

CULTURA POLÍTICA E CIDADANIA EM MOÇAMBIQUE: UMA RELAÇÃO CONFLITUOSA

Elísio Macamo

INTRODUÇÃO

2013 não terminou bem em Moçambique. Ao endurecimento de posições no diálogo entre a Renamo e a Frelimo seguiu-se, quase que inevitavelmente, a entrada em vias de facto que já custaram a vida a muitos inocentes. É fácil, nas circunstâncias em que o diálogo cedeu lugar à violência, supor que se possa entender, e explicar, a crise político-militar que o país atravessa com recurso à análise das considerações estratégicas observadas pelos dois adversários. Com efeito, numa análise superficial seria possível pôr a descoberto elementos aparentemente explicativos. Com a ascensão de Armando Guebuza ao poder e sobretudo tendo em conta as circunstâncias em que ele o fez – com uma vitória folgada nas eleições legislativas e presidenciais¹ – é fácil supor que a falta de interesse que Guebuza demonstrou em relação ao diálogo com o líder da Renamo bem como a forte tendência de partidarização do Estado que se acentuou durante a sua governação estejam por detrás da radicalização do discurso da Renamo. Igualmente, não é difícil imaginar que a entrada em vias de facto seja o resultado lógico duma política de chantagem praticada pela Renamo desde o primeiro momento e que culminou com o seu próprio desmascaramento. Na verdade, a Renamo, sobretudo o seu líder, aperfeiçoou a prática de pôr em causa os resultados eleitorais na expectativa de lograr vantagens no contexto do diálogo directo com o governo. Esta é uma prática que poucos

¹ 64% dos assentos parlamentares para a Frelimo (contra 47% para a Renamo-União Eleitoral) e 63.7% dos votos para Armando Guebuza (contra 31.7% para Afonso Dhlakama). Fonte: Comissão Nacional de Eleições.

resultados palpáveis teve.² Todavia, pode ser que essa nunca tenha sido a intenção. Com efeito, o mais provável é que isso tenha cada vez mais correspondido a uma estratégia do líder para tornar as derrotas resultantes dos seus problemas organizacionais (e autoritarismo) mais tragáveis e, dessa maneira, mais propícios à consolidação da sua posição. Nenhuma destas abordagens, contudo, coloca a questão da cidadania no centro da análise.

O argumento que se defende neste contributo procura abordar a crise político-militar como uma manifestação da relação difícil que existe entre cultura política e cidadania em Moçambique. Dito doutro modo, defende-se aqui a ideia segundo a qual um dos principais desafios enfrentados pelo país consistiria na resolução do conflito entre, por um lado, uma cultura política autoritária, herdada do período colonial, promovida pelo sistema político que se instalou nos anos imediatamente a seguir à independência e mantida pela indústria do desenvolvimento e o tipo de sociedade civil que ela sempre promoveu e, por outro, o respeito pelos direitos de cidadania consubstanciados na protecção da dignidade humana e expansão das liberdades individuais. Para este efeito, o texto introduz o tema formulando a questão de base com recurso à problematização teórica que é feita da relação entre o Estado e o cidadão. Esta problematização vai permitir uma descrição do percurso histórico da cidadania em Moçambique, com destaque para a forma como uma certa visão instrumentalista da cidadania ajudou a cimentar uma cultura política autoritária. As manifestações desta cultura política serão ilustradas com base na descrição do que se convencionou chamar “movimentos de libertação no poder”. Esta ideia alberga dentro de si a crítica a uma concepção muito específica do poder político, a qual parece ser característica do comportamento de certos governos formados por movimentos que subiram ao poder por via dum luta armada de libertação nacional em África. Empregar-se-á esta ideia para descrever a concepção de Estado por parte da Frelimo e da Renamo no intuito de trazer à superfície os elementos que se opõem a um maior respeito pela cidadania. Embora sem referência a esta ideia, mas com recurso à hipótese segundo a qual a história política do país teria produzido uma visão instrumentalista da cidadania, analisar-se-á também a chamada sociedade civil moçambicana. Será, a seguir, com base nestas considerações que se procurará analisar a actual crise político-militar. A ideia não é destacar a incompa-

² Na verdade, qualquer que tenha sido a exigência feita desde a introdução da democracia, foi sempre recusada pelos governos da Frelimo. Exemplo governadores provinciais (Chissano). Vide a propósito a excelente análise de Manning (2008).

tibilidade da cultura política moçambicana com a democracia. A democracia, como muito bem demonstrado por Charles Tilly no seu excelente estudo histórico sobre o protesto em França e na Grã Bretanha (Tilly, 2004), é o resultado contingente de processos políticos com trajectórias diferentes e conduzidos por actores que não são necessariamente motivados pela necessidade de produzir ou defender a democracia. Este reparo é importante, sobretudo no contexto bastante normativo dentro do qual se discute a democratização em África.³ A consolidação da democracia em Moçambique não será o resultado da transformação de mentalidades e vontades dos actores políticos a favor da resolução pacífica de conflitos e a favor do recurso aos instrumentos constitucionais. A opção pela resolução pacífica de conflitos e pelos instrumentos constitucionais pode, ela própria, surgir contra a vontade dos próprios actores políticos. O lugar e o papel da cidadania no processo que pode conduzir a esta situação é que interessam compreender neste texto.

DA CIDADANIA EM MOÇAMBIQUE

Em que medida podemos falar de cidadania em Moçambique? A Constituição moçambicana sugere uma concepção de cidadania baseada em direitos. Ela enumera, por exemplo no seu capítulo V, uma série de direitos sociais e económicos, tais como o direito à educação, saúde, habitação, assistência na velhice e incapacidade e trabalho. A simples enunciação deste conjunto de direitos sugere a ideia de que a cidadania se defina pelo seu usufruto. É evidente, contudo, que, se abordássemos a cidadania na perspectiva da Constituição moçambicana, seria muito difícil falar dela para uma parte considerável da população moçambicana. O facto de o país registar ainda índices bastante elevados de pobreza absoluta documenta a distância que, pelo menos em termos constitucionais, separaria Moçambique da cidadania. Não é, porém, necessário adoptar uma definição tão rígida de cidadania para se reconhecer que é possível falar de cidadania mesmo quando existem circunstâncias estruturais que limitam o alcance da sua prática. Na verdade, parece mais útil falar de cidadania como algo potencial-

³ Por exemplo, em algumas abordagens normativas, parte-se de três atributos essenciais à consolidação da democracia. O primeiro seria em termos de comportamento quando nenhum grupo político aposta na substituição violenta de um governo democrático; o segundo seria ao nível de atitudes quando, mesmo em momentos de crise, a maioria das pessoas acredita que qualquer mudança política deve emergir de dentro dos parâmetros democráticos; o último atributo seria constitucional no sentido em que uma esmagadora maioria do eleitorado acredita que qualquer mudança política só pode ocorrer dentro do respeito das normas estabelecidas e em plena consciência de que a violação destes preceitos pode ser mais dispendiosa e ineficaz (Linz & Stepan, 1996).

mente possível, mesmo que não seja gozada por todos. Dito doutro modo, a cidadania parece ganhar a sua força como ideia normativa que serve de referência não só para os políticos como também para a população dum modo geral. Quando é possível exigir a cidadania e colocar essa exigência no centro da confrontação política, torna-se legítimo falar de cidadania, mesmo quando a sua exigência resulta da sua negação. Na verdade, é possível defender a ideia segundo a qual a história moçambicana se teria constituído no exercício eficaz de cidadania. Durante o período colonial, por exemplo, a sua extensão dentro de certos limites jurídicos a apenas alguns sectores da população – aos europeus e aos “assimilados” – fez dela uma possibilidade real para a maioria da população e passou a ser a base da mobilização da acção individual e colectiva. Mesmo com a independência, a limitação da cidadania ao compromisso com um projecto político e ideológico particular abriu espaços de exercício da cidadania pela via da luta⁴ pelo reconhecimento do direito à diferença.

Uma abordagem útil da cidadania em Moçambique exige uma reflexão que não só destaque a natureza da relação entre o Estado e a sociedade como também a questão de saber de que maneira essa relação se insinua no tipo de problemas políticos que surgem e comprometem a democracia no país. Assim, o objectivo é mesmo de problematizar o conceito e a prática de cidadania com vista a questionar a visão instrumentalista que parece estar na base da acção política. Esta problematização parece relevante para a compreensão da relação entre Estado e sociedade no país, mas também para a formulação de algumas ideias críticas em relação à cultura política e, sobretudo, no que diz respeito ao que tem sido a ideia e a prática da cidadania no contexto dum sistema político dominado por aquilo que algumas pessoas pelo mundo fora, mas com enfoque na África Austral, chamam agora “movimentos de libertação no poder” (Southall, 2013; Clapham, 2012; Melber, 2011; Torreguitar, 2009). Ademais, ao problematizar a cidadania nos moldes aqui sugeridos, considera-se que seja possível, por essa via, compreender a crise político-militar vivida em Moçambique a partir do ano de 2013. A tese, para esse efeito, será a ideia segundo a qual o braço de ferro entre a Frelimo e a Renamo não só seria uma disputa entre dois partidos políticos, mas também um choque entre o Estado de direito e uma cultura política autoritária profundamente hostil à cidadania. Tem sido difícil ver isso porque durante muito tempo a ideia do

⁴ Em Moçambique a luta pelo reconhecimento do direito à diferença teve várias manifestações. A mais forte foi a que se consubstanciou na rebelião armada protagonizada pela Renamo com o apoio dos regimes minoritários da África do Sul e da Rodésia do Sul. Houve, contudo, outras manifestações, nomeadamente a resistência de certos sectores rurais contra certas políticas estatais, a subversão à política socialista praticada pelo Estado bem como a apatia de certos sectores da população em relação a essa política.

“interesse nacional” ou “vontade popular” herdada do discurso ideológico do período imediatamente a seguir à independência parece ter criado uma disposição nacional para aceitar esse tipo de referências como elementos que legitimam a acção política. Essa ideia encontra na Frelimo de hoje (e no contexto actual de Moçambique) a sua formulação mais radical. Na verdade, e contrariamente ao que muitos têm dito, a Frelimo actual, e muito particularmente a Frelimo de Guebuza, não constitui uma aberração, nem desvio da Frelimo revolucionária. Ela é a realização plena do projecto político que produziu essa cultura política, um projecto político assente na subordinação da cidadania à vontade particularista do Estado. Será necessário também incluir nesta análise do fenómeno “movimentos de libertação no poder” a indústria do desenvolvimento, em particular a sociedade civil profissionalizada, que, pelas características peculiares do seu discurso, também promove uma cultura política extremamente hostil à cidadania. Na literatura pertinente, o paradigma dos “movimentos de libertação no poder” refere-se à análise de actores políticos ligados ao exercício do poder do Estado. A extensão deste paradigma às organizações da sociedade civil justifica-se pelo facto de a acção destas organizações se inserir na lógica de uma relação problemática entre o Estado e a sociedade e que, nas circunstâncias de Moçambique, tem tido a tendência de despolitização com efeitos nefastos para o exercício da cidadania.

Em certa medida, a discussão proposta nesta contribuição é enformada por um compromisso ideológico com o liberalismo como filosofia política. Esta admissão de parcialidade ideológica tem uma justificação epistemológica. Na verdade, parte-se aqui do pressuposto segundo o qual o problema político de Moçambique seria o espírito iliberal dos seus políticos e de uma boa parte da sua esfera pública, incluindo os académicos. O liberalismo de que se trata aqui não é um liberalismo formulaico e irreflectido.⁵ Trata-se de um liberalismo sensível à reflexão sobre as condições de possibilidade da garantia de dignidade humana no contexto de uma sociedade que se constituiu historicamente como Moçambique o fez, um liberalismo baseado na interpelação não só do tipo de liberdade que se tem em mente quando se fala de liberdade nas condições do país, mas também das condições que precisam de ser satisfeitas para que ela seja possível. Dito doutro modo, articula-se o conceito de cidadania com a liberdade partindo do princípio de que, ainda que pouco reconhecido, este tem sido o principal motivo da História de Moçambique.

⁵ Patente, por exemplo, no uso da gíria neo-liberal que procura dar conta dos problemas enfrentados pelos países africanos com recurso a fórmulas simplistas como “boa governação”, “corrupção”, “neo-patrimonialismo”, “transparência”, etc.

A discussão da questão da cidadania tem de partir de uma pergunta simples: quais são os limites do poder legítimo do Estado sobre os seus cidadãos? Quentin Skinner, um politólogo britânico, coloca a mesma questão de outra maneira: quais são os limites da liberdade e dos direitos dos cidadãos dentro do Estado? (Skinner, 2003, p.11). São dois lados da mesma moeda. Ocupam um papel central na filosofia política. Em Moçambique existe uma tradição política que começou no período colonial, especialmente com o Regulamento do Trabalho Indígena (Aurillac, 1964; Enes, 1893; Freire de Andrade, 1925; Lopes Galvão, 1925) e que desembocou na ideia do “interesse nacional” patente na discussão do desenvolvimento. O Regulamento do Trabalho Indígena fundamentou-se na ideia de que competia ao Estado assumir a tutela daqueles que, por razões “civilizacionais”, não estavam em condições de assumir responsabilidade por si próprios. É uma ideia muito bem discutida por Mahmood Mamdani no contexto da sua reflexão sobre o potencial de democracia no período pós-independência em África (Mamdani, 1996), sobretudo onde ele mostra como a natureza bifurcada do poder colonial produziu, por um lado, cidadãos definidos em termos raciais e, por outro, súbditos definidos em termos étnicos e remetidos ao direito consuetudinário como contexto legítimo de articulação política. Mamdani descreveu esta forma política como despotismo, um rótulo que se pode aplicar também ao tipo de relação política que se desenvolveu no período colonial em Moçambique. No período a seguir à independência, esta concepção de relação política não mudou significativamente. O discurso monolítico da Frelimo assentou, ainda que com base em razões diferentes, na ideia de que o cidadão não tinha maturidade suficiente para assumir por si próprio a responsabilidade de gerir a sua vida longe da tutela do Estado. Enquanto o Estado colonial usou a ideia da tradição africana (direito consuetudinário e identidade étnica) para legitimar a limitação das liberdades individuais, o poder da Frelimo usou a ideia de um nacionalismo escatalógico⁶ para formular um “projecto nacional” dentro do qual toda a vontade individual teria expressão, mas dentro de um projecto ideológico específico. A substituição do nacionalismo escatalógico da Frelimo pelo discurso e pelas práticas do auxílio ao desenvolvimento não alterou esta relação de forma significativa, pois ele também assentou na ideia de um poder profundamente conhecedor do que é bom para o indivíduo. Dito doutro modo, o princípio básico da tradição

⁶ A ideia do “nacionalismo escatalógico” refere-se a um entendimento épico da independência que conferiu aos que por ela lutaram a prerrogativa de definirem o bem-estar individual em função do seu próprio ideal político.

política que fundou Moçambique é a ideia de que a liberdade do cidadão é função de um projecto político nacional.

Em certa medida, existe em Moçambique uma concepção de liberdade individual que não é diferente da concepção europeia medieval, sobretudo na Inglaterra (Skinner & Strath, 2003). É a ideia de que a liberdade individual consistiria nas isenções especiais conferidas a alguém (por exemplo à Igreja ou a membros da aristocracia) pelo Soberano (o Rei). No período colonial, e em virtude da distinção entre indígena e assimilado, a condição de cidadão foi reduzida à satisfação de certos critérios definidos pelo poder. A cidadania não se referia à satisfação de um direito natural que tornava o direito à dignidade humana individual anterior ao Estado, mas sim a algo que só era realizável a partir da existência do Estado. Foi esta concepção que aqueles que lutaram pela Independência recuperaram (apesar de toda a retórica anti-colonial e que, na transição para a democracia, piorou ainda mais com a oficialização da “autoridade tradicional” pelo seu teor dualista) e impuseram com o seu projecto político socialista. Tornou-se cidadão aquele cuja maneira de estar na vida e na sociedade era compatível com o projecto socialista. Todos os outros viraram reacionários, Xiconhocas, pequenos burgueses, isto é, associiais, excluídos da cidadania.

A base do projecto político da Frelimo era uma concepção muito específica de cidadania contra cujo pano de fundo o liberalismo, como filosofia política, se constituiu como crítica. Com efeito, o liberalismo desenvolveu-se como crítica a esta ideia de que a liberdade individual, isto é, a ideia de que a disposição sobre a vida individual não depende de ninguém, mas só dos indivíduos eles próprios, possa ser condicionada a um projecto político. É interessante notar, por exemplo, que mesmo aqueles filósofos como Thomas Hobbes, John Stuart Mill e mesmo David Hume, que tentaram defender a prerrogativa real de conferir a cidadania como acto soberano na Inglaterra, o fizeram com base num argumento que também teve (e continua a ter) validade no nosso contexto. Ele consiste na ideia de que só pode ser cidadão de pleno direito aquele que usa a razão como instrumento de libertação. John Stuart Mill colocou muita ênfase nesta ideia e influenciou profundamente Marx, ao ponto de este aparecer com a ideia de falsa consciência, ideia essa que tem aparecido sob várias formas no cenário político moçambicano, primeiro, pela mão da Frelimo gloriosa que desqualificou todo o anseio pela liberdade que não fosse compatível com o seu projecto político como “falsa consciência”, segundo pela ideia extremamente paternalista segundo a qual o exercício do poder local precisa

de ser gradual⁷ e, terceiro, pelo direito que a indústria do desenvolvimento se arroga de articular o bem-estar com tudo quanto é compatível com o seu próprio discurso jacobino e totalitário.

Tudo isto, no contexto de Moçambique, acontece sob o pano de fundo de uma sociedade que se constituiu historicamente nos esforços individuais⁸ de garantia de dignidade humana individual. Esses esforços levam alguns a procurarem na assimilação a sua emancipação, outros nas igrejas,⁹ outros ainda na educação, na migração, etc. Foram estes impulsos pela emancipação e pela dignidade humana individual que alimentaram o nacionalismo moçambicano, subseqüentemente atrofiado por uma interpretação a-histórica e dogmática da História que constituiu Moçambique e a sua redução grosseira a duas linhas, a revolucionária e a reaccionária. Mas, a partir desta interpretação, foi possível institucionalizar o exercício do poder em Moçambique como algo que se legitimava pela capacidade que alguns esclarecidos tinham de interpretar o “interesse nacional” e colocar essa interpretação ao serviço do bem-estar do povo.

A ideia de que alguém possa ser intérprete da vontade do povo funda-se, em certa medida, na ideia gémea de que alguém tem competência para definir os limites da liberdade individual, ao mesmo tempo que pode também definir os horizontes do poder legítimo do Estado sobre os seus cidadãos. Este é o terreno natural da cultura política dos “movimentos de libertação no poder”, um terreno minado e todo ele baseado na ideia de que o protagonismo histórico confere qualidades especiais e uma aptidão única para interpretar a “vontade do povo”. A Frelimo aceitou o fim da guerra com a Renamo e todas as suas implicações em relação à introdução da democracia, mas nunca abandonou a sua concepção de liberdade e que, como tenho estado a tentar sugerir, é extremamente hostil a uma ideia moderna de cidadania. A Renamo, por sua vez, não é diferente da Frelimo neste capítulo, pois ela também insiste na sua luta anti-comunista e pela democracia como elemento que legitima o seu direito de falar em nome do povo, mesmo que a definição do povo implique a exclusão do povo. Isto explica porque a Renamo não considera, aparentemente, útil e oportuno reunir consensos sociais para formular as suas exigências à Frelimo. Ela não precisa disto porque fala em nome do povo.

Seria interessante aprofundar um pouco mais a descrição da morfologia dos movimentos de libertação no poder. Há uma orientação utópica na base da sua

⁷ Ou no contexto da “autoridade tradicional”, uma das ideias mais patéticas jamais promovidas em nome da descentralização em Moçambique. Vide Weimer (2012) e Fandrych (2001).

⁸ Evidentemente com expressão colectiva.

⁹ Sobre as quais existem excelentes análises escritas, entre outras, por Teresa Cruz e Silva (2001).

visão do mundo que interessa pôr a descoberto. A história do Estado pós-colonial africano é a história da negação sistemática do político entendido aqui como um espaço de debate no sentido da democracia deliberativa. O Estado em África é, para parafrasear James Ferguson noutro contexto, uma máquina anti-política (Ferguson, 1990). O Estado consubstancia-se na ideia de que ele representa o Fim da História, o que levanta a questão de saber como ele pode ser domesticado. A democracia é, naturalmente, a resposta para esse problema, mas uma democracia que passa pelo fortalecimento da cidadania. Não obstante, levanta-se a questão ainda mais complexa de saber se a democracia é possível. Será que o tipo de contextos como os que a evolução política africana produziu se prestam à democracia? Posto doutro modo, será que a estrutura das sociedades africanas é de um tecido susceptível de produzir interesses diferentes e suficientemente claros e articulados para ocuparem o seu lugar na esfera pública deliberativa?

Hobbes é importante para a fundamentação do Estado moderno. Difícil saber se ele serve para a África. Alguns dos adjectivos que ele usa para qualificar o estado da natureza são uma boa descrição do continente africano. A vida é geralmente “feia, bruta e curta”, mas decididamente não “solitária”. De qualquer maneira, apesar de a África poder ser descrita com recurso ao que qualifica a vida no estado da natureza, não parece legítimo identificar a partir disso um impulso de auto-preservação suficientemente forte ao ponto de estimular o interesse por um Leviatão. Ou melhor, mesmo havendo esse instinto de auto-preservação, ele não se traduz necessariamente numa aposta séria num Estado protector. Porquê? Essa é a questão que a sociologia política de África deve responder.

Alguns contornos de uma possível resposta podem ser encontrados na sociologia de conhecimento de Karl Mannheim. Como é sabido, pelo menos neste contexto, Karl Mannheim é um dos precursores da sociologia do conhecimento. O que interessa destacar nessa sociologia de conhecimento de Mannheim é, acima de tudo, a caracterização que ele faz das formas assumidas por aquilo que ele chama consciência utópica. Uma dessas formas, nomeadamente o quilianismo orgiástico¹⁰ que é caracterizado por três momentos particulares, a saber: (a) a vontade de moldar, (b) o desenvolvimento dessa vontade na esfera política e, finalmente, (c) o que ele chama imaginação temporal cairológica, isto é uma concepção de tempo baseada na

¹⁰ Na obra de Mannheim (1976), esta forma do quilianismo surge como algo feito essencialmente pelas camadas sociais mais baixas. Não estou certo se o uso que faço agora é o mais adequado. O problema é que as outras opções não encaixam muito bem na estrutura social de muitos países africanos. Este é um assunto ainda por reflectir.

qualidade e não na sua linearidade, é particularmente interessante para explicar, em certa medida, a morfologia dos movimentos de libertação no poder. Tenho em mim que a consciência utópica está na base da formulação do sentimento nacionalista em África e que o quilianismo orgiástico recupera a experiência na base da transformação das lutas de libertação no momento fundador da legitimidade do Estado moderno. A caracterização desse momento, segundo os critérios de Mannheim, pode ajudar a perceber a concepção problemática de cidadania que têm os movimentos de libertação no poder.

Mannheim opõe, na obra ora em discussão, a ideologia à utopia e descreve a primeira como a legitimação da ordem actual e vigente, enquanto a segunda, a utopia, portanto, reflecte o anseio por um outro tipo de ordem. Para os efeitos desta reflexão, pode caracterizar-se o momento colonial como um momento bastante especial na emergência de uma consciência utópica africana. O desejo de liberdade e reconhecimento apresentou-se como um discurso contra-hegemónico. Foi nos interstícios desse discurso contra-hegemónico que ganhou forma e corpo uma consciência utópica. Essa consciência projectou nos militantes nacionalistas a aura messiânica dos que iriam restabelecer uma ordem social harmoniosa e digna. É desta maneira que praticamente todo o movimento nacionalista africano, quer da esquerda, quer da direita, terá uma orientação teleológica da História.¹¹ O momento nacionalista africano não difere, por exemplo, do fervor revolucionário europeu do século XIX que há-de testemunhar, à sua maneira, manifestações utópicas semelhantes, assentes numa leitura teleológica e escatológica da História. Wolfgang Schluchter (1985), um sociólogo alemão bem conhecedor deste período, tem uma excelente obra em que destaca a forma como a principal utopia política desse período assentava justamente na ideia de uma evolução histórica que iria culminar com o desaparecimento do Estado e a realização do sonho de Karl Marx na “Ideologia alemã” de 1845: “na sociedade comunista, onde ninguém tem uma área exclusiva de actividade, mas em que cada um se pode realizar em qualquer ramo que lhe interessar, a sociedade regula a produção geral e torna dessa maneira possível que hoje faça uma coisa e amanhã outra, ir à caça de manhã, pescar à tarde, criar gado à noitinha, criticar depois do jantar da mesma maneira que tenho uma mente, sem, com isso, me tornar num caçador, pescador, pastor ou crítico.” (Marx, 1845, s/p)

O momento nacionalista feito consciência utópica bebeu destas narrativas quilianísticas. Quando Amílcar Cabral, por exemplo, declarou a necessidade do suicídio de

¹¹ Descrita mais acima como “nacionalismo escatológico”.

classe, ele não estava simplesmente a interpretar o marxismo para o contexto africano. Ele estava também a pôr em execução o quiliasmo orgiástico característico da reacção africana ao momento colonial. A burguesia tinha de se sacrificar no altar do reencontro entre o povo e sua História, aquilo que Jean Paul Sartre, interpretando o movimento da Negritude ao jeito neo-marxista, chamou momento em que a História ganhava consciência de si própria ou, para parafrasear Marx em *Propriedade Privada e Comunismo* (1844), o comunismo como mistério resolvido da História e que sabe ser a solução de si próprio.

A consciência utópica manifestou-se de três maneiras interligadas, mas fatais para o fenómeno político. Primeiro, ela afirmou-se como vontade de intervenção (*Gestaltungswillen*) através da agitação, formação de movimento de libertação e campanha em prol da emancipação política. Segundo, ela afirmou-se também como prática e acção política, por exemplo, através do desencadeamento da Luta Armada e, finalmente e em terceiro lugar, como horizonte temporal cairológico, isto é, em que o fruto da independência é visto como a entrada em cena de um tempo que chegou ao seu termo e que só pode ser experimentado de forma qualitativa como a expansão inexorável do bem-estar e da harmonia. Se se revelam aqui semelhanças entre esta concepção política e o projecto totalitário comunista é porque elas são mesmo fortes. Mas a negação da política não foi por causa do marxismo.¹² A consciência utópica é que tornou o marxismo particularmente atraente.

O quadro aqui pintado chama a atenção para uma particularidade muito importante desta consciência utópica. Karl Popper (1974) já tinha dissecado a filosofia da História na base desta consciência. A articulação que Popper faz entre essas visões teleológicas da História e o totalitarismo é extremamente importante. A psicanalista francesa Marie-Laure Susini (2008) escreve sobre a mesma matéria quando identifica os incorruptíveis – Robespierre, São Paulo, etc. – com uma visão das coisas que recusa a História aos Homens a não ser como a prossecução de um fim já previamente delineado. Isto é importante. As condições de emergência do nacionalismo africano produziram uma visão de nação que necessitava um Estado cujo funcionamento tornava a política supérflua. Alcançada a liberdade, a função do Estado passava a ser de realizar o sonho cairológico de uma vida mais digna, sem conflitos e profundamente em sintonia com os desígnios da História. Na verdade, as lutas

¹² Razão pela qual considero problemáticas todas as abordagens que procuram explicar o “falhanço” do projecto socialista em Moçambique com recurso à ideia de que essa ideologia teria sido instrumentalizada por elites crioulas para fins particulares.

de libertação nacional não tinham como objectivo libertar os países pelos quais se lutava. O principal objectivo dessas lutas era devolver às sociedades o momento de harmonia consigo próprias que as colocariam naquele estado que só contos infantis é que conseguem descrever bem: e viveram felizes para todo o sempre...! É neste sentido que se pode dizer que o Leviatão africano não é o Leviatão hobbesiano. A questão política que as independências africanas colocaram às elites e aos seus povos não foi a questão hobbesiana de se saber em que circunstâncias o instinto de auto-preservação poderia ser garantido. A questão era, no fundo, como criar um Estado que tornasse a prossecução de interesses diferentes irrelevante, senão mesmo impossível. Daí também que não se colocasse a questão relativa às fontes de uma autoridade legítima, pois o quiliasmo orgiástico na base da consciência utópica dava a resposta a essa questão: a formação da nação na base da unidade nacional e uniformidade de objectivos era a resposta e o garante da realização da utopia. Dito doutro modo, a questão política africana sempre foi a questão da domesticação do Leviatão. Essa domesticação sempre consistiu em saber de que maneira introduzir a política na formação do Estado, isto é o reconhecimento da cidadania. Não causa espanto, por exemplo, que a prática política africana tenha sido muito adepta em produzir heréticos: inimigos do povo, reaccionários, Xiconhocas em Moçambique, traidores nos campos refugiados da SWAPO, apóstolos da desgraça no contexto moçambicano actual. A domesticação do Leviatão africano foi e continua a ser o principal desafio enfrentado pelos africanos ao nível político.

Moçambique tem no recurso à luta de libertação a principal instância de legitimação do poder político.¹³ A guerra civil que se abateu sobre o país foi sempre vista como um atentado contra o projecto utópico de modo que a sua solução nunca foi apreendida como uma oportunidade de re-introduzir o político na vida do país e, dessa maneira, domesticar o Leviatão. Esta visão das coisas foi mantida pela Frelimo e pela Renamo, ambos reféns desse quiliasmo orgiástico típico da constituição nacional em África. Assim, mesmo o processo de negociação da paz em Moçambique foi raptado por esse quiliasmo que conduziu o processo ao ponto onde a captura do Estado se transformou no principal objectivo do processo negocial. Os mediadores prometeram justamente isso ao vencedor pela via da retenção das rendas do auxílio ao desenvolvimento. Ao ganhar as primeiras eleições a Frelimo viu-se vindicada na sua crença na ideia de que a independência de Moçambique só se consuma de verdade quando a formação da nação não precisa de passar pelo

¹³ O mesmo argumento aplica-se à “luta pela democracia” desencadeada pela Renamo.

debate de ideias e articulação de interesses diferentes. A independência vale pelo que ela representa em termos do fim da história. É por isso que, desde o fim da guerra, se assiste em Moçambique a um processo paulatino e bem dirigido de arregimentação política, processo esse que ficou ainda mais vincado nos últimos tempos em resultado de um conluio de dois factores de peso. O primeiro factor de peso é a própria consciência utópica da Frelimo e da Renamo que transformou o processo democrático num jogo de soma zero. A vantagem é, claro, da Frelimo que retém os recursos do poder em virtude do controlo que exerce sobre o Estado. Esta vantagem é assegurada por via de três mecanismos essenciais. O primeiro consistiu na instrumentalização do processo de privatização para beneficiar o partido no poder colocando indivíduos próximos do partido no poder perto de recursos financeiros facilmente canalizados para fins partidários. O segundo mecanismo consiste no controlo do aparelho do Estado e na sua colocação ao serviço do partido. Reforça este controlo um certo oportunismo natural de jovens inteligentes e formados que reconhecem na Frelimo uma óptima via de realização profissional. Finalmente, o terceiro mecanismo consiste na força de uma ilusão auto-poética do poder da Frelimo que tomou de assalto a imaginação moçambicana. O segundo factor de peso tem sido a indústria do desenvolvimento. A dependência de Moçambique do auxílio externo é sobejamente conhecida. Um dos efeitos nefastos desta dependência – que James Ferguson muito bem identificou no seu estudo sobre as políticas do Banco Mundial no Lesoto – tem sido a trivialização do político. Sobretudo nos últimos anos, com o apoio directo orçamental que tornou o parlamento moçambicano completamente supérfluo e enfraqueceu a oposição por transformar questões essencialmente políticas em questões técnicas, a indústria do desenvolvimento virou um verdadeiro factor de desestabilização nacional.¹⁴ A ele alia-se o discurso neo-liberal do Consenso de Washington que também mais não tem feito do que privar a política de toda a sua substância.

Posto isto, é lícito perguntar se a democracia é lá possível.¹⁵ E quem diz democracia diz também reconciliação e recomposição política pós-conflito. A democracia, nestas circunstâncias, não é possível, sobretudo quando se insiste na ideia de que os países africanos se encontram num processo de formação da nação. E, se calhar, o problema está mesmo aí. A ideia de formação da nação – que colocou a palavra “unidade” no centro do imaginário político africano – remete para questões que não permitem apreciar devidamente o que está realmente em jogo na arena polí-

¹⁴ Vide Macamo (2010).

¹⁵ A questão inspira-se na obra de Dworkin (2008).

tica africana. Está em jogo a definição de um espaço deliberativo dentro do qual o projecto nacional se constitui, à maneira de Ernst Renan, como um plebiscito de todos os dias. Este problema não é novo. Quem leu algumas coisas sobre a independência americana vai recordar-se de momentos idênticos. Tal como em África, o projecto americano de independência nasceu também de uma consciência utópica que encontrou, nas várias denominações protestantes, os lugares privilegiados de manifestação de um quiliasmo orgiástico. Nos debates sobre a constituição, encontraram lá também eco as vozes daqueles que, imbuídos destas visões quilíásticas, definiam a América como nação eleita. Essas vozes incluíram a tolerância e a liberdade na constituição, mas, na sua acepção, essa liberdade e tolerância só valiam para verdadeiros patriotas, portanto, não valia para católicos, nem para quem não professasse uma religião.

A “CRISE” NA PERSPECTIVA DA “CIDADANIA”

A crise político-militar vivida em Moçambique a partir de 2013 é uma crise de cidadania. Ela não começa, contudo, com a violação dos Acordos de Roma. Ela começa com a prerrogativa que alguns reclamaram para si próprios de serem os intérpretes da vontade do povo. O Acordo Geral de Paz veio na boleia de um processo que se iniciou com a abertura de Moçambique ao sistema económico capitalista e ao qual a Frelimo reagiu de forma bem coerente com a sua cultura política, nomeadamente com a ideia de que só ela poderia garantir a soberania nacional e que, portanto, todo o esforço de enriquecimento dos seus membros constituiria uma resposta patriótica ao assalto capitalista. Com isto não se pretende legitimar a corrupção e o enriquecimento desenfreado de certas pessoas, mas tão-somente tentar mostrar que não é possível perceber certas coisas se este aspecto não for tomado a sério. Há, de certeza, gente no interior da Frelimo que acredita profundamente na ideia de que o seu enriquecimento individual é um acto patriótico. Quando a paz com a Renamo se impôs esta foi a preocupação que vingou, isto é defender o país do assalto pelas forças “retrógradas” representadas pela Renamo e seu conluio com os “inimigos do povo”. Neste contexto, tudo é válido, desde a fraude até ao silêncio por vezes cúmplice que caracteriza a actuação dos magistrados que brilham pela sua ausência da esfera pública e pela falta de integridade profissional que marca a maneira de estar na vida pública, muitas vezes com recurso ao subterfúgio de defesa do pão.

Aqui intervêm outros aspectos, dentre os quais se podem destacar três que serão apresentados de forma sucinta. A democracia que Moçambique tem vindo a construir é uma democracia de espectadores. Quem evolui no palco político são tecnocratas que prometem a solução dos problemas do povo a partir de modelos variados que não se baseiam necessariamente na construção das vontades sociais nem na articulação dos interesses sociais. Deste modo, as eleições não apresentam necessariamente modelos alternativos de sociedade, mas, sim, e apenas, variações do tema “solução dos problemas do povo”. Como se explica, por exemplo, o sucesso do MDM em Maputo (para lá do voto de protesto) senão pela transformação do eleitorado num espectador interessado do que se faz em seu nome? O outro aspecto é o da ausência de uma articulação institucional da política, ausência essa que se explica pela cultura política que confere a alguns a prerrogativa de decidir em nome do povo. Há muito que se impõe o reconhecimento da importância da política social como um dos melhores instrumentos de politização do país. Felizmente, e graças ao interessante trabalho desenvolvido por António Francisco (Francisco *et al.*, 2013), tem havido uma certa dinâmica a este nível, mas de longe suficiente para começar a definir a cidadania em Moçambique com base em atributos que a libertam da concepção paternalista e instrumental que mantém o país inteiro refém daqueles que acham que conhecem a vontade do povo. O último aspecto refere-se ao tipo de paz que se quer para o país quando se fazem manifestações em prol da paz em Maputo, por exemplo. Esse aspecto será discutido logo em seguida em jeito de conclusão.

CONCLUSÃO: QUE TIPO DE PAZ?

Todos querem a paz em Moçambique, incluindo a Renamo e a Frelimo. Infelizmente, não acompanha este desiderato de paz uma discussão sobre o tipo de paz que se quer. Mas essa discussão é importante, pois a existência de um conflito no seio de uma sociedade que é pela paz só pode significar que essa sociedade não se entende ao nível da paz que quer. A resposta a essa pergunta tem de passar por uma reflexão sobre a cidadania. Não a cidadania pensada como cidadania para todos, mas sim cidadania pensada como os limites do poder legítimo do Estado na vida do indivíduo. Nem a Renamo, nem a Frelimo discutem as condições da liberdade do indivíduo. O que estão a discutir é a sua prerrogativa de determinar os limites da nossa cidadania. É por isso, infelizmente, que, no afã da interpretação da vontade do povo, nenhum deles se deteria perante seja o que fosse.

A situação política de Moçambique é reflexo da natureza da transição democrática, cujos auspícios não foram os melhores. Ela, conforme já referido mais acima, não foi feita por gente que acreditava na democracia, nem do lado da Frelimo, nem do lado da Renamo, nem mesmo do lado da sociedade civil. Foi feita por gente, de ambos os lados políticos, que acreditou (e continua a acreditar) numa legitimidade histórica para governar. Uns em razão da independência, outros em razão do anti-comunismo. Desde logo, a lógica de acção dos actores políticos foi sempre de transformar a política num jogo de soma zero. Do lado da Frelimo, esta lógica de acção consistiu na apropriação ciumenta de todos os recursos económicos em nome de um patriotismo que os seus membros viram ameaçado pela Renamo e sua colaboração com o “inimigo externo”. Deu-se vários nomes a esta apropriação, incluindo “criação de riqueza nacional”, “burguesia nacional patriótica”, etc., mas o pano de fundo foi a profunda convicção de quase todos os membros da Frelimo, incluindo dos que hoje criticam Guebuza a partir de dentro do partido, de que a concentração de poder económico nas mãos dos membros da Frelimo era um acto patriótico para salvar o país do capitalismo e dos reaccionários da Renamo. Foi fácil, em nome deste patriotismo, encetar ligações perigosas com homens de negócios de reputação duvidosa, exigir comissões e participação em empreendimentos económicos e abocanhar tudo o que se mexe. É lícito supor que muitos dos que enriqueceram (lícita ou ilicitamente) o tenham feito na forte convicção de estarem a cumprir um dever patriótico.

O problema disto, porém, é que a distinção entre “apropriação patriótica” e “apropriação individual” fica muito ténue, sobretudo nas circunstâncias da Frelimo e sua “disciplina” partidária. E, para piorar as coisas, os órgãos de justiça – que poderiam ter tido maior controlo sobre estas coisas – foram essencialmente ocupados e dirigidos por juristas (de grande mérito técnico) que não tinham nenhuma tradição democrática (afinal praticaram a “legalidade socialista”) e, pior do que isso, tinham interiorizado a “disciplina partidária” como credo pessoal. Nunca nenhum deles reclamou seja o que fosse em público. Não o fizeram não só porque queriam, provavelmente, proteger privilégios pessoais, mas também, e sobretudo, porque as suas convicções democráticas não entravam em conflito com essas práticas. Se hoje alguns, ainda que à socapa, reclamam, é porque durante muito tempo mantiveram a esperança de que essa “apropriação patriótica” fosse colocada ao serviço de um projecto político falhado (o projecto socialista) e que, para piorar as coisas, cada vez menos consensos reúne no interior da própria Frelimo. Daí a virulência de alguns

ataques a Armando Guebuza que nunca escondeu a sua aversão a esse projecto político. Ou seja, a confusão entre Estado e Partido, a trivialização da Renamo e da oposição, etc. poderiam ter continuado à vontade se, em troca disso, houvesse um maior compromisso da liderança actual da Frelimo com o projecto socialista. Guebuza não está a ser criticado por, por ventura, comprometer a democracia; ele está a ser criticado por não usar a máquina anti-democrática que a Frelimo parece ser para “corrigir” a humilhação que foi a paz negociada e regressar ao projecto socialista.

O que complica as coisas actualmente é o desafio de gestão das expectativas criadas pela explosão de recursos. Ao contrário de Joaquim Chissano, que essencialmente geriu a transição e também geriu os doadores, Guebuza subiu ao poder com um projecto político que ia para além disso e constituía uma tentativa de transcender o projecto socialista. Com efeito, ele subiu ao poder com a ideia de libertar o Estado das expectativas da sociedade em termos de melhoria das condições individuais de vida, promoção de uma cultura individual de empreendedorismo e redução radical da dependência do país da generosidade externa.¹⁶ Não é preciso concordar com o projecto para constatar a sua existência. Várias coisas por ele ditas e feitas no seu primeiro mandato atestam o compromisso com esse projecto, desde os discursos contra o burocratismo e espírito do deixa-andar passando pela elevação da auto-estima até aos 7 milhões para os distritos. O facto de cada uma destas coisas ter produzido efeitos colaterais negativos não coloca dúvidas sobre a sua importância e sinceridade; mostra a dificuldade básica de intervenção técnica em meio social e político. É natural que, em contexto de dificuldades económicas (e aparente enriquecimento de poucos), os seus pronunciamentos a favor de maior responsabilidade individual sejam virados contra ele.

Mas a maior dificuldade na gestão das expectativas criadas pelos recursos é criada pelo crescimento desenfreado da sociedade civil profissionalizada, cuja economia política consiste na externalização dos problemas sociais pelo uso de vocabulário muitas vezes vazio, mas útil à reprodução das ONG. Há qualquer coisa de fundamentalmente errado num país onde os jovens mais empreendedores encontram a sua vocação no amor ao próximo, mas com remuneração. Parece problemático que algumas organizações produzam um discurso político demagógico de constante vitimização do “povo” e de produção de expectativas que nenhum governo, por mais eficiente que seja, seria capaz de responder. Pior ainda, essas organizações nunca se preocuparam em articular a sua acção com os partidos políticos aliando-se, por

¹⁶ Sem, contudo, comprometer a prerrogativa do Estado de definir o que é bom para o indivíduo.

exemplo, aos deputados do MDM ou da Renamo na defesa dos interesses da população de Cateme em Tete. Os seus aliados são sempre organizações de fora, algo que contribui para trivializar os processos políticos nacionais. O país está mal, evidentemente, mas a percepção da extensão dessa maldade tem muito a ver com o efeito de rã (muito eco) que o discurso da sociedade civil profissionalizada, eivado de termos que pensam por nós (corrupção, integridade, participação, transparência, empoderamento, etc.) produz.

Finalmente, existe o problema do “poder da Frelimo”, talvez o mais bicudo de todos e do qual, pelo que parece, Armando Guebuza se tornou refém. Sucintamente, o poder da Frelimo é a crença generalizada, e fantástica, na ideia de que tudo quanto acontece, ou não acontece, em Moçambique é por vontade da Frelimo. Vem dos longos anos de disciplinarização pela Frelimo gloriosa e encontrou terreno fértil para se nutrir na “democracia” interna da Frelimo que consiste em não mugir cá fora, e lá dentro decidir de acordo com uma ideia difusa do interesse do partido, ideia essa que se baseia essencialmente na interpretação preventiva da vontade das “estruturas”. É uma cultura partidária que torna a Frelimo numa máquina política portentosa. Mas tem os seus defeitos, o mais importante dos quais é de ficar vulnerável à acção de quem tem habilidade suficiente para fazer passar muita coisa por “vontade de lá de cima”, algo que no último mandato de Guebuza – e pelo sucesso de reestruturação do partido – se tornou cada vez mais evidente. Tão evidente que pessoas com um sentido falsamente maquiavélico de poder tomaram o partido de assalto usando o “poder da Frelimo” como instrumento e comprometendo (em nome do chefe) o nome do chefe.

Por conseguinte, a transição democrática foi feita por todos, arrastando, contra a vontade, gente para um sistema político incompatível com a sua cultura política. Ao reforçar a Frelimo e procurar definir uma nova maneira de estar em Moçambique Armando Guebuza acabou provocando a cristalização dessas incompatibilidades. Isto, aliado à repetição incessante e nauseabunda de palavras que pensam por nós, bem como aos efeitos nefastos de uma cultura partidária (que não foi Guebuza a criar; foram os que hoje o criticam do outro lado da trincheira; ele levou-a às últimas consequências) hostil ao debate aberto (repare-se, por exemplo, que ninguém dentro da Frelimo dá na cara com a intenção presidencial. Recentemente, Luísa Diogo – numa entrevista na RDP África – disse, em resposta à pergunta sobre se ela teria algum interesse em candidatar-se, que só faria isso se o partido manifestasse esse interesse; a mesma coisa já foi dita por Graça Machel e outros “presidenciáveis”;

sinal mais preocupante da cultura democrática vigente não pode haver. Qual é o problema de alguém assumir que tem intenção de liderar o partido?) produziu um ambiente político em que o mais cómodo é responsabilizar um único indivíduo dos males, males de todos, e ir criando a impressão de que os problemas, que são maiores do que qualquer um de nós, são de fácil solução, faltando apenas vontade política para os resolver.

A paz em Moçambique, que no fundo tem a ver com uma cultura política extremamente problemática do ponto de vista do poder do Estado sobre os indivíduos, tem de passar pela redefinição do conceito de cidadania. A incapacidade de fazer isto é que torna alguns agressivos na esfera pública e predispostos a procurarem bodes expiatórios. Ela é a medida de perplexidade da parte de gente que foi socializada, como muitos foram, a pensar que a cidadania é um privilégio conferido pela magnanimidade de quem detém o poder. Não é.

REFERÊNCIAS

- Aurillac, M. (1964) “Les provinces portugaises d’outre-mer ou la ‘force des choses’”. *Revue Juridique et Politique*. 18 (I), 239-62.
- Clapham, C. (2012) *From Liberation Movement to Government – Past Legacies and the Challenges of Transition in Africa*. Joanesburgo, The Brenthurst Foundation.
- Cruz e Silva, T. (2001) *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974)*. Basileia, Schlettwein.
- Dworkin, R. (2008) *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton, Princeton University Press.
- Enes, A. (1893) *Moçambique*. Lisboa, Agência Geral das Colónias.
- Fandrych, S. (2001) *Kommunalreform und Lokalpolitik in Mosambik. Demokratisierung und Konflikttransformation jenseits des zentralistischen Staates?* Hamburger Beiträge zur Afrika Kunde Band 65. Hamburgo. Institut für Afrika - Kunde.
- Ferguson, J. (1990) *The Anti-Politics Machine – “Development”, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Francisco, A., Sugahara, G. & Fisker, P. (2013) *Envelhecer em Moçambique: Dinâmicas do Bem Estar e da Pobreza*. Maputo, IESE.
- Freire de Andrade, A. (1925) “Trabalho indígena e as colónias portuguesas”. *Boletim da Agência Geral das Colónias*. vol. 3, 3-15.

- Linz, J. & Stepan, A. (1996) *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore, Johns Hopkins University.
- Lopes Galvão, J.A. (1925) “O regime de mão de obra indígena em Moçambique”. *Boletim da Agência Geral das Colónias*. 3, 116-28.
- Macamo, E. (2010) “Overwhelmed by Well-Meaning Partners – The politics of direct budget support in Mozambique”. In: F. Stehnen *et al.* (org.) *Afrika und externe Akteure – Partner auf Augenhöhe?* Nomos, Baden-Baden.
- Mamdani, M. (1996) *Citizen and Subject – Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, Princeton University Press.
- Mannheim, K. (1976) *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Manning, C. (2008) *The Making of Democrats – Elections and Party Development in Postwar Bosnia, El Salvador and Mozambique*. Londres, Palgrave Macmillan.
- Marx, K. (1845) *Ideologia alemã*.
- Melber, H. (2011) “Liberation Movements as Government – Or the Limits to Emancipation”. *Strategic Review for Southern Africa*. 33 (1), 78-102.
- Popper, K. (1974) *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia.
- Schluchter, W. (1985) *Aspekte bürokratischer Herrschaft: Studien zur Interpretation fortschreitender Industriegesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Skinner, Q. (2003) “States and the freedom of citizens”. In: Q. Skinner & B. Strath *States and Citizens – History, Theory and Prospect*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Skinner, Q. & Strath, B. (2003) *States and Citizens – History, Theory and Prospect*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Southall, R. (2013) *Liberation Movements in Power – Party & State in Southern Africa*. Londres, James Currey.
- Susini, M.L. (2008) *Éloge de la corruption*. Paris, Fayard.
- Tilly, Charles (2004) *Contention and Democracy in Europe – 1650-2000*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Torreguitar, E. (2009) *National Liberation Movements in Office – Foreign Democracy with African Adjectives in Namibia*. Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Weimer, B. (2012) “Para uma estratégia de descentralização em Moçambique: ‘Mantendo a falta de clareza?’: Conjunturas, críticas, caminhos, resultados”. In: B. Weimer (ed.) *Moçambique - Descentralizar o Centralismo. Economia Política, Processos, Resultados*. Maputo, IESE.