

ÍNDICE

Introdução	7
Exortação em Busca de um Lugar Entre a Modernidade e a “Tradição” em África.	21
Democracia, Boa Governação e Desenvolvimento em Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste	47
Liberdade de Religião e de Culto em Angola	65
Comités Técnicos Especializados da União Africana (Comentário aos Artigos 14.º, 15.º e 16.º do Acto Constitutivo da União Africana)	97
A Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos e o <i>Jus Cogens</i>	125
O Valor Jurídico da Liberdade na Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos e nas Constituições dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.	155
Relevância Penal do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana e o Costume em Angola	175
O Reconhecimento do Costume pela Constituição e o Ensino do Direito Consuetudinário nas Faculdades de Direito	193

INTRODUÇÃO

1. Os oito estudos reunidos neste volume reflectem alguns dos mais radiantes momentos da minha produção jurídica. Alguns deles são fruto de um esforço de “fuga” da forma tradicional de pensarmos e compreendermos o Direito; são uma tentativa de pensar e compreender o Direito de forma alternativa àquela que aprendemos e ensinamos nas faculdades.

Esses momentos encontram-se mais concretizados no conjunto dos títulos “Exortação em Busca de um Lugar entre a Modernidade e a “Tradição’ Em África”, “Relevância Penal e o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana e o Costume”, “O Reconhecimento do Costume pela Constituição e o Ensino do Direito Consuetudinário nas Faculdades de Direito” e, ainda, em “A Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos e o *Jus Cogens*”. Nesses estudos, na sua essência, reflectimos sobre o Costume (i.e., fonte de direito) e o Direito Consuetudinário (i.e., sistemas jurídicos).

2. Nas sociedades tradicionais africanas, em geral, a fala, i. e., a linguagem oral ou oralidade, vale por si mesma. Nessas sociedades, a fala é a força que cria uma ligação bidireccional geradora de movimento e ritmo, e, consequentemente da vida e da acção¹. Por esse motivo, a tradição africana confere à fala o papel criador, conservador e destrutivo, postulando uma visão religiosa do mundo².

¹ KI-ZERBO, J. (Editor), *História Geral da África, Volume I: metodologia e pré-história da África*, UNESCO, 2010, p. 172.

² *Ibidem*, p. 173.

A historiografia recente africana revela que

O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. (...) A violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças que se manifestaria em distúrbios de diversos tipos. Por isso a acção mágica, ou seja, a manipulação das forças, geralmente almejava restaurar o equilíbrio perturbado e restabelecer a harmonia, da qual o Homem, como vimos, havia sido designado guardião por seu Criador³.

Em suma, a magia, o ritual e a fala – enquanto seu instrumento comunicacional – visam manter, purificar ou restituir a ordem cósmica, incluindo o comportamento humano. Nesse sentido, a fala desempenha aquilo que designaríamos por uma função metafísica de carácter performativa da realidade: através dessa relação causal da manutenção da harmonia, da sua reposição ou ruptura com as forças que agem sobre os espíritos.

Mas a fala também tem uma função existencial; de identidade e de ligação social; de pertença à comunidade e a si mesmo (a ordem dos factores importa, como se verá adiante). A oralidade, então, é um modo de transmissão de sentimentos, atitudes e valores/morais da sociedade (de cultura); explica os significados dos fenómenos e mistérios do universo e da existência; e o sentido da vida terrestre⁴.

Não admira, por isso, que a maior parte das sociedades orais tradicionais considere a mentira – i. e., a fala falsa – uma verdadeira falta moral. Na África tradicional, aquele que falta à palavra mata a sua pessoa civil, religiosa e oculta. Ao mentir, o mentiroso perturba tanto a harmonia individual como a social, sendo por isso preferível a morte⁵.

Essa realidade leva-nos a observar que pensar no(s) Direito(s) tradicional(-ais) africano(s) (ou vulgarmente, costume africano) requer um exercício revestido de uma conceptualização e reconstrução à luz de categorias

³ *Idem.*

⁴ WILSON, Sharon, “African Oral Tradition”, 2003.

⁵ *Ibidem*, p. 174.

ontológicas, epistemológicas, metodológicas e hermenêuticas próprias, que se vire para uma “perspectiva interna” própria psicossociológica que explica esse(s) Direito(s). O Direito Consuetudinário africano resulta do viver, crer e sentir das comunidades, e não de meras reproduções teórico-conceituais partindo de uma “perspectiva externa” de parencças ou semelhanças epistemológicas. Os conceitos devem valer onde haja uma correspondência sociológica entre o que o conceito designa e o significado valorativo no sistema concreto de valores e regras onde os mesmos são criados, interpretados e aplicados.

É que, na perspectiva do jurista formado e operando com as categorias ontológicas, epistemológicas, metodológicas de um Direito escrito, *maxime*, de matriz europeia, o estudo do Costume deveria necessariamente convocar e implicar necessariamente um corte epistemológico e revestir-se de um estudo da sociologia e antropologia jurídicas das sociedades que vivem esses costumes, sob pena de perpetuarmos um equívoco⁶ de fazer corresponder os costumes africanos ao conceito europeu de costume, de o estudar através de conceitos, categorias e definições que lhes são alheios, num mimetismo metodológico erradamente aplicado a realidades linguísticas, axiológicas e, até mesmo, ontológicas diferentes.

Um estudo atento revela uma ontologia distinta das duas realidades. Elas implicam uma tomada de posição própria sobre instrumentos de análise, de interpretação e de observação. Sendo a linguagem um produto cultural, uma ferramenta de transferência de informação e de coordenação (incluindo regulação) de comportamentos através de símbolo, e não uma mera transferência de informação através de signos (= comunicação), torna-se necessário conhecer a linguagem – e não apenas a língua (organização de sons que trazem símbolos) – do campo de estudo sobre o qual recai o nosso estudo. Não pode o jurista presumir equivalências de categorias, conceitos e definições que não operam do mesmo modo naquelas sociedades.

⁶ Johan D. van der Vyver e M. Christian Green consideram mesmo esse equívoco “One of the confusing remnants of colonialism in Africa.” – VYVER, Johan D. van der e GREEN, M. Christian, “Law, religion and human rights in Africa: Introduction”, in *African Human Rights Law Journal*, 2008(8), Center for the Study of Law and Religion, Emory University School of Law, Atlanta, pp. 337-356, p. 338.

Símbolos são sinais que se referem a objectos (ou referentes) por convenção, hábitos ou regras, que podem ou não significar o objecto do seu referente⁷. Se linguagem é um modo de transmissão de informação, que informação transmitem os povos? Principalmente, a sua cultura: os seus passados, os seus mitos, os seus rituais, os seus valores (importando até a hierarquia dos valores e não apenas os valores considerados), as suas estruturas de conhecimentos, a sua forma de viver.

Por definição, nenhuma cultura pode transmitir aquilo que – de alguma forma interna ou externa – não esteja contido na sua cultura. Na verdade, como bem nos lembra Daniel Everett, é o que uma cultura decide representar que forma a sua linguagem. Em síntese: “há uma relação simbiótica entre cultura e linguagem⁸”.

É dentro desse *corpus* simbólico e linguístico que se deve compreender o *ánimus*, os valores e os significados dos direitos consuetudinários; a razão de agir; os motivos e fundamentos de uma acção ou uma omissão. Não através de uma mera abstracção metodológica à laia de análise analítica jurisprudencial ou hermenêutica em sede de teoria geral própria de sociedades mais complexas e que adoptaram um alfabeto e a cultura da escrita. O estudo do Costume africano não pode ser compreendido quando não compreendemos as suas práticas; nem quando fazemos uma correspondência artificial entre essas e os nossos (pre)conceitos. O estudo do Costume – como fonte de Direito – e dos Direitos Consuetudinários – enquanto sistemas de Direito – sugere, por isso, que há mais Direito entre o céu e a terra do que escrevem as nossas Filosofias de Direito!

Como nos informam Leila Chirayath, Caroline Sage e Michael Woolcock, nos sistemas jurídicos mais desenvolvidos, apenas 5% das disputas legalmente relevantes acabam na “barra do tribunal”⁹. Então, o jurista atento, para além das concepções teóricas abstractas, deve observar que quase a maioria

⁷ Tome-se como modelo referencial, para efeitos ilustrativos, a conotação e a denotação.

⁸ EVERETT, Daniel, *How Language Began: The Story of Humanity's Greatest Invention*, Liveright Publishing Corporation, New York, 2017.

⁹ CHIRAYATH, Leila, SAGE, Caroline e WOOLCOCK, Michael, “Customary Law and Policy Reform: Engaging with the Plurality of Justice Systems”, *World Bank Paper*, 2005, p. 2. <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/9075>

dos aspectos da vida em sociedade são reguladas, mediadas e resolvidas por normas formais e informais, asseguradas tanto por sanções institucionais e legais como por sanções sociais.

No caso especial do continente africano, os sistemas consuetudinários, actuando fora do regime estadual – e dominantes nos âmbitos de regulação e resolução de disputas – cobrem aproximadamente 90% da população, em algumas partes do continente africano. Ilustrando: na Serra Leoa, cerca de 85% da população é regida pelo direito costumeiro; em Moçambique e no Gana, cerca de 90% das transacções fundiárias são feitas ao abrigo das regras costumeiras; sendo que, na maior parte dos países africanos, cerca de 95% das relações fundiárias são abrangidas pela posse costumeira¹⁰.

Por esses motivos, a construção teórica descontextualizada de uma “perspectiva interna”; ou uma construção através da “jurisprudência” dos tribunais estaduais e com o alheamento das estruturas internas que lhes são próprias não se nos afigura como condição suficiente para uma adequada conceptualização, definição e conhecimento do(s) direito(s) consuetudinário(s).

Dificilmente, no estudo dos costumes e dos seus sistemas jurídicos, o jurista com formação meramente ocidental se questiona sobre questões como: qual a estrutura de regras dos costumes?; como se interpretam, aplicam e integram essas normas?; quão flexíveis e plásticas são as referidas normas?; há normas de conflitos entre as diversas ordens jurídicas?; em que termos (se é que) o costume admite a aplicação das suas normas em territórios fora da sua jurisdição – admissibilidade de aplicação extraterritorial – ou de pessoas que não agem de acordo com o seu *animus* – admissibilidade de aplicação extra-subjectivo? Ou, sejamos ainda mais ousados: respeita a dignidade humana a Constituição que impõe uma lei escrita a uma população que desconhece a escrita, sem prevenir que aquelas leis tenham outras formas de serem conhecidas por essas populações?

Não será uma flagrante violência assumir que a ignorância da lei escrita a ninguém aproveita, quando aquelas pessoas não têm sequer a representação de uma norma como algo escrito; ou seja, não é uma violação da dignidade da pessoa humana presumir que uma sociedade sem alfabeto saiba o que que é uma lei, diploma ou um *Diário da República* ou, ainda mais grave, que

¹⁰ *Ibidem*, p. 3.

saiba retirar o sentido normativo de signos (palavras escritas, no caso) cuja gramática e significados lhes são integralmente alheios?

De igual modo, na aplicação da norma estadual ou melhor, vista da perspectiva do Direito estadual, porventura, escapam ao jurista e ao juiz questões como: qual o conteúdo da norma consuetudinária?; qual a atitude psicológica do agente que agiu em cumprimento daquela regra?; o que quer dizer não reconhecimento da norma consuetudinária?; como se concretiza o princípio da dignidade da pessoa humana da perspectiva da comunidade?; de que inconstitucionalidade estamos a falar quando as Constituições falam em “não contrariar” as suas regras e princípios ou não “atentar” contra a dignidade da pessoa humana?; como se garante a efectividade das regras da “repugnância” e a “compatibilidade”¹¹?; é permitido recorrer ao Estado para que este interceda preventiva ou cautelarmente ante uma alegada ou suposta iminente violação de regras consideradas fundamentais?

O desafio que persiste é que deixemos de examinar o Costume como nós gostaríamos que fosse – ou através de vieses, conceitos e definições que lhe são estranhos – e comecemos a estudá-lo e entendê-lo como ele, *de facto* e *de jure*, é, tanto na sua configuração como fonte de Direito nominativa, como nas suas concretas variantes válidas e eficazes nos meios comunitários onde, de resto, o direito escrito, diga-se, estadual, nas mais das vezes não passa de “rabiscos” – visto pela lente ocular do destinatário periférico das normas elaboradas por um viés linguístico e metodológico centralizados – figurados numa publicação oficial cuja aplicação é garantida – quando, efectivamente, assim seja – por um aparato administrativo de coerção, *rectius*, de imposição pela força. Diferentemente, é a força da crença nas deidades e nos espíritos omnipresentes dos seus ancestrais e comunicados pela fala que constituem as forças coercivas que asseguram o cumprimento do Direito Consuetudinário¹².

¹¹ Princípios esses que são desdobramentos do princípio da conformidade (i. e., não violação) das normas consuetudinárias com a Constituição (no caso angolano, a respectiva formulação consta do artigo 7.º da Constituição). Referindo-se aos casos sul-africano e queniano, Peter Onyango dá-nos conta que a subsistência desses princípios são resquícios do sistema britânico, i. e., colonial em geral, que foram introduzidos pelos poderes coloniais como forma de interacção do direito colonial com os das respectivas sociedades pré-coloniais. ONYANGO, Peter, *African Customary Law – An Introduction*, lawAfrica, Dar-es-Salam, 2013, pp. 41- 44.

¹² ADEMOWO, Adeyemi Johnson e ADEKUNLE, Esq., Adedapo, “Law in Traditional Yoruba Philosophy: a critical appraisal”, CORE, p. 7. <https://core.ac.uk/download/pdf/143491247.pdf>

3. Um bem jurídico cuja conceptualização é vectorial para a análise de repugnância é o conceito de pessoa humana. A essa luz, determinar o que seja a dignidade da pessoa humana obviamente não é um exercício normativo unívoco: i. e., da Constituição para a norma consuetudinária, mas antes um exercício bidireccional.

Num sistema complexo como o angolano, por exemplo, a repugnância (i. e., a não aplicação) da norma consuetudinária por alegada violação ou atentado contra o princípio da dignidade humana por mera referência à Constituição afigura-se, *prima facie*, como um mero exercício de aplicação mecânica de uma pretensa norma constitucional. Na verdade, sem uma problematização de um conceito de pessoa humana numa perspectiva africana (em geral ou dos povos *bantus*), segundo a qual o “indivíduo é porque a colectividade é” (conceito colectivista ubuntu), como é possível extrair o “ponto de vista interno” do agente, dos motivos que animaram a acção do agente?

Num exercício de inquérito sobre o conceito filosófico de pessoa humana, Didier Kaphaganani¹³ permite-nos elaborar um quadro conceptual de várias teses e concepções da pessoa humana da perspectiva dos povos do Oeste e do Este e Sul do continente africano.

No Oeste africano, o autor distingue duas grandes concepções:

- para os Akan (Gana e Costa do Marfim), os indivíduos têm os seguintes atributos: corpo, alma e personalidade. A sua individualidade resulta desse elemento emocional (= *sunsum*);
- para os Yoruba (Nigéria/Congo), os indivíduos (*eniyan*) são compostos por corpo (*ara*), coração biológico e emocional (*okan*; nessa acepção, equivalente ao *sunsum* dos Akan); alma (*emi*); e cérebro (*ori*, i. e., de natureza física e espiritual; nessa acepção, equivalente ao *sunsum* dos Akan). Importa esclarecer que para os Yoruba, o *ori* determina o destino e a personalidade do indivíduo.

Nos lados Este e Sul, sobressaem três grandes concepções:

¹³ KAPHAGANANI, Didier, “African conceptions of person: a critical survey”, in Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*; Edited by Wiredu), Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 332-342, pp. 332-340.

- a tese da força vital, segundo a qual os seres são forças vitais. O ser humano além de força vital é dotado de razão/inteligência e vontade, que o distinguem dos outros seres;
- a tese comunitária que postula uma subordinação ontológica (= ser) à biologia e à ancestralidade: o indivíduo é porque existe na colectividade; e
- a tese da “shadow”, na qual o ser humano é um animal completo (*shadow*) e um ser inteligente/emocional (dotado de razão e coração).

Em anotação ao conceito de pessoa, Ifeanyi Menkiti explica que no dizer Ubuntu “sou porque somos” não se trata de uma subordinação do indivíduo ao colectivo: antes pelo contrário, não existe uma concepção normativa de pessoa independente da colectividade¹⁴. É a ligação biológica que une o indivíduo à cadeia familiar/étnica a um ancestral comum; e, logo, determina a sua ordem moral. Ou seja, tal ideia encerra uma concepção biológico-parental de pessoa: há – desde logo – uma ligação ontológica (e não meramente positiva) entre indivíduo e colectividade. A dignidade da pessoa que se completa com a correspondente dignidade da colectividade.

Por outras palavras, é só na presença desse elemento colectivo que o sentimento jurídico africano dá sentido ao conceito de pessoa e, conseqüentemente, se pode entender o conceito de pessoa humana, de indivíduo: a realidade biológica converge para a realidade normativa¹⁵. Facilmente se conclui que não estamos perante dois conceitos (o europeu e o africano) totalmente coincidentes. Há elementos filosófica, ontológica e moralmente distintos entre os dois conceitos. Uma mera subsunção lógica ou argumentativa redundaria em mero acerto formal. Mas como sabemos, o Direito é mais que forma ou mero raciocínio formal.

Uma tal concepção cria uma especificidade de análise, problematização e até de acolhimento ou de repúdio *vis-à-vis* a concepção da pessoa humana que a Constituição angolana acolhe, i. e., um conceito que resulta da tradição

¹⁴ MENKITI, Ifeanyi A., “On the normative conception of person”, in Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*; Edited by Wiredu), Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 324-331, p. 324.

¹⁵ *Idem*.

judaico-cristã e transposta por via colonial e pós-colonial para a mente do jurista (e do legislador).

Atento a uma interpretação valorativa da Constituição, o intérprete deve buscar o sentido normativo no sistema na sua globalidade; o que implica incorporar no resultado da interpretação aquele que melhor reflecte o valor da sociedade pluralista: ao referir-se à sociedade plural, parece-nos inequívoco que a Constituição (*ad majori*, nem o Código Civil ou outro diploma infraconstitucional) não pretende impor uma concepção unívoca, estranha aos valores plurais, de pessoa humana nem de Direito, dando alguma latitude de acomodação de uma sociedade e democracia pluralistas (conforme artigo 2.º/1) e ainda através do acolhimento expresso do Costume (artigo 7.º).

Esse entendimento sai reforçado pela normatividade e concepção de pessoa humana que resulta claramente *da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos*. A Carta prevê claramente direitos individuais e colectivos, aderindo ainda que parcialmente, a uma concepção não somente individualista de pessoa humana e do Direito. Em “A Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos e o *Jus Cogens*” aprofundamos o tema, enfatizando que essa concepção tem efeitos jurídicos importantes no Direito.

Qualquer tese que enuncie como sua intenção uma necessidade de aplicar o Direito – seja o Direito constitucional ou infraconstitucional ou internacional –, deve adoptar uma visão ampla e não estreita de Direito. Quando assim não é, ainda que o jurista anuncie uma intenção “plural”, tal visão redundará numa compreensão parcial e, por isso, distorcida ou incompleta do sistema jurídico, uma vez que não reflecte uma concepção mais abrangente de pessoa humana que leve em consideração o todo do “povo” angolano; e, igualmente, nos conduz a um resultado que provém de uma concepção positiva do Direito.

Resta saber se tais concepções ainda respeitam a directriz constitucional e se estão alinhadas com uma sociologia e antropologia jurídicas do sistema jurídico pluralista angolano. Daí as propostas que formulamos em “O Reconhecimento do Costume pela Constituição e o Ensino do Direito Consuetudinário nas Faculdades de Direito.”

Ao interpretar e aplicar a norma – seja ela a do Estado ou a consuetudinária – com um prévio enquadramento conceptual e normativo e sem adoptar uma postura de “verificabilidade empírica” (social e fenomenológica) das

mesmas, o intérprete ou o juiz deixa de lado as considerações de direito (consuetudinário, no caso) e as suas relações, por vezes mínimas – quando não completamente ausentes – com os direitos positivos que foram enformar a base da vida quotidiana dessas pessoas. Falamos, ilustrativamente de relações em sede de direitos fundiários (direito colectivo à terra); direitos sucessórios (e as preferências de linhagem sucessória consuetudinária); direitos da família (em especial, o casamento, com as práticas sociais dos *alambamentos*, a relevância do casamento tradicional, bem como as relações familiares). Essa relação normativa entre os sistemas não é tão óbvia em domínios como o penal, como discutimos e reflectimos em “Relevância Penal e o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana e o Costume”.

Em resumo, sem uma verdadeira discussão da concepção dos conceitos, em especial, o de pessoa humana (omitindo uma visão socio-antropológica de um sentido do Direito tantas vezes enraizado em tradições de tempos imemoriais e não reflectindo a evolução de propostas políticas, filosóficas ou religiosas depuradas em universidades ou claustros monásticos), a interpretação deixa de ser plural, e cai na armadilha que a sociedade plural visa evitar: uma compreensão parcial e, por isso, distorcida ou incompleta do sistema jurídico.

4. O Costume é naturalmente subjectivo e fragmentário, não reivindicando uma pretensão universal, i. e., de natureza territorial ou mesmo extraterritorial do Direito estadual que se alicerça num “interesse geral” ou comum do substrato colectivo do Estado, i. e., o povo; o que implica uma pretensão de aplicação em todo o seu território (aplicação objectiva e territorial) e fora dele, desde que tenha uma conexão subjectiva com o sujeito em causa (aplicação subjectiva e extraterritorial), sem uma pretensão de aplicação universal.

O fundamento subjectivo do Costume são as relações de parentesco (ou linhagem) rastreáveis a uma ancestralidade comum, e não um interesse geral ou comum do povo (i. e., o elemento subjectivo do Estado). Tal fundamento repousa num interesse próprio e, por isso, territorial e demograficamente fragmentado, i. e., não se estende por todo o povo nem por todo o território nacional. Há, por isso, uma descontinuidade normativa entre os costumes coexistentes na totalidade dos territórios nacionais. Percebe-se, por isso, a necessidade da existência de um Direito estadual mais abrangente e que tenha uma pretensão de continuidade, aplicação universal e legitimada

no conjunto abstracto dos povos. Igualmente, uma concepção de vida mais urbana, apartada das práticas e relações inspiradas das ancestralidades.

O Direito estadual – ao contrário – reivindica uma pretensão geral de assegurar o interesse comum ou geral, funciona de modo a dissipar direitos assimétricos ou de aplicação fragmentária, actuando como um agente de continuidade, coordenação e condução das demais ordens e sistemas “sub-estaduais”. Nesse sentido, a Constituição pode ser entendida como uma “gramática” que traça as regras comuns do “jogo de linguagem” entre o Costume e o Direito positivo; entre o interesse comum nacional e o interesse próprio (de cada uma) das comunidades tradicionais.

Enquanto o Direito positivo estadual tende a categorias conceptuais abstractas e gerais – com a pretensão de uma aplicação universal –, já a compreensão do Direito consuetudinário reclama uma descoberta (metodológica e valorativamente) vinculada a um determinado sistema de valores, crenças e práticas distintas. Não se trata de um Direito feito nos livros e da dogmática jurídica típicas dos modelos europeus, mas antes um Direito vivido e resultante de uma prática motivada por uma crença social, e não de uma mera convergência de comportamentos ou da sua generalização que, posteriormente, se torna obrigatória. Podemos, então, entender a Constituição como criando um *minimus* que permite a coordenação – ontológica, normativa, valorativa e linguística – entre os vários sistemas.

Essa coordenação não se pode fazer sem uma inspiração social e dentro de uma linguagem comum, nem sem uma devolução institucional de competências que sejam próprias e adequadas para a regulação das necessidades e interesses próprios de acordo com o sentimentos, valores e instituições das comunidades (= legitimidade). Igualmente, tal devolução pode ser do interesse do Estado de modo a coordenar e a assegurar soluções a necessidades e interesses gerais em situações ou circunstâncias onde o Estado não chega (= subsidiariedade).

Não surpreende, então, que se afirme que há mais sistemas jurídicos aplicáveis em África do que existem países¹⁶. Em sociedades onde coexistem sistemas estaduais e não estaduais, esses sistemas tendem a desenvolver relações

¹⁶ OKEKE, Chris Nwachukwu, “African Law in Comparative Law: Does Comparativism Have Worth?”, in *Roger Williams University Law Review: Vol 16: Iss. 1, Article 1*, pp. 1-50, p. 2.

de complementaridade, i. e., subsidiariedade, e cada um dos sistemas serve como complemento e reforço das normas e códigos socialmente adotados. Tal situação contrasta em sociedades, situações ou circunstâncias onde aquela relação de coexistência não existe ou é conflitual; onde, por vezes, a presença dos entes estaduais não se faz sentir. Ou, se se faz sentir, é através do já referido aparelho de coerção. Nessa eventualidade, os sistemas sociais não estaduais tendem a agir de forma independente, podendo mesmo rejeitar, afastar ou ignorar as normas estaduais.

5. Três dos estudos incidem sobre o Direito institucional africano: “Comités Técnicos Especializados da União Africana (Comentário aos Artigos 14.º, 15.º e 16.º do Acto Constitutivo da União Africana)”; “A Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos e o *Jus Cogens*”; e “O Valor Jurídico da Liberdade na Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos e nas Constituições dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.”

Em “Comités Técnicos Especializados da União Africana (Comentário aos Artigos 14.º, 15.º e 16.º do Acto Constitutivo da União Africana)” traçamos um escurso histórico e normativo sobre os Comités Técnicos Especializados da União Africana. No essencial, trata-se de um comentário aos Artigos 14.º, 15.º e 16.º do *Acto Constitutivo da União Africana*. Pelo conteúdo e forma de funcionamento daqueles comités, percebe-se o esforço de criação de uma malha de cooperação e integração de políticas ao nível das União Africana.

Em “A Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos e o *Jus Cogens*” ensaiamos uma interpretação da *Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos* como reflectindo um *jus cogens* africano, ou, em rigor, de origem africana, conquanto o *jus cogens* é imanente a toda a humanidade e manifesta-se ao nível do direito internacional como ordem suprema acima dos Estados. Tentamos argumentar que a Carta, como instrumento jurídico internacional, criou uma regra *erga omnes* que materializa uma vontade historicamente contextualizada, mas que, a nosso ver, prescreve obrigações que sobrevivem a uma mera intenção ou vontade contratual dos seus Estados fundadores: a sua importância no “concerto das nações e dos povos” reclama um estatuto de oponibilidade geral e de inderrogabilidade por outra norma que não seja da mesma natureza, retirando daí alguns postulados que nos parecem importantes para a construção da ordem jurídica interna dos Estados africanos.

Em “O Valor Jurídico da Liberdade na Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos e nas Constituições dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa” visamos uma compreensão do bem jurídico liberdade tanto na *Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos* (CADHP) como nas Constituições dos cinco Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

Tendo compreendido que a CADHP consagra as seguintes liberdades – direito à liberdade pessoal (artigo 6.º); liberdade de consciência; liberdade de profissão religiosa (artigo 8.º); liberdade de opinião e liberdade de expressão (artigo 9.º); liberdade de associação (artigo 10.º); liberdade de reunião (artigo 11.º); e liberdade de circulação e residência (artigo 12.º), cujas manifestações cumpre compreender ao abrigo das CADHP, concluímos que a liberdade é una e a sua sistematização em estruturas apenas representa um modo de a compreender em uma determinada relação.

Quanto ao modo como a liberdade é acolhida nas constituições dos PALOP, o estudo dos textos legais revela-nos que as diversas dimensões da liberdade são defendidas pelas diversas Constituições. No entanto, uma avaliação da sua efectividade levou-nos a concluir que, dos cinco países africanos lusófonos, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe são considerados países livres, ou seja, respeitam as liberdades; a Guiné-Bissau e Moçambique, apenas parcialmente livres; enquanto Angola, que como vimos apresenta o mais extenso elenco de liberdades, é considerado não livre. Essas classificações, no caso, resultantes do relatório *Freedom of the World 2019*, da Freedom House, não nos permitem, *a se*, retirar conclusões rigorosas e inequívocas sobre a efectividade das liberdades consagradas nas Constituições dos PALOP; mas deixam-nos uma pista para a reflexão da efectividade das liberdades não só consagradas nas respectivas Constituições como também resultantes das suas obrigações como membros da União Africana e subscritores da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos.

O estudo “Liberdade de Religião e de Culto em Angola” incide, em especial, sobre a dimensão da liberdade religiosa e de credo em Angola. Como país maioritariamente cristão (nas suas variantes católicas e protestantes), convivendo com religiões tradicionais africanas e acolhendo no seu seio algumas minorias religiosas – designadamente, muçulmana –, estudamos como a liberdade de religião e de culto é regulada tanto ao nível constitucional como legal em Angola. Não perdendo de vista o que está estabelecido nos

instrumentos internacionais ou, em especial, na CADHP, facilmente se conclui que as garantias das liberdades em Angola gozam de um foro de protecção pluralista tanto ao nível interno como ao nível internacional.

Na mesma pegada da reflexão não tanto jurídica com que iniciamos o volume, em “Democracia, Boa Governação e Desenvolvimento em Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste” estudamos – da perspectiva de alguns estudos internacionais especificamente dirigidos – como se efectiva a democracia, a boa governação e o desenvolvimento nos países africanos que adoptaram a língua oficial portuguesa e também em Timor-Leste.

O leitor atento no artigo poderá questionar-se porque não utilizamos o acrónimo PALOP. Tal razão é explicada no início do mesmo, onde argumentamos que a “identidade lusófona” resulta, efectivamente, de um quadro de simplificação e sistematização das diferentes realidades linguísticas (ou mesmo étnico-linguísticas) das diversas identidades ou pluri-identidades nacionais que, a nosso ver, não só é reducionista como é uma falsa identidade. Mais uma relíquia trazida de então para a era pós-colonial. Vistas dessa forma, talvez seja um símbolo que nos indica que a verdadeira independência – a de mentes identitárias próprias – está por concretizar.

Washington D.C, 13 de Julho de 2022.