uso do idioma anglófono para aclararem os assuntos musicais dos seus temas. Esta segunda forma de uso da língua inglesa se deve ao fato de os grupos musicais moçambicanos e artistas gravarem e editarem os seus discos fora de Moçambique, de forma particular em países europeus ou nos Estados Unidos da América. Assim sendo, quando se faz o catálogo do disco, algumas notas explicativas que aparecem no disco são escritas em língua inglesa, como aconteceu no disco *Mama-Mosambiki* de Eyuphuro. As notas que aparecem no disco de Eyuphuro – *Mama-Mosambiki* –, foram feitas pelo linguista moçambicano José Mateus Kathupa⁴. O mesmo acontece noutra disco de Eyuphuro, *Yellala*, e da banda Mabulu no disco *Soul Marrabenta*. Nesses dois discos – sob edição da Riverboat Records/World Music Network – algumas partes das letras das músicas estão traduzidas para a língua inglesa, embora no primeiro caso se cante em Emakhua, no disco *Yellala*, e no segundo caso, no disco *Soul Marrabenta*, se cante em xichangana/xironga. Essa forma do uso do Inglês tem uma explicação óbvia: as letras são traduzidas das línguas autóctones para o Inglês para que os indivíduos que não percebem as línguas moçambicanas entendam o que se está a cantar, entendam o conteúdo da música em língua inglesa, mesmo que as músicas sejam cantadas numa língua autóctone.

Para terminar o leque de exemplos sobre a língua inglesa na música moçambicana, apenas, mais um molde: Mr. Arsen. Como é comum, o Rap é cantado em Inglês e o rapper Mr. Arsen não foge à regra. Com uma carreira a ser construída em Moçambique, igual ao rapper Simba, com um disco de referência no Rap moçambicano de nome *O Rei da Selva*, com participações em performances de *rappers* europeus e americanos, Mr. Arsen é um bom exemplo de lealdade linguística e rítmica, na área do Rap, do gênero: o Rap só sabe bem quando cantado em Inglês.

Porém muitos dos que ouvem a sua música, sobretudo jovens, reclamam constantemente, de não entenderem o que ele diz. De forma comum, o auditório gosta de Mr. Arsen, quando canta em Português, contudo quando canta em Inglês se protesta por vincular ou usar nas suas músicas um tipo de Inglês que não é de fácil compreensão ou percepção. Ele se defende dizendo que canta em Inglês. Todavia, o seu

4. José Mateus Kathupa fez doutoramento em Linguística na Inglaterra. Quando vivia e estudava nesse país europeu, acolheu em algumas ocasiões em sua casa o grupo Eyuphuro, segundo um diálogo amigável que tive com Mussá Abdala (percussionista de Eyuphuro). José Mateus Kathupa exerceu o cargo de Ministro da Cultura, Juventude e Desportos, na governação do presidente Joaquim Chissano, para além de ter sido professor universitário na Universidade Eduardo Mondlane, na área de Linguística Bantu.

Inglês se confunde com um sociolecto da Jamaica ou um Inglês do tipo crioulo ou pidgin, porque quando ele pronuncia as palavras o auditório fica com a impressão de estar a ouvir uma mistura de línguas ou de estar a ouvir um Inglês circunscrito e que tem como origem o contacto prolongado entre falantes de línguas diversas – Mr. Arsen (Dário Novela) é um rapper que não se caustica com esses argumentos, pois ele, incessantemente, acreditou que a sua mensagem, ininterruptamente, chegou/penetra, de forma perfeita, aos seus leais e reais destinatários.

1.3. Francês

Para além do Português e do Inglês, a outra LWC que é mais usada na música moçambicana é o Francês. Apenas dois exemplos. Primeiro é válido destacar os músicos moçambicanos inspirados nas melodias das Antilhas Francesas e de bandas como Kassav, que adotam a língua francesa em algumas, se não todas, composições. Os moçambicanos músicos, como forma de não se chispar dessa realidade linguística, sempre que cantam numa melodia do tipo Zouk, sentem a necessidade de cantar em Francês. De modo particular, esses músicos, que desenvolvem a sua carreira musical localmente, na sua maioria, são originários das Províncias da Zambézia e Sofala, onde temos como referência grupos como Sáldicos, Garimpeiros e X-ZouK – grupos precursores do Zouk ou da “música tropical” em Moçambique. O segundo exemplo se encontra no grupo Tim-Mozam’. Tim-Mozam’, é uma banda formada na França pelo moçambicano Cândido Xerinda em parceria com a sua companheira, de nacionalidade francesa, Cécilia Hamès-Xerinda.

Cândido Xerinda na maioria das suas canções canta em Xironga/Xichangana, mas noutras músicas canta em Francês. Este fato se pode perceber nitidamente no disco do grupo Tim-Mozam’ com o nome *Mwana Maputo*, concretamente na música *Petit frère*. Mas a beleza do grupo Tim-Mozam’ está num pormenor linguístico, que surpreendeu e continua a surpreender muitos moçambicanos, sobretudo aos falantes de xichangana/xironga: ver e ouvir uma francesa branca a cantar, irrepreensivelmente, em xichangana e xironga. Este pormenor linguístico, mais do que surpreendente e belo, serviu para despertar, mesmo que de forma leve, aos moçambicanos sobre a beleza e o nosso dever de preservação das línguas autóctones. Cecília Hamès-Xerinda despertou em nós a beleza de usar adequadamente, no sentido estético e educativo, as línguas autóctones, ao invés de usá-las para fins separatistas, pois enquanto usamos estereótipos linguísticos para nos insultarmos há indivíduos – nacionais e estrangeiros – que usam as línguas para fazer arte, fazer música, para unir os homens e as diferentes comunidades. Por isso eu digo: a arte é uma arma de unificação maciça, em que a língua é a ogiva principal.

As LWC, anteriormente supramencionadas e de uso amplo na música moçambicana, são as que se conotam com um prestígio de cariz Ocidental. Na linha desse prestígio linguístico, por meio da música, podemos assentar, mesmo que em menor escala, a língua espanhola e a italiana que são usadas em Moçambique ou fora do país quando um músico moçambicano interpreta uma melodia em que o uso de uma dessas línguas é incontornável. Na mesma extensão, mesmo que de modo raro, podemos alinhar o alemão. De forma particular, “nunca ouvi” nenhuma canção de um músico moçambicano cantada integralmente em alemão. Mas tendo em conta os acontecimentos históricos e laborais de cidadãos moçambicanos que trabalharam na Alemanha e que hoje assumem a alcunha de *Madjermanes*⁵, podemos aceitar e corroborar que existem algumas palavras alemãs que se podem ouvir em determinada música moçambicana.

Na anterior estação de parágrafo único, afirmei a conotação das LWC com o prestígio Ocidental e talvez europeu, por ser nessa região onde são originárias as línguas inglesa, francesa e portuguesa. Mas é preciso (re) lembrar que existem línguas de origem asiática, que também são “línguas de comunicação mais ampla” como, por exemplo, o árabe, o hindi, o gujurati e o urdu. Moçambique, historicamente, tem uma grande relação com essas línguas – baseio-me na ocupação costeira que Moçambique foi ebúrneo pela cultura asiática –, daí que se olharmos para a nossa sociedade atual, encontramos famílias moçambicanas que preservam seus costumes tradicionais (vestuário e alimentação), mantendo ligações com essas línguas através de laços religiosos (Islão, Hindu) e de laços comerciais (venda de tecidos e especiarias oriundas do Oriente).

Não há dúvidas para nenhum moçambicano que este segmento da sociedade é economicamente poderoso no nosso país e tem influenciado, em alguns casos, algumas decisões políticas. Caracteriza-se – esta porção humana da sociedade moçambicana – por ser um grupo coeso nos seus costumes e por não se abrir a indivíduos de fora para não adulterar os seus hábitos culturais e tradicionais. Contudo, no campo da cultura, essas línguas – que também entram no grupo das LWC – podem se inserir na música, transversalmente, ao factor religioso. Mesmo que os músicos não cantem nessas línguas de origem asiática, algumas línguas autóctones do nosso país, onde é permanente o contacto com islamismo ou onde a influência e a importância do Islão são fortes, há empréstimos de palavras des-

5. *Madjermanes* é um grupo de ex-trabalhadores e ex-regressados da ex-RDA (República Democrática Alemã). Actualmente, é um grupo marginalizado, político e economicamente, pelo Estado moçambicano, pois alguns deles ainda não receberam o dinheiro das suas pensões, equivalente ao período que trabalharam na ex-RDA, antes de regressar para Moçambique. Trata-se de uma alcunha derivada da palavra *German* (Alemão, em língua portuguesa), daí *Madjerman*, em Xichangana que significa “indivíduo regressado de *German* (Alemanha)”.

sas línguas, concretamente nas Províncias de Nampula e de Cabo Delgado. Por exemplo, Zena Bacar e Aly Faque, naturais da Província de Nampula, cantam em emakhuwa ou coti nas suas músicas, mas pela influência religiosa [Islão] é possível encontrar, em alguns conteúdos musicais desses artistas, algumas palavras em Árabe – exóticos são os casos nos quais Aly Faque e Zena Bacar cantam uma música completa em Árabe.

Assim, com os exemplos anteriormente ilustrados, que fazem referência ao uso das LWC na música moçambicana, pode-se dizer que há nessa música uma situação triglóssica:

(i) o Português é usado na música moçambicana por causa da sua carga ideológica e política (língua de unidade nacional), por ser a língua de instrução e por ser a língua **oficial** de comunicação nos locais onde se desenvolvem atividades musicais em Moçambique (estúdios de gravação, editoras musicais, meios de comunicação social que fazem recessão e crítica das músicas e locais de espetáculos);

(ii) o Francês, o Espanhol, o Inglês são línguas usadas na música moçambicana, quando o músico desenvolve a sua vida musical no país onde uma das línguas (Francês, Espanhol e Inglês) é oficial. Contudo, de modo particular, o Inglês é a língua mais usada por músicos moçambicanos – residentes em Moçambique ou não – por ser a língua que possibilita o artista e a música moçambicana a terem acesso ao *World Music* e às grandes instituições de difusão e comercialização da música em nível mundial (conservatórios musicais, editoras e festivais de música, numa horizontalidade internacional);

(iii) As línguas de origem asiática como Árabe e o Hindi, por exemplo, são usadas na música moçambicana através do substracto religioso a que essas línguas estão ligadas. O Árabe, especificamente, é usado por músicos moçambicanos que estão ligados ao Islão⁶, direta ou indiretamente.

2. A língua como mercadoria

No universo sonoro, partilham-se fluxos estético-musicais, tais como as performances em palco, em que se partilham experiências humanas. Contudo, vivem-se relações desequilibradas, na medida em que o universo da música é uma

6. O Islão é uma das religiões que existe em Moçambique e parece-me que tem maior número de fiéis do que o Cristianismo, segundo as estatísticas oficiais do Instituto Nacional de Estatísticas [ano de 2009] e segundo o número de mesquitas que existem no país. E ainda: a comunidade muçulmana é tão influente em Moçambique por causa da sua veia comercial que, nas datas em que os muçulmanos celebram as suas festas religiosas, uma parte do comércio nacional fica estagnado, pois os principais centros comerciais fecham, por estes serem, na sua maioria, de indivíduos que professam o Islão.

ponte de oportunidades para uns e estradas de dificuldades para outros. Nesse sentido, é notável que se assinem acordos de parceria com vista a fortalecer as indústrias editoriais, além de, em alguns momentos, a música ser usada como um meio político para angariar votos e unir forças opostas. Assim sendo, trata-se de um elemento negociável e, por isso, participa do fortalecimento econômico de muitos Estados, haja vista que há indivíduos que se tornaram poderosos por causa da música. Porém, se a música pode ser caracterizada como uma mercadoria, a língua pode, também, ganhar esse cunho por ser o elemento que facilita a partilha dos diversos fluxos no universo musical. Ou seja, “a língua, no contexto musical, é uma mercadoria”.

Quando se faz o uso de uma LWC numa determinada música deve-se ter em conta as motivações subjacentes à(s) escolha(s) linguística(s) que o artista/músico tem como alicerce. As motivações para cantar numa LWC estão ligadas à rede sociocultural do músico. O facto não está, simplesmente, em cantar numa LWC, mas em usar a LWC numa determinada música como elemento que dá acesso a rendimentos de distinção ligados a vantagens simbólicas e materiais. As estratégias linguísticas – como pronúncia, estruturas gramaticais, linguagem usada metaforicamente, organização retórica dos argumentos – são alguns dos indicadores que são usados para qualificar de forma (in)adequada se a LWC está a ser **bem** ou **mal** usada. Por exemplo, o modo como MC Roger usa o Português nas suas músicas, pela linguagem usada e pela natureza retórica dos seus argumentos nessa LWC, o faz estar mais próximo, na sua conveniência **amigável**, dos governantes e dos magnatas de Moçambique. Enquanto o *rapper* Azagaia, usando a mesma língua – portuguesa –, e com uma retórica diferente nos seus argumentos, faz com que ele seja *persona non grata* na perspectiva das autoridades de Moçambique.

Com estes dois exemplos, pode se entender que os produtos linguísticos funcionam, na maioria dos casos, como “porteiros” (Firmino, 2005, p. 30), que abrem ou fecham oportunidades, na óptica da elite governamental e daqueles que detêm o poder econômico. Ainda nesta senda de reflexão, os músicos são impelidos a terem um discurso recto, formidável e que não vá contra aqueles que controlam os mecanismos de difusão e comercialização da música, pois se não forem nesta lógica, verão suas produções musicais serem interditas, barradas e ofuscadas no mundo editorial e, sobretudo, no aspecto dos concertos musicais. Sendo assim, nessa lógica de mercado linguístico, por meio da música, é aceitável afirmar que o modo como se usa uma LWC, neste caso particular, o português, é uma pré-condição para entrar nas redes da elite, conseguir posições profissionais de prestígio ou ganhar acesso a vantagens sociais (Firmino, 2005).

Por outro lado, o uso do francês e do inglês por parte dos músicos moçambicanos, visa a uma incorporação prática do músico no “mercado musical internacional” ou no *World Music*. Nesse aspecto, o uso de uma LWC, sobretudo o inglês, numa determinada música moçambicana, indica a preocupação que o artista/músico tem em se integrar em contextos onde essas línguas são “portões e padrões” para o acesso à glorificação musical (ex., Simba, 340 ML, RockFeller’s, Paulo Wilson (Wi) e a maioria dos músicos de Jazz).

Conquanto, deve-se ter em conta um pormenor: há músicos moçambicanos que cantam em línguas autóctones e sentem a necessidade de aprender uma LWC por motivos de comunicação em digressões internacionais e participação em festivais internacionais de música. Muitos músicos desembolsam muito meticais – em escolas privadas – para adquirir competência linguística em francês e inglês para conseguirem se comunicarem da melhor forma no exterior quando se encontram com produtores e editores estrangeiros ou com discográficas conceituadas internacionalmente. Por exemplo, Ghorwane, Kapa Dêch, Djaaka, Massukos, embora usem nos seus conteúdos musicais línguas como xichangana, xironga, cicopi, cisenena, ciyao, quando vão ao Festival de Jazz, na Cidade do Cabo ou a um Festival de Música Internacional no Canadá, terão, obviamente, à margem das actividades musicais, de se comunicarem em inglês ou francês, o que lhes vai possibilitar ter acesso a novos mercados de difusão da música moçambicana, novas editoras e novos produtores. Quero acreditar que Cheny Wa Gune, em 2010, quando foi ao World Music Expo (WOMEX), no Canadá, não se comunicou em Cicopi – língua autóctone que usa nas suas músicas –, mas se transmitiu aos outros, fora do palco, em inglês e francês como forma de estar mais próximo da cultura e do *modus vivendi* daqueles que o podem colocar e o projectar para novos mercados musicais de prestígio internacional.

Sem camuflagens, temos que assumir que a música, mais do que um produto artístico, de beleza e de catarse, é um produto económico, um produto que se vende, se compra e que serve de instrumento de troca. Nessa lógica de mercado musical, é necessário que se use uma LWC, mesmo que isto, em alguns momentos, signifique o ofuscamento das línguas autóctones e a dependência dos meios externos de produção musical. Nesse sentido, a língua, no contexto musical, é uma mercadoria.

O mercado linguístico é conduzido através da música por forças sociais extramusicalis como as elites políticas e económicas – que funcionam como mecenas nas actividades artísticas de muitos músicos, porque os “mecenas” fazem circular o produto musical nacional e internacionalmente. Embora seja consensual que as línguas são estruturalmente semelhantes, é também consensual que elas têm

um valor social e econômico diferente devido ao mérito equivalente a dos seus falantes.

O inglês e o francês têm um mérito considerável porque os países utentes dessas línguas têm um poderio econômico e político que influencia todo o mundo. Por exemplo, qual é o músico africano que não quer gravar, editar e viver da música na França, Inglaterra ou Estados Unidos da América? Este poder político influencia na música moçambicana, o que faz com que alguns músicos moçambicanos optem em cantar ou usar, de vez em quando, uma LWC desses países, com objetivos de aceder aos bens de prestígio desses lugares que se perspectivam como *eldorados da música* – se assim é, um dia ouviremos música moçambicana, a ser cantada em Chinês ou Mandarim, porque a China tem tendências económicas e políticas de globalizar África e o mundo com as suas ideologias e o seu filantropismo.

Em epílogo – deste subcapítulo –, o uso das LWC na música moçambicana e a caracterização da língua como mercadoria, na contextura harmoniosa, enfatiza que as práticas linguísticas na música estão sujeitas às diversas relações de poder que circulam ao redor da música como arte, como símbolo de beleza e como um género que gera lucro. Se as elites – política e económica – controlam o “sistema musical”, os músicos tenderão a cantar nas línguas que são faladas por essas elites. As práticas linguísticas na música moçambicana, em alguns momentos, refletem, simbolicamente, relações de poder que influem nas interações sociais, nas quais se pode englobar a produção e a difusão da música.

O artista/compositor tenderá a usar a LWC que o aproxima mais dos seus objetivos como criador e como um cidadão que se quer auto-realizar com o trabalho que faz: a música. Ou tenderá a empregar formas linguísticas que lhe dão prestígio como músico e que possibilitam a sua circulação no universo do *World Music*. Numa só ideia: o músico/compositor moçambicano, mesmo usando na sua música uma língua autóctone, não está alheio ao uso de uma LWC, por esta ser um elemento fundamental e catalisador para uma preferível difusão da música moçambicana, independentemente dos contornos sociopolíticos e identitários que advirem dessa escolha linguística, alicerçados por meio da estética-musical.

3. “Batalha das línguas” vs batalha musical: dois atalhos com um só alvo

Na obra “A batalha das línguas: perspectivas sobre linguística aplicada em Moçambique”, Lopes (2004) acredita que o conflito que envolve o uso da(s) língua(s) se prende com **sentimentos nacionalistas** e **sentimentos nacionalistas** (cf. p. 5 de Lopes, 2002). Segundo Fishman (1968), o **nacionismo** refere-se à necessidade de eficiência operacional, integração política dos indivíduos numa

Nação, onde o governo tem de adaptar uma língua oficial que seja veículo de comunicação com o povo e entre o povo, enquanto o **nacionalismo** refere-se ao sentimento de identificação, autenticidade, lealdade e solidariedade do indivíduo em relação à Nação. Passados quarenta e dois anos após a independência de Moçambique, é visível a efectivação desses sentimentos – **nacionismo e nacionalismo** – apesar de reconhecermos que não foi a existência de uma língua oficial – português – que permitiu a efectivação do nacionalismo moçambicano. Para que esses sentimentos se efectuassem e se sedimentassem, as línguas autóctones, em paralelo com a língua portuguesa, tiveram o seu papel importante na manutenção dos valores culturais e no reforço da identidade cultural moçambicana⁷. Ou seja, o **nacionalismo** – sentimento de solidariedade, autenticidade e identificação – se desenvolveu de forma fecunda com o uso das línguas autóctones por serem estas formas idiomáticas, elementos importantes na transmissão dos valores culturais tipicamente africanos e de forma geracional. E os artistas, particularmente os músicos⁸, souberam transmitir esse sentimento nacionalista, empregando as línguas moçambicanas, principalmente autóctones, em composições musicais, mesmo no período em que as línguas maternas eram interditas pelo império colonial.

Os músicos foram mais ousados: usaram no período nacionalista a língua portuguesa e na contemporaneidade usam as chamadas “línguas de comunicação mais ampla”, como o inglês e o francês. Ou seja, um músico pode cantar numa língua autóctone, na língua oficial de Moçambique e numa LWC. Mais uma vez, sou tentado a fazer uma comparação entre a **literatura** e a **música** moçambicana. É ínfima a produção literária em Moçambique feita em línguas autóctones ou numa LWC. Não é prática um escritor moçambicano escrever, primeiramente, sua obra em inglês ou em francês, mesmo residindo em Moçambique, e depois editá-la. A prática mostra que o escritor escreve em língua portuguesa e a editora

7. É preciso não esquecer que os primeiros anos após a independência, o governo da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) ainda mantinha a ideologia de proibição dessas línguas – autóctones – em favor do Português. Tempos depois, o governo da FRELIMO reconheceu que as línguas autóctones são importantes e criou, segundo Dias, uma “política de não proibir o seu uso e de encorajar e promovê-las, o que criou nos cidadãos uma atitude aberta e de respeito em relação às línguas dos outros grupos étnicos, bem como desenvolveu o orgulho em relação a estas línguas, o que pode ter contribuído em grande medida para o reforço de Unidade Nacional” (Dias, 2006, p. 80).

8. Os músicos, diferente dos escritores, conseguiram impor os seus ideais nacionalistas usando as línguas autóctones. Os escritores escreveram sobre o nacionalismo moçambicano, mas, usando uma língua europeia: o Português. A esse respeito, a literatura moçambicana encontrou-se e centrou-se na língua do ex-colonizador e preocupou-se apenas em denunciar a injustiça da sua condição de cultura subalterna. Enquanto a música moçambicana denunciou as injustiças coloniais, fez justiça às histórias populares e preocupou-se – cantando – a sabedoria que existe nas histórias populares, usando as línguas maternas que são iminentes à sabedoria moçambicana. Acredito que este aspecto devia ser reflectido na academia moçambicana, para se perceber as reais motivações dos escritores e dos músicos e a sua, respectiva, visão do nacionalismo em Moçambique.

ou um escritor – ensaísta estrangeiro – traduz a obra para uma LWC, para melhor divulgação a nível internacional. Na música moçambicana é diferente: o artista – músico – pode, mesmo residindo em Moçambique, cantar todas as suas canções ou músicas em inglês ou numa outra LWC ou cantar numa língua autóctone todas as suas músicas. Ou, ainda, fazer uma mistura linguística, em que algumas músicas são cantadas numa LWC e outras numa língua autóctone.

Considerando o grupo Ghorwane, no disco *Vana Va Ndota*, o músico Roberto Chitsondzo canta, na maioria das músicas, em Xichangana, mas há músicas em que ele canta em português, inglês, gitonga e emakhuwa. No disco *Waretwa*, da banda Timbila Muzimba, a maioria das músicas são cantadas em cicopi, porém há duas músicas onde o português tem maior notoriedade: música “Recomeço” – adaptada do poema do escritor português Miguel Torga – e a música *Ngungunhane* – com declamação em Português pela poetisa moçambicana Sónia Sultuane. No disco *Maganda*, do jazzista Ivan Mazuze, as músicas são introduzidas em xichangana/xironga e português e são cantadas, na sua maioria em Inglês.

Estes três exemplos – Ghorwane, Timbila Muzimba e Ivan Mazuze – mostram uma situação triglóssica ou quadriglóssica que se pode encontrar numa determinada obra discográfica, em que o objetivo é introduzir na música moçambicana diferentes experiências linguísticas, nas quais a sonoridade plástica converge com os ideais idiomáticos que particularizam um determinado músico ou uma estabelecida banda musical.

Nestas circunstâncias, fazendo um empréstimo a Lopes (2004), não há dúvidas que existe uma “batalha das línguas” (cf. Lopes, 2004) na música moçambicana. Esta batalha poderá ser uma extensão de sentimentos a que Fishman (1968) faz referência: **nacionismo** e **nacionalismo**. A batalha das línguas na música moçambicana, portanto, prova que:

- (i) a música é um reduto da liberdade humana; e
- (ii) para promover a identidade nacional moçambicana, ou a moçambicanidade, qualquer instrumento é válido, incluindo o uso de uma LWC em paralelo com as línguas autóctones.

Dessa forma, o uso das LWC e a batalha das línguas na música moçambicana não devem ser considerados como uma diluição da moçambicanidade, dos hábitos culturais e linguísticos de Moçambique, mas sim, deve se ter em conta, apoiando-me em Lopes (2004), “com que espírito e atitude é utilizada a língua, em que medida e com que orgulho ou não a língua é usada” (cf. Lopes, 2004, p. 55). Eis aqui um ponto fundamental do uso da língua na arte: a atitude com que é utilizada a língua e o espírito a que esse uso da língua é determinado.

Se o uso das LWC em confronto com as línguas autóctones, na música moçambicana, não é percebido como um fim em si mesmo, mas, antes, como um instrumento para alavancar a música moçambicana, a batalha das línguas pode catalisar, em grande medida, o que eu chamo, no espírito deste ensaio, de **batalha das músicas**. Defino **batalha das músicas** como um ato artístico e cultural individual ou coletivo que se caracteriza por um diálogo antagônico entre os diferentes artistas/músicos, de diferentes gêneros musicais ou do mesmo gênero musical.

Por exemplo, há uma batalha musical na sinuosidade da música moçambicana que opõe dois gêneros musicais distintos: **marrabenta** e **dzukuta-pandza**. Os fazedores da **marrabenta** acusam os que fazem o **dzukuta-pandza** – que são de uma geração mais nova, nascidos a partir de 1980 – de ser alienados, por estarem a fazer uma música que não identifica os moçambicanos, por ser um gênero musical descartável, baseado em **ritmos ocidentais** e da **cultura pop**. Por exemplo, o etnomusicólogo José Mucavele chama o gênero musical dzukuta-pandza de *pimba* ou **música pastilha**. E os que fazem dzukuta-pandza, em forma de autodefesa, afirmam que o estilo que fazem é uma extensão modernizada da marrabenta com acréscimo de elementos eletrônicos e que os puristas da Marrabenta estagnaram no tempo, daí o surgimento do dzukuta-pandza. Nesta batalha musical – marrabenta vs dzukuta-pandza –, mais do que uma luta de gerações, opera-se uma luta da classe que acredita que é hegemônica (a classe dos que fazem dzukuta-pandza) em oposição a uma classe se que sente sufocada, reduzida ao silêncio e que se sente marginalizada (a classe dos que fazem a marrabenta).

Os que fazem dzukuta-pandza se sentem hegemônicos, porque conseguem editar discos facilmente, têm as suas músicas a tocar em todas as rádios, os seus *video-clip's* são popularizados em todas as televisões e cobram quantias consideráveis para actuarem em concertos musicais. Enquanto os que fazem marrabenta, poucos deles, têm discos editados, mesmo com uma carreira longa de vida musical, não tem vídeo-clip's para concorrerem com os primeiros, queixam-se de as suas músicas não passarem nas rádios e são pouco convidados para fazerem espectáculos, internamente. Esta é uma realidade que faz com que alguns fazedores da Marrabenta se aliassem aos músicos do Dzukuta-Pandza, para conseguirem alguma notoriedade. Nota-se, como exemplo, Wazimbo que se aliou ao Digital MC e ao grupo de Rap Med Level. Os outros que não querem “se vender por causa de uma fama momentânea”, e continuam firmes nos seus ideais artísticos e musicais são José Mucavele, Chico António, Mingas, João Cabaço.

O segundo exemplo da batalha musical em Moçambique, mas dentro do mesmo gênero musical, é notório no Rap. Há *rappers* que são apologistas da osten-

tação e difundem nas suas músicas que são milionários, têm muitas mulheres e muitos automóveis, vendem e fumam drogas e que o mundo artístico e o mercado musical está nas suas mãos (e.g., MC Roger, Dan OG, LCD, Magnésia, 360°). Porém, existe outro grupo de *rappers* que são panegiristas e grandes defensores da paz, preocupados em levar uma mensagem de consciência positiva e educativa para o seu auditório e que tecem uma crítica ao sistema político e à ostentação do primeiro grupo, são os chamados *rappers undergrounds* (e.g., Zito Dog Style, Hélder Leonel, Iveth, Xitiku Ni Mbaula, Azagaia, GPro Fam., Djovana, Simba, Magesh, Banda Podre, Still). Em casos extremos, a batalha musical que existe dentro do Rap extrapola o âmbito artístico-musical e se situa no nível bélico, da agressividade física, chegando a culminar na morte de alguns *rappers* – como aconteceu nos Estados Unidos da América com os *rappers* 2Pac e Notorious B.I.G.⁹.

Nesses dois exemplos não está em causa a **questão linguística**, visto que todos os artistas usam as mesmas línguas – as LWC e as línguas autóctones – mas está em causa a “questão musical”, pois todos os intervenientes, no cenário da música moçambicana, anseiam por uma notoriedade artística, que se resume em dois aspectos: (i) o reconhecimento artístico-musical em nível nacional e, quiçá, internacional; e (ii) a conquista de novas oportunidades para gerar lucro, pois para muitos deles, se não todos, “música é a arte, mas também é trabalho, é negócio”.

O espaço musical é reservado como um lugar privilegiado para a efetivação de possibilidades emancipatórias, daí que, quando ouvimos uma música, implica perceber a voz do músico, perceber o desenho das diversas sonoridades para melhor se captar a que esfera o músico pertence e a que alçada o músico pretende chegar. Nesta órbita, a batalha musical, que um artista pode empreender, poderá, dentre vários objetivos, revitalizar um determinado gênero musical. Foi nesta lógica que um grupo de artistas, direcionados pelo músico Stewart Sukuma, desenvolveu atividades artísticas (gravação de músicas, que posteriormente foram selecionadas para serem editadas em disco e realização de concertos). Estas atividades artísticas tinham como objetivo revitalizar a Marrabenta¹⁰. Os objetivos que nortearam a revitalização da marrabenta são: (i) o facto de este gênero musical estar a ser ameaçado por outros gêneros como rap, dzukuta-pandza e Pop;

9. Em Moçambique, nunca houve mortes por causa de uma batalha entre rappers. Apenas há insultos quanto aos conteúdos musicais dirigidos a um determinado artista/rapper. Porém, já houve uma batalha física entre dois rappers – Flash Enciclopédia do Micro 2 e Duas Caras (Kara Boss) da GPro em frente do África Bar, uma das casas de espetáculos nocturnas, cita na Av. 24 de Julho, Cidade de Maputo, ao lado de Cine-África. As batalhas entre os rappers são intituladas, na linguagem do Rap, de *beffs*.

10. Nessa lógica de revitalização da Marrabenta, esse grupo de músicos declarou o ano 2010 como sendo o “Ano da Marrabenta”.

(ii) o facto de muitos músicos – sobretudo vanguardistas da marrabenta – e que tocam esse estilo, terem hibernado artisticamente; (iii) o facto de os fazedores da marrabenta não editarem discos e serem pouco convidados para participarem em concertos musicais; e (iv) o facto de se pretender que a marrabenta se torne uma música de identidade nacional.

Para se alcançarem os objetivos anteriormente referidos, os músicos pegaram as suas guitarras e colocaram as suas vozes nas diversas sonoridades que os produtores musicais – como Nelton Miranda e N’Star – conceberam. Stewart Sukuma, que conduzia a luta da revitalização da Marrabenta, gravou duas músicas, *xitxuketa marrabenta* e “Dizem que vale a pena casar”, que se popularizaram com comodidade, dada a mobilidade e destreza que este artista tem em divulgar as músicas nos circuitos nacionais de divulgação da música moçambicana (televisão e jornais culturais).

Contudo, Stewart Sukuma foi largamente criticado pelos puristas da Marrabenta, em que os argumentos das críticas gravitavam à volta dos seguintes aspectos: (i) Stewart Sukuma distanciou-se da “genuína” Marrabenta ao cantar em Português nas duas músicas e não em xichangana/xirhonga, conforme a prática e a tradição da Marrabenta; (ii) como é possível um indivíduo que é de Norte de Moçambique, cujas línguas maternas são emakhuwa e echuwabo ou yao, se preocupar em defender musicalmente o que não faz parte da sua cultura e da sua zona de origem; (iii) Stewart Sukuma é alienado cultural e é avesso a moçambicanidade, por isso, cantou essas músicas em Português para “subjugar espiritualmente” as línguas autóctones e perpetuar a “alienação colonial cultural”¹¹; e (iv) ele faz isso para “aparecer” como nacionalista porque esta a “bater na rocha”¹². Como se pode perceber, esses argumentos e críticas oscilam entre o tribalismo e a necessidade de perpetuação “autêntica” da Marrabenta: cantar nas línguas do Sul de Moçambique, principalmente em xichangana e xirhonga, e não em português. Porém, os do “pensamento evolucionista”, na música moçambicana, viram no Stewart Sukuma uma ação artística nacionalista e que, se possível, a marrabenta

11. As frases “subjugação espiritual” e “alienação colonial” são da utopia de Ngũngi Wa Thiong’o (1987) e estão aqui colocadas para enfatizar os argumentos que criticaram Stewart Sukuma por ter cantado Marrabenta em língua portuguesa.

12. “Bater na rocha” é uma frase que é usada para caracterizar os músicos cujas composições não têm sucesso e não são largamente divulgadas nos meios de comunicação social e que os mesmos músicos não são convidados para concertos públicos. Teria sido esta situação de S. Sukuma para ter tido a ideia de revitalizar a Marrabenta? De facto, há uma tendência de muitos músicos moçambicanos, principalmente vindos de fora da Cidade de Maputo, que quando chegam à Capital do país, para serem aceites, musicalmente, e para não “baterem na rocha”, se sentem “obrigados” a tocar a Marrabenta, Dzukuta-Pandza ou qualquer outro género musical do Sul de Moçambique. (Este é, também, um dos assuntos que deve ser aprofundado e reflectido para se ter um raciocínio verídico e não especulativo).

pode ser cantada numa LWC, como forma de internacionalizar¹³ mais o estilo marrabenta.

Com este ato de revitalização da marrabenta, mesmo que de modo subjectivo, é possível perceber na música contemporânea que a “batalha das línguas” caminha de forma análoga com a *batalha musical*, isto é a “questão linguística” não é indissociável da “questão musical”. Sem sobressaltos, uma realidade é certa: há um movimento sociocultural e quiçá político que pretende, realmente, que a marrabenta se torne a música de identidade nacional moçambicana e de unidade nacional, igual ao que se fez, politicamente, com a língua portuguesa¹⁴.

Finalmente, concordo com os argumentos da preservação e revitalização dos patrimônios culturais do país. Faço parte do grupo daqueles que acreditam que devemos ser “genuínos” musicalmente, mas devemos nos abrir a outras realidades culturais do mundo contemporâneo. Porém, mais do que fomentar batalhas – **linguísticas e musicais** –, devemos articular essas duas realidades com a finalidade de alavancar a música moçambicana e inseri-la de modo sazonado, no mundo globalizado. Acredito na boa articulação da **questão linguística** e da **questão musical**, pois se essa convergência se efetivar aí estarão criadas as condições para a fecundação da moçambicanidade através da arte musical.

Considerações Finais

Não constitui dúvida para nenhum indivíduo da afinidade intrínseca que existe entre o uso das línguas autóctones e a música moçambicana, quando o reclame é a preservação da tradição e a construção de uma identidade nacional. Também, jamais constituirá incerteza para nenhuma pessoa que a música moçambicana, para além das línguas autóctones, faz o bom uso das LWC, de forma que os músicos, ao usarem as “línguas internacionais”, vão ao encontro de outras culturas. As LWC [*Language of Wider Communication*] ou “línguas de comunicação mais ampla” ou “línguas internacionais”, sejam elas de origem europeia ou asiática – embora estas últimas, sejam usadas em menor escala por estarem ligadas a actividades comerciais e religiosas –, mais do que simples idiomas de comunicação se tornaram plataformas de manifestação da arte e de catarse humana.

O uso das LWC como o inglês, o francês e o português (ainda que esta língua esteja naturalizada em Moçambique (cf. Lopes, 1997)) faz com que os músicos

13. Será que os géneros musicais como Kwella da África do Sul, o *Kwassa-Kwassa* da República Democrática do Congo e o *Makossa* dos Camarões para se internacionalizar tiveram de serem cantadas numa LWC?

14. Cf., Bahule, C. (2010). “Raça, Etnia e Estereótipos na Construção de Uma Identidade Artística no Pensamento Moçambicano”. In: Carlos Serra (Coord.). *A Construção Social do Outro: Perspectivas Cruzadas Sobre Estrangeiros em Moçambicanos*. Maputo: Imprensa Universitária

usem a língua, em conexão com a música, e a arrostem como uma mercadoria. A língua – de modo particular uma LWC –, para o músico, é um elemento que abre portas para outros universos de reconhecimento e auto-realização espiritual e, sobretudo, realização material. Esta visão artística faz com que sobrevenha uma “batalha das línguas” (Lopes, 2004) entre as LWC e as línguas autóctones ou no seio das LWC, o que se torna uma força motriz para que se desenvolva uma **batalha das músicas** ou uma **batalha musical**, conforme sugeri na terceira parte do presente capítulo.

Apesar de não ter feito referência, neste capítulo, ao processo inverso¹⁵ – cantar músicas estrangeiras em línguas autóctones, terminarei com assaz deleite, dando exemplos de um grupo de Rap (*Xitiku Ni Mbaula*) e de um músico de Blues (Eloy Vasco), que se caracterizam por adaptar o procedimento recíproco. Os *rappers* (Dingizwaio e S.Gee) que fazem parte do grupo de Rap *Xitiku Ni Mbaula* cantam em línguas autóctones do Sul de Moçambique: xichangana, xirhonga, cicopi. O músico Eloy Vasco¹⁶ é célebre e eminente em Moçambique por cantar *Blues* em xichangana/xirhonga. Se o *rap* e *blues* já não são gêneros cantados, somente numa LWC, mas cantados em línguas autóctones, o que dizer dessa nova realidade artística e musical que vai ganhando o seu espaço na música moçambicana?

Referências

Bahule, Cremildo. “Raça, etnia e estereótipos na construção de uma identidade artística no pensamento moçambicano”. In: Serra, Carlos (Coord.). *A construção social do outro: perspectivas cruzadas sobre estrangeiros e moçambicanos*. Maputo: Imprensa Universitária, 2010, p. 90-113.

Dias, Hildizina. *As desigualdades sociolinguísticas e o fracasso escolar: em direcção a uma prática escolar libertadora*. Maputo: Texto Editores, 2006.

Ngoenha, Severino Elias. *O retorno do bom selvagem: uma perspectiva filosófica-africana do problema ecológico*, Porto: Edições Salesianos, 2002.

15. Se o processo comum é fazer música moçambicana usando línguas estrangeiras, creio que o processo inverso, inovador, estará em fazer músicas, denominadas estrangeiras, usando línguas autóctones.

16. Eloy Vasco para além de ser um *Blues-man*, se patenteia como um protótipo moçambicano do lendário Elvis Presley, no que concerne à indumentária e ao formato do cabelo. Uma das músicas famosas de Eloy Vasco é *Txova nyolo* (em Xichangana que da tradução contextual para a língua portuguesa equivale a “puxar a carroça”), na qual ele apela ao presidente moçambicano Armando Guebuza para que com muita coragem e determinação não deixe que aconteçam desmandos – do tipo “deixa andar” – em Moçambique. *Txova nyolo* é uma música que apela ao presidente para acabar com os desmandos que fazem o país ficar pobre e faz com que as pessoas como Carlos Cardoso, Siba-Siba Macuácuca acabem silenciadas por dizerem a verdade para fortalecer a Nação moçambicana. Esta atitude de Eloy Vasco, de cantar Blues em Xichangana/Xironga, é defendida por alguns elementos da sociedade como sendo uma postura patriótica, diferente de João Paulo que interpretava Blues e Jazz em inglês. Sem entrar em defesa de um dos lados, acredito que os dois *Blues-mans* (Eloy Vasco e João Paulo) são de contextos diferentes, com influências diferentes e que convergem no Blues como forma de dar mais alento à música moçambicana.

Firmino, Gregório. *A “questão linguística” na África pós-colonial: o caso do português e das línguas autóctones em Moçambique*. Maputo: Texto Editores, 2005.

Fishman, Joshua. *The sociology of language*. The Hague: Mouton, 1968.

Fishman, Joshua. “Nationality-nationalism and nation-nationism”. In: Fishman, Joshua; Ferguson, C. & Das Gupta, James (Eds.). *Language problems of developing countries*. New York: John Wiley, 1986, p. 39-51.

Haine, Bernd. “Language policy in Africa”. In: Weinstein, B. (Ed.). *Language policy and political development*. New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1990, p. 167-184.

Haine, Bernd. “Language policy in Africa”. In: Herbert, R. K. (Ed.). *Language and society in Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1992.

Lopes, Armando J. *Política linguística: princípios e problemas*. Maputo: Livraria Universitária, 1997.

Lopes, Armando. *A batalha das línguas: perspectivas sobre linguística aplicada em Moçambique*. Maputo: Imprensa Universitária, 2004.

Schmied, Joseph. *English in Africa: an introduction*. Nova Iorque: Longman, 1991.

Discografia

Atenção Desminagem, Kandonga Produções, Kandonga, 1-1.

An Indian Ocean Collaboration, Projecto Mandonga, Logaritimio, AFCD 003.

Cold Hearted, Wi, Blubster, 843437005950023.

Kudumba, Ghorwane, Piranha/Musik Production & Verlag AG, CD-PIR1150/LC7717.

Não É Preciso Empurrar, Ghorwane, Vidisco Moçambique/Ghorwane SCRL Cooperativa de Música, 79.80.042.

Rei Da Selva, Mr. Arsen, Vidisco Moçambique, 17.80.1196.

Run And Tell Your Mother, Simba, Brown Records, A.B.M.I.01.

Sorry For The Delay, 340 ML, Produção 340 ML, AFCD 340 (2).

Soul Marabenta, Mabulo, Reiverboat Records/World Music Network, TUGCD 1024.

Tribute a Alexandre Langa, Vidisco Moçambique/Rádio Moçambique, 70.80.0096

Um Passo Em Frente, GPRO Fam, Giants Produções, G 001.A.03.

Yellela, Eyuphuro, Reiverboat Records/World Music Network, TUGCD 1022.

Vidas Positivas, Vários Artistas, Médicos Sem Fronteiras, MSF.

Vana Va Ndota, Ghorwane, Indico Music/Ekaya Produções, INCD-1005.

RESUMOS/ABSTRACTS

A variação linguística do português moçambicano: uma análise sociolinguística da variedade em uso

Moçambique é um país multilíngue onde convivem línguas bantu, o português, o guarajati, o hindí e o árabe. O português é a língua oficial e é de uso obrigatório na educação e nas instituições públicas, mas cria impasses, porque os cidadãos não dominam a norma-padrão europeia. Por sua vez, o Português de Moçambique (PM) é uma variedade que resulta de contextos sociolinguísticos e da diversidade cultural. Nesse contexto, a presente pesquisa discute a situação do PM tendo em conta as variáveis sociais e explica as características léxico-semânticas e sintáticas. Tendo rodado os dados no GoldVarb 2001, concluiu-se que o PM se manifesta de forma mais visível a nível fonético e léxico-semântico. Além disso, observou-se que os estrangeirismos provenientes das línguas bantu são necessários. De modo geral, destaca-se que o Português é uma língua moçambicana falada como língua materna pela minoria (10.7%) e que tende a crescer devido à educação gratuita, obrigatória e inclusiva incentivada pela política linguística.

Palavras-chave: Variação; Moçambicanismos; Português Moçambicano.

The linguistic variation of Mozambican Portuguese: a sociolinguistic analysis of the variety in use

Mozambique is a multilingual country where Bantu, Portuguese, Gujarati, Hindi and Arabic languages coexist. Portuguese is the official language and is compulsory in education and public institutions, but it creates impasses because citizens do not master the European standard. In turn, the Portuguese of Mozambique (PM) is a variety that results from sociolinguistic contexts and cultural diversity. In this context, the present research discusses the situation of the PM taking into account the social variables and explains the lexical-semantic and syntactic characteristics. Having rotated the data in GoldVarb 2001, it was concluded that the PM manifests itself more visibly at the phonetic and lexical-semantic level. In addition, it has been observed that foreign languages from bantu languages are necessary. Overall, Portuguese is a Mozambican language spoken by the minority as a mother tongue (10.7%) and it tends to grow due to free, compulsory and inclusive education, encouraged by language policy.

Keywords: Variation; Moçambicanisms; Mozambican Portuguese.

Alexandre António Timbane

Norma e variação linguística: implicações no ensino da língua portuguesa em Angola

Esse estudo procura descrever a diversidade linguística angolana oriunda do multilinguismo. A coabitação de cerca de vinte línguas nacionais de origem bantu e não bantu com o português, a língua oficial, promoveu o contato linguístico e concomitantemente a interferência. Nesse contexto, situações de violências simbólicas são frequentes na realidade angolana, motivadas por um ensino que relega a variação linguística, uma vez que o país é caracterizado pelo ensino dogmático, voltado à doutrina da gramática tradicional, que em vez de agregar as qualidades dos alunos, as segrega. Com base nestas constatações, objetiva-se na pesquisa: (i) proporcionar ao professor subsídios que estimulem a reflexão, questionamentos e crítica sobre questões normativas para um viés de ensino

voltado à variação linguística, (ii) saber de que forma a norma-prescritiva pode implicar no ensino do português angolano (PA).

Palavras-chave: Ensino; Norma; Variação linguística; Português Angolano.

Norm and linguistic variation: implications in the teaching of the Portuguese language in Angola

This study seeks to describe the Angolan linguistic diversity resulting from multilingualism. The cohabitation of about twenty national languages of Bantu and not Bantu origin with Portuguese, the official language, promoted the linguistic contact and concomitantly the interference. In this context, situations of symbolic violence are frequent in Angolan reality, motivated by a teaching that relegates linguistic variation, once the country is characterized by dogmatic teaching, turned to the doctrine of traditional grammar, which instead of aggregating the qualities of the students, segregates them. Based on these findings, the research aims to: (i) provide the teacher with subsidies that stimulate reflection, questioning and critique on normative issues for a teaching bias towards linguistic variation; (ii) know how the normative-prescriptive may imply teaching Angolan Portuguese (PA).

Keywords: Teaching; Norm; Linguistic variation; Angolan Portuguese.

Ezequiel Pedro José Bernardo

Expressões de poder e de solidariedade em Moçambique e em Angola: observando a inter-relação entre gênero e formas de tratamento

Considerando que a língua portuguesa é comum a Moçambique e a Angola, é necessário compreender que ela desempenha papéis simbólicos diferentes a cada uma das realidades nacionais. Assim sendo, parte-se do pressuposto fundamental de que há uma direta inter-relação entre estudos linguísticos e sociais. Mais particularmente, a intenção é a de observar como mulheres e homens moçambicanos e angolanos relacionam-se e expressam suas percepções de mundo por meio da língua, mais especificamente, por meio do sistema de formas de tratamento, tanto nominal quanto pronominal. Dessa forma, o foco é a questão do gênero enquanto determinante de escolhas linguísticas. A fim de se concretizar essa busca investigativa, tomou-se como pilar teórico a complementaridade existente entre a sociolinguística e a pragmática – resumidamente, a sociopragmática. Além disso, de forma mais específica, está em foco a observação dos ideais semânticos do poder e da solidariedade (Brown e Gilman, 1960/1972), como forças sociais claramente expressas por meio das escolhas linguísticas.

Palavras-chave: Sistema de formas de tratamento; Poder e solidariedade; Gênero.

Expressions of power and solidarity in Mozambique and Angola: observing the interrelationship between gender and forms of treatment

Considering that the Portuguese language is common to Mozambique and Angola, it is necessary to understand that it plays different symbolic roles to each of the national realities. Therefore, it is based on the fundamental assumption that there is a direct in-

terrelationship between linguistic and social studies. More specifically, the intention is to observe how Mozambican and Angolan women and men relate and express their perceptions of the world through language, more specifically, through the addressing forms system, both nominal and pronominal. Thus, the focus is on gender as a determinant of language choices. In order to achieve this research, the complementarity between sociolinguistics and pragmatics - in short, sociopragmatics - was taken as the theoretical pillar. In addition, more specifically, the focus is on observing the semantic ideals of power and solidarity (Brown and Gilman, 1960/1972), as social forces clearly expressed through linguistic choices.

Keywords: Addressing forms system; Power and solidarity; Gender.

Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre

A criatividade da língua portuguesa: estudo de moçambicanismos no Português de Moçambique

Este trabalho é uma reflexão acerca da língua Portuguesa em Moçambique. Para além do português, que é a única língua oficial, o país dispõe de muitas outras línguas. Por causa do contato entre o português e essas línguas, sobretudo as do grupo linguístico bantu, o português falado no país vai criando suas marcas de identidade. O objetivo deste estudo é o de identificar as principais áreas de influências das línguas bantu sobre o português, através do uso do método bibliográfico. A partir da pesquisa, concluiu-se que há uma influência mútua entre o português e as línguas do grupo linguístico bantu. Assim, os neologismos e os empréstimos são uma marca de identidade do português de Moçambique. Além disso, há influências das línguas bantu sobre o português nos níveis fonético, fonológico e lexical.

Palavras-chaves: Variação lexical; Língua portuguesa; Moçambicanismos.

The creativity of the Portuguese language: study of Mozambicanisms in Mozambican Portuguese

This work is a reflection on the Portuguese language in Mozambique. Apart from Portuguese, which is the only official language, the country has many other languages. Because of the contact between Portuguese and these languages, especially those of the Bantu linguistic group, Portuguese spoken in the country is creating its identity marks. The objective of this study is to identify the main areas of influence of Bantu languages on Portuguese, through the use of the bibliographic method. From the research, it was concluded that there is a mutual influence between Portuguese and the languages of the Bantu linguistic group. Thus, the neologisms and the loans are an identity mark of the Portuguese of Mozambique. In addition, there are influences of Bantu languages on Portuguese at the phonetic, phonological and lexical levels.

Keywords: Lexical variation; Portuguese language; Mozambicanisms.

Rajabo Alfredo Mugabo Abdula

O processo de ensino-aprendizagem do português no contexto multicultural moçambicano

O fracasso escolar dos alunos provenientes das zonas suburbanas e rurais está no centro da inquietação deste trabalho, que tem como motivação a constatação da imposição histórica do português como língua oficial e de ensino em Moçambique, bem como a falta de valorização e prática das línguas nacionais de origem bantu, num país essencialmente multilíngue e multicultural. O objetivo foi identificar as possíveis causas que levam os alunos ao insucesso escolar. Em termos metodológicos, a revisão bibliográfica e da Constituição da República de Moçambique constituíram a base de sustentação deste trabalho. Concluímos que a literatura nestas línguas deve ser criada e divulgada. Além disso, a alfabetização nestas línguas deve ser uma prática social obrigatória, a fim de reduzir a estranheza e o preconceito linguístico. Dessa forma, os alunos poderiam produzir textos relacionados à sua vida social.

Palavras-chave: Imposição histórica do português; fracasso escolar; país multilíngue; país multicultural.

The teaching-learning process of Portuguese in the multicultural Mozambican context

The school failure of students from suburban and rural areas is at the center of the restlessness of this work, motivated by the historical imposition of Portuguese as the official and teaching language in Mozambique, as well as the lack of appreciation and practice of the national languages of Bantu origin in an essentially multilingual and multicultural country. The goal was to identify the possible causes that lead students to school failure. In methodological terms, the bibliographic review and the Constitution of the Republic of Mozambique constituted the basis of support for this work. We conclude that literature in these languages must be created and disseminated. In addition, literacy in these languages should be a mandatory social practice in order to reduce linguistics prejudice. In this way, students could produce texts related to their social life.

Keywords: Historical imposition of Portuguese; School failure; Multilingual country; Multicultural country.

*Marcelino Horácio Velasco
Alexandre António Timbane*

Memória coletiva e construção de identidade linguística nas narrativas de Alfredo Troni e Uanhenga Xitu

O presente estudo é resultado das nossas reflexões em torno das obras literárias como dispositivo discursivo. Considerando a heterogeneidade dos discursos, uma vez que falados ou escritos evidenciam, em graus diversos, saberes de várias origens e naturezas, examinamos, à luz das narrativas de Uanhenga Xitu e Alfredo Troni, os aspectos atinentes à memória coletiva e à construção linguística. Para a sua sustentação teórica, optamos pelas abordagens de autores que se debruçam sobre as questões indicadas, visando demonstrar a maneira como se manifestam linguisticamente. Na vertente linguística, exploramos questões ligadas à textualidade, principalmente a conectividade sequencial ou coesão e a conectividade conceptual ou coerência, mecanismos que facilitaram a descrição da iden-

tidade do português reportado pelos autores, o português de Angola.

Palavras-chave: Discurso; Narrativa; Memória coletiva; Identidade linguística; Coesão; Coerência.

Collective memory and construction of linguistic identity in the narratives of Alfredo Troni and Uanhenga Xitu

The present study is the result of our reflections on literary works as a discursive device. Considering the heterogeneity of the discourses, while spoken or written, they illustrate, in various degrees, knowledge of various origin and nature, we examined, by the means of the narratives of Uanhenga Xitu and Alfredo Troni, the aspects pertaining to collective memory and linguistic construction. For its theoretical support, we opted for the approaches of authors who study the indicated questions, in order to demonstrate the way they manifest themselves linguistically. In the linguistic area, we explored issues related to textuality, mainly the sequential connectivity or cohesion and conceptual connectivity or coherence, mechanisms that facilitated the description of the Portuguese identity reported by the authors, the Portuguese of Angola.

Keywords: Discourse; Narrative; Collective memory; Linguistic identity; Cohesion; Coherence.

*Manuel da Silva Domingos
Nsimba José*

O luso, o trópico e o cão tnhoso nas revelações literárias de Honwana

Discute-se, nesse estudo, a narrativa enviesada da colonização portuguesa na África amparada na ideologia lusotropical de Gilberto Freyre, a qual foi estrategicamente cooptada pelo Estado Novo na defesa do colonialismo tardio. Enquanto as viagens do “brasileiro em terras portuguesas” patrocinadas por Lisboa, entre 1951-1952, resultavam obras sociológicas enaltecidas do regime, fortaleciam-se as lutas anticolonialistas, irrompidas em 1961. Nesta época de atividades beligerantes e de resistência intelectual, destaca-se na literatura moçambicana Luís Bernardo Honwana e o *Nós matamos o cão-tinhoso* (1964), um conjunto de narrativas do cotidiano colonial em Moçambique que, pela ficção, desmistifica a retórica lusotropical, denunciando um “mundo que o português criou” marcado pela exploração predatória do trabalho, apropriações indevidas de terras, racismo e destituição de valores humanos de toda ordem. Neste artigo, verifica-se o quanto a resistência às ideias lusotropicalistas esteve presente no discurso dos intelectuais e escritores africanos empenhados nos movimentos anticoloniais.

Palavras chaves: Literatura moçambicana; Luís Bernardo Honwana; Colonialismo; Lusotropicalismo.

The Luso, the tropic and the tinny dog in the literary revelations of Honwana

It discusses the skewed narrative of Portuguese colonization in Africa supported by Gilberto Freyre’s lusotropical ideology, which was strategically co-opted by the New State (Estado Novo) in the defense of late colonialism. While the journeys of the “Brazilian one

in Portuguese lands” sponsored by Lisbon, between 1951 and 1952, resulted in sociological works that promoted the regime, the anticolonialist struggles were strengthened, and erupted in 1961. In that era of belligerent activities and intellectual resistance, Mozambican literature highlights Luís Bernardo Honwana and his *We Killed Mangy Dog* (1964), a set of narratives of colonial everyday life in Mozambique that demystifies lusotropical rhetoric, denouncing a “world that Portuguese created” marked by predatory exploitation, misappropriation of land, racism and deprivation of human values of all kinds. In this article it is verified how resistance to Lusotropicalist ideas was present in the discourse of the African intellectuals and writers engaged in anticolonial movements.

Keywords: Mozambican literature; Luís Bernardo Honwana; Colonialism; Lusotropicalism.

Sueli Saraiva

Os sentidos e os não sentidos da língua portuguesa: questões de língua e linguagem nos contos de Mia Couto

O presente artigo trata da produção ficcional de Mia Couto, em especial seus contos, analisando o modo como o autor moçambicano trabalha em seus textos questões relacionadas à língua e à linguagem, além de vincularmos tais questões às teorias do pós-colonialismo. Para Mia Couto, o processo de colonização impõe ao colonizado outro modo de falar, que corresponde a outra língua. Assim, em Mia Couto, há que se distinguir uma questão da *língua* e uma questão da *linguagem*, ambas inseridas no contexto do pós-colonialismo: a primeira, mais relacionada ao processo de reconstrução idiomática do português no continente africano; a segunda naturalmente vinculada a uma reflexão ideológica que se reflete, metaforicamente, no substrato metalinguístico de sua ficção. Finalmente, destacamos, neste artigo, a dimensão política da escrita de Mia Couto, já que o trabalho com a linguagem, em sua produção ficcional, vincula-se à problemática das identidades se perfazem no contexto histórico de Moçambique, em particular, e da África lusófona, em geral.

Palavras-chave: Mia Couto; Literatura africana lusófona; Língua Portuguesa.

The senses and non-senses of the Portuguese language: questions of language and language in the short stories of Mia Couto

This article is about the fictional production of Mia Couto, especially his short stories. It analyzes how the Mozambican author uses in his writings issues related to speech and language and links it to the theories of postcolonialism. For Mia Couto the process of colonization imposes on the colonized another way of speaking, which corresponds to another language. In Mia Couto’s fiction, the question of language is inserted in the context of postcolonialism, both related to the process of language reconstruction of Portuguese on the African continent, and to an ideological reflection of his fiction. Finally, in this article, we highlight the political dimension of Mia Couto’s writing, since the work with language, that is linked to the problematic of identities in the historical context of Mozambique.

Keywords: Mia Couto; Lusophone African Literature; Portuguese.

Maurício Silva

A mulher nos contos de Mia Couto: uma leitura pós-colonial

Como um conjunto de teorias que analisa as implicações políticas, filosóficas, culturais e literárias deixadas pelos colonizadores nos locais que colonizaram, adotando em relação a elas uma perspectiva crítica e contra elas uma prática combativa, o *pós-colonialismo* pressupõe a ocorrência de uma produção literária - a *literatura pós-colonial* - que privilegia a cultura de todos aqueles que foram colonizados pelas nações europeias. Nas literaturas africanas de expressão portuguesa, seguindo essa trilha aberta pela expressão estética na perspectiva do pós-colonialismo, a mulher passa a ser representada como alguém que começa a “sentir a terra”, livre de tabus e de imposições, libertando-se, parcialmente, de imposições masculinas e assumindo um papel de sujeito de sua própria história. Nesse sentido, este artigo procura analisar dois contos de Mia Couto (“O perfume”, em *Estórias abensonhadas* e “O cesto”, em *O fio das missangas*), a partir da perspectiva teórica dos Estudos Pós-Coloniais, destacando o papel que a mulher representa nestes contos.

Palavras-chave: Mia Couto; Mulher; Contos; Estudos Pós-Coloniais.

The woman in Mia Couto’s short stories: a postcolonial reading

As a set of theories that analyzes the political, philosophical, cultural and literary implications left by the colonizers in the colonized countries, adopting a critical perspective and a combative practice against them, the *postcolonialism* presupposes the occurrence of a literary production, which privileges the culture of all those who have been colonized by European nations. In Portuguese-African literature, following the perspective of postcolonialism, the woman is represented as someone free from taboos and impositions by male power, and assuming a role of subject of its own history. Therefore, this article analyzes two short stories by Mia Couto (“O perfume”, in *Estórias abensonhadas* and “O cesto”, in *O fio das missangas*), from the theoretical perspective of Postcolonial Studies, highlighting the role of women in this short stories.

Keywords: Mia Couto; Woman; Short stories; Postcolonial Studies.

Márcia Moreira Pereira

O silêncio anticolonial de Conrad e Eça, ou a impossível arte de narrar o horror

Edward Said, em um de seus últimos trabalhos: *Cultura e imperialismo* de 1993, considera a novela *O coração das trevas*, de Joseph Conrad, a expressão literária do colonialismo europeu no século XIX. O romance de Eça de Queirós, *A ilustre casa de Ramires*, também é avaliado por muitos como uma apologia ao colonialismo português. No entanto, as próprias reflexões de Said sobre a obra de Conrad revelam algumas possibilidades de leitura que o crítico não desenvolveu. Este artigo propõe comparar as duas obras ficcionais para ultrapassar as interpretações consagradas a elas. Para isso, serão usados conceitos elaborados por Giorgio Agamben, como “inapreensibilidade” e “narrativa do horror”. A análise e a metodologia aqui empregadas sugerem que o texto ficcional

mais importante nessas duas obras é aquele que não está escrito, e que tal texto elíptico só pode ser vislumbrado pelo leitor a partir da fricção das várias narrativas tecidas no interior das obras.

Palavras-chave: Joseph Conrad; Eça de Queirós; Literatura anticolonial.

Conrad and Eça's anticolonial silence, or the impossible art of narration of horror

Edward Said, in one of his last works, *Culture and Imperialism* of 1993, considers the novella *The Heart of Darkness* by Joseph Conrad the literary expression of European colonialism in the 19th century. The novel by Eça de Queirós, *A ilustre casa de Ramires*, is also considered by many as an apology to the Portuguese colonialism. Said's own reflections on Conrad's work reveal some possibilities for readings that the scholar did not developed. This paper proposes to compare the two fictional works to overcome interpretations dedicated to them. For this, concepts developed by Giorgio Agamben will be used, such as "unapprehensibility" and "narrative of the horror". The analysis and methodology employed here suggest that the most important fictional text in these two works is one that is not written. And such elliptical text can only be glimpsed by the reader from the friction of various narratives woven into the works.

Keywords: Joseph Conrad; Eça de Queirós; Anticolonial literature.

José Carlos Siqueira

O uso das LWC's na música moçambicana

Tomando como exemplo os discos *Kudumba*, da banda Ghorwane, *Yellela* de Eyuphuru e *Katchume* de Kapa Dêch, é possível perceber a conexão existente entre as línguas autóctones e a ideia de identidade moçambicana. Todavia, os músicos buscam novos horizontes estético-sonoros, emigram para regiões onde a sua produção musical é aceite e gera lucro, e inserem novas linguagens na música, com objectivo de opulentar e fazer evoluir a música moçambicana. Nessa linha de evolução, os músicos sentem a necessidade de não apenas usar as línguas autóctones moçambicanas, mas de experimentar o uso de "outras" línguas. Por isso, é visível o uso das LWC [*Language of Wider Communication*] ou "línguas de comunicação mais ampla" ou "línguas internacionais" como Inglês, Francês, Português – embora esse idioma esteja bem enraizado ou historizou-se em Moçambique.

Palavras-chave: LWC; Música Moçambicana; Língua.

The use of LWC's in Mozambican music

Taking the example of the *Kudumba* discs of the Ghorwane band, *Yellela* de Eyuphuru and *Katchume* de Kapa Dêch, it is possible to perceive the connection between native languages and the idea of Mozambican identity. However, musicians seek new aesthetic-sonic horizons, emigrate to regions where their musical production is accepted and generate profit, and insert new languages into music, with the aim of opulating and evolving Mozambican music. In this line of evolution, musicians feel the need to not only use native Mozambican languages, but to experience the use of "other" languages.

Therefore, the use of LWC [*Language of Wider Communication*] or “broader languages of communication” or “international languages” such as English, French, Portuguese – although this language is well-rooted or historicized in Mozambique.

Keywords: LWC; Mozambican Music; Language.

Cremildo G. Bahule

AUTORES - BIOGRAFIAS

Alexandre António Timbane

(Universidade Federal de Goiás - Brasil, Academia de Ciências Policiais - Moçambique.) Pós-Doutor em Estudos Ortográficos pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2015), Pós-Doutor em Linguística Forense pela Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC (2014), Doutor em Linguística e Língua Portuguesa (2013) pela UNESP, Mestre em Linguística e Literatura moçambicana (2009) pela Universidade Eduardo Mondlane – Moçambique (UEM). É Licenciado e Bacharel em Ensino de Francês como Língua Estrangeira (2005) pela Universidade Pedagógica - Moçambique. Conferencista, autor de livros, capítulos, artigos, entrevistas e orientador de monografias, dissertações e teses em Moçambique e no Brasil (alextimbana@gmail.com).

Cremildo Bahule

(Pesquisador independente-Moçambique). Pós-graduado em Linguística, Universidade Eduardo Mondlane. Licenciado em Ciências Religiosas na Pontifícia Universidade Urbaniana de Roma [2006] e Bacharel em Ciências de Educação, Universidade Católica de Moçambique [2005] com a tese *Arte e Ética: A Pintura Como Uma Linguagem Moral*. Publicou: *Carlos Cardoso: um poeta de consciência profética* (Alcance Editores, 2010) e *Literatura feminina, literatura de purificação: o processo de ascese da mulher na trilogia de Paulina Chiziane* (Ndjira, 2013). Colaborou com quatro artigos na obra *Linchamentos em Moçambique* [2 Vols.], sob direcção de Carlos Serra [Imprensa Universitária, 2008/9] e *A construção social do outro: perspectivas cruzadas sobre estrangeiros e moçambicanos* organizado por Carlos Serra [Imprensa Universitária, 2010]. Investigador, em 2012, no projecto de recolha de contos tradicionais e orais, *Multiculturalidade e Plurilinguismo: Tradição Oral e Educação Plurilingue na África Central e Austral* (www.contafrica.com/Moçambique). Áreas de estudo: literatura, línguas autóctones & música (cremildo.bahule@gmail.com).

Ezequiel Pedro José Bernardo

(Instituto Superior de Ciências da Educação, Angola), nascido em 1981 em Luanda, Professor de Introdução aos estudos literários, Literatura Angolana, Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa no Instituto Superior de Ciências da Educação – ISCED – Universidade 11 de Novembro. Licenciado em Língua e Literaturas em Língua Portuguesa na Faculdade de Letras da Universidade Agostinho Neto. Mestrando em Sociolinguística e Dialectologia na Universidade Federal de Santa Catarina. Autor do Livro *Na Terra de Quem* (2006), Autor da exposição fotográfica “O choro da Flora” (2007), participou na exposição fotográfica denominada *Africanidade*, realizada no Brasil, estado do rio de Janeiro, na qual expos fotografias sobre o alembamento no povo Bakongo. Ademais, tem publicado diversos artigos em jornais e livros, tanto nacionais quanto internacionais (bindumuka@hotmail.com).

José Carlos Siqueira

(Universidade Federal de Ceará). Professor adjunto de Literatura Portuguesa na UFC, em Fortaleza. Vice-coordenador do Curso de Letras e Coordenador dos Encontros Literários Moreira Franco, ambos na UFC. É doutor em Literatura Portuguesa pela Faculdade de Letras da USP, mestre em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa (FFLCH-USP) e bacharel em Linguística (USP). É coautor dos livros: *Cul-*

tura e Memória na Literatura Portuguesa (2009), *Literatura Brasileira Contemporânea* (2009), *Literatura Portuguesa* (2008), todos pelo IESDE, Curitiba (jsiqueira@ufc.br).

Manuel da Silva Domingos

(Universidade de Angola, Angola), angolano, possui graduação em Língua e Literatura Portuguesa, pela Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto (UAN) e mestrado em Linguística, nas especialidades de Fonética Forense e Fono-ologia, pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Atualmente é Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da UAN, lecionando ligadas à Linguística portuguesa e bantu, bem como à Análise do Discurso. É mentor e Coordenador do Grupo de Recolha e Estudo de Corpus Oral do Português de Angola (GRECORPA), do Centro de Estudo e Investigação em População – UAN (russo_domingos@hotmail.com).

Marcelino Horácio Velasco

(Universidade Estadual do Rio de Janeiro e na Escola Comunitária Nossa Senhora do Livramento-Moçambique), moçambicano, nascido em Setembro de 1966 em Maputo-Marracuene, filho de Velasco João e de Mônica Pedro. Concluiu os seus estudo fundamental e médio em Maputo, todos nas escolas públicas. É Licenciado e Bacharel em Ensino de Francês como Língua estrangeira em (2011) pela Universidade Pedagógica de Moçambique, atualmente é professor na Escola Comunitária Nossa Senhora do Livramento em Maputo-Matola, e leciona a língua francesa. No ano de 2016 conseguiu uma Bolsa de Estudos para estudar como bolsista da CNPq/PEC-PG na UERJ, onde frequenta o Mestrado em Educação (marcelino.velascoh@gmail.com).

Márcia Moreira Pereira

(Universidade Nove de Julho). Graduada em Letras: Português-Inglês pela Universidade Nove de Julho (2009) e pós-graduação lato-sensu em Tradução: Inglês-Português (2011), na Universidade Nove de Julho e Mestrado em Educação na mesma universidade. Atualmente cursa Doutorado em Letras na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Membro da Associação dos professores de Língua Portuguesa e Literatura (APLL). Pesquisadora do Programa Marco Interuniversitário para a Equidade e a Coesão Social nas Instituições de Ensino Superior (RIAPE 3), da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (2011). Atuou como professora-convidada nos cursos de extensão (Oficinas de Redação) da UNINOVE e como professora de Língua Portuguesa e Literatura na rede estadual de ensino de São Paulo (modalidade EJA). Atualmente é professora de ensino superior nos cursos de graduação da UNINOVE. Tem experiência na área de educação e Letras, com ênfase em Língua Portuguesa e Literatura (marcia.moreirapereira@gmail.com).

Maurício Silva

(Universidade Nove de Julho, Brasil). Graduado em Letras-Português pela Universidade de São Paulo (1990). Mestre em Letras Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo (1995). Doutor em Letras Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo (2001). Pós-Doutorado em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo (2005). Professor do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Nove de Julho (UNINOVE). Líder de pesquisa do grupo Literatura e Razões Literárias, vinculado à Universidade Nove de Julho e certificado pelo CNPq (maurisol@gmail.com).

Nsimba José

(Instituto Superior de Ciências da Educação-Angola), angolano, possui graduação em Línguas e Literaturas Africanas pelo Instituto Superior de Ciências da Educação-Luanda e mestrado em Línguas Angolanas e Literaturas em Línguas Angolanas pela Faculdade de Letras da UAN, onde, atualmente, é professor/assistente estagiário. Leciona disciplinas ligadas à pesquisa e ao estudo das literaturas orais, assim como trabalha na recolha de textos orais e dirige o Núcleo de Estudo de Literatura Oral em Línguas Bantu e é membro do GRECORPA (nsimbakilongo@hotmail.com).

Rajabo Alfredo Mugabo Abdula

(Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho - UNESP). Doutorando em Linguística e Língua Portuguesa na UNESP, Mestre em Linguística e Língua Portuguesa na Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho (UNESP), Licenciado em Ensino do Português pela Universidade Pedagógica de Moçambique (UP), Bacharel em Ensino do Português pela Universidade Pedagógica de Moçambique (UP). Áreas de interesse: Ensino de Línguas, Sociolinguística, Política Linguística, Análise textual e Morfossintaxe. Autor de artigos científicos publicados em revistas qualis (rajaboalfredo@gmail.com).

Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre

(Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil), Doutora em Linguística e Língua Portuguesa pela UNESP - instituição em que também defendeu seu mestrado (2009) e cursou a graduação (2006). Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Sociolinguística e Linguística Histórica, atuando principalmente nos seguintes temas: variação linguística, formas de tratamento, norma linguística e Imprensa Negra. Além disso, são também de seu interesse questões africanas, tais como língua portuguesa em países lusófonos e literatura africana em língua portuguesa. Pós-Doutoranda em Linguística e Língua Portuguesa na UNESP (sabinabalsalobre@yahoo.com.br).

Sueli da Silva Saraiva

(Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil). Doutora e Mestre em Letras (Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP); Bacharel em Letras (Inglês e Português) pela FFLCH-USP; Licenciada em Letras (Inglês) pela Faculdade de Educação (FE-USP). Pesquisadora na área de literaturas africanas de língua portuguesa com ênfase no comparatismo e romance em (e entre) Angola e Moçambique. Atua no ensino de literaturas africanas; literaturas em língua portuguesa; teoria literária; literatura comparada; literatura contemporânea; literatura e cultura afro-brasileira; relações étnicorraciais. Foi Coordenadora de Área do PIBID (CAPES/UNILAB). Atualmente é membro do Núcleo Docente Estruturante (NDE) do curso de Letras e Coordenadora (chefe) do Núcleo (setor) de Promoção da Igualdade Racial Kabengele Munanga (NPIR) da Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Estudantis (PROPÆ/UNILAB) (suelisaraiva@unilab.edu.br).

Lista de abreviaturas, siglas e acrônimos

ALUSTP	Alfabeto Unificado para as Línguas Nativas de São Tomé e Príncipe
CPLP	Comunidade de Países de Língua Portuguesa
EIL	Ecosistema Integral da Língua
FMRI	<i>Functional Magnetic Resonance Imaging</i>
FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
FTN	Formas de tratamento nominais
ID/id.	Ideofone de ou ideofone com significado de
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
INDE	Instituto Nacional de Desenvolvimento de Educação
INE	Instituto Nacional de Estatística
L1	Língua primeira
L2	Língua segunda
LBm	Línguas Bantu moçambicanas
LCV	Língua Cabo-Verdiana
LOC.	Locativo
LP	Língua Portuguesa
LWC	<i>Languages of Wider Communication</i>
MA	Meio Ambiente
MANU	União Nacional Africana de Moçambique
MO	Marca de objeto
MP	Marca de passado
MPLA	Movimento Popular de Libertação de Angola
MS	Marca de sujeito
ONU	Organização das Nações Unidas
PA	Português Angolano
PALOP's	Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa
PB	Português Brasileiro
PDEM	Pronome demonstrativo
PE	Português Europeu
PEBIMO	Projeto de Ensino Bilíngue em Moçambique
PET	<i>Positron Emission Tomography</i>
PGen.	Partícula genitiva
PGG	Golfo da Guiné
PM	Português de Moçambique
PREP.	Preposição
RTP	Rádio e Televisão Portuguesa
TLI	Transmissão Linguística Irregular
TVS	Televisão São-tomense
UDENAMO	União Democrática Nacional de Moçambique
UEM	Universidade Eduardo Mondlane
UNAMI	União Nacional Africana para a Independência de Moçambique
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
v. i.	verbo intransitivo
v.t.	verbo transitivo
VDef.	Verbo defectivo

Normas de publicação

A Revista Internacional em Língua Portuguesa (RILP) surgiu como manifestação do desejo de interconhecimento e de intercâmbio de todos os que, na América, na Europa e na África falam português no seu quotidiano, e se preocupam com a sua utilização e o seu ensino. A revista surge como um modo de aproximar as culturas que na língua portuguesa encontram expressão, ou que a moldam para se exprimirem.

Com uma tiragem semestral de 300 exemplares, e editada desde 1989, é uma publicação interdisciplinar da Associação das Universidades de Língua Portuguesa (AULP) que circula a nível nacional e internacional, com especial destaque nos países de língua oficial portuguesa e Macau (RAEM), através das instituições de ensino superior membros da AULP e centros de investigação com interesse no domínio científico da revista.

Normas para Autores:

1. Os artigos submetidos a apreciação têm de ser originais e inéditos. Uma vez submetidos os artigos ao processo de avaliação da RILP, em momento algum poderão ser submetidos a outras revistas. Os textos têm de ser obrigatoriamente apresentados em língua portuguesa e devem respeitar as normas referentes ao acordo ortográfico de 2009.
2. Os artigos devem ter preferencialmente até 10.000 palavras, incluindo notas, bibliografia e quadros. Os textos devem ser entregues num documento em formato Word (ou compatível), estilo de letra Times New Roman, tamanho 12, espaçamento a um e meio.
3. Os artigos devem ser acompanhados de um resumo de cerca de 150 palavras – com uma versão em português e outra em inglês – de quatro a seis palavras-chave e de um ficheiro em formato Word (ou compatível) com os dados de identificação do autor (instituição, categoria, áreas de especialização e elementos de contacto eletrónico).
4. As ilustrações, quadros, figuras e mapas deverão ser numerados e enviados em ficheiro à parte em formato jpeg ou png. O autor deve ainda indicar os locais onde os mesmos devem ser inseridos.
5. As citações de fontes alheias têm de respeitar a legislação em vigor relativa aos direitos de autor.
6. A RILP segue as normas de referenciação bibliográfica contidas na 16ª edição do manual de citação de Chicago (Chicago Manual of Style. 2010. 16th ed. Chicago: University of Chicago Press). As referências bibliográficas dos textos em língua portuguesa, castelhana, francesa e italiana deverão preferencialmente, ser inseridas em notas de rodapé de página. As referências bibliográficas dos textos em língua inglesa deverão ser inseridas em corpo de texto, ambas respeitando as normas de citação adotadas.
7. Os textos submetidos serão, num primeiro momento, analisados pelo conselho editorial, podendo ser rejeitados ou submetidos a processo de arbitragem científica. Os artigos aceites serão, em seguida, submetidos a um ou dois árbitros, através de um sistema de revisão cega de pares. A decisão final sobre a publicação do artigo proposto, num dos números da RILP, será tomada pelo Conselho Editorial, considerando os pareceres dos árbitros.
8. Os autores, individuais ou coletivos, dos artigos publicados conferem à RILP o exclusivo direito de publicação, podendo o artigo sofrer alterações e revisões de forma, ou propósito de adequá-lo ao estilo editorial da RILP.
9. Os autores, individuais ou coletivos, dos artigos publicados na RILP receberão dois exemplares da revista cada. Se solicitado, poderá também ser disponibilizada uma cópia em formato PDF.

Os artigos e as dúvidas deverão ser submetidos para RILP@AULP.ORG.



Foto: Sabrina Balsalobre (Vilanculos, Província de Inhambane, Moçambique – abril de 2013)

Vivemos num mundo globalizado, cheio de inovações em todas as esferas da sociedade desafiando, assim, a interdisciplinaridade no espaço acadêmico-científico. Neste volume coloca-se em debate a variação linguística do português (4 capítulos) e a literatura palopiana (6 capítulos) que se entrosam criando um diálogo harmonioso. Osenva-se paulatinamente da variedade europeia e distancia, paulatinamente da variedade europeia e apresenta características linguísticas próprias em nível fonético-fonológico, sintático, semântico, lexical e pragmático. A literatura 'palopiana' surge uma literatura genuinamente própria, fazendo surgir uma literatura representada. O espaço através de vários estudos aqui representados. O espaço dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) e multilingue e multicultural e essa multiculturalidade influencia na maneira como os africanos falam ou (re)contam as suas realidades. Esta obra reúne trabalhos de pesquisadores que discutem fundamentalmente questões internas e externas às línguas africanas; e, ainda, debates sobre a literatura e sua variação no espaço dos PALOP sob perspectiva significativa de africanos e brasileiros.



1 38055 65154 7