

ATIVISMO SOCIAL NO CONTEXTO COMUNITÁRIO EM ÁFRICA: o neocomunitarianismo como possibilidade

SOCIAL ACTIVISM IN THE COMMUNITY CONTEXT IN AFRICA: neocomunitarianism as a possibility

ACTIVISMO SOCIAL EN EL CONTEXTO COMUNITARIO EN ÁFRICA: el neocomunitarianismo como posibilidad

David Silvestre Chabai Mudzenguerere

Doutorado em Filosofia, Docente na Universidade Licungo (Quelimane), Moçambique-
chabai1977@yahoo.com.br

*Recebido em: 30/06/2020
Aceito para publicação: 09/11/2020*

Resumo

Entendendo o activismo (social) como “um conjunto de comportamentos observáveis, levados a cabo de forma livre e independente, que têm como objectivo a mudança de um panorama social negativo através da acção estratégica e teoricamente enquadrada em diferentes quadrantes de uma determinada sociedade” (Pereira, 2006), o presente artigo procura discutir as condições e as possibilidades de o activismo social ser um engajamento, não de uma parte, mas sim de toda uma sociedade tomando África como exemplo. Possibilidade que designamos aqui como Neocomunitarianismo. O Neocomunitarianismo, como activismo social no contexto comunitário, se fundamenta em comunidades não de origem (a exemplo de grupos etno-linguísticos), mas sim de existência e se consolida por dupla responsabilidade: a responsabilidade individual (o “existir-para-o-outro”) e a responsabilidade colectiva (o papel dos governantes no Estado). Com o “existir-para-o-outro”, como responsabilidade individual, provavelmente reporíamos, nas relações humanas, o amor pelo outro enquanto significa cuidar de alguém fazendo alguma coisa que possa tornar a sorte dele melhor. “Existindo-para-o-outro”, se calhar, resolveríamos, em África e no mundo, o problema de termos uns seres humanos morrendo ou vivendo vidas frias e deploráveis enquanto outros vivem liberdades demasiadamente realizadas. Mas não bastaria a responsabilidade individual do “existir-para-o-outro”, sem um trabalho constante ao nível dos governantes e instituições do Estado de fazer ver aos cidadãos a importância de um viver-juntos, orientado para a construção de um amanhã comum melhor. Os valores de cariz *ubuntuista* tornam-se incontornáveis nessa dupla responsabilidade enquanto próprios do contexto africano.

Palavras-chave: Activismo social. Neocomunitarianismo. África.

Abstract

Understanding (social) activism as “a set of observable behaviors, carried out freely and independently, which aim to change a negative social landscape through strategic action and theoretically framed in different quadrants of a given society” (Pereira, 2006), this article seeks to discuss the conditions and possibilities for social activism to be an engagement, not from one part, but from an entire society taking Africa as an example. Possibility that we designate here as Neocomunitarianism. Neocomunitarianism, as social activism in the community context, is based on communities not of origin (such as ethno-linguistic groups), but of existence and is consolidated by double responsibility: individual responsibility (“existing-for-the-other”) and collective responsibility (the role of government in the State). With “existing-for-the-other”, as an individual responsibility, we would probably replace, in human relationships, the love for the other while it means taking care of someone doing something that can make his luck better. “Existing-for-the-other”, perhaps, we would solve, in Africa and in the world, the problem of having some human beings dying or living cold and deplorable lives while others live freedoms that are too fulfilled. But individual responsibility of “existing-for-the-other” would not be enough, without constant

work at the level of government and State institutions to make citizens see the importance of living together, oriented towards the construction of a best common tomorrow. It is having always in their mind that the freedoms of individuals and groups are the only task for which they have the power to direct others; and that the quality of politics is assessed by the quality of social freedom that the holders of political powers will be able to offer communion, peace, union and reconciliation in communities at all levels. The values of an ubuntu nature are indispensable in this double responsibility as they belong to the African context.

Keywords: Social activism. Neocommunitarianism. Africa.

Resumen

Entendiendo el activismo (social) como “un conjunto de comportamientos observables, llevados a cabo de forma libre e independiente, cuyo objetivo es cambiar un panorama social negativo a través de la acción estratégica y enmarcado teóricamente en diferentes cuadrantes de una sociedad determinada” (Pereira, 2006), este artículo busca discutir las condiciones y posibilidades para que el activismo social sea un compromiso, no de una parte, sino de toda una sociedad tomando a África como ejemplo. Posibilidad que designamos aquí como Neocomunitarianismo. El neocomunitarianismo, como activismo social en el contexto comunitario, se basa en comunidades no de origen (como los grupos etnolingüísticos), sino en la existencia y se consolida por la doble responsabilidad: responsabilidad individual (“existente-para-el- otro”) y responsabilidad colectiva (el papel del gobierno en el Estado). Con “existir para el otro”, como una responsabilidad individual, probablemente reemplazaríamos, en las relaciones humanas, el amor por el otro, mientras que significa cuidar a alguien que haga algo que pueda mejorar su suerte. “Existiendo para el otro”, talvez, resolveríamos, en África y en el mundo, el problema de que los seres humanos mueran o vivan vidas frías y deplorables, mientras que otros viven libertades excesivamente realizadas. Pero la responsabilidad individual de “existir para el otro” no sería suficiente, sin un trabajo constante a nivel de las instituciones gubernamentales y estatales para hacer que los ciudadanos vean la importancia de vivir juntos, orientados hacia la construcción de un mañana común mejor. Siempre está en su mente que las libertades de los individuos y grupos son la única tarea para la cual tienen el poder de dirigir a otros; y que la calidad de la política se evalúa por la calidad de la libertad social que los titulares de los poderes políticos podrán ofrecer, comunión, paz, unión y reconciliación en las comunidades a todos los niveles. Los valores de una naturaleza ubuntu son indispensables en esta doble responsabilidad, ya que pertenecen al contexto africano.

Palabras-clave: Activismo social, Neocomunitarianismo, África.

Introdução

Reflectir sobre o *neocomunitarianismo como possibilidade do activismo social no contexto comunitário em África* constitui o objecto deste artigo. A hermenêutica da literatura sobre o tema e a deconstrução da condição social do nosso tempo são os métodos escolhidos para esta reflexão.

Se, segundo Pereira (2006, p.7), o activismo (social) é “um conjunto de comportamentos observáveis, levados a cabo de forma livre e independente, que têm como objectivo a mudança de um panorama social negativo através da acção estratégica e teoricamente enquadrada em diferentes quadrantes de uma determinada sociedade”, então podemos definir o activismo social como um engajamento pela realização da *liberdade social*, que é, conforme o filósofo queniano Odera Oruka (1996, p.9), o conjunto das necessidades fundamentais de que um indivíduo precisa para sobreviver e bem-estar dentro duma sociedade. A liberdade social diz respeito aos nossos problemas ou direitos civis, tanto

Primários (aqueles indispensáveis à vida): comida, abrigo (incluindo roupa), conhecimento, acção ou movimento, saúde, sexo (como procriação); quanto *Secundários* (aqueles que enriquecem a vida): expressar-se, reunir-se com os outros, ter opinião, religião ou não-religião, cultura (incluído educação) e sexo (como prazer).

Na impossibilidade de os satisfazer em plenitude, é obrigatório pelo menos o direito à vida, que significa ter direito a todas as necessidades *primárias* satisfeitas. O direito à vida ou ao *mínimo humano* é o que toda pessoa deve exigir e o que toda a pessoa, todo o governo, toda empresa ou grupo deve existir para oferecer ao outro, entende Oruka. Portanto, num contexto de uma sociedade cada vez mais individualizada ou neoliberal, onde cada um ou cada grupo procura satisfazer os próprios interesses sem ter em conta os dos outros, não podemos falar de uma liberdade social realizável.

O mais provável é que possamos falar da liberdade social num contexto de uma vida vivida em harmonia e cooperação com os outros, uma vida de consideração, de ajuda mútua e de interdependência entre os membros duma comunidade ou sociedade, uma vida em que cada membro participa na efectivação e garantia da liberdade do outro; ou seja, uma vida livre da hostilidade e confrontação, considerada como o *proprium* da vida em comunidade (MUDZENGUERERE, 2018, p.10). Mas de comunitária que era, a África contemporânea parece cada vez mais individualizada e individualista, implicando assim a impossibilidade de uma acção comum, a impossibilidade de um “nós”, a impossibilidade de uma comunidade.

Se concordamos que a essência da comunidade fala acima de tudo do calor da existência em comum, do entendimento mútuo e do amor – o que constitui um elemento de alívio para a vida competitiva e de incerteza constante, a vida fria, dura e solitária que vivemos -, então é sobre ela (comunidade) que devemos fundamentar o activismo social ou a luta pela liberdade social.

Até hoje continuamos assistindo um pouco por todo o mundo, e sobretudo em África, vida deplorável, mortes desnecessárias, porque o “espírito individualista” é que ainda comanda as nossas acções. Se calhar isso signifique o suficiente que o individualismo é incompatível com o agir moral. Então, o apelo à vida moral significa implicitamente um grito pelo regresso à vida colectiva, construída sobre os “escombros” do neoliberalismo. O neoliberalismo que matou o amor, a comunhão, a confiança e a vontade constante do viver-juntos na sociedade.

Dos Comunitarianismos africanos ao Neocomunitarianismo

No contexto histórico africano, podemos falar do comunitarianismo tradicional ou radical, que é o vivido antes do colonialismo (o indivíduo ao serviço da comunidade); ultimamente, todavia, há um debate aberto e estimulado pelo ganés Gyekye (1997) sobre o “comunitarianismo moderado ou restrito” (igual valor entre a comunidade e a individualidade, implicando o fim dos grupos etno-linguísticos). Então, de que comunitarianismo podemos servir para fundamentar a possibilidade de uma liberdade social em África, hoje?

Julgamos que nem o comunitarianismo tradicional e muito menos o comunitarianismo moderado podem fundamentar a condição e a possibilidade da liberdade social. Pois, o comunitarianismo tradicional africano, pela sua estrutura, parece tratar de modo desigual os homens e as mulheres; o direito à opinião e expressão resume-se na prevalência das posições dos mais velhos independentemente de serem ou não as melhores, ofuscando assim contributos singulares mais significativos, sonhos mais brilhantes e impulsores para o desenvolvimento da comunidade; o espírito cooperativo e de responsabilidade colectiva vigente nessa estrutura comunitária que “se limita”, até certo ponto, ao controlo dos direitos básicos (liberdades primárias) não motivando o suficiente para a luta pela vida cada vez mais digna individual e colectivamente. O comunitarianismo tradicional é fechado em si, os seus membros parecem não ter o espírito de abertura aos membros de outras comunidades. O que acaba, às vezes, alimentando o fundamentalismo, como se verifica em alguns países africanos, nomeadamente Quênia, Nigéria, Burundi entre outros (MUDZENGERERE, 2018, p.11).

Foi para superar as fragilidades do comunitarianismo tradicional, quanto à fundamentação dos direitos individuais, que se teorizou o comunitarianismo moderado. Tomando como exemplo o comunitarianismo moderado de Gyekye (1997), julgamos também que a sua estrutura funcional pode não resolver o problema da possibilidade de fundamentar a liberdade social, na África contemporânea. Concorrem para isso a questão de Gyekye da rejeição/eliminação das comunidades étnicas “para que nasça o Estado-Nação” ou a metanacionalidade dentro do Estado; o princípio do amor, sem necessidade da justiça, como base das relações interpessoais e das instituições públicas; a não fundamentação clara sobre como as leis gerais (mesmo as ditas boas políticas) podem promover e concorrer para a realização, de forma individualizada e colectiva, das necessidades de todos os membros do

Estado-Nação. Na sua argumentação, Gyekye parece não ter considerado que as relações humanas vigentes numa comunidade etno-cultural que se pretendem estendidas ao nível de Estado só se consolidam quando alimentadas pelas comunidades etno-culturais componentes. Sintetizando, o comunitarianismo moderado de Gyekye acaba sendo infeliz, como plataforma da liberdade social, ao tentar acabar com as comunidades étnicas para fundamentar a metanacionalidade ou Estado-Nação. Pois, isso é quase impossível. Daí o facto de partirmos de uma possibilidade e condição maior oferecidas pelo *neocomunitarianismo*, por nós mesmo conceptualizado (MUDZENGUERERE, 2018, p.117-163).

Os aspectos acima que caracterizam o neoliberalismo, razão do activismo social, podem se designar de degradação da dimensão ética no contexto comunitário. Por isso, o neocomunitarianismo significa a condição da possibilidade de reposição desta dimensão ética na vida comunitária tendo em conta toda uma base que o neoliberalismo já oferece como seu contributo, mesmo que no sentido negativo.

Nesta esteira, assumindo que somos, cada um de nós, responsáveis pela construção e manutenção de comunidades, hoje já não mais comunidades de origem, mas sim “de existência” (aquelas formadas por indivíduos residentes no mesmo lugar -bairro, cidade, distrito, etc.- independentemente de suas pertenças culturais ou por indivíduos de mesmos interesses -desportivo, religioso, cultural, económico, profissional entre outros), defendemos a dupla responsabilidade como pilar do neocomunitarianismo: a responsabilidade individual (o “existir-para-o-outro”) e a responsabilidade colectiva (o papel dos dirigentes públicos no Estado).

Responsabilidade individual: o “Existir¹-para-o-Outro”

O estar ligado ao outro significa que sou responsável por ele e acima de tudo pelo que a minha acção ou inacção possa fazer-lhe: aquilo que faço conta e conta do mesmo modo caso desista de o fazer. O outro torna-se meu refém e eu torno-me, pelo meu lado, refém da minha própria responsabilidade. Cada indivíduo humano é responsável perante alguém mais forte do que ele e é também responsável por alguém mais fraco do que ele. É o “existir-para-o-outro”.

¹ O *existir* é aqui assumido no sentido existencialista, como a forma de ser do ser humano, forma considerada como acto de uma liberdade (de escolha) que se constitui afirmando-se (Jolivet, 1975, p.27).

No fundo, o “existir-para-o-outro”, o ser responsável de, é deste modo uma relação de poder. Se nos preocupamos com a situação do outro, se sentimos a necessidade de cuidar do outro como humano que mexe com os nossos sentimentos e emoções, é porque nós somos capazes ou temos o poder de o fazer. Uma vez que podemos, então somos responsáveis por tudo que aconteça com o outro, de bom ou de não bom (BAUMAN, 2007, p.72).

Se o amo e por isso desejo a felicidade dele, é minha responsabilidade decidir o que o faria realmente feliz. Amor significa cuidar de alguém fazendo alguma coisa que possa tornar a sorte dele melhor. Cada um assume a sua responsabilidade pelo outro, mesmo que este outro seja cheio de surpresas como o é o futuro. Quer dizer que vivemos por esperança.

“É devido à nossa solidão que ansiamos pela coexistência. É devido à nossa solidão que nos abrimos ao outro e consentimos que o outro se abra a nós. É devido à nossa solidão que nos tornamos sujeitos morais”. É na esperança de nos completarmos com o outro que buscamos a vida em comum, que buscamos o viver-juntos.

A assunção de uma atitude moral significa assumir responsabilidade pelo outro; agir no pressuposto de que o bem-estar do outro é qualquer coisa de precioso solicitando o meu esforço no sentido de o preservar e o promover. A moral significa “existir-para-o-outro”.

Para Bauman (*Idem*, p.279), a modernidade gastou a maior parte do seu tempo e uma enorme energia a combater as comunidades. É na comunidade que se concentram muitas das esperanças arruinadas por instituições desacreditadas. O que outrora fora rejeitado como coerção é hoje saudado como “habilitação de capacidades”. O que outrora era visto como um obstáculo no caminho que conduzia à plenitude da humanidade é hoje exaltado como sua condição necessária.

É por isso que entendemos que as comunidades, hoje, devem ser sustentadas por aquilo que promove a comunhão, a unidade, ignorando tudo o que ponha em causa a sua “saúde”, paz e estabilidade. Amor e confiança, hoje, deviam ser medidos pela qualidade da relação que temos com os outros, pelas manifestações directas que temos e sentimos com os outros e não por aquilo que nós próprios não vemos e não sentimos e que só os outros aparecem como testemunhas sobretudo de coisas que nem são verdadeiras nem boas e nem úteis.

Como africanos, o “existir-para-o-outro” resume-se na filosofia *ubuntuista* cuja base é a expressão africana “Eu sou porque tu és” que, segundo Castiano (2010, p.157-158), sublinha que a nossa existência como indivíduos só se pode compreender através dos outros membros

da comunidade; a nossa “humanidade” só é possível manifestar-se ao reconhecermos a humanidade dos outros. Portanto, um comportamento “humano” é a base das relações entre os homens.

O que é um comportamento “humano”? O comportamento humano traduz o que é ser homem de facto. “Um homem, na perspectiva ubuntu, só o é como tal quando trata aos outros como seres humanos. O elemento cardinal para ser tratado como ‘homem’ é a sua conduta generosa e altruísta no tratamento dos outros [...]” (CASTIANO, 2015, p.194). Significa respeitar ao outro, ser indulgente, paciente, ter atitudes correctas e orientar toda a nossa energia para o outro (altruísmo). Dizer “aquele é um homem” equivale a dizer que ele escuta os outros, é paciente, cultiva o perdão e a compreensão entre os homens.

“As exigências éticas de cariz ubuntuista como amabilidade, franqueza, condescendência e sobretudo afabilidade no trato com o Outro” (CASTIANO, 2015, p.195), “o reconhecimento do mal cometido, o arrependimento, a vontade de reintegrar a comunidade com uma nova atitude relacional” (NGOENHA, 2011, p.72), o perdão e a reconciliação parecem basilares para um contexto comunitário que se queira “saudável”, pacífico e estável. Ao invés de separar os membros, esses valores os reconciliam e unificam.

O espírito dessas atitudes e valores pode ser também aplicável ao nível de comunidades mais extensas comparativamente à uma família. Por exemplo o Estado.

A Responsabilidade Colectiva: o Papel dos Governantes no Estado

As actividades do governo, como a maior parte das actividades da nossa vida, tendem hoje a ser “fragmentárias”, “episódicas” e “sem consequências”. A Política cindiu-se numa colecção de acontecimentos, cada um deles desligado de todos os outros, cada um deles levado à atenção do público como que sobretudo para apagar dessa atenção os acontecimentos de ontem. O governo parece estar preocupado só em resolver os seus próprios interesses e não os do povo. Procura disfarçar de toda forma para que o povo eleitor não perceba e não lhe cobre por suas injustiças.

Mas a vida não pode ser um individualismo. O espaço onde coabitamos pode perfeitamente ser estruturado em termos de concentração: num espaço assim concertadamente estruturado, em que numerosas coisas da maior importância para a vida de cada um de nós (transportes, escolas, serviços médicos, meios de comunicação) serão partilhadas, poderemos

ver os outros mais como condições do que como obstáculos no que se refere ao nosso bem-estar tanto colectivo como individual. Do mesmo modo que uma existência fragmentada e descontínua causa o enfraquecimento dos impulsos morais, uma existência em que as relações são contínuas e multifacetadas revigoraria as responsabilidades morais e despertaria a exigência de assumirmos a tarefa de gerir os nossos assuntos, doravante efectivamente comuns. O exercício de responsabilidades compartilhadas seria um grande passo em frente no sentido de contribuir para que os cidadãos africanos recuperassem as vozes que perderam ou deixaram de tentar tornar audíveis (BAUMAN, 2007, p.286-288). As possibilidades de neutralizarmos as pressões actuais que visam arrancar da vida pública e íntima as motivações éticas e as avaliações morais dependem tanto de um aumento da autonomia dos sujeitos morais individuais como de uma participação mais vigorosa nas responsabilidades colectivas. Mas a moral não é uma vida fácil.

A vida moral é uma vida de incerteza contínua. Para se ser uma pessoa moral, tem de se ter a força e a resistência suficientes para se vencerem as pressões e as tentações no sentido do abandono das responsabilidades conjuntas. A responsabilidade moral é incondicional e em princípio infinita – assim podemos reconhecer os africanos morais pela sua insatisfação nunca colmatada perante os seus próprios desempenhos morais, pela suspeita tenaz que as faz duvidar de terem observado um grau suficiente de moralidade. Por outro lado, uma sociedade que implica os seus membros como a *polis* grega fazia, na tarefa difícil, mas imperativa de se ocuparem uns dos outros e de se encarregarem de gerir os assuntos comuns de maneira a que a vida comum possa observar critérios de justiça e de prudência – uma sociedade assim requiere, não governados disciplinados nem consumidores que procuram a satisfação em serviços socialmente fornecidos, mas cidadãos persistentes e por vezes obstinados, mas sempre responsáveis.

Sermos responsáveis não significa seguirmos as regras, pode com frequência exigir que desrespeitemos as regras ou tomemos vias de acção não garantidas por regras. Só uma responsabilidade assim entendida pode fazer do cidadão africano essa base sobre a qual se torna concebível a construção de uma comunidade humana dotada da capacidade e da inteligência suficientes para enfrentar os desafios do presente. Uma sociedade democrática, como se deseja a africana, continua a ser um ideal e um apelo para a vida em comunidade. Ideal, porque satisfaz o espaço sempre a cultivar da criatividade do indivíduo e do grupo na

busca por um sonho colectivo. Um apelo, porque continua a ser o melhor dos regimes políticos para uma sociedade politicamente organizada. Então,

Os sonhos comunitários numa sociedade democrática pressupõem que se ultrapassem as éticas em conflito para enveredar por uma lógica de éticas em diálogo. [...] o reconhecimento da diferença de opiniões e mesmo de valores, uns e outros fundados e coerentes, mas não necessariamente incompatíveis. Por isso mesmo, os sonhos comunitários têm que evacuar toda a ideia de intolerância (NGOENHA, 2013, p.215).

Porque, a ideia da tolerância (que significa também não indiferença) numa comunidade, significa que somos co-responsáveis uns dos outros, não só moralmente, mas também política e economicamente. Aliás, o conceito de união implica comunhão. Só uma verdadeira comunhão pode dar a unidade e a conseguinte força unívoca de resistência. É, então, necessário um trabalho constante dos políticos ou governantes africanos para dar razões aos seus concidadãos de quererem defender o viver-juntos. A necessidade de comunhão está ligada à nossa história futura. Isto é, ao que queremos e podemos construir juntos, e por consequência, ao que pode mobilizar às nossas consciências colectivas para podermos continuar juntos, para juntos construirmos um futuro menos trágico e menos dramático, para nós e para os nossos filhos (*Idem*, p.216,218,219). É necessária a boa vontade política!

E o fundamento da boa vontade política encontrar-se-ia novamente no *ubuntuismo*, cujo princípio da política em termos de filosofia é que a fonte e a justificação da acção do soberano é o seu próprio povo. Significa, segundo Castiano (2010, p.158), que:

O soberano deve ser julgado a partir do seu *ubuntu*, ou seja, da forma respeitosa, carinhosa, afável e desinteressada como ele trata os seus súbditos. Numa perspectiva do *ubuntu* não há justificação para que soberanos ou pessoas com poder possam ter atitudes autoritárias e desumanas para com os outros. De acordo com esta forma de ver as coisas, a esfera da política e do direito (enquanto acto de legislar) devem ser justificadas a partir do princípio *ubuntu*. Aliás, devem encontrar no *ubuntu* o seu fundamento e sua constante inspiração.

É suficiente a boa-vontade política para a construção de uma África democrática “saudável”?

Danner (2012, p.149) julga que, para além da boa-vontade política, o engajamento dos africanos ordinários é fundamental. Trata-se de agricultores, mulheres, pessoas negociantes, o sector informal, intelectuais, empregados, artistas... Eles devem ser o motor de reformas e melhoramentos, com ou sem suporte do governo. Eles são os que devem conduzir para as reformas democráticas. Qualquer desequilíbrio entre a acção política e a vontade dos governados pode gerar conflitos de luta pelo reconhecimento, na linguagem de Honneth (2009).

Nesta esteira, tem razão Ngoenha (2013, p.221) ao entender que o viver-juntos é mais uma história de sedução que de obrigatoriedade, é uma história de afeição, de enamoramento, é também a mobilização da história passada, comum (até de sofrimento). Nisso os dirigentes têm um papel preponderante.

Os dirigentes africanos devem ter sempre em mente que as liberdades dos indivíduos e dos grupos são o único e exclusivo *medium* entre a sua acção governativa (sistema político), o sistema social e o sistema institucional. Por outras palavras, uma gestão programada dos direitos pode permitir aos indivíduos e aos grupos uma participação activa na política, na sociedade e no Estado. A qualidade da política mede-se pela qualidade da liberdade social que oferece a cada indivíduo e a cada grupo.

A liberdade social deve ser o princípio activo da política e dos estados africanos, metro da sua organização e do seu funcionamento. Parafraseando Ngoenha (1994, p.156), as liberdades individuais, correspondentes ao que chamamos aqui de liberdade social, realizam-se nas instituições democráticas que são proclamadas e realizadas através de princípios, ideais, de instituições jurídicas e de relações factuais a modo do “existir-para-o-outro” que lhe desenham o vulto e lhe afinam continuamente a fisionomia. Só assim a responsabilidade colectiva, em África, estará tendo o seu espaço enquanto trabalho permanente de mobilizar ou enamorar os cidadãos para a vida em comum. E tudo isso se aplica também na dimensão inter-estatal ou metanacional: a cooperação entre os estados, quer em África quanto no mundo em geral, não devia ser senão de satisfação mútua e justa das liberdades sociais dos povos. Sendo a responsabilidade daqueles-que-podem partilhar com os-que-não-podem os recursos naturais que o mundo oferece para o bem da humanidade. Talvez, por isso, não tivéssemos povos demasiadamente superiores (sobretudo economicamente) nem imensamente inferiores e, conseqüentemente, não existisse tanta guerra no mundo.

Eis o sentido do neocomunitarianismo. E qual é o espaço que este reserva à liberdade social? É o que se discute em seguida e em jeito de conclusão.

Do Neocomunitarianismo como Activismo Social no Contexto Comunitário (Conclusão)

O nosso objectivo, neste ponto, é fundamentar que a estrutura do neocomunitarianismo que propusemos pode realizar a liberdade social, razão de ser dos diversos activismos não só em África. Dissemos, anteriormente, que o neoliberalismo matou

o amor, a comunhão, a confiança e a vontade constante do viver-juntos na sociedade. O individualismo é incompatível com o agir moral.

Ora, se, de facto, o “existir-para-o-outro” (ou o *ubuntuismo*) for a lei de convivência interpessoal, começando da família, como a comunidade social mais pequena, até à dimensão da cooperação entre estados no mundo, passando pela cooperação e convivência entre as diversas médias comunidades culturais, económicas, desportivas, de questões de género, entre outras que podem constituir o Estado moderno, então não poderíamos ter, em África e no mundo, uns seres humanos morrendo ou vivendo vidas frias e deploráveis enquanto outros não sabem mais o que fazer pelas suas liberdades demasiadamente realizadas. “Existindo-para-o-outro”, evitaríamos conflitos, na sociedade, resultantes de revoltas, invejas, ódios dos incapazes de realizar as suas liberdades humanas pelos que celebram solenemente a liberdade social.

Se “existir-para-o-outro” significa que sou responsável por definir as necessidades do outro; então é minha responsabilidade usar as redes sociais com amor e, portanto, para promover o outro ou evitar de tudo que possa pôr em causa a sua dignidade. Aliás, é na esperança de nos completarmos com o outro que buscamos a vida em comum, que buscamos o viver-juntos.

Mas as liberdades que realizamos desde as pequenas comunidades como a família até as comunidades intermediárias como Grupo de Professores, Associação dos Naturais e Amigos de Manica, entre outras, não são satisfeitas em sua plenitude. É necessário enriquecer a qualidade de vida realizando as liberdades secundárias. Daqui se entra na provisão das grandes comunidades como o Estado ou a cooperação inter-estados.

É neste âmbito de Estado que urge a responsabilidade colectiva, na pessoa dos governantes do Estado. A máquina executiva do Estado tem a responsabilidade de ser exemplo no cumprir e fazer cumprir as leis do Estado na gestão da coisa pública, na distribuição equilibrada dos rendimentos públicos, no bom desempenho das instituições do Estado. Quer dizer que não basta a responsabilidade individual do “existir-para-o-outro”, que não encontre acções de sua continuidade ao nível das instituições para termos a união e comunhão das pessoas. É imprescindível um trabalho constante de fazer ver aos cidadãos a importância de um viver-juntos através de boa-vontade política e políticas públicas, traduzidas em acções concretas, viradas à construção de um amanhã comum melhor. Cada acção que um líder (entenda-se também aqui pessoa mais velha, professor, pastor/padre, pai,

mãe, etc) faz é como que a dizer aos outros que aquilo é a fazer. Não há vida sem referências. Que haja boas e muitas referências para que a humanidade melhore!

A relação dos diversos grupos sociais, das diversas comunidades num Estado como Moçambique depende da postura moral tanto dos políticos (governantes) quanto das instituições. Depois dos dezasseis anos de guerra civil entre a RENAMO e a FRELIMO, vivemos, em Moçambique, vinte anos de Paz resultado dos Acordos Gerais de Paz assinados em Roma, em 1992. Mas porque não fomos moralmente maduros, através das nossas instituições e do sentido de comunhão entre os moçambicanos, na gestão da nossa democracia, eis que voltamos, em 2012, ao conflito armado que matou muitos moçambicanos (e não só) e desestabilizou a economia moçambicana. Depois dos vinte anos de Paz, vivemos cinco anos de perseguições e matanças de uns contra os outros entre irmãos. Faltaram, durante os vinte anos de Paz, razões que mostrassem a todos os moçambicanos a importância de deverem lutar por um viver-juntos constante. Frisamos aqui que, africanamente, o soberano deve ser julgado a partir do seu *ubuntu* ou da forma respeitosa, carinhosa, afável e desinteressada como ele trata os seus súbditos. Em termos *ubuntuistas*, não há justificação para que soberanos ou pessoas com poder possam ter atitudes autoritárias e desumanas para com os outros. Assim, a esfera da política e do direito (enquanto acto de legislar) devem ser justificadas a partir do princípio *ubuntu*, vale dizer que devem encontrar no *ubuntu* o seu fundamento e sua constante inspiração.

Se os dirigentes tiverem sempre em mente que as liberdades dos indivíduos e dos grupos são a única tarefa por que têm poder; e que a qualidade da política mede-se pela qualidade da liberdade social que (a política) oferece a cada indivíduo e a cada grupo, então o neocomunitarianismo seria o substrato aceitável para a liberdade social. Com o neocomunitarianismo, estaríamos todos engajados na luta pelos males e injustiças sociais, não a partir de pequenos grupos com interesses específicos e de forma dispersa, mas sim a partir de toda a teia social individual e colectivamente. Seria uma espécie de *modus vivendi* da própria sociedade. Pois, em nome do viver-juntos que passa necessariamente pela realização da liberdade social (individual e colectiva), a política (os dirigentes), os estados e as suas instituições democráticas organizar-se-iam e funcionariam através de princípios, ideais, de instituições jurídicas e de relações factuais que garantiriam a união, a paz e o desenvolvimento comum em direcção ao futuro sempre melhor do que o presente que nos é dado viver.

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. **A Vida Fragmentada: Ensaios sobre a Moral Pós-moderna**. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2007.

CASTIANO, José P.. **Filosofia Africana: da Sagacidade à Intersubjectivação com Viegas**. Maputo: Editora Educar-Universidade Pedagógica, 2015.

_____. **Referenciais da Filosofia Africana: em Busca da Intersubjectivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010.

DANNER, Helmut. **End of Arrogance: Africa and the West – Understanding their Differences**. Nairobi: East African Educational Publishers Ltd, 2012.

GYEKYE, Kwame. **Tradition and Modernity**. New York: Oxford University Press, 1997.

HONNETH, Axel. **Luta Por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos**

Sociais. São Paulo: Ed. 34, 2009.

JOLIVET, R.. **As Doutrinas Existencialistas**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.

MUDZENGUERERE, David Sivestre Chabai. **A Liberdade Social no Neocomunitarianismo: Possibilidade de Superação do Neoliberalismo na África Contemporânea**. Tese de Doutoramento em Filosofia não publicada - Universidade Pedagógica de Moçambique, Maputo, 21 de Setembro de 2018.

NGOENHA, Severino Elias. **Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana**. Maputo: Imprensa Universitária, 2ª ed., 2016.

_____. **Intercultura, Alternativa à Governação Biopolítica?**. Maputo: Publifix, 2013.

_____. **O Retorno do Bom Selvagem**. Porto: Edições Salesianas, 1994.

NGOENHA, Severino Elias e CASTIANO, José P.. **Pensamento Engajado: Ensaios sobre Filosofia africana, Educação e Cultura política**. Maputo: Sociedade Editora Educar-Universidade Pedagógica, 2011.

ORUKA, Henry Odera. **The Philosophy of Liberty**. Nairobi: Standard Textbooks Graphics and Publishing, 1996.

PEREIRA, José Santana. “Activismo Social”. Lisboa: ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, 2006. In: <https://www.researchgate.net/publication/268513444> (Acessado 21 de Outubro de 2018)