

## À PROCURA DA AUTONOMIA INDIVIDUAL: DIREITOS HUMANOS VS. DIREITOS SOCIALMENTE ADQUIRIDOS EM MOÇAMBIQUE

*Elísio Macamo<sup>1</sup>*

**Resumo:** Esta contribuição questiona a utilidade da noção de “direitos humanos” como descrição do que é inalienável e próprio do ser humano. Sugere uma abordagem histórica que traduz “direitos humanos” como um conjunto de direitos socialmente adquiridos de forma a não só negar à Europa a prerrogativa de universalização da sua própria experiência histórica como também colocar a inteligibilidade local no centro da definição do conceito. Para ilustrar a contribuição lança um olhar sobre Moçambique e mostra como a procura de autonomia individual se constitui como ponto de partida para uma definição local de “direitos humanos”.

**Palavras-chave:** Direitos humanos. Universalização. Autonomia individual. Definição local de direitos humanos. Moçambique.

**Abstract:** This paper questions the use of the notion of “human rights” as a description of what is inalienable and proper for the human being. It suggests a historical approach that translates “human rights” as a set of socially acquired rights in a way not only to deny that Europe can have the prerogative of universalizing its own historical experience but also to place local intelligibility at the center of the definition of the concept. To illustrate the contribution, it turns the attention to Mozambique and shows how the search for individual autonomy constitutes the starting point for a local definition of “human rights”.

**Keywords:** Human rights. Universalization. Individual autonomy. Local definition of human rights. Mozambique.

<sup>1</sup> Elísio Macamo é moçambicano, professor de estudos africanos na Universidade de Basileia (Suíça), director do Centro de Estudos Africanos e chefe do departamento de ciências sociais na Faculdade Histórico-Filosófica. As suas pesquisas actuais debruçam-se sobre artefactos tecnológicos em meios urbanos africanos, incerteza e cultura política. Email: elisio.macamo@unibas.ch

## INTRODUÇÃO

Os direitos humanos existem? A resposta parece óbvia. Sim, existem. Mas em que sentido é que eles existem? Eles existem no sentido em que existe todo um discurso global e local sedimentado em instituições, iniciativas, campanhas e, inclusivamente, na força moral e normativa que o apelo a eles tem e que faz com eles ganhem realidade. Esta resposta, contudo, dá conta apenas dum lado da pergunta, nomeadamente o lado que apenas exige o reconhecimento da existência dum discurso em torno dum fenómeno. Há um outro lado, porém, o lado que lança uma interpelação ao conteúdo que dá substância ao fenómeno. A questão aí é de saber se o Homem está dotado de “direitos” no sentido em que os “Direitos Humanos” o definem.

A resposta a este lado da pergunta é menos óbvia e isso não é só fora das regiões geográficas onde a noção de direitos humanos foi inventada. Em jeito de resposta podemos usar a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1879 como ponto útil de partida para a problematização da questão. O aspecto que merece atenção imediata não é, neste caso, o que essa declaração conteve, mas sim uma das reacções que ela despoletou. Refiro-me à reacção da Igreja Católica pelo punho do Papa Pio VI em 1791 e do Papa Gregório XVI em 1832. Ambos condenaram não só a declaração como também a ideia de que possam existir “direitos humanos”. O Papa Pio VI condenou a Declaração com o argumento segundo o qual os seus artigos seriam contrários à religião e à sociedade enquanto o Papa Gregório XVI considerou a ideia de direitos humanos um “verdadeiro delírio”. Tendo em conta a forma como os direitos humanos são frequentemente defendidos com recurso ao argumento segundo o qual eles reflectiriam uma tradição cultural e religiosa específica, a saber a tradição judio-cristã, é no mínimo curioso que um dos principais opositores da ideia de direitos humanos tenha sido a Igreja

Católica, portanto, a guardiã oficiosa dessa tradição. Só nos anos sessenta do século XX é que esta instituição viria a mudar de opinião em relação aos direitos humanos – através da Encíclica *Pacem in Terris* em 1963 – e se juntaria ao resto do mundo civilizado no endosso da ideia (vide de Benoist 2011).

O objectivo desta contribuição é de defender uma ideia não-essencialista de Direitos Humanos radicada no princípio segundo o qual os Direitos Humanos seriam uma referência a conquistas históricas feitas por indivíduos e grupos em contextos locais específicos e em resposta a circunstâncias localmente intelegíveis. Privilegio, portanto, a designação “direitos socialmente adquiridos” para enfatizar o seu substracto histórico, a sua inteligibilidade local e o seu papel estruturante no tipo de investimento normativo e político que os indivíduos fazem nele. Vou usar como exemplo de referência a história política moçambicana que, no meu entender, produziu uma concepção específica de dignidade humana que dá coerência ao discurso sobre os “Direitos Humanos” como direitos socialmente adquiridos. Essa concepção foi corporizada pela procura de autonomia individual que caracteriza a história de libertação de Moçambique. Antes de o fazer, porém, gostaria de terminar o raciocínio iniciado em torno dos dois sentidos básicos em que podemos entender os Direitos Humanos como forma de criar as condições necessárias a uma concepção de Direitos Humanos assente na ideia de direitos que são socialmente adquiridos.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão foi um documento oportuno que reagia a um momento histórico particular. Ela constituía um comentário crítico à ordem social vigente, sobretudo na França, da qual tirava ilações que pudessem fundamentar uma nova ordem social. Igualmente, a postura da Igreja Católica perante essa Declaração era também uma reacção ao momento histórico. Seria injusto, e logicamente problemático, acusar a Igreja Católica que se opôs à Declaração de ser contra os “direitos humanos”. Ela foi contra os “direitos hu-

manos” propalados nessa Declaração. A Declaração em si partia, naturalmente, do princípio segundo o qual os direitos por ela enunciados – liberdade, propriedade, segurança e direito de resistência – constituiriam o essencial do que define o ser humano. O seu universalismo, contudo, foi logo à partida derrotado pelo paroquialismo com o qual a Declaração revelou até que ponto ela reagia a um momento histórico específico. Na verdade, a melhor designação teria sido Declaração Universal dos Direitos dos Cidadãos do Sexo Masculino, pois ela não contemplava as mulheres nalguns dos direitos essenciais – por exemplo de participação política – nem incluía “Homens” que não tivessem direitos de cidadania na França.

A resposta ao lado da questão que interpela o conteúdo substantivo da pergunta torna claro que a noção de Direitos Humanos não é inocente. Não só parece problemático supor que ela seja derivada dum conjunto de preceitos culturais como também parece insuficiente tentar identificar nela uma definição essencial do ser humano. A primeira dificuldade, isto é a dificuldade de articular os Direitos Humanos com uma cultura específica, constitui porém uma janela de oportunidade para todos quantos se interessam pela identificação de critérios susceptíveis de fundamentar uma ordem política e social que torne a convivência humana possível. Se nenhuma cultura detém os direitos de autor sobre os “Direitos Humanos” pode ser mais fácil universalizar a ideia sem que ela seja necessariamente vista como uma ameaça externa aos valores constitutivos de cada cultura.

Na verdade, uma das maiores resistências à ideia dos Direitos Humanos tem se fundado na defesa paroquial da prerrogativa que as culturas são supostas terem na definição do que constitui a essência do ser humano. A resistência oposta pela Associação Americana de Antropologia à Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948 radicava justamente nisto. Falando em nome dos povos “não-ocidentais” a Associação Americana de Antropologia criticou a Declaração por ela, entre outras coisas, privilegiar o

individualismo em detrimento do que a Associação supunha ser a orientação colectivista das demais culturas do mundo (American Anthropological Association 1947). É difícil resistir à tentação de ver nesta crítica uma visão ahistórica da cultura que condena as comunidades humanas a uma relação fatalista com a sua própria cultura. Com efeito, pode ser que existam culturas que num determinado momento destaquem o colectivismo em detrimento do individualismo. Congelar esse momento e declará-lo como sendo a essência dum cultura pode ser problemático por não tomar devidamente em conta que culturas são sempre uma resposta às circunstâncias assim como ao próprio percurso histórico. Não existem culturas individualistas que foram sempre individualistas. Embora existam culturas que foram sempre colectivistas não existe nenhuma lei que determina que elas devam continuar sempre colectivistas.

O recurso aos “Direitos Humanos” para produzir uma definição essencial do ser humano tem o inconveniente de colocar a História entre parênteses. Com efeito, ao definir o ser humano sob o pano de fundo de direitos inalienáveis e naturais os “Direitos Humanos” tornam-se susceptíveis à crítica que os vê como um Cavalo de Troia que transporta valores culturais específicos. Ao mesmo tempo, o uso dos Direitos Humanos neste sentido pode ter o efeito perverso de responsabilizar certas regiões e culturas do mundo por males históricos da responsabilidade dos países que se reclamam percussores dos Direitos Humanos. Por exemplo, uma vez que é sobretudo em países que não fazem parte do mundo Ocidental onde se verificam as piores violações de direitos humanos nos nossos dias é fácil supor que estes países sejam o problema, que eles tenham o tipo de problemas que têm porque não o respeitam os direitos humanos. O problema desta suposição é que faz *tabula rasa* de todo um processo histórico de negação de humanidade aos povos destes países e transforma aqueles que fizeram essa negação no Salvador.

É por esta razão que se impõe uma outra

perspectiva sobre os Direitos Humanos. Essa perspectiva parte da história real que no caso dos países africanos começa com o comércio de escravos, passa pelo colonialismo e desemboca num discurso universalista que extingue a História real como referência normativa. Para os povos africanos a afirmação dos Direitos Humanos não consiste apenas no reconhecimento do que é inalienável na pessoa humana. Consiste também na rejeição da hipocrisia que permitiu que apesar das várias Declarações de Direitos Humanos a opressão, a humilhação e a desumanização dos outros fosse possível e normal. Neste sentido, a questão essencial é reflectir os Direitos Humanos como um conjunto de conquistas também sob o pano de fundo da importância política que esse tipo de abordagem tem. Dito doutro modo, da mesma forma que estes direitos podem ser conquistados, eles podem ser perdidos, algo que as várias versões de guerra contra o terrorismo ou gestão da chamada crise de refugiados na Europa têm continuamente mostrado.

## 1. Democracia e soberania em Moçambique

A questão dos Direitos Humanos em Moçambique esta intimamente ligada à construção da democracia, processo que se assemelha à construção dum edifício, mas pela negativa. Meteram-se mãos à obra sem nenhuma reflexão sobre a planta, nem sobre os fins que o edifício ia servir. Pior do que isso, há vários engenheiros e cada um deles insiste no seu próprio pessoal, material e desenho espontâneo. Este veredicto é duro, mas pode ser fundamentado. A democracia chegou à Moçambique por via do desfecho duma guerra civil de 16 anos que se havia abatido sobre o país logo após a independência em 1975. O pano de fundo imediato para essa guerra foi, por um lado, a proclamação do desiderato de construção duma sociedade socialista guiada por um único partido, a FRELIMO, o movimento que fez a Luta Armada de Liber-

tação Nacional contra o regime colonial português. Por outro lado, porém, o outro protagonista da guerra, a RENAMO, surgiu dos esforços de dois países vizinhos de Moçambique, a Rodésia do Sul e a África do Sul, ambos sob o domínio de governos minoritários brancos, de fazer frente ao apoio que Moçambique concedia aos movimentos de libertação desses mesmos países.

O que faz da democracia moçambicana um edifício mal concebido é a constelação de interesses que acompanham a sua construção. Essa constelação encontra nas principais forças políticas a sua razão de ser. Por um lado, podemos identificar os interesses do partido no governo, a Frelimo, cuja contribuição no empreendimento tem sido marcada pelo receio de perder a sua hegemonia política. Desde a independência do país este partido detém as rédeas do poder, numa primeira fase – que durou quase 20 anos – em sistema de monopartidarismo e de 1994 até ao presente (2016) em sistema pluripartidário. Por outro lado, temos os interesses do principal partido da oposição, a Renamo, cujo contributo se orienta no sentido de reclamar maior protagonismo institucional depois de nunca ter logrado ganhar as eleições embora tenha sempre conseguido arrecadar um número considerável de votos. Destas motivações resultam formas de acção que dão uma identidade bastante peculiar ao processo de democratização do país.

A Frelimo já teve uma visão de estado. Esta visão foi articulada e implementada com coerência nos anos que se seguiram à independência e assentava na ideia de “transformação socialista” do país, um projecto político que, naturalmente, limitava o campo de actuação de outras forças políticas. A viragem política que se verificou nos anos oitenta pôs termo à essa coerência. A Frelimo tentou reinventar-se como partido social democrata para manter a coerência do seu discurso social no contexto de políticas económicas e sociais alicerçadas nas premissas neo-liberais das instituições que auxiliam o país na recuperação da sua economia, nomeadamente Fundo Monetário Interna-

cional e Banco Mundial.

A Renamo, pelo contrário, nunca teve uma visão de estado (Vines 1996; vide também Cabrita 2000 para uma opinião diferente). Sempre esteve na cómoda posição de dizer o que não quer. As condições em que se afirmou como força política nunca exigiram dela que formulasse uma visão de estado. Nas poucas vezes em que fez algo aproximado a isso, sobretudo por alturas de contactos intensos com o governo – como por exemplo por volta do Acordo de Nkomati em 1983 e na altura das Conversações de Roma (1990-1992) – a coerência da sua visão dependeu da sua capacidade de caricaturar a ordem política da Frelimo (vide Macamo & Neubert 2003). Foi sempre suficiente colocar na sua bandeira a luta contra o comunismo e pela democracia para dotar o seu projecto político de coerência. Esta lacuna explica, talvez, a obsessão que se tornou a conquista do poder central para o maior partido da oposição. Nada menos do que isso pode satisfazer a sua ambição por uma maior legitimidade política bem como pela legitimação retrospectiva da guerra.

Há razões, portanto, para supor que a ideia do estado em Moçambique esteja refém desta constelação de interesses. A saída desta situação passa por uma reflexão que ajude a repensar a noção de soberania como primeiro passo na correcção dos erros de construção da democracia moçambicana.

A ciência política identifica duas vertentes da noção de soberania, nomeadamente a soberania externa e a soberania interna. A primeira refere-se à capacidade dum estado de obter e garantir o reconhecimento da sua integridade territorial por outros estados. A segunda diz respeito à capacidade interna dum poder de se impor como tal. A história do estado revela algo muito interessante. Até à emergência do estado moderno – a partir do século XVIII – o principal desafio que se colocava ao estado era conseguir a soberania externa. Isto não quer dizer que não fosse necessário primeiro que um poder se impusesse internamente.

Quer apenas realçar o facto de a existência do estado nessa altura ser precária em virtude da ameaça externa. Hoje em dia as coisas são diferentes, sobretudo para os estados de formação recente. Para estes – este é o caso de Moçambique – o principal desafio é colocado pela soberania interna. É preciso conquistar a soberania externa, mas o direito internacional torna isso mais fácil do que garantir a coerência interna. A principal ameaça que os países africanos enfrentam é mais interna do que externa. Mas uma vez conquistada a soberania externa há fortes hipóteses de conseguir uma soberania interna nominal. Os Direitos Humanos surgem como desafio no entroncamento destas duas formas de soberania conforme será demonstrado mais adiante.

Proponho como primeira hipótese de trabalho a ideia de que *a fragilidade da soberania interna está por detrás da incapacidade de pensar a ordem política para além de interesses imediatos*. Com efeito, devido à esta fragilidade tem sido preocupação dos poderes estatais africanos garantir a soberania externa como apólice de seguro contra a instabilidade interna. É nesta perspectiva, por hipótese, que podemos avaliar a influência externa sobre o continente. Com efeito, podemos enumerar algumas dessas influências externas como fazendo parte de estratégias dos poderes estatais africanos de se manterem no poder. O alinhamento no tempo da guerra fria serviu, por exemplo, para isso. A gestão do auxílio ao desenvolvimento, nos nossos dias, serve os mesmos propósitos. Como segunda hipótese de trabalho proponho a ideia de que *a instrumentalização da soberania externa se alimenta duma visão patrimonialista do estado*. Noutros termos, o estado é visto como propriedade privada dos detentores do poder, de cuja acção e discricção deve depender o bem estar da sociedade. Há, dum modo geral na prática africana do estado, uma espécie de absolutismo esclarecido anacrónico (sobre isto ver o argumento pertinente de Mamdani 1996).

O conceito de patrimonialismo está a conhecer um renascimento na ciência política africana.

Muitas vezes, contudo, é empregue de forma problemática. Por essa razão importa especificar o sentido em que eu o emprego nesta reflexão. Patrick Chabal e Jean-Patrick Daloz, por exemplo, num livro com o título “Africa works” (Chabal & Daloz 1998) utilizam a noção de patrimonialismo para defender a ideia de que a fragmentação do poder por redes clientelistas é funcional aos sistemas políticos africanos. Através dessa fragmentação as elites políticas africanas instrumentalizam a desordem e o caos para fins próprios. O uso que faço deste conceito é meramente descritivo. Pretendo com ele destacar duas características da prática do estado em África que me parecem essenciais. Primeiro, quero destacar a ideia de que *o poder do estado constitui uma prerrogativa da classe política*. Segundo, chamo a atenção para *a crença da classe política numa suposta eleição quase divina para trazer a felicidade ao povo*. Portanto, a visão patrimonialista do estado consiste na ideia de que o poder do estado só é legítimo se concentrado ao nível central e se tiver como objectivo trazer um bem-estar definido pelos detentores do poder.

Esta visão assumiu várias formas na história política de Moçambique, todas elas com consequências para a concepção de Direitos Humanos.

## 2. As metamorfoses da visão patrimonialista

O que dá coerência ao Estado moçambicano é uma lógica patrimonialista herdada do período colonial. Nesse sentido, identifico três formas de estado, nomeadamente (i) patrimonial-predador, (ii) patrimonial-absolutista e (iii) patrimonial-burocrático. Estas formas correspondem, respectivamente, ao período colonial, socialista e actual. Vou descrever, em poucas palavras, cada uma destas formas. Utilisarei, para esse efeito, os critérios descritivos com os quais defino o patrimonialismo: Por um lado, portanto, o poder estatal como prerrogativa da classe política e, por ou-

tro lado, o bem-estar do povo como razão do estado.

Parece justo e legítimo situar o início do estado colonial nos finais do século XIX. Foi responsável por ele António Enes, na altura comissário régio para Moçambique. António Enes dirigiu na altura uma comissão que elaborou o famoso regulamento do trabalho indígena (vide a propósito o excelente trabalho de Schaedel 1984; vide também Macamo 2003; 2001). Este documento pouco estudado na história moçambicana ocupa uma posição central na própria viabilidade do poder colonial. A regulamentação do trabalho indígena surgiu como uma resposta extremamente original à questão que se colocava, na altura, em Portugal, sobre a necessidade das colónias. António Enes e seus colaboradores, a maioria dos quais viria mais tarde a ocupar postos de governadores em Moçambique e noutras colónias portuguesas, argumentou a favor da manutenção das colónias.

Ele impôs como condição para isso que as colónias fossem úteis à metrópole. Para que tal acontecesse, argumentou, era necessário, para encurtar a história, obrigar os indígenas a trabalhar. A obrigação de trabalhar, viria a comentar mais tarde um observador francês, A. Aurillac (1964), foi a regra de ouro da colonização portuguesa. Através desta regra os portugueses puseram os africanos literalmente a construir o estado colonial. Este foi erigido em grande medida na base do trabalho migratório e do trabalho forçado de tal maneira que muitos dos colonos que vinham a Moçambique inicialmente enriqueciam com maior facilidade servindo de intermediários entre os africanos e empregadores na África do Sul do que fazendo eles próprios a agricultura.

Em termos da prerrogativa do poder estatal o estado colonial partia do princípio de que era seu dever moral assumir a tutela dos indígenas. Para esse efeito, António Enes considerava que não era oportuno aplicar para os africanos os mesmos critérios de cidadania válidos para os europeus. Os africanos deviam ser regidos segundo as suas próprias normas

até atingirem a maturidade, no caso até se tornarem portugueses nos seus hábitos.

O que importa reter desta ideia de António Enes, e que foi posta em prática, com muitos solavancos, a partir de 1914, é o princípio que hoje renasce em Moçambique da primordialidade das tradições africanas. Com efeito, o estado colonial português, longe de conferir autoridade às instituições políticas africanas, reinventou-as para o servirem.

Do ponto de vista da função do estado o princípio geral do estado colonial consistia na ideia de civilização do indígena. O estado arrogou-se o direito de conduzir o indígena à civilização mesmo que este não quisesse, pois era obrigação moral dos povos avançados pegar os atrasados pela mão. Quer a tutela, quer a ideia da civilização constituíam, em minha opinião, um subterfúgio do estado colonial para explorar a mão de obra africana, como aliás ficou patente em vários relatórios internacionais que criticaram Portugal por esta política. A ideia de predação vem justamente desta agenda escondida. Portanto, o estado colonial era patrimonial-predador na medida em que se servia da ideia de tutela e de civilização para sugar os africanos.

O estado que, em 1975, substituiu o estado colonial tem também uma orientação patrimonialista. Esta orientação manifesta-se de duas maneiras. Primeiro, na obsessão da Frelimo de então de formar o homem novo. O princípio por detrás deste desiderato é a disciplinarização de corpos, isto é a insistência na transformação do homem como condição imprescindível de realização dos objectivos do poder.

Enquanto a prerrogativa do poder do estado colonial assentava na tutela do indígena através da obrigação de trabalhar e de instituições políticas indígenas, a do poder socialista assentava na transformação do homem através da sua indocinação e integração em estruturas políticas articuladoras do poder central (Macamo2016a). Segundo, na função

do estado que consistia em construir o socialismo como única maneira de trazer o bem-estar ao povo. Hesitei entre chamar este estado despótico ou absolutista. Optei por absolutista por me parecer que captura melhor a essência da vontade do poder da Frelimo no período imediatamente a seguir à independência. Na verdade, a característica marcante deste poder era o absolutismo, isto é a concentração egoísta e ciumenta do poder nas mãos duma nomenclatura.

Finalmente, a partir dos meados da década de oitenta o estado moçambicano começa a ganhar uma nova orientação. Concorrem para o efeito vários factores, nomeadamente o abandono do projecto socialista, a crescente influência do auxílio ao desenvolvimento bem como a disputa do poder político no contexto multipartidário. O estado patrimonial-burocrático tem duas características essenciais. Uma é a sua transformação em gestor do auxílio ao desenvolvimento. Com efeito, o poder do estado – e reside aí a sua atracção – baseia-se precisamente na coordenação da intervenção externa no país. Governar significa conceber, implementar e avaliar projectos. A outra característica é a submissão da função do estado ao grande objectivo do desenvolvimento. Através do desenvolvimento o estado vai poder obrigar o povo a ser feliz.

Patrimonial-burocrático parece um contra-senso na medida em que o que é patrimonial, por definição, exclui a existência duma burocracia no sentido restricto do termo. Penso que esta designação, apesar de tudo, se justifica. Por um lado, ela justifica-se porque capta um aspecto essencial do poder de estado que reside essencialmente na administração de coisas e pessoas. Por outro lado, contudo, justifica-se pelo facto de trazer à superfície à incongruência de todo o edifício.

Com esta proposta de caracterização do estado moçambicano não pretendo sugerir uma nova historiografia para o país. Pretendo, isso sim, realçar um aspecto central à concepção da ordem política em

Moçambique. Esse aspecto é, como espero ter mostrado, a lógica patrimonialista. É ela que determina o momento de emergência duma concepção local de Direitos Humanos, sobre a qual me debruço a seguir.

### 3. Da autonomia do indivíduo como princípio regulador da ordem política

O que se segue agora é uma aventura em filosofia política baseada na leitura de filosofia política, sobretudo dos escritos dos filósofos Immanuel Kant, Johan Gottlieb Fichte, ambos alemães, e de John Locke, inglês, todos eles do século XVIII. Nestes escritos eles criticam o estado absolutista e procuram fundamentar um estado liberal. Interessa-me, a partir destas críticas, formular uma antropologia baseada na ideia da autonomia do indivíduo. Antes disso, porém, importa realçar alguns aspectos da crítica ao estado absolutista. Esta rejeita a ideia de que é do pelouro do estado trazer a felicidade às pessoas. Kant, por exemplo, identifica três necessidades, nomeadamente a liberdade, a igualdade e a autonomia em relação às quais o estado deve servir de contexto. Não é sua tarefa satisfazê-las, mas sim criar as condições para que cada um as satisfaça.

Sem prejudicar a ideia da justiça e da liberdade penso que é possível fundamentar a ordem política moçambicana com base na ideia da autonomia do indivíduo. Inspiro-me, para o efeito, num dos elementos de Kant, nomeadamente a ideia da autonomia ou autosuficiência individual. Ao contrário de Kant, porém, que concebe a autonomia como a necessidade individual de prover pelas suas próprias necessidades sem, portanto, a intervenção do estado, proponho uma concepção da autonomia do indivíduo que se articula com a história de Moçambique. Proponho, em poucas palavras, um princípio regulador da acção política que se funda no devir histórico de Moçambique.

O princípio da autonomia do indivíduo refe-

re-se a um aspecto que tem sido central na história do estado moçambicano à constituição dum espaço cívico (vide Macamo 2014). Esse aspecto é o desejo individual de emancipação no seu sentido mais lato. Emancipação social, económica e política. Este desejo individual de emancipação manifesta-se, em todas as fases da história do estado, como um impulso extremamente instrumental na inviabilização do projecto político.

A erecção do estado patrimonial-predador teve lugar num momento de grandes convulsões sociais em Moçambique. Regista-se, por influência da integração das sociedades autóctones no sistema capitalista mundial, uma profunda desagregação social que se manifesta de várias maneiras. A migração além-fronteiras, a migração urbana, a adopção de novos quadros normativos como por exemplo a conversão ao cristianismo ou suas versões sincréticas. O efeito destas transformações é profundo.

O historiador sul africano Patrick Harries, por exemplo, mostrou no seu livro sobre o trabalho migratório no sul de Moçambique (Harries 1994), o impacto que a nova forma de acumulação de rendimentos teve sobre determinadas instituições sociais. Um exemplo marcante é o lobolo. Enquanto no período anterior ao trabalho migratório os velhos levavam vantagem sobre os jovens em virtude do tempo que tinham tido para acumular a riqueza necessária para obter uma mulher, no período subsequente são os jovens, com as suas libras, que estão em vantagem. Mesmo mais recentemente, na altura das carências, vimos a capacidade do trabalho migratório de alterar profundamente as hierarquias sociais. A historiadora do Centro de Estudos Africanos, Teresa Cruz e Silva, revela também, no seu livro sobre o papel da igreja Presbiteriana na formação do nacionalismo moçambicano (Cruz e Silva 2001), o impacto social da sua presença.

Este processo de desagregação social não faz dos africanos vítimas passivas da mudança. Antes

pelo contrário, ele constitui um contexto dentro do qual o indivíduo se liberta da força opressora do costume e da tradição para se realizar. Noutros escritos já defendi a tese de que o colonialismo constituiu uma negação da modernidade (Macamo 2005). Noutros termos, ao contrário da ideologia colonial que sempre insistiu na ideia de que a colonização visava trazer o africano da tradição para a modernidade, a realidade histórica indica que o colonialismo procurou sempre negar ao africano essa modernidade prometida. A regulação do trabalho indígena, como vimos mais acima, ao introduzir o princípio de tutela, colocou justamente sobre a cabeça dos africanos um pé que os impedia de explorar o mundo prometido pelo trabalho assalariado. Não é por acaso que em quase todas as colônias a questão do africano assalariado é sempre associada à sua degenerescência (Cooper 1996).

O nacionalismo, portanto, mais do que o desejo de fundação duma nação, como tem sido hábito argumentar, pode ser explicado pelo desejo de autonomia individual negada pelo poder colonial. Esse desejo de autonomia individual encontra, na ideologia do nacionalismo, uma forma conveniente de articulação. É só olhar para a estrutura social do nacionalismo moçambicano para ver que são essencialmente indivíduos frustrados pelo sistema colonial que contra ele se insurgem: enfermeiros, professores, estudantes, funcionários menores.

Volvidos 10 anos duma luta pela auto-determinação as mesmas pessoas que a empreenderam por se sentirem asfixiados pelo sistema colonial ergueram um estado que fez quase a mesma coisa. Tal como o estado colonial, o estado pós-independência estava cheio de boas intenções. Queria tornar as pessoas mais felizes segundo critérios por ele próprio definidos. A formação do homem novo exigia a submissão da vontade individual à vontade colectiva (Meneses 2015). O governo da Frelimo criou oportunidades para homens, mulheres e crianças, alargou o acesso à educação, à saúde, levantou barreiras ao exercício de actividades laborais. Tudo isto segundo critérios que

obedeciam às necessidades da nação. E essas necessidades eram definidas pela nomenclatura segundo o objectivo supremo de construção duma nação socialista.

A procura de emancipação individual constituiu, também neste período, uma das formas de resistência do indivíduo à insistência do poder em ser o seu intermediário na sua luta pela emancipação. Esta resistência não teve, em minha opinião, a sua principal manifestação na guerra da Renamo, embora esta, como aliás muito bem observou o antropólogo francês, Christian Geffray (1990), na sua análise das causas da guerra, tivesse introduzido um elemento de violência. Para mim, a manifestação típica dessa resistência foi o fenómeno de “abrir”, ao qual mais tarde se juntou a apatia e indiferença em relação à defesa da “pátria”.

Tornou-se moda nos círculos académicos, sobretudo nos anos oitenta, explicar a guerra da Renamo com base na ideia de que se tratava duma rebelião das tradições culturais africanas contra o modernismo estrangeiro da Frelimo (por exemplo, Casal 1996). A Renamo teria-se-ia, nessa ordem de ideias, servido deste descontentamento cultural para formular uma alternativa ao comunismo. Christian Geffray, o antropólogo há pouco citado, contribuiu muito para reforçar esta impressão, sobretudo por causa do próprio método de investigação que a sua disciplina privilegia. Apoiou-se, na sua investigação, na reconstrução de versões linhageiras do conflito e isto, inevitavelmente, deu uma coerência “africana” à insurgência.

O argumento das tradições culturais que ficam pé foi, então, utilizado para criticar aspectos da política de socialização do campo praticada de forma incompleta e desorganizada pela Frelimo. As aldeias comunais passaram a ser, no âmbito desta perspectiva, as principais fontes do descontentamento popular uma vez que separavam as populações dos seus antepassados. Na confusão analítica que se seguiu a estas lucubrações pseudo-científicas abateu-se sobre

o debate político interno a ideia de que era imperioso reabilitar a autoridade tradicional como forma de recuperar a legitimidade perdida no campo.

A ser correcta esta tese, então a ideia que defendo nesta reflexão, nomeadamente o primado do indivíduo como princípio regulador do devir histórico de Moçambique como nação, precisa de melhor justificação.

A tese das tradições culturais é problemática. Entre 1998 e 2008 (Macamo 2016b) fiz pesquisa de terreno no meio rural sobre problemáticas afins. O único que consegui apurar é a importância da autoridade – da ordem no dizer dos meus informantes – no seu quotidiano. Trata-se duma autoridade que não tem necessariamente adjectivo. Não é tradicional, nem é moderna. É apenas uma autoridade que garante a integração da comunidade. Como me disse um aldeão, curiosamente de nome Macamo, “o problema é que as pessoas novas não são cumprimentadas”. A expressão em changana é “ku rhungulisa” e refere-se ao ritual típico de perguntar pela saúde da pessoa, dos seus familiares e amigos, e de informar à pessoa sobre as normas da terra em que ela se encontra.

A autoridade tradicional tem sido justificada com base na ideia de que ela estabelece a ligação com o mundo dos espíritos, o que faz dela um elemento importante de garantia da estabilidade natural. Nas minhas pesquisas o que tenho constatado é que, de facto, a ligação com o mundo dos espíritos é importante para algumas pessoas. O infortúnio, as calamidades naturais e sociais são explicados, por algumas pessoas, com recurso a este mundo. Mas essas pessoas não insistem necessariamente na acumulação de tarefas da autoridade. Isto é, a pessoa que detém o poder político não precisa necessariamente de pertencer à linhagem local, dona dos espíritos. O único que ele tem que fazer é respeitar os usos e costumes da terra.

A credulidade de alguns investigadores impediu-os, muitas vezes, de ver as coisas que realmente se

passam. Não me esquecerei nunca duma comunidade rural que durante o meu trabalho de campo me disse, repetidamente, que tinha uma mata sagrada onde, regularmente, fazia as suas cerimónias (“gandzelo”). Pedi para ver o local e depois de muitas advertências sobre todos os taboos que era preciso respeitar fui acompanhado por uma comitiva local para o sítio onde a mata sagrada devia existir. Encontrámos apenas uma machamba. De gibóias sagradas, calabaça de água, trapos ornamentais e galinhas rituais nem sombra.

O meio rural moçambicano não é feito apenas de comunidades apegadas às suas tradições. É feito, também, de pessoas que pertencem a confissões religiosas cristãs e maometanas, sincréticas e animistas; é feito, também, de pessoas que estudam, tornam-se médicas, engenheiras ou sociólogas; é feito, também, de enfermeiros e envagelistas que lutaram pela libertação deste país e, consagrados, se viraram contra aspectos do meio que os viu nascer. O nosso meio rural é feito, portanto, também desta vontade de emancipação individual que tem tecido os fios que dão testura à nossa história. O projecto modernista da Frelimo, portanto, não encaixou nas pedras imóveis da tradição, mas sim na sua própria incapacidade de libertar a energia que é a emancipação individual.

Assistimos, agora na fase do patrimonialismo-burocrático, à proliferação de promessas de emancipação. O famoso processo de mundialização é provavelmente responsável por isso. Todos têm agora direitos: altos e baixos, mulheres e homens, adultos e crianças, atrasados mentais e pessoas sãs, homossexuais e heterossexuais, camponeses e mineiros, machanganas e makuas, curandeiros e médicos, indunas e ministros, etc. Finalmente, o progresso está a fazer a entrega da sua promessa. Ainda bem que é assim, já não era sem tempo. O homem, como escreveu há séculos o filósofo francês Jean-Jacques Rousseau no prólogo do seu livro sobre o contrato social, nasceu livre, mas em todo o lado vive em estado de servidão.

Ao lado da gestão do auxílio ao desenvolvimento o estado moçambicano tem que gerir os vários defensores dos direitos inalienáveis das pessoas. Fica sem mãos a medir porque, frequentemente, esses direitos estão a ser produzidos diariamente e precisam de ser ratificados pelo estado a uma velocidade que teria afogado a Europa se, no seu processo de desenvolvimento, tivesse tido que responder à metade das solicitações a que estão submetidos os novos estados. Mais importante do que isso, contudo, é que a autonomia do indivíduo se serve desse discurso de emancipação para reclamar espaço para si próprio. Essa reclamação pode ser vista pela classe política como uma afronta à sua prerrogativa de poder. Noutras palavras, a proliferação das promessas de emancipação pode constituir uma ameaça à soberania interna.

Mas é a este nível que a autonomia do indivíduo se torna relevante para uma concepção local de Direitos Humanos. Na medida em que ela se constitui como princípio regulador da ordem política nacional é o principal impulso por detrás da constituição dum espaço cívico capaz de arbitrar o jogo político. Segundo este princípio regulador a prerrogativa de poder do estado funda-se na ratificação dos subsídios externos à autonomia do indivíduo e transmite ao estado a função de garantir essa autonomia ao nível interno. Em termos mais simples: a autonomia do indivíduo é a procura de emancipação social, política e económica. É importante realçar que não se trata de identificar direitos “inalienáveis” do Homem, nem de impor a Declaração Universal dos Direitos do Homem como referência basilar para Moçambique. Antes pelo contrário, o que importa é identificar um impulso histórico local que informe a interpretação dos Direitos Humanos em Moçambique. O Estado moçambicano obtém soberania externa essencialmente a partir da ratificação destas normas. Como a soberania externa constitui um elemento central de legitimação da prerrogativa do poder de estado penso que não há nenhuma contradição em alicerçar a constituição do nosso estado nesse fundamento. A ratificação destas normas

implica, para o estado, que se compromete, ao nível interno, a garantir a satisfação individual dessas normas tendo em conta, porém, a inteligibilidade local da história.

## Conclusão

A questão que esta discussão levanta refere-se ao sentido da garantia que o Estado na reconciliação da soberania externa e interna deve dar. O que significa dizer que o estado garante a satisfação individual dessas normas? Garantir não significa que deve ser do pelouro do estado satisfazer as necessidades materiais das pessoas. Significa, isso sim, que o estado, através do direito, deve garantir que não haja obstáculos de qualquer natureza à satisfação individual dessas normas. A autonomia do indivíduo é abrangente. Todos têm direito a ela e por essa razão compete ao estado criar um quadro através do qual a prossecução dessa autonomia por um indivíduo não afecte a autonomia de outro. O estado torna-se, assim, um mal necessário que vela pela observação do contracto social que Moçambique é. É neste sentido que se torna relevante falar de Direitos Humanos como sendo, no fundo, direitos socialmente adquiridos. A História é, por assim dizer, o seu berço.

## Referências bibliográficas

American Anthropological Association. A Statement on Human Rights. In: *American Anthropologist*. vol. 49, n. 4, p. 539-543, 1947.

AURILLAC, M. “Les provinces portugaises d’outre-mer ou la ‘force des choses’”. *Revue Juridique et Politique*. Tome XVIII, 1, 239-262, 1964.

CABRITA, João M. *Mozambique: the Tortuous Road to Democracy*. London: Palgrave Macmillan,

2000.

YANEZ, Adolfo. *Antropologia e desenvolvimento – As aldeias comunais de Moçambique*. Lisbon: Instituto Nacional de Investigação Científica Tropical, 1996.

CHABAL, Patrick; DALOZ, Jean-Pascal. *Africa Works: disorder as political instrument*. Londres: James Currey, 1998.

CHAN, Stephen; VENÂNCIO, Moisés. *War and Peace in Mozambique*. Hound-mills/Basingstoke/Hampshire/New York: Macmillan Press/St, 1998.

MARTIN'S, Frederick Cooper. *Decolonization and African Society: the Labor Question in French and British Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

CRUZ E SILVA, Teresa. *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930 – 1974.)* Basel: Schlettwein Pub, 2011.

DE BENOIST, Alain. *Beyond Human Rights – Defending Freedoms*. London: Artkos Media, 2004.

GEFFRAY, C. *La cause des armes au Mozambique: Anthropologie d'une guerre civile*. Paris: Karthala-Credu, 1990.

HARRIES, Patrick. *Work, Culture and Identity: Migrant Labourers in Mozambique and South Africa, c.1860-1910*. London: James Currey, 1994.

MACAMO, Elísio. "Violence and political culture in Mozambique". In: *Social Dynamics – A Journal of African Studies*, 42(1), 85-105, 2016a.

MACAMO, Elísio; NEUBERT, Dieter. The Politics of Negative Peace: Mozambique in the Aftermath of the Rome Cease-Fire Agreement. In: *Portuguese Literary & Cultural Studies* 10, 23-48, 2003.

MACAMO, Elísio (Org.). *Negotiating Modernity – Africa's Ambivalent Experience*. London/Dakar: Zed Books/CODESRIA, 2005.

MACAMO, Elísio. "Die protestantische Ethik und afrikanische Geister". In: BAUER, Egbert, JÄGER, F. (Org.): *Interkulturelle Beziehungen und Kulturwandel in Afrika*. Beiträge zur Globalisierungsdebatte. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001.

MACAMO, Elísio. Work and Societal Order in Africa – Negotiating Social Change. In: LEPENIES, W.

(Org.): *Entangled Histories and Negotiated Universals*. Frankfurt am Main: Campus, 281-309, 2003.

MACAMO, Elísio 2014: "Cultura Política e Cidadania em Moçambique: Uma Relação Conflituosa". In: BRITO, Luis de; CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno; CHICHAVA, Sérgio; FORQUILHA, Salvador; FRANCISCO, António (Orgs.). *Desafios para Moçambique*. Maputo: IESE, 41-60, 2014.

MACAMO, Elísio. *The Taming of Fate - Approaching Risk from a Social Action Perspective – Case Studies from Southern Mozambique*. Dakar: CODESRIA, 2016b.

MAMDANI, Mahmood. *Citizen and Subject - Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* Press. Kampala: Fountain Pub, 1996.

MENESES, Maria Paula. Xiconhoca, o inimigo – Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 9–52, 2015.

SCHAEDEL, M. *Eingeborenen- Arbeit - Formen der Ausbeutung unter der portugiesischen Kolonialherrschaft in Mosambik*. Köln: Pahl-Ruggenstein, 1984.

VINES, Alex. *Renamo: from Terrorism to Democracy in Mozambique*. York: Centre for Southern African Studies, University of York. York: Palgrav Macmillan, 1996.