

# CAPÍTULO 8 – O LUGAR E O PAPEL DA CRÍTICA SOCIAL NO “PROGRAMA DE INVESTIGAÇÃO” SOBRE MOVIMENTOS SOCIAIS<sup>1</sup>

Elísio Macamo

## *Introdução*

Nos dias 1 e 2 de Setembro de 2010, Maputo, capital de Moçambique, testemunhou, pela segunda vez em dois anos, confrontos extremamente violentos opondo manifestantes que protestavam contra os aumentos dos preços do combustível e do pão e a polícia. Jovens nos grandes mercados informais e nos terminais de chapas dos arredores da capital ocuparam as ruas, ergueram barricadas nas estradas, incendiaram pneus, viraram e apedrejaram carros e saquearam lojas. A polícia usou balas reais e fez pelo menos uma vítima mortal, um aluno que regressava a casa vindo da escola. A cidade ficou paralisada por dois dias, com os moradores receosos de se aventurarem fora de casa. Os tumultos, apresentados nos *media* moçambicanos como a revolta das massas contra um governo arrogante, ocorreram no contexto de um sistema político que, pelo menos em teoria, se considera democrático. O governo tinha sido confirmado nas eleições alguns anos antes, com uma esmagadora maioria da votação, que lhe deu uma maioria absoluta no parlamento. Numa sociedade habitualmente pacífica, os distúrbios foram um espectáculo impressionante de cólera e ultraje face à grande privação e sofrimento económico.

---

<sup>1</sup> Traduzido do original em inglês apresentado na IV Conferência Internacional do IESE, Maputo, 27 e 28 de Agosto de 2014. As ideias centrais deste texto foram mais elaboradas em dois textos já publicados (Macamo, 2012; 2014).

Este artigo discute a relevância sociológica dos sentimentos de cólera e ultraje. Relevância neste contexto significa em que medida estas noções podem ser aplicadas de forma útil para se compreender o funcionamento da sociedade. Para começar, as duas emoções são propriedades-chave das relações sociais e referem-se a uma condição dos indivíduos quando, por qualquer motivo, estão fortemente frustrados com uma determinada situação. Essa frustração é especialmente dirigida contra si mesmo ou contra os outros. Enquanto a cólera envolve um sentimento de ter sido injustiçado ou ofendido e exige, por conseguinte, alguma forma de reparação, o ultraje é simplesmente a sua forma intensificada, acrescida da ideia que as regras foram violadas. Portanto, na medida em que estas emoções ocorrem no contexto das relações sociais, pode-se argumentar que elas são relevantes para o funcionamento social. Os sentimentos de transgressão e de desrespeito das regras supõem a existência de um sistema de referência comum que articula as acções dos diferentes indivíduos num quadro moral que lhes permite interpretar, aprovando ou desaprovando, o que acontece numa interacção.

A existência deste quadro moral é de crucial importância, sobretudo para a discussão dos protestos ocorridos em Moçambique nos últimos anos. Na verdade, o objectivo é discutir até que ponto a cólera e o ultraje podem ser integrados de forma útil no estudo do protesto em geral e, em particular, em África. Tradicionalmente, os protestos têm sido estudados no quadro do marco teórico e conceptual estabelecido pela noção de movimentos sociais. Os movimentos sociais são geralmente entendidos como manifestações de dissidência que se traduzem em reivindicações colectivas através de repertórios relevantes da acção colectiva (Tilly, 1986; Joyce, 2002). Na medida em que o protesto é uma forma de dissidência e de reivindicação colectiva, parece lógico que o seu estudo seja feito dentro desse quadro conceptual. O ponto de partida para a discussão aqui proposta é a afirmação de que a dissidência e a reivindicação podem ser entendidas no quadro de marcos morais. Nesse sentido, os quadros morais são centrais para as condições de possibilidade do protesto.

Defendo que o conceito de movimentos sociais implica um programa de investigação que se baseia fortemente na experiência política europeia e que pode, portanto, revelar-se inadequado para um estudo da contestação em contextos africanos. Depois de uma discussão inicial das limitações desse programa de investigação, argumentarei que o protesto deve ser conceptualizado como uma acção social de tipo especial, ou seja, do tipo que torna possível a política. Sugiro que a política é basicamente um debate moral que, por sua vez, pressupõe a cidadania como condição para a participação. O argumento será elaborado com referência aos contributos de Michael Walzer sobre a estrutura e racionalidade da crítica social.

A ideia de que os quadros morais têm um efeito vincutivo sobre os indivíduos chama a atenção para um facto sociológico básico: a inteligibilidade da cólera e do

ultraje reside no facto dessas emoções serem socialmente construídas. Isto não quer dizer que a cólera e o ultraje não existem para além do vocabulário e das sanções normativas que as comunidades usam para dar sentido a um dado conjunto de emoções. O ponto é simplesmente que a forma como essas emoções são expressas, as razões que dão aos indivíduos um sentido legítimo desses sentimentos e as circunstâncias nas quais eles constroem reacções coerentes às acções de outros, estabelecem as condições em que os membros de uma comunidade sabem o que fazer com e sobre elas. Compreender as circunstâncias em que são expressas é um elemento importante na tentativa de compreender a coerência sociológica dos contextos locais e dos fenómenos que neles ocorrem. Pode-se argumentar que a cólera e o ultraje são reacções críticas sobre o que mantém uma comunidade política unida, ou, no caso, o que a divide. Este é o contexto sociológico do meu argumento central. Defendo que, na medida em que a cólera e o ultraje são formas particulares de contestação, esta pode ser analisada como uma forma de crítica social que encontra expressão prática na acção de protesto. Ou seja, sustento que o estudo do protesto é, do ponto de vista sociológico, o estudo de como os indivíduos se relacionam e concebem a ordem social. Estudar a natureza da contestação a partir da perspectiva da sua articulação com a crítica social parece fundamental para uma compreensão adequada do que está em jogo no protesto no contexto africano.

Vou discutir estas questões em dois momentos. Num primeiro momento, situo a minha tese dentro do campo mais amplo dos movimentos sociais. Depois de uma breve descrição do programa de investigação sobre os movimentos sociais, colocarei em dúvida a utilidade dessa noção para o estudo do protesto no contexto africano. Neste artigo, os “movimentos sociais” são considerados com base na ideia de Imre Lakatos de um “programa de investigação”, isto é, um conjunto dinâmico de teorias que procuram dar sentido a um certo tipo de fenómenos (Lakatos, 1978). Portanto, a preocupação não é com os objectos reais descritos pela noção de movimentos sociais, mas antes com o conjunto de pressupostos subjacentes à possibilidade do seu estudo. Este programa de investigação traz consigo um enorme peso da história da Europa. Nesse sentido, aceitar acriticamente o conjunto dos seus pressupostos iria distorcer, em vez de realmente respeitar a realidade política africana. Esta discussão abre o caminho para o segundo momento, que consistirá no desenvolvimento do argumento central. Farei uma discussão das ideias de Michael Walzer (1989b, 1993) sobre a moralidade, para argumentar que elas oferecem pontos de partida para fundamentar o estudo do protesto na sociedade e nos seus processos constitutivos. Irei propor uma tipologia preliminar do protesto para servir como dispositivo heurístico à sua descrição. Terminarei, então, com uma breve discussão sobre os casos de protesto em Moçambique, para mostrar como as ideias de Walzer podem oferecer contribuições úteis para o estudo da cultura política em África.

## O programa de investigação sobre os “movimentos sociais”

Há algo de optimista na noção de movimentos sociais, que sugere um dinamismo assente na realização de um objectivo: a noção tem conotações positivas quando é usada nas ciências sociais. Na verdade, refere-se aos desafios colectivos lançados contra uma autoridade central em nome de grupos de interesse sem grande influência política formal (Tilly, 1978; McAdam; Tarrow; Tilly, 2001). Os elementos positivos da noção reflectem-se na ideia que um movimento social só adquire esse *status* se cumprir três condições, a saber, (1) a solidariedade entre os seus membros, (2) o compromisso de defender uma causa contra um inimigo comum, e (3) o uso de meios de contestação que excedem limites definidos pelo Estado (Melucci, 1989). Estudar os movimentos sociais, portanto, é quase o mesmo que ficar do bom lado e tentar descrever o rumo certo (ou errado) tomado (ou a ser tomado) pela história. Esta apresentação reconhecidamente polémica do interesse epistemológico da pesquisa sobre movimentos sociais, justifica-se, como se verá adiante, pela necessidade de mostrar as fraquezas da noção, quando usada para explicar a contestação no contexto africano.

Os três tipos de movimentos sociais identificados por Raschke (1985), de acordo com a lógica da sua acção, destacam os elementos positivos. No passado, no século XVII, os movimentos sociais eram revoltas contra a intrusão insidiosa do Estado através da cobrança de impostos. Opondo-se a essa violação da autonomia local, os manifestantes resistiam legitimamente à vontade dos regimes aristocráticos, corruptos e autoritários, reivindicando uma distribuição mais justa do poder. Mais tarde, com o advento do capitalismo, no século XIX, os movimentos sociais desenvolveram-se em torno das lutas no universo industrial, reivindicando uma distribuição justa dos recursos nacionais. Mais recentemente, especialmente na sequência das medidas do Estado social do pós-guerra na Europa Ocidental, os movimentos sociais – em particular as revoltas estudantis do final da década de sessenta – têm tido como objectivo forçar os Estados a aceitarem a sua agenda emancipatória. Tal foi o caso das campanhas para o reconhecimento dos direitos daqueles que, devido à intolerância, estavam condenados a levar uma vida marginal – mulheres, *gays* e minorias raciais – em sociedades que se descrevem como liberais (para uma boa visão geral, ver Staggenborg, 2008). É difícil tratar desses três tipos de movimentos sociais sem ter uma visão positivista não apenas da justiça dos protestos, mas também da inevitabilidade das mudanças que se espera que eles consigam.

Como indicado acima, para os propósitos imediatos deste artigo, uso a noção de Imre Lakatos de programa de investigação (1978) para caracterizar de forma breve o estudo dos movimentos sociais. Tendo em mente que Lakatos definiu programa de investigação como um conjunto de teorias estreitamente relacionadas, desenvolvidas ao longo do tempo e baseadas numa ideia comum, descreveríamos nessa linha o

estudo dos movimentos sociais como um conjunto de proposições teóricas relativas à mudança social legítima e necessária empreendida por grupos sociais portadores de queixas legítimas contra a ordem política dominante. O pressuposto de uma necessária mudança social impulsionada por queixas legítimas constitui o núcleo duro desse programa de investigação. A identificação de fases e tipos na evolução histórica e na distribuição geográfica dos movimentos sociais corresponderia ao que Lakatos pensava que uma heurística positiva deveria ser capaz de oferecer. Ele dá indicações ao pesquisador sobre os tipos de fenómenos a serem observados para manter um equilíbrio frutífero entre as proposições teóricas e a realidade empírica.

Embora as pesquisas sobre movimentos sociais tenham contribuído de forma importante para a nossa compreensão da história, particularmente da história social e política (Tilly, 1978) e das tradições de resistência em todo o mundo (por exemplo, Abbink; De Bruijn; van Walraven, 2003; e Ahikire, Mamdani, Oloka Onyango, 1994, para a África; Wickham-Crowley, 1992 para a América Latina), pode-se questionar a sua utilidade, particularmente no que diz respeito à África. Entenda-se, a noção não esteve ausente das tentativas de descrever os processos sociais em África. Na verdade, tem sido usada de diversas maneiras para descrever protestos camponeses, levantamentos étnicos e movimentos milenaristas. Em anos mais recentes, a noção tem sido usada de forma ampla e generalizada para explicar a mobilização de grupos da sociedade civil contra o que é visto como a tomada dos países africanos pelo pensamento neoliberal, representado pelas políticas de ajustamento estrutural do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional<sup>2</sup>. O sentido da adequação da noção de movimento social aplicada a fenómenos observados em África baseia-se na suposição de que determinados grupos sociais se posicionam colectivamente contra um inimigo comum com vista a lutar por uma ordem social melhor.

As falhas da noção no contexto dos estudos africanos podem ser reduzidas a três problemas principais. O primeiro problema é epistemológico e tem a ver com a natureza do conhecimento que se pode gerar dentro do programa de investigação dos movimentos sociais. Os movimentos sociais apontam para a articulação de queixas colectivas contra um inimigo comum, tendo como pano de fundo o conhecimento do que é uma sociedade justa e melhor. Nestas condições, qualquer pesquisa que pretenda considerar seja qual for o caso de contestação como manifestação da existência de um movimento social corre dois tipos de risco. Primeiro, corre o risco de confundir os seus próprios pressupostos teóricos com a realidade empírica. Depois, corre o risco de forçar a realidade empírica à camisa-de-forças dos seus próprios limites teóricos. De um modo geral, a natureza normativa da definição de movimentos sociais dá aos pesquisadores uma margem de manobra considerável em relação ao que deve ser considerado como

---

2 O rótulo actualmente em uso para descrever esse fenómeno é “novos movimentos sociais” (ver Tarrow, 2005; Pichardo, 1997; Boron e Lechini, 2005).

um movimento social e o que não deve. Assim, qualquer forma de contestação que tombe sob o olhar analítico do pesquisador de movimentos sociais torna-se, em virtude da sua atenção e da sua estrutura conceptual, um movimento social.

O segundo problema é o que Mahmood Mamdani (1996), num outro contexto, descreveu como “história por analogia”, referindo-se à tendência de olhar para os fenómenos históricos africanos à luz ao desenvolvimento histórico europeu. Ou seja, a história por analogia ocorre quando conceitos e implicações teóricas derivadas de um contexto muito específico são usadas para descrever um contexto completamente diferente, sem a devida atenção às especificidades locais de ambos os lados. História por analogia é o uso acrítico de conceitos nas ciências sociais. Dado que a história dos movimentos sociais tem sido estudada extensivamente (e de forma abrangente) na Europa, tudo o que resta fazer é documentar as ocorrências do fenómeno noutros lugares. Este procedimento não constitui, por si só, motivo suficiente para rejeitar a história por analogia, mas o problema começa no momento em que a investigação se reduz ao estudo do que falta à África para se encaixar no tipo ideal representado pela Europa. No estudo dos movimentos sociais isso pode acontecer em muitos momentos críticos da análise. Por exemplo, tendo em conta que a investigação sobre os movimentos sociais na Europa mostrou que estes se caracterizam pela solidariedade interna, pelo compromisso contra um inimigo comum e pelo uso de meios não convencionais de protesto, a ausência de qualquer uma – ou de todas – destas características no que convencionalmente se tenha rotulado de movimento social em África deveria conduzir a uma reflexão sobre as razões pelas quais a África não segue o modelo.

Insistindo: embora essa procura seja um passo legítimo de qualquer investigação sobre um fenómeno social, quando é feita a partir do pressuposto de que há uma forma ideal para os fenómenos do mesmo tipo, isso pode ser um obstáculo, e não um meio, para aprofundar o entendimento. O pressuposto de uma narrativa histórica descrevendo as antigas e as novas formas dos movimentos sociais com base no critério do desenvolvimento histórico europeu também pode ser problemático. As chamadas “revoltas da fome”, motivadas por grande pobreza, em contextos em que os indivíduos e comunidades não dispõem de influência política para se fazerem ouvir, certamente reflectem a realidade de uma fase inicial dos movimentos sociais na história europeia. A sua recorrência hoje, em sociedades caracterizadas pela privação económica e pelo autoritarismo político, não deve necessariamente significar que o contexto institucional e cultural no momento de tais revoltas na Europa seja tudo o que é preciso saber para explicar eventos semelhantes, hoje em África. O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos chamou a atenção para as armadilhas envolvidas nessas posições e nos seus julgamentos no que designou como sociologia das ausências (Santos, 2002).

Por último, e talvez seja o problema mais grave, o programa de investigação sobre movimentos sociais parece ter dificuldade em articular a génese do fenómeno com o desafio de oferecer descrições sociológicas dos fenómenos sociais que se baseiem directamente na maneira como a sociedade realmente existe. Esse não é um problema novo, pois marcou as primeiras tentativas de definir a noção de movimentos sociais de forma empiricamente útil (ver, por exemplo, Smelser, 1962 e Castells, 1978). Para ser directo: o problema da ideia de movimento social é a sua “sub-determinação”. Não está claro em que condições um certo tipo de eventos – digamos, diferentes formas de protesto – justificam ser tratados em termos de programa de investigação de movimentos sociais. Há um pressuposto historicista no coração do programa de investigação, que se revela na crença implícita numa desejável inevitabilidade da mudança que se espera seja provocada pelo movimento social. Nesta perspectiva, o programa de investigação levanta questões relativas à classe de referência escolhida. Quando os camponeses, por exemplo, se organizam para protestar contra o sistema de comercialização de um determinado país, qual é o aspecto particular de sua acção que permite a um pesquisador afirmar que está perante um movimento social? Quando os jovens saem às ruas para protestar contra o desemprego, ou o aumento dos preços dos alimentos, qual é o aspecto particular de sua acção desesperada que justifica a designação de movimento social? Deveria ficar claro destas dúvidas que a “sub-determinação” à qual o material empírico sobre os movimentos sociais se presta resulta das dificuldades evidentes que o conceito tem de estabelecer uma ligação convincente entre a realidade da vida social e as pretensões explicativas do próprio conceito.

Os três problemas discutidos acima, a saber, o epistemológico, o analítico e o empírico, não podem ser atirados para baixo do tapete, se quisermos seriamente compreender a contestação e o seu lugar e papel na vida social africana. De facto, estes problemas requerem que seja posta entre parênteses a noção de movimentos sociais, quando se tenta analisar a natureza da contestação na sua relação com a vida social e a realidade. O filósofo americano Michael Walzer aponta um ponto de entrada útil para esse desafio. No seu trabalho, ele não está directamente interessado no protesto como tal. Contudo, as suas ideias sobre a natureza da moralidade e o lugar e o papel da crítica social permitem desenvolver um argumento capaz de estabelecer a ligação dos movimentos sociais com a realidade social empírica. De facto, o argumento de Michael Walzer pode ser lido, num certo sentido, como uma elaboração da noção de Edward P. Thompson (1971) sobre a “economia moral” e a sua análise da maneira como os pobres procuravam legitimar em termos morais as suas demandas de preços justos. A ideia de crítica social desenvolvida por Michael Walzer pode-nos ajudar a articular os sentimentos inerentes ao protesto – a cólera e o ultraje – com as estruturas morais necessárias à sua inteligibilidade política.

## *Crítica social e moralidade*<sup>3</sup>

No seu trabalho de reflexão sobre o que torna possível que indivíduos, dentro e entre comunidades, sejam sensíveis ao destino dos outros, Walzer (2006) argumenta que o sentido do bem e do mal desempenha um papel significativo. Isso, no entanto, não o encerra numa visão única da moralidade. Na verdade, ele distingue duas formas básicas que a moralidade pode tomar, cada uma das quais descreve o contexto no qual, e os termos em que, se torna relevante para a faculdade dos indivíduos serem sensíveis ao destino dos outros. Mais especificamente, Walzer está interessado no papel desempenhado pelo debate quando se trata de responder à pergunta sobre os tipos de obrigações que temos para com os outros. A primeira forma, que ele chama de moralidade “ténue”, não tem nenhum indivíduo específico em mente quando é chamada a ajudar a responder à questão das obrigações que temos para com os outros. A moralidade “ténue” refere-se à obrigação universal de reconhecer a humanidade daqueles que podem ser muito diferentes de nós. É este sentimento de obrigação universal que permite a cada um de nós sentir-se solidário com os que lutam pela sua liberdade e justiça, sem que isso nos obrigue a aceitar todos os pormenores que dão corpo à sua concepção desses valores.

A moralidade “densa”, ao contrário, refere-se às obrigações que os indivíduos têm na sua relação com outros que compartilham as condições e circunstâncias locais e que os colocam na mesma comunidade de destino e valores. O simples senso do que faz dos seres humanos humanos não é suficiente para explicar as obrigações que devemos ter uns para com os outros. A experiência histórica comum, que se manifesta numa língua comum e num conjunto comum de valores culturais, liga cada indivíduo a uma ampla rede de significados, susceptíveis de serem imediatamente inteligíveis dentro do contexto local específico. A moralidade densa é local, enquanto a moral ténue é global. Os indivíduos recorrem ao seu sentido de moral ténue para compreender e se identificarem com as reivindicações morais feitas por outros em lugares distantes. O que lhes permite desenvolver esse sentido de solidariedade não é uma compreensão pormenorizada e exacta do significado que os outros atribuem aos valores que defendem, mas o reconhecimento geral do direito de cada indivíduo a ser respeitado na sua dignidade de ser humano<sup>4</sup>.

O argumento de Walzer pode parecer relativista. Ao insistir em dois tipos de linguagem moral inteligíveis dentro de contextos específicos, parece que Walzer

---

3 Há uma literatura anterior sobre os movimentos sociais que comenta o papel da moralidade (Gusfeld, 1986; Zurcher Jr; Kirkpatrick, 1976) utilizando o conceito de “cruzada moral”, em parte inspirado na noção de “empreendimento moral” de Howard S. Becker (1963), para focar a atenção em indivíduos que fazem campanha sobre questões envolvendo moralidade. Como será visto nesta secção, este não é o sentido em que a noção de moralidade, na sua relação com a contestação, será usada. A preocupação é a articulação da noção com o debate na esfera pública.

4 Entendo o direito de ser respeitado na sua dignidade no sentido desenvolvido por Ronald Dworkin (1996) na sua elaboração do significado da igualdade como sendo o direito a ser tratado com igual preocupação.



defende a incomensurabilidade dos valores entre culturas. Na verdade, o argumento é mais complexo do que isso. Por um lado, o seu argumento é que é errado supor que a moralidade possa ser analisada com base numa receita que definiria o conjunto apropriado de valores a serem usados em cada situação em que os indivíduos são confrontados à sua obrigação moral para com os outros. Walzer defende uma perspectiva discursiva sobre a moralidade que pressupõe que o que conta como maneira moralmente correcta de se comportar com os outros é resultado de uma construção dentro de uma comunidade normativa. Por outro lado, o filósofo também argumenta que o reconhecimento de formas distintas de linguagem moral não significa que, aos indivíduos que estão longe dos outros, resta apenas aceitar a legitimidade dos valores locais dos outros. Num certo sentido, Walzer está alinhado com aqueles que, na linha do cosmopolitismo, argumentam e afirmam que o facto de reconhecer a diferença não obriga os indivíduos a aceitar valores que ofendam o seu sentido moral (ver Appiah, 2006).

*Thick and Thin* foi a resposta de Walzer aos críticos do seu trabalho anterior, *Spheres of Justice* (1989a). Nesse livro, ele sugeria que o pluralismo produziu uma noção e uma prática da igualdade complexas, introduzindo na definição de uma sociedade justa a ressalva de que é uma sociedade que reconhece a igualdade complexa. Numa tal sociedade, as vantagens associadas à pessoa, por exemplo a inteligência, não se traduzem em vantagens noutras dimensões, como o poder político ou a riqueza pessoal. A ideia da existência de uma moral ténue e de uma moral densa é uma tentativa de estabelecer os termos em que o debate moral ocorre num contexto de igualdade complexa. A moralidade densa faz um balanço da complexidade e, por isso, fornece a base ideal para um debate moral frutífero. É precisamente aí que a reflexão de Walzer sobre o papel da crítica social se torna relevante.

Em vários trabalhos, Walzer (1989b, 1993) discute e desenvolve ideias sobre a crítica social, enfatizando particularmente o que considera ser o caminho interpretativo para a crítica. O principal argumento é que a moralidade é algo sobre o qual os membros de uma sociedade debatem (Walzer, 1993, p.42). O argumento moral trata da questão do que é certo fazer. Para responder a essa questão, os indivíduos têm que tomar em consideração a sociedade em que vivem, os meios de que dispõem, as oportunidades que lhes são dadas e muitos outros aspectos estruturais que condicionam, ou facilitam, a acção. De acordo com Walzer, a resposta tem a ver com o significado que o modo de vida de uma dada comunidade tem para os indivíduos. No final das deliberações, os indivíduos devem ser capazes de dizer, do seu ponto de vista, o que é certo fazer (p.33). Portanto, a crítica social representa as diferentes posições que os indivíduos articulam e expressam no debate moral. Tais posições reflectem diferentes entendimentos e interpretações da ordem social e do lugar que os indivíduos devem ter nela.

O meu argumento é que a crítica social oferece um ponto de entrada adequado para entender a política de contestação. Ao contrário da noção de movimento social, que coloca a contestação num quadro de referência que dá legitimidade normativa e teleológica ao protesto, a crítica social não julga os objectivos políticos da contestação, testemunha simplesmente como os indivíduos se posicionam em relação à ordem social, ao mesmo tempo que considera a possibilidade de que tal posicionamento possa abrigo interpretações diferentes de como uma sociedade deve ser organizada e que condições de vida ela deve ser capaz de disponibilizar aos seus membros. A contestação é, nesse sentido, um comentário crítico sobre a natureza da sociedade feito pelos seus membros. O protesto é a forma prática tomada pela contestação. Merece ser estudado no seu lugar de origem, a sociedade. A crítica social é onde o protesto se converte em contestação. Os membros da sociedade fazem comentários críticos a partir de diferentes posições, diferentes perspectivas e diferentes experiências de vida. Note-se que essa crítica não tem que ser coerente. Uma boa maneira de encarar o desafio de dar sentido aos protestos em África é, pois, definir as condições em que a crítica social é feita, pois é nessas condições que se encontram os tipos que oferecem os modelos heurísticos adequados para o estudo do protesto<sup>5</sup>.

### ***Crítica social e protesto***

O impulso sociológico básico subjacente à contestação é a crítica social, que se desenvolve na base do argumento moral, isto é, do debate sobre as obrigações que os membros de uma comunidade sentem em relação a outros membros da mesma comunidade. As condições em que o argumento moral ocorre são importantes para qualquer tentativa de traçar implicações analíticas que possam informar o estudo do protesto em contextos africanos. Essas condições não devem a sua importância ao facto de deverem ser respeitadas. A sua importância deriva antes do facto que a negociação sobre se – e como – devem existir faz parte do argumento moral. Isto aplica-se, por extensão, às regras que regem o comportamento dos participantes num argumento moral. Essas regras têm a ver com a forma como o desacordo, a diferença de opinião, o apoio e o acordo são expressos. Mais uma vez, o ponto não é que tais regras são prévias ao argumento moral. A questão é, antes, que a forma como essas regras surgem e são acordadas é parte integrante do argumento moral. A interessante discussão de Jean-Godefroy Bidima (1997) sobre a prática africana do “palaver” e de como o seu desaparecimento progressivo empobreceu a esfera pública africana realça o papel constitutivo no debate moral desempenhado pelo argumento sobre como argumentar.

---

5 O estudo dos movimentos sociais tem procurado realizar esta tarefa de várias maneiras. Um bom exemplo é dado pelo volume editado por McAdam, Tarrow e Tilly (2001). O meu argumento é que o programa de investigação implícito na ideia de movimento social atribui mais importância ao nível macro. Ora, a maior parte da contestação em África ocorre no nível micro, para o qual faltam abordagens conceptuais e analíticas adequadas.

O debate moral produz contestação que, num contexto político, se pode designar como protesto. Usando a distinção de Mahmood Mamdani (1996) entre *citizen* e *subject*, defendo que o protesto é politicamente significativo no contexto da cidadania. De acordo com Mamdani, a condição de cidadania é aquela em que os indivíduos se relacionam com o Estado na base de direitos. O estatuto dos indivíduos como cidadãos produz efeitos a partir do momento em que o Estado assume a obrigação de garantir as condições de realização desses direitos. Ao contrário, o súbdito não se relaciona com o Estado através de direitos, mas pela tradição, cuja preservação é obrigação do Estado. Mamdani usou este argumento para descrever e analisar como o Estado colonial pressupunha a negação da política aos africanos. Alargo aqui o argumento de Mamdani para defender que, de modo geral, os Estados africanos não conseguiram traduzir a independência – conquistada em nome da cidadania – na constituição de espaços políticos em que os africanos pudessem reinventar-se como cidadãos, através da participação no debate moral constitutivo das suas sociedades. O programa bastante normativo implícito na noção de movimento social assume a existência desse espaço político e constrói qualquer acto de contestação automaticamente como protesto (político). Como veremos mais adiante, a contestação em condições de prevalência da situação de súbditos não se presta a um estudo analítica e teoricamente útil da acção de protesto.

A cólera e o ultraje são expressões de oposição a determinadas posições, são reacções a diferenças de opinião quanto à interpretação da natureza da ordem social e daquilo que a deve sustentar. Quão legítimas são essas reacções depende, naturalmente, dos termos em que o debate se realiza. O que a cólera e o ultraje permitem aos participantes de um debate sustentar é também uma questão que se relaciona com a cultura de debate no interior da qual o debate moral ocorre. Estas emoções são expressões de protesto, mas não um tipo de protesto que permita aos pesquisadores tirar conclusões de que estão perante um movimento social. A cólera e o ultraje são expressões de protesto na medida em que chamam a atenção para a existência de uma comunidade moral na qual são potencialmente inteligíveis e da qual aqueles que as expressam são membros. Mais uma vez, não é feita nenhuma suposição sobre como uma tal comunidade moral está estruturada, ou mesmo como ela deve ser estruturada para que a articulação do protesto ocorra.

Pode-se elaborar uma tipologia dos protestos para servir como dispositivo heurístico destinado a permitir a descrição e análise do contexto sociológico em que eles acontecem. Pretende-se que ela seja um dispositivo para ajudar os investigadores a explicar a contestação em contextos africanos, evitando as armadilhas da postura normativa implícita no programa de investigação dos movimentos sociais. A tipologia baseia-se em elementos que estabelecem as condições de possibilidade do argumento moral e a sua estrutura repousa sobre os atributos que podem ser imediatamente

associados à contestação. A contestação é o direito (auto-declarado ou garantido) de discordar; pode ser violenta ou pacífica, organizada ou espontânea; pode ter um alvo claro ou difuso; articular demandas ou simplesmente rejeitar uma imposição; finalmente, articular a vontade de mudar o quadro do debate ou a de o manter.

Estes atributos podem ser resumidos com a ajuda de cinco dimensões básicas: (a) formas de articulação, (b) estrutura de articulação, (c) conteúdo, (d) alvo, e (e) direcção. Cada dimensão tem dois valores que têm uma relação dialéctica entre si. Por outras palavras, as formas de articulação podem ser violentas (por exemplo, pilhagens, confrontos com a polícia, barricadas nas estradas) ou pacíficas (por exemplo, marchas); a estrutura de articulação pode ser organizada (sindicatos, grupos de interesse) ou espontânea (jovens, vendedores de mercado, moradores); o conteúdo pode articular demandas (por exemplo, novas medidas e políticas) ou rejeitar imposições (por exemplo, medidas e políticas); o alvo pode ser claro (por exemplo, um responsável estatal, uma agência do governo, um partido) ou difuso (por exemplo, insatisfação geral); e, a direcção pode apontar para a mudança (por exemplo, demissão de funcionários, do governo, novas eleições) ou para a preservação do *status quo* (por exemplo, medidas em favor de grupos de interesse).

O cruzamento das dimensões e valores produz um conjunto de propriedades baseadas em indicadores empíricos que podem ser desenvolvidos, alguns dos quais foram apresentados acima. Os valores são pontos de concentração de várias variáveis, que oferecem um fundo empírico para a inferência descritiva. Os conjuntos de propriedades permitem a construção de tipos ideais de protestos que resultam numa tipologia heurística baseada na definição da contestação como crítica social. Três tipos básicos emergem da tabulação cruzada. Um primeiro tipo é o do protesto violento, organizado, baseado na formulação de demandas com um destinatário claro e visando a mudança, que podemos designar como “tipo de revolta”. Um segundo tipo é o protesto pacífico, organizado, que formula demandas com um destinatário claro e visa preservar as estruturas básicas da ordem, que podemos designar como “tipo de reforma”. Um terceiro tipo resulta da combinação de actos violentos e espontâneos articulando demandas, ou rejeitando uma política, com destinatários pouco claros e omissos em termos dos objectivos de longo prazo das acções, e pode ser designado de “tipo anónimo”.

Estes tipos articulam-se em duas dimensões, nomeadamente (a) a forma e (b) a estrutura de articulação. Tanto a forma como a estrutura da contestação são inerentes ao conteúdo, ao alvo e à direcção, na medida em que estabelecem as condições em que a interacção tem lugar. Quer se trate de fazer exigências, ou de rejeitar, quer se dirijam a um interlocutor claro ou impreciso, quer visem a mudança ou a manutenção do *status quo*, o potencial expressivo destas dimensões é influenciado pelo facto de a violência desempenhar, ou não, um papel e, também, se os indivíduos se mobilizam

em torno de questões específicas. Além disso, a ênfase nestas duas dimensões chama a atenção para um aspecto fundamental da contestação como instrumento político: ela é o que dá conteúdo à política.

O tipo ideal de protesto mais próximo do ideal normativo da política democrática é o tipo de reforma. A política democrática é como uma boa conversa, que se vai construindo por meio da clarificação das ideias, o que, por sua vez, torna novos aspectos visíveis e permite o seu tratamento. No processo, os interlocutores acabam por conhecer melhor a sua própria posição, identificar novas formas de argumentar os seus pontos e de discutir as suas opiniões. A sugestão de que a política democrática é sobretudo uma questão de reforma não significa que a sua ausência seja sinónimo de políticas não democráticas, mas simplesmente que a política democrática está imersa numa permanente interpretação da base moral da sociedade, que se baseia sempre na coerência dos interesses e no sentido de obrigação moral que os indivíduos sentem em relação uns aos outros.

Nesse sentido, a ideia de reforma não deve ser vista na sua concepção extrema de ruptura fundamental e radical. Em vez disso, deve ser entendida como o ajuste de aspectos da ordem social para os compatibilizar com os entendimentos a que as interpretações em confrontação levaram. A política democrática é dinâmica. A reforma é inerente à sua lógica de funcionamento. Sem reforma, a política democrática torna-se esclerótica. Os sinais críticos de tal esclerose podem ser vistos nos outros dois tipos ideais, o “tipo revolta” e o “tipo anómico”. O primeiro é semelhante a uma discussão em que as partes adoptam posições radicais, não ouvem outros argumentos e são tentadas pelo uso da força como forma legítima de se afirmar. Este tipo não implica o fim da política democrática, mas um desenvolvimento que a coloca em situação crítica, que revela dificuldades da capacidade dos actores políticos conciliarem os seus interesses. Quando a tensão degenera em fracasso, a saída pode ser a “revolta”, que muitas vezes leva à guerra civil, ao golpe de Estado ou a uma crise prolongada. O último tipo ideal, o “tipo anómico” é semelhante a uma conversa em que um dos interlocutores simplesmente perde o interesse e se refugia num estado de espírito introspectivo, marcado por aparente indiferença. O “tipo anómico” também não é o fim da política democrática, mas assinala um fracasso por parte dos actores políticos de se comprometerem com os valores que constituem a base da política. Neste caso, é provável uma espiral descendente e o surgimento do autoritarismo. Do ponto de vista do desenho das tipologias (ver Kluge, 2000), a guerra civil e o autoritarismo são figuras que não nos devem ocupar, pois representam casos extremos que acontecem quando os actores políticos não conseguem manter o seu compromisso político dentro dos limites do “tipo reforma”. Uma vez que o objectivo da tipologia sugerida aqui é fornecer um ponto de entrada para a descrição sociológica do protesto e das políticas de contestação, o foco deve ser colocado sobre o que torna a discussão possível e o que a mantém viva.

Devemos ter esse quadro em mente ao discutir o caso particular de Moçambique. O objetivo não é classificar as formas de protesto e contestação que ocorreram no país, mas chamar a atenção para questões críticas que resultam da observação desses fenómenos, do ponto de vista do debate moral e no contexto da tipologia aqui sugerida resumidamente.

### *Cólera e insatisfação em Moçambique*

Moçambique obteve a sua independência através de uma luta armada. Após a independência, engajou-se na construção de uma sociedade socialista com base no “marxismo científico”, copiado da Alemanha Oriental e da União Soviética. Dentro dessa lógica, estabeleceu um Estado de partido único, que se acreditava ser o resultado lógico da luta de libertação. Essa luta passou a ser interpretada, retrospectivamente, como a luta das massas exploradas contra o sistema colonial-capitalista com o objectivo de criar uma república popular, dirigida pelo chamado poder popular. Moçambique conheceu uma longa guerra civil contra um movimento rebelde. A questão que se pretende tratar nesta secção é o significado da contestação no contexto político do país. A guerra civil em Moçambique tende a ser considerada como uma revolta popular na linha de um movimento social. Embora isso nunca tenha sido explicitamente afirmado, a ênfase dada à luta dos rebeldes moçambicanos como tendo articulado o ressentimento das comunidades rurais contra as políticas de aldeamento forçado promovidas pelo governo marxista sugere critérios interpretativos informados pelo programa de investigação dos movimentos sociais.

Os protestos que abalaram Moçambique em Fevereiro de 2008 e Setembro de 2010 foram exemplos claros de crítica social. Eles foram desencadeados por decisões políticas sobre os meios de subsistência das pessoas. Em Julho de 2012, realizei entrevistas com jornalistas (de jornais e televisão), bem como uma entrevista de grupo focal com quatro jovens que estiveram directamente envolvidos na revolta (na Polana-Caniço), o que, juntamente com o trabalho de arquivo (que consistiu principalmente na leitura dos jornais, discussões da internet e relatórios), me deu uma ideia de alguns elementos cruciais relativos à estrutura e forma dos protestos. Este é um trabalho em curso e estão previstas outras entrevistas com mais jornalistas e outras pessoas envolvidas, ou afectadas pelos acontecimentos. Uma análise preliminar das entrevistas confirma a perspectiva geral dos protestos: foram basicamente uma explosão de violência dirigida principalmente contra a polícia e os sinais de riqueza e incluíram casos de saque. No dia anterior aos distúrbios circularam mensagens SMS anónimas, mas os protestos não tiveram rosto, no sentido de pessoas que tivessem assumido as demandas dirigidas ao governo. De facto, grande parte da violência que marcou os protestos foi essencialmente espontânea e muitas vezes em reacção directa à violência

da polícia. O saque que se seguiu em muitos lugares foi uma resposta *ad hoc* à situação de caos criada pelos confrontos entre a polícia e os jovens.

Nos termos do dispositivo heurístico sugerido neste artigo, podem ser colocados vários argumentos. A forma de articulação foi claramente violenta e implicou confrontos com a polícia, saque de lojas, destruição de bens e barricadas nas ruas. Houve tentativas por parte de alguns jovens de organizar uma marcha pacífica para a “Presidência”, mas foram impedidos pela polícia. A estrutura de articulação era um misto de protesto organizado (SMS anónimo) e de iniciativas espontâneas (a tentativa de organizar uma marcha para a “Presidência”, os saques). Embora os protestos tenham ocorrido simultaneamente em muitos locais, não parece ter havido qualquer tipo de acção concertada. No que diz respeito ao conteúdo do protesto, tudo o que se pode dizer é que não havia uma articulação clara das demandas. Pelo contrário, os manifestantes reagem contra o aumento dos preços do combustível e do pão, parecendo apenas interessados em transmitir às autoridades a sua insatisfação com o facto de a vida ser insuportavelmente cara. O alvo do protesto era claramente o governo, mas, de maneira geral, foi o Presidente da República o principal alvo das queixas. Os protestos foram uma expressão de insatisfação generalizada. Finalmente, a direcção dos protestos não era clara, pois não levantavam nenhuma questão política importante que exigisse correcção, ou eliminação, nem tinham como objectivo mudar o governo. Dado que os grupos sociais por trás dos protestos também eram difusos, não é claro como a natureza das reivindicações articuladas nos protestos poderia ajudar a responder aos interesses de um determinado grupo social. Ao impor o controlo do preço do pão e prometer subsídios aos transportadores, o Governo respondeu aos protestos de forma a atender à situação particular dos sectores da população urbana moçambicana que vivem em condições precárias.

Tendo em conta estas características dos protestos de Fevereiro de 2008 e Setembro de 2010, parece correcto dizer que correspondem ao terceiro tipo identificado no dispositivo heurístico estabelecido mais acima, nomeadamente o tipo anómico. Recorde-se que o tipo anómico foi descrito como uma combinação de actos violentos e espontâneos articulando demandas cujos destinatários não são claros num quadro de indefinição dos objectivos das acções a longo prazo. Nesse sentido, os comentadores que se apressaram a ver nesses eventos um exemplo de protesto no sentido sugerido pelo programa de investigação sobre movimentos sociais não contribuíram muito para nos ajudar a entender a real importância do que aconteceu no país. É indubitável que os acontecimentos nesses dias fatídicos articularam profundas queixas trazidas à tona pelos aumentos de preços e que eram expressões de cólera e de ultraje. Neste sentido, eram portadores de crítica social, na medida em que colocam a possibilidade teórica de ter havido um entendimento diferente sobre as obrigações morais que vinculam os governantes e os governados.

Nesse sentido, protestos como os que ocorreram em Moçambique, em reacção aos aumentos dos preços dos alimentos, dificilmente se podem qualificar como protestos políticos em sentido estrito. São contestações que ocorrem nas margens da política e não parecem ter o potencial que um programa de investigação dos movimentos sociais lhes atribuiria. Num nível analítico mais profundo, o que o caso moçambicano mostra é que a análise do protesto, para ser teoricamente frutífera, deve basear-se numa definição clara da política. Em Moçambique, onde o sistema político permite uma certa dissidência e os partidos de oposição têm expressão pública, estes foram apanhados de surpresa pelos protestos e foram incapazes de capitalizar a contestação, facto que pode ser interpretado como um sinal da ausência de política em Moçambique.

Onde a política está ausente não há nenhum argumento moral que possa ocorrer. No caso muito específico dos protestos em Maputo, os contornos do argumento moral subjacente não estão nada claros. A principal razão pela qual lhes falta clareza está relacionada com o facto de serem muito difusos e não articulados do ponto de vista organizacional. Esta é, em grande parte, uma consequência do ambiente político geral. Onde não há argumento moral, só pode haver cólera e ultraje, o que é difícil de traduzir em protestos politicamente significativos.

A contestação é o direito (auto-declarado ou garantido) de discordar. Pode ser violenta ou pacífica, organizada ou espontânea, pode ter um alvo claro ou difuso, articular demandas ou simplesmente rejeitar uma imposição e, finalmente, articular a vontade de mudar o quadro do debate ou de o manter. A contestação pode assumir a forma de um distúrbio, de uma revolta ou de um esforço de reforma. Distúrbios e revoltas são portas de saída que a cólera e o ultraje costumam encontrar na ausência de uma estrutura moral abrangente que permita aos indivíduos reconhecer queixas legítimas. Os esforços de reforma apontam para a existência de uma estrutura moral abrangente que constitui os indivíduos como actores políticos.

Considerar o protesto como uma crítica social significa que deve ser dada atenção à forma como os actores políticos articulam os seus interesses. Esta articulação tem lugar no contexto de uma interpretação do que significa para eles ter obrigações para com os outros. A política democrática, neste sentido, descreve como os actores políticos ajustam continuamente as suas visões da ordem social para as adequar aos entendimentos alcançados relativos ao que cada grupo de interesse deve oferecer aos outros. O confronto com outras interpretações ajuda os actores políticos a definir as suas posições e a identificar formas de afirmação que não excluam os interesses dos outros. A incapacidade de manter o argumento moral dentro dos limites dinâmicos da reforma pode levar a tentativas de diferentes grupos de ganharem o controlo, ou, simplesmente, de se retirarem do debate. No primeiro caso, a crítica social pode degenerar em guerra civil e, no último, pode levar ao autoritarismo.



Ao usar a metáfora do argumento moral, estou a chamar a atenção para o facto de que a política é a articulação de interesses na base da compreensão de cada um sobre em que medida a ordem social existente permite que os indivíduos cumpram as suas obrigações para com os outros, sem esforço indevido para si, como indivíduos, ou como grupos. Nesse sentido, identificar a crítica social no protesto é um dispositivo heurístico que deve suscitar a formulação de questões que abram possibilidades para a descrição sociológica do contexto no qual o protesto e a contestação ocorrem. Esta abordagem parece ser mais adequada do que o enquadramento normativo subjacente ao programa de investigação sobre movimentos sociais, pois nem assume a direcção do protesto como garantida, nem assume que qualquer forma de protesto é política.

## ***Conclusão***

Neste artigo, tentei discutir criticamente a noção de movimentos sociais, uma noção que tem um *pedigree* invejável na pesquisa sobre o protesto. Argumentei que, embora a noção ofereça informações valiosas sobre como e por que razão os indivíduos se organizam para formular demandas, não parece ser adequada para analisar a contestação em África. Uma razão importante que explica essa deficiência é a aparente incapacidade da noção de estabelecer uma relação com os processos sociais reais passíveis de uma explicação sociológica. Apresento dois tipos de argumentos: o primeiro é que a noção de movimentos sociais é demasiadamente ampla para captar os processos políticos locais, tal como ocorrem nos contextos políticos africanos. Há contestação que ocorre e, por vezes, essa contestação pode ser vista como um protesto político. No entanto, a decisão sobre se a contestação é um protesto não deve ser resultante das suposições feitas pelo quadro analítico estabelecido pela noção de movimentos sociais. Pelo contrário, a decisão deve ser baseada num relato sociológico das condições que tornam a contestação passível de análise e que são relativos à forma como a cólera e o ultraje se constituem como tais e que tipo de aceitação encontram na sociedade mais ampla.

O segundo tipo de argumento que desenvolvo é uma sugestão: a incapacidade aparentemente evidenciada pela noção de movimento social para explicar os processos políticos locais pode ser corrigida se a contestação for articulada com a crítica social. A ideia aqui é que o debate moral é constitutivo da política. Portanto, uma compreensão dos processos políticos básicos em África deveria ter como foco esses factores constitutivos e preocupar-se menos com noções que remetem a análise para macro-factores pouco relevantes na política local. O estudo do protesto em África beneficiaria da liberdade analítica de evitar considerar todas as formas de contestação como políticas. O caso de Moçambique, brevemente discutido aqui, pode ser usado para chamar a atenção para a necessidade de definir a política e o contexto dentro do qual ela se torna possível antes de tirar conclusões sobre o significado geral da contestação.