

FORUM CONSTITUCIONAL – HUAMBO
NDI (National Democratic Institute)/FES (Fundação Friedrich Ebert)
Universidade Católica de Angola e ADRA-Huambo (Acção para o Desenvolvimento Rural e
Ambiente)
20-22 de Março de 2002

DO PASSADO PARA O FUTURO – QUE PAPEL PARA AS AUTORIDADES TRADICIONAIS?

Maria da Conceição Neto

[Esta intervenção, correspondendo ao convite feito pela Fundação Friedrich Ebert, seguiu parcialmente um texto escrito, mas acabou por ser em grande parte comunicação oral. No presente texto, optou-se por manter a versão mais próxima da exposição feita no Huambo e incluir alguns esclarecimentos feitos no período de debate. O texto será divulgado na página Web da Friedrich Ebert Stiftung – Burö Angola]

Os meus sinceros agradecimentos ao NDI, à FES, à UCAN e à ADRA-Huambo que nos proporcionaram este encontro nesta cidade.

Sinto-me duplamente feliz, por estarmos hoje na Cidade do Huambo (à qual me ligam laços pessoais muito fortes) e pelo ano em que nos encontramos, pois celebramos em 2002 os cem anos de alguns momentos altos da resistência à conquista colonial nesta região. De facto, foi em Agosto de 1902 que aqui se deteve a coluna militar chefiada pelo Governador de Benguela Teixeira Moutinho (um dos três exércitos que os Portugueses fizeram avançar para o planalto, para reprimir a revolta de Mutu-ya-Kevela do Bailundo). Esse exército veio por Caconda e provocou as batalhas que levaram à subjugação do reino do Wambu, liderado por Livonge, o seu último *soma* independente. Os morros de Ganda e Kawe e as rochas de Kandumbo marcam lugares decisivos dessas batalhas, que a memória social certamente também ainda regista.

Depois desta brevíssima referência histórica (e merecida homenagem), gostaria de esclarecer a posição em que me coloco neste Fórum, vocacionado para as questões do Direito e da Constituição. Sou historiadora e foi-me solicitado que falasse sobre a questão das autoridades tradicionais de um ponto de vista histórico e antropológico. Ao contrário dos outros palestrantes, não tenho formação jurídica, facto que permite que se cruzem aqui abordagens diferentes da mesma realidade, enriquecendo-se mutuamente. Também esta manhã pudemos ouvir diversas vozes dos *olosoma* representantes de antigas formações políticas desta região (Ciyaka, Cingolo, Wambu, Mbalundu, Sambo). Parte do que eles expuseram – a coabitação difícil com o Estado colonial, a utilização dos chefes locais para servir os objectivos desse Estado (nomeadamente pagamento de impostos e recrutamento de mão-de-obra), as humilhações físicas e morais – são aspectos que concretizam bem aquilo a que me vou referir de um modo geral.

Aproveito a referência a essas memórias para lembrar, porém, que a análise histórica, como qualquer análise social que se pretende cientificamente fundamentada, se distingue da memória social e das narrativas e evocações históricas que nos sejam apresentadas. A função da análise histórica também não é descrever ou reproduzir acontecimentos do passado, tal como podem ser evocados pela tradição oral ou estar registados em documentos. A tradição e a memória – a social e a individual – são para os historiadores fontes, como o são os documentos escritos ou outros. Como fontes, têm de ser submetidas à crítica histórica, ao cruzamento com outros testemunhos desse mesmo passado, à análise metodologicamente adequada aos nossos objectivos – os quais são estabelecidos no presente, pois é o presente que interroga o passado. A História, neste sentido, terá de produzir interpretações, explicações, relações de causalidade e outras, tentando reconstituir uma imagem o mais fiel possível do que poderá ter acontecido – sem nunca poder reconstituir o passado "tal como ele se passou".

Pareceu-me importante fazer estes comentários porque, entre nós, à quase ausência de estudos históricos junta-se uma certa ingenuidade perante testemunhos recolhidos ocasionalmente junto de mais-velhos, como se a memória não fosse altamente selectiva ou como se a recolha da memória e

da tradição pudessem substituir o trabalho da história. A "tradição", bem como os "usos e costumes", são construções sociais que, como tal, nascem, transformam-se, apagam-se, substituem-se, na medida em que as sociedades ou certos segmentos mais influentes dessas sociedades encontram sentido e utilidade na sua existência ou no seu desaparecimento, legitimando-as ou condenando-as.

Daqui não se pode inferir que a memória e a tradição sejam pouco importantes, muito pelo contrário: em todas as sociedades o poder passa também pelo controlo da memória social e não é por acaso que a invocação do passado e "das tradições" faz geralmente parte das cartilhas políticas. Mas por isso mesmo me parece indispensável explicitar o que pensamos a respeito destas questões, desfazer falsos consensos (se temos opiniões diferentes sobre o futuro das autoridades tradicionais, vamos expô-las e discuti-las), sem posições demagógicas ou paternalistas relativamente aos que hoje em dia representam o que restou das estruturas sociais e políticas do nosso passado e que, como todos os outros cidadãos do país, têm uma palavra a dizer e interesses próprios a defender.

Como o título desta breve exposição sugere, o que venho colocar na mesa para discussão são os problemas que se colocam à permanência do que chamamos "poder tradicional" e a sua transição do passado para o futuro (e neste Fórum Constitucional é para o futuro que estamos virados). Aos legisladores do país pede-se uma Constituição que respeite e proteja o futuro dos Angolanos, mais do que o seu passado. Porém, como todos os acontecimentos vividos pelos povos deixam marcas e condicionam em grande medida os passos seguintes, é fundamental ajudar a esclarecer o passado e tentar avaliá-lo serenamente. Quanto melhor compreendermos o que se passou e como se passou, melhor poderemos tomar decisões.

As linhas fundamentais da minha intervenção pretendem incidir sobre:

I. As heranças históricas diversas que carregamos, como sociedade e como indivíduos.

Importa conhecê-las porque são frequentemente invocadas para legitimar ou criticar atitudes e decisões, mas também porque inevitavelmente elas impregnam o comportamento político dos angolanos de hoje, mesmo quando não temos consciência disso. É muito mais fácil fazer novas Constituições do que mudar mentalidades... No caso de Angola, teremos de considerar, por um lado, as instituições políticas africanas antigas (até onde a investigação histórica nos permite conhecê-las) e, por outro lado, as transformações nelas provocadas pela ocupação colonial e outros factores a esta associados

II. Alguns problemas que se levantam quando se pretende conciliar o poder tradicional com a cidadania e os direitos que a Constituição a todos deve garantir.

Mas, antes de tudo, um comentário sobre a dificuldade em delimitar o que se entende por "autoridades tradicionais" ou "poder tradicional" (neste Fórum designadas também "autoridades locais"). Os equívocos da designação são evidentes no modo como se formulam perguntas e respostas sobre o assunto. Quando se pergunta "Que papel para as autoridades tradicionais?", a resposta depende indubitavelmente do que se pretenda incluir em tal designação... Quando se afirma que é preciso que "o poder tradicional desempenhe a sua verdadeira função", de que "verdadeira" função se fala? A que já teve outrora? A que ainda possa hoje ter? A que deverá ter, na opinião de quem se pronuncia?...

Em algumas intervenções – como as que rodearam a organização pelo Ministério da Administração do Território do previsto I Encontro da Autoridade Tradicional ainda esta semana em Luanda – sugere-se que só se deveria falar de "autoridade tradicional" quando se referem titulares de antigas chefias ou os dignitários principais dos antigos Estados africanos, mesmo se na maior parte dos casos lhes resta pouco poder e autoridade ou a legitimidade de quem se reclama do título é posta em causa por outros candidatos.

Noutras ocasiões, nomeadamente nos círculos das ONG e igrejas, predomina a referência a "autoridades tradicionais" como representantes de "comunidades locais" geralmente de reduzidas dimensões (grupo de aldeias ou bairros), com um papel manifesto e visível nas relações sociais concretas. A sua "legitimidade" é a que a prática social lhes confere aos olhos do observador externo, para efeitos práticos da actuação deste. Podem ser herdeiros de chefias antigas, mas também simples

histórica e sociológica no país), ou estamos deliberadamente a criar falsas expectativas para obter quaisquer dividendos políticos, a favor ou contra o actual governo.

Para ajudar a esclarecer o que representavam no passado – e retomando o que já tive oportunidade de escrever em outras ocasiões – vou muito sinteticamente referir características que de um modo geral se aplicam às formações políticas Bantu.

Dos antigos Estados (ou "reinos", já que eram monarquias) muitos são para nós quase desconhecidos, mas para alguns temos informação, como no caso do Kongo, Ndongo, Matamba, Kasanje, Viye (Bié), Bailundo, Lunda, Kwanyama, Wambu, entre outros. Com frequência, chefias menores gravitavam em torno destas. Sabemos também que ao longo dos séculos fizeram-se e desfizeram-se unidades políticas, através de alianças, conquistas ou cisões nas próprias linhagens reinantes. Isso significa que tanto os espaços ocupados por essas formações políticas como as linhagens nelas dominantes passaram por diversas mudanças (e não só por efeito da ocupação colonial).

Vale a pena determo-nos um pouco na questão das "fronteiras" entre esses Estados. Como na maior parte dos antigos Estados do mundo, a demarcação de fronteiras é pouco clara e a sua estabilidade é excepção, não a regra. No caso destas nossas sociedades, os limites territoriais estavam ligados sobretudo ao povoamento e uso da terra, mais do que a uma abstracta continuidade geográfica. Isto é, ali onde se estabeleciam os tributários ou dependentes de um chefe (ou título de chefia), aí se estendia o seu poder, se outro não se lhe sobrepujasse. Podia acontecer que numa mesma região, aldeias diferentes "pertencessem" – por origem e/ou pela obrigação de tributo – a entidades políticas diferentes. O tráfico de escravos, as guerras e as alianças, os movimentos migratórios, a expansão comercial, ainda antes da ocupação europeia ou a par desta, aumentaram a instabilidade social e a complexidade política e étnica no território, tornando utópica a tentativa de desenhar com rigor o nosso mapa político nos séculos que antecederam a efectiva colonização europeia.

Nas sociedades Bantu, a principal fonte do poder residia no controlo de homens e mulheres, mais do que no controlo dos meios de produção. Os mais-velhos e em particular os chefes das linhagens mantinham o controlo sobre a circulação das mulheres (essenciais na produção e na reprodução), através da política de casamentos e pela aquisição de mulheres "escravas". Apesar da importância social das mulheres, as chefias políticas femininas constituem excepção e a maioria das sociedades é patriarcal, mesmo quando predomina a linhagem materna: o poder passa de irmão para irmão ou de tio para sobrinho.

As relações de parentesco podiam não seguir exactamente o mesmo padrão nas diversas sociedades, mas em todas elas o parentesco era fundamental na estrutura social; o indivíduo situava-se em função da sua filiação (predominando a linhagem materna ou a paterna, conforme os casos). Sem linhagem identificada, apenas os "escravos" ou algum "estrangeiro" que ali se acolhesse. Esta hegemonia do parentesco não impedia, no entanto, a existência de instituições transversais como, por exemplo, as associações extra-linhageiras de mestres caçadores ou a "irmandade" formalizada entre indivíduos de linhagens diferentes, que se associavam por razões diversas, ainda hoje conhecida como *cisoko* ou *kisoko*.

As sociedades Bantu foram politicamente muito diversas, desde pequenas unidades até grandes formações políticas pluri-étnicas, confederações ou mesmo "impérios" (assim designados não só pela grande extensão geográfica mas por incluírem vários Estados menores tributários de um Estado central forte, como foi o caso do "império" Lunda no século XIX). Há sociedades Bantu onde parece ter prevalecido sempre a dispersão política, com grupos de aldeias liderados por chefes de linhagem (ou de conjuntos de linhagens), estabelecendo alianças circunstanciais, mas sem criarem estruturas unificadas de grandes dimensões. É usual indicar como exemplo o dos povos do grupo chamado Ngangela, embora com carácter hipotético, já que se refere a regiões para os quais o conhecimento histórico é francamente pobre, por enquanto.

Apesar dessa diversidade, não é difícil apontar algumas características gerais comuns.

O carácter sagrado do poder, derivado da ligação do poder político a funções religiosas fundamentais, tornava os chefes relativamente autocráticos. Intermediários com os antepassados, competia-lhes fazer respeitar as leis consuetudinárias e ter boas relações com o mundo sobrenatural, de modo a que não faltassem a chuva, a fertilidade da terra, do gado e das pessoas e, portanto, a prosperidade. Se fossem incapazes, deveriam ser substituídos, voluntária ou compulsivamente. Esse poder autocrático era, de facto, moderado pela presença na corte dos dignitários representantes das principais linhagens e sub-regiões. Também a exigência do tributo a ser pago pelos governados devia ser contrabalançada pela generosidade na redistribuição dos bens que chegavam até à corte. O preço do despotismo excessivo podia ser a destituição ou o assassinato, por decisão desses notáveis.

A tensão latente entre a força dos grupos de parentesco e a afirmação do poder pessoal do chefe era característica da vida política nesses Estados. Sendo assim, não surpreende, por exemplo, que a guarda pessoal dos reis fosse muitas vezes constituída por escravos (isto é, gente sem filiação reconhecida e portanto exclusivamente fiel ao seu senhor), ou que alguns chefes mostrassem preferência pelos filhos que tinham de mulheres "escravas" (já que esses não se apoiariam na linhagem materna) ou que a vitória da corrente pró-cristã no Kongo no século dezasseis (com Mvemba Nzinga, D. Afonso I) tenha ido a par de uma inovação política que contrariava frontalmente o modelo Bantu preexistente: a imposição da sucessão de pai para filho.

Estes regimes podem ser caracterizados como aristocráticos, uma vez que apenas os membros de determinadas linhagens podiam ser candidatos à chefia. Além dessa aristocracia de sangue existia com frequência, nos Estados com maior grau de centralização, uma categoria de altos funcionários nomeados pelo chefe e cujo poder não era hereditário. Essa aristocracia de função estava excluída do poder máximo, a não ser que simultaneamente pertencesse a uma das linhagens dominantes.

Se comparadas às monarquias absolutas do passado na Europa, pesam a favor destas antigas formações políticas Bantu o papel dos representantes dos principais grupos de parentesco na moderação do poder real e também um sistema de sucessão mais aberto. O poder transitava tradicionalmente de irmão a irmão e de tio materno a sobrinho, mas o conselho de representantes das principais linhagens escolhia um de vários candidatos possíveis e, deste modo, conseguia-se um certo equilíbrio entre regiões e linhagens diferentes, que se mantinham na expectativa do que hoje chamaríamos a alternância do poder.

Contudo, isto também se podia traduzir em instabilidade e crise, de cada vez que se abria a "corrida" à sucessão – e a memória popular geralmente associa um perigoso "período de confusão" aos momentos da morte e sucessão desses chefes, aliás rodeada de secretismo e ritos complexos. De facto, as facções contrárias nem sempre se limitavam a esperar que chegasse a vez da sua linhagem ocupar o cargo máximo do Estado. Na luta pelo poder usavam formas "suaves" como a intriga e o assassinato, ou "violentas" como o avanço militar sobre a capital. O destino de um inimigo político vencido era geralmente a morte ou o afastamento o mais definitivo possível, vendendo-o como escravo para o exterior. Na melhor das hipóteses, era tratado como um pária, obrigado a ficar longe dos seus conterrâneos. Como atestam as guerras civis de sucessão no antigo Kongo ou no Bié, a tolerância em relação aos chefes rivais não fazia parte da cartilha política local.

Se, como quaisquer outros, estes povos não desconheciam a guerra, sabiam igualmente valorizar o consenso e a estabilidade: compensações materiais, ofertas mútuas e alianças matrimoniais desempenhavam papel de relevo na manutenção da paz política entre grupos rivais.

Ao analisar o passado político destas sociedades de que hoje somos herdeiros há, portanto, diferentes níveis a considerar. Podemos dizer que se manifestava uma contradição (e, por vezes, conflito) entre a organização aldeã, mais cooperativa e tolerante, assente no parentesco e detentora de mecanismos que permitiam a participação, directa ou indirecta, da colectividade e da maioria dos indivíduos nas decisões e, por outro lado, a hierarquia política propriamente dita, com um poder centralizador reforçado pela associação ao sagrado, baseado no controlo de recursos económicos próprios (monopólio do comércio com o exterior, monopólio de

exploração mineira, cobrança de tributos à população aldeã, taxas de passagem, etc.), com instrumentos de repressão e, eventualmente, com recurso a um corpo militar especializado.

As sociedades Bantu historicamente conhecidas não eram, pois, sociedades igualitárias, sendo a filiação, a idade e o género determinantes na distinção social. Dificilmente a sociedade angolana aceitaria hoje como positivas as barreiras à mobilidade social individual (sejam as obrigações da redistribuição dentro da família extensa, ou as acusações de "feitiço" aos que de algum modo prosperam); ou a rigidez da distribuição dos papéis e funções sociais (masculino/feminino; velhos/jovens); ou a inferioridade social hereditária de certos membros da colectividade (sujeitos à servidão por dívidas, ou escravizados na guerra, com direitos quase nulos); ou a entrega do poder a uma aristocracia transmitida pelo parentesco segundo uma hierarquia rigorosamente estabelecida entre as linhagens; ou a negação formal às mulheres do exercício do poder político...

Para assinalar alguns valores úteis ainda hoje, podemos citar: o respeito pela experiência (não só a da idade, mas também a da vivência, pois nem todos os notáveis eram necessariamente velhos); o papel das compensações e da redistribuição de bens na prevenção das tensões sociais e políticas; a procura de debate e de consenso, de preferência a sangrentas guerras intestinas.

b) As transformações provocadas pela colonização e o enquadramento dado às chefias tradicionais africanas pelo Estado colonial português

A maioria dos povos de Angola teve menos de um século de domínio colonial, embora a conquista portuguesa do território tenha começado em 1575, em Luanda, e a ingerência e influência portuguesas nas áreas do antigo reino do Kongo remontem aos finais do século XV. É importante lembrar isto para qualquer discussão sobre o impacto do domínio colonial em Angola que, obviamente, não foi o mesmo em todo o espaço angolano.

Nas últimas décadas do século XIX e início do século XX, campanhas militares foram impondo o domínio português tanto a antigos Estados africanos (Humbe definitivamente em 1880, Bié em 1890, Bailundo em 1896, Huambo em 1902, Cuanhama em 1915), como a chefias políticas menos centralizadas mas persistentes na resistência armada (Dembos, Cokwe...) ou ainda a regiões revoltadas de Estados já antes subjulgados (Bailundo em 1902, Humbe em 1905, Kongo até 1913, entre outros).. Essas campanhas de ocupação, a par de alguns "acordos" com autoridades locais e umas quantas manobras diplomáticas na Europa para delimitação de fronteiras com outras potências coloniais, deram a Portugal a posse de uma vasta colónia, cuja ocupação administrativa de forma mais sistemática só começou nas primeiras décadas do século vinte.

A implantação da malha político-administrativa traduziu-se, fundamentalmente, na cobrança do "imposto de cubata" (executado desde 1907, mudado em 1920 para um imposto "por cabeça", o "imposto indígena") e na mobilização forçada de mão-de-obra, para diferentes fins, a coberto de uma legislação laboral ("Regulamento do Trabalho dos Indígenas das Colónias" de 1899 e textos subsequentes) que permitia fazer amplo recurso ao trabalho forçado dos colonizados ("indígenas"), através dos chefes das aldeias, nomeadamente. Essa mão-de-obra forçada incluía mulheres e crianças, para as estradas e outros "trabalhos públicos". A violência das formas de recrutamento da força de trabalho e os seus efeitos económicos e sociais são conhecidos para a África em geral. A especificidade portuguesa não residiu nem nas leis nem nas práticas violentas, comuns a todos os regimes coloniais europeus em África, mas em ter prolongado a existência legal dessas formas de trabalho dos "indígenas" até 1961.

Numa sociedade colonial em que a lei consagrava a diferença estatutária, não era difícil saber quem era "representado" pelas autoridades então ditas "gentílicas": obviamente, a "população indígena".

Desde o fim do século XIX até 1961 a maioria esmagadora da população de Angola foi governada com Códigos e Estatutos específicos para os "indígenas", juridicamente diferenciados dos "cidadãos portugueses" (estes eram todos os brancos, independentemente da sua origem ou práticas sociais e culturais, e uma ínfima parte de negros e mestiços que tinham de dar provas do

seu direito à cidadania, comprovando por processos administrativos e documentação correspondente "a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do Direito público e privado dos cidadãos portugueses"...). Com o "Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias de Angola, Moçambique e Guiné" existia *de jure* uma forma de discriminação racial, restringindo a mobilidade social da maioria africana e mantendo-a afastada de direitos básicos atribuídos à minoria europeia. Segundo o Censo populacional de 1960, Angola tinha menos de 100 000 "civilizados" entre os 4 604 362 negros e 53 392 mestiços.

A esta realidade jurídica contrapunha-se uma realidade social onde visivelmente um grande número de negros e mestiços adoptara cultura e padrões de conduta diferentes dos tradicionais africanos, em graus e modos diversos. Uma das causas principais desse facto foi a missionação cristã, com particular incidência no mundo rural. A adopção do Cristianismo sob diversas formas – que no Huambo, por exemplo, incluía já em 1960 mais de 95% da população local – influiu de modo profundo e duradouro no modo de vida de largos sectores da população angolana.

O mapa do cristianismo em Angola apresentava uma distribuição muito irregular antes da Independência, com zonas de alta densidade (Huambo, Cabinda, Uíje) e outras de fraca implantação (sul, leste). Os índices de escolaridade básica das populações rurais angolanas, baixíssimos quer em termos absolutos quer comparativamente com colónias vizinhas, seguiam o mesmo "mapa", já que esse era um trabalho quase exclusivo das Missões. Em 1941 o Estatuto Missionário (decorrente da Concordata e Acordo Missionário de 1940 entre Portugal e o Vaticano e do facto de o regime português ter declarado o catolicismo a religião "da nação portuguesa" em 1935), atribuiu em exclusivo à Igreja Católica a escolaridade dos "indígenas": um ensino rudimentar ou "de adaptação" de 3 anos, antes de transitar para o ensino primário propriamente dito.

Apesar da posição de inferioridade oficial, os protestantes constituíam na colónia uma minoria importante e activa (17% dos cristãos em 1960, mas com áreas onde atingiam 50%), ao contrário do que se passava na metrópole, e as suas escolas primárias "de ensino particular" continuaram a funcionar. O peso qualitativo das comunidades protestantes foi notório nas zonas onde mais se concentrou a sua acção, nomeadamente no noroeste de Angola (Igreja Baptista), no eixo Luanda-Malanje (Igreja Metodista) e na faixa Benguela-Bié (Igrejas Congregacionais).

Em Angola, como no resto de África, das Missões cristãs emergiram elites letradas e culturalmente influenciadas pela cultura cristã e "ocidental". Dali saíram professores, enfermeiros, operários especializados, escriturários, agricultores conhecedores de técnicas modernas etc., que por sua vez influenciaram muitos outros. Menos numerosos mas importantes na sociedade angolana até a actualidade, foram os estudantes dos Seminários católicos e os bolseiros enviados ou apoiados no exterior pelas Igrejas protestantes a partir dos anos 50. Não surpreende que as lideranças políticas angolanas dos anos 60 e 70 também tenham daqui surgido.

Após a segunda guerra mundial, ao contrário do que se passou com outros países, Portugal optou pelo reforço da colonização, mantendo a legislação discriminatória (a última formulação do Estatuto dos Indígenas data de 1954). O que mudou foi o discurso, trocando "colónias" por "províncias ultramarinas" e os argumentos paternalistas ou racistas pela mistificação do lusotropicalismo (um modo *sui generis* português de estar nos trópicos, sem opressão dos povos colonizados...). De facto, foi preciso esperar a resposta portuguesa ao desencadear da luta armada de libertação nacional, em 1961, para assistir às mudanças decisivas. O fim das leis discriminatórias, os investimentos e o crescimento económico, a industrialização, o estímulo à imigração europeia e o notório desenvolvimento urbano, aceleraram ou induziram mudanças sociais a todos os níveis, na população urbana e rural colonizada, mesmo se as grandes disparidades regionais continuaram: a área de Luanda e a região do centro-sul foram as mais marcadas por tais mudanças, correspondendo também aos principais pólos de crescimento económico da colónia e de acesso à escolaridade.

Os elementos atrás referidos permitem rejeitar análises da sociedade angolana segundo um esquema dualista simples que separa, de um lado, a cultura de origem europeia ("lusa", "ocidental", "importada") e do outro, uma cultura africana nativa ("tradicional", rural, "genuína"). Essa visão omite o facto de a maior parte dos angolanos se encontrar, de há muito, na posição em que essas culturas se interpenetram, com múltiplos e diversos resultados... A própria referência a um "mundo rural" é equívoca, pois houve e há vários "mundos rurais" em Angola – o dos criadores de gado, o dos agricultores de subsistência, o dos agricultores ligados ao mercado (mesmo se a guerra os arruinou), os não escolarizados e os escolarizados, os que são obrigados a trabalhar para outros a troco de comida e os que são donos de terras, camiões e tractores... Além disso, as profundas alterações demográficas, sociais e políticas dos últimos 30 anos, que deslocaram massivamente populações e trouxeram outros fenómenos de mobilidade social ascendente e descendente, obrigam ainda a mais ponderação.

Quanto ao modo como o Estado colonial enquadrou as chefias tradicionais africanas, podemos resumir assim a situação: aqueles poderes que puderam sobreviver à desarticulação causada pelo anterior tráfico de escravos e às campanhas de ocupação que decapitaram todas as grandes chefias, foram "reconhecidos", desde que se sujeitassem ao papel de auxiliares da administração e a sua actuação fosse do superior interesse desta. O modelo fortemente centralizado da Administração portuguesa criou na colónia uma rede de funcionários cujos níveis mais baixos eram o Chefe de Posto e o Aspirante, cabendo a estes o contacto directo com a população e as "autoridades tradicionais" no geral.

A Reforma Administrativa Ultramarina de 1933 (já na vigência do regime do Estado Novo de Salazar em Portugal) estabelece (Secção XII, Art. 76º) como auxiliares da administração civil nas colónias os cipaios, os intérpretes e as autoridades gentílicas. Como a população "indígena" fica agrupada em "regedorias" (embora possam manter o uso da designação local de "reinos" ou "sobados"), os seus chefes mais importantes passam a ser "regedores" (noutras colónias, "régulos") dependentes do Administrador de Circunscrição. Abaixo dos "regedores" ficam os "chefes de grupo de povoações" e o "chefe de povoação".

A leitura integral deste e doutros Decretos – onde se pormenorizam deveres, direitos e sanções – revela sem sombra de dúvida que se tratou de "utilizar" (no sentido pior do termo, obrigando-os a um papel submisso e humilhante) aqueles que podiam ter alguma autoridade reconhecida pela população. Não se tratou de respeitar ou valorizar as antigas instituições ou os seus legítimos representantes, aliás já privados da essência do seu poder tradicional, a não ser na esfera do simbólico, de algumas cerimónias rituais (se a conversão ao Cristianismo as não proibisse) e de um ocasional papel de juízes em matérias deixadas à sua jurisdição. A formulação jurídica não deixa dúvidas sobre o papel que lhes é atribuído, de controlo e policiamento, de angariamento de mão-de-obra, de "incitamento" a determinadas culturas, de denúncia dos que contestassem o regime. Na prática, se as chamadas "autoridades gentílicas" cumprissem o papel que a Administração portuguesa lhes destinava, seriam odiadas pelo seu povo; se recusassem cumpri-lo, seriam punidas por essa Administração (com prisões ou castigos físicos e degradantes) e eventualmente destituídas. Esta não é, certamente, uma relação a propor como modelo...

A reacção a esta situação levou, aliás, a que em alguns casos o povo preferisse ter um "regedor" para os contactos com a Administração estatal – e lhe sofrer a repressão, se fosse o caso – e mantivesse o seu genuíno chefe camuflado. Daqui não se pode concluir, porém, que o "regedor" nunca era o verdadeiro "chefe tradicional", da legítima linhagem. Esta questão reflecte-se hoje nas discussões sobre a legitimidade dos actuais "sobas" (ou equivalentes) e não se devem fazer generalizações. Além do mais, a legitimidade de raiz pode ter sido perdida por outras razões, assim como um "regedor" imposto pode ter sabido ganhar essa legitimidade aos olhos da população que lidera, como certamente poderão comprovar alguns dos presentes nesta sala.

O "Estatuto dos Indígenas" de 1954 não mostra alterações fundamentais quanto à "organização política" dos indígenas, a quem não são concedidos direitos políticos em relação a instituições não indígenas. "As instituições de natureza política tradicionais dos indígenas são

transitoriamente mantidas e conjugam-se com as instituições administrativas do Estado Português pela forma declarada na lei" (Cap. II, Art. 7º) e "Os agregados políticos tradicionais são genericamente considerados regedorias indígenas (...)" (idem, Art. 8º). "As autoridades administrativas exercerão por si sós jurisdição e polícia sobre os indígenas que deixarem de estar integrados nas organizações políticas tradicionais" (idem, Art. 21.º). "Quando se tenham formado aglomerados populacionais constituídos exclusivamente por indígenas nas condições do artigo anterior, poderão as autoridades administrativas nomear, de entre os habitantes, regedores administrativos e cabos de ordens, aos quais serão atribuídas funções policiais e de - auxiliares de administração civil." (idem, Art. 22.º).

Na onda das reformas após 1961, também foi revista a questão dos "regedores", num novo contexto em que todos os habitantes de Angola passavam a ser "cidadãos portugueses", em princípio dependentes duma Câmara Municipal ou Junta de Freguesia. Os legisladores coloniais, argumentando a falta de pressupostos para a aplicação do municipalismo em grande parte das colónias – e a tradição e hábitos das populações "pelos quais sempre manifestámos o maior respeito", mantiveram a distinção entre dois tipos de cidadãos, remetendo a maioria rural para as "regedorias", seus "grupos de povoações" e "povoações" (a não confundir com as "povoações comerciais"). O Decreto nº 43 896 de 6 de Setembro de 1961 englobava nas "regedorias" os residentes na área que fossem considerados "vizinhos segundo o direito tradicional" (isto é, os antes chamados "indígenas"). Mas para aglomerados novos "que não constituam regedorias tradicionais e não possam constituir uma freguesia, poderão as autoridades administrativas nomear (...) regedores administrativos e cabos de ordens, com funções policiais e de auxiliares da Administração." Destas medidas administrativas resultaram mais uns tantos regedores, evidentemente.

Ou seja, pretextando respeito por "usos e costumes", a lei continuava a consagrar a anterior discriminação, mantendo os direitos de plena cidadania fora do alcance dos que eram abrangidos pelas "regedorias" e representados colectivamente pelo "regedor" – embora o mesmo decreto admitisse que um indivíduo poderia requerer administrativamente a mudança do seu estatuto.

São situações discriminatórias deste tipo que, em minha opinião, não podemos aceitar nunca mais em Angola, seja sob que pretexto for. Mesmo que o respeito pela diversidade cultural dos angolanos se possa (se deva, até) reflectir em certos aspectos jurídicos, não podem as diferenças perante a lei atingir os direitos e deveres fundamentais do cidadão. No entanto, os fundamentos e pressupostos da doutrina administrativa colonial parecem estar (inconscientemente, quero crer) subjacentes a algumas intervenções públicas, quando às vezes se fala de "certas comunidades rurais" ou de "sociedades tradicionais" como se não fossem também elas constituídas hoje por "cidadãos angolanos", a quem nenhum dos direitos da cidadania poderá ser legalmente negado.

Uma questão se coloca e não pode ser ignorada: Na hipótese de se "restaurarem" (*de jure* e de facto) os poderes das antigas chefias tradicionais, iriam restaurar-se como poderes a exercer sobre quem? Que parte dos Angolanos ficaria por decreto sujeita à "autoridade tradicional" e que parte dos Angolanos não precisaria de se sumeter a ela? Todos os que vivessem num determinado local ficariam sujeitos a esse "poder tradicional"? Apenas (mas todos) os que estivessem ligados por vínculos étnicos ou por laços de parentesco é que ficariam sujeitos a esse poder? Só alguns?... E sendo esse poder concorrente de outros a actuar na mesma zona (os órgãos locais do governo central ou as autarquias locais, por exemplo), quem ficaria sujeito a estes e quem "pertenceria" aqueles? Quem definiria isso?...

Considero que a ninguém se pode atribuir, no país que hoje somos, o direito de definir tal fronteira social e jurídica entre os seus concidadãos, sem lesar gravemente os princípios da República democrática que afirmamos defender.

II. ALGUNS PROBLEMAS QUE SE LEVANTAM QUANDO SE PRETENDE CONCILIAR O PODER TRADICIONAL COM A CIDADANIA E OS DIREITOS QUE A CONSTITUIÇÃO A TODOS DEVE GARANTIR

Tenho defendido sempre a importância de respeitar, valorizar, conhecer melhor não apenas a nossa herança histórica como a nossa realidade social concreta, demasiado diversa para se confinar a generalizações e simplificações que trazem às vezes mais confusão que esclarecimento. Dentro dos aspectos a analisar com mais rigor e profundidade está o das chamadas "autoridades tradicionais", a diversos níveis – e o seu papel na vida social hoje em dia.

Mas respeitar e valorizar, não significa "repor", nem "restaurar", nem "devolver o antigo papel" (antigo de quando, aliás?), muito menos "refazer" o que há muito foi desfeito, como no caso da maioria das principais formações políticas antigas. O que tenho defendido é que não poderão ir além de respeitáveis "conselheiros", a níveis a definir – e não detentores de poderes políticos que só às instituições da República devem caber.

Creio poder aduzir, para contrariar um certo número de vozes que, com boas intenções mas talvez não pensando bem nas implicações do que defendem, se entusiasma com esse "retorno às nossas raízes", duas ordens de razões: a evidência das mudanças sociais ocorridas e a contradição com princípios estruturantes dos modernos Estados "de direito", republicanos e democráticos.

Podemos começar pelas mudanças sociais que, em extensão e em profundidade, se verificaram neste país há várias gerações e atingindo a maioria esmagadora da nossa população, embora de modo desigual. Não me refiro à região relativamente pequena mas importante, com experiência de colonização desde os séculos dezasseis e dezassete (o eixo Luanda-Pungo Andongo e uma limitada zona de Benguela) mas ao conjunto mais vasto de população de Angola que, embora só colonizada no século XX, passou por processos de imposição, adaptação ou adopção de muitos aspectos da cultura de origem europeia e cristã, que marcaram definitivamente o seu modo de viver e pensar. É importante conhecer dados básicos da história de Angola antes de invocar as experiências de outros, incluindo as de vizinhos africanos, com os quais há pontos comuns mas também muitos diferentes.

Se tivéssemos modo de medir a intensidade das mudanças, para comparar diferentes povos e regiões de Angola, o caso do Huambo situar-se-ia precisamente num dos topos, aquele onde as mudanças foram mais profundas e relativamente rápidas, considerando o curto período de ocupação colonial. Os índices de cristianização, urbanização, escolaridade básica e secundária são dados concretos que comprovam essa dinâmica no centro-sul do país e que qualquer pessoa com idade e memória suficiente pode comprovar-vos.

O Huambo foi até ao final do período colonial o "distrito" mais populoso e aquele onde se encontrava o segundo pólo industrial e a segunda maior cidade de Angola, esta Cidade do Huambo. Também o universo rural do planalto central era considerado dos mais produtivos e receptivos a inovações técnicas (como os inquéritos da Missão de Inquéritos Agrícolas de Angola comprovaram). Sabemos que as consequências de décadas de guerra foram para o Huambo particularmente pesadas e a decadência da província, do ponto de vista demográfico e socio-económico, pode fazer-nos esquecer estes dados, assim como o papel relevante que têm hoje originários do Huambo em todas as províncias e sectores de actividade do país. Mas isto é importante para o tema que estou aqui a apresentar, porque é preciso considerar os efeitos dessas mudanças na emergência de novas actividades profissionais, novas lideranças e elites, novos comportamentos, perspectivas e aspirações, com a rejeição de certas desigualdades e mecanismos de controlo social das sociedades do passado. Por outro lado, antigas aristocracias encontraram também meios para usar as novas oportunidades, nomeadamente abertas pela escolaridade, encaminhando filhos e sobrinhos nessa direcção – e não é por acaso que alguns conhecidos nomes de técnicos, funcionários e quadros políticos originários desta região eram,

nos tempos passados, nomes de chefia ou títulos de altas funções nas Cortes dos Estados antigos (por exemplo, Kalei, Kapingala, Mwekalia, Epalanga, Lukamba, Cilala, Katiavala...). E não é possível fazer a História voltar para trás.

Em segundo lugar, vejamos os principais pontos de contradição entre a vida política nesses antigos Estados e os princípios básicos pelos quais na actualidade se regem (ou dizem reger) os Estados democráticos.

Desde já, esclareço que não concordo que se considerem tais princípios apanágio (no sentido de atributo essencial) da dita "civilização ocidental" (conceito também discutível, mas não vem ao caso). Esta é muito antiga, podemos dizer que cresceu com a Cristandade na Europa e viveu diferentes modelos de organização política, incluindo monarquias absolutas de direito divino em séculos passados e, mais recentemente, regimes ditatoriais como o nazismo e o fascismo. Se é certo que os princípios a que nos referimos emergiram historicamente no seio dessa civilização, concretizando-se primeiro com a independência dos Estados Unidos da América e com a Revolução Francesa (no final do século dezoito), significa também que são relativamente recentes na história da Humanidade. Foi lentamente e, por vezes, com lutas sangrentas que se afirmaram no interior da própria "civilização ocidental" (lembramos, por exemplo, que há países europeus onde as mulheres só tiveram direito de voto depois da 2ª guerra mundial...)

A meu ver, a África tem tanto direito de reivindicar tais princípios na sua vida política como qualquer outra parcela do mundo, encontrando vias adequadas à sua diversidade cultural. E sendo Angola uma República e pretendendo ser um Estado de Direito, necessariamente as nossas leis fundamentais terão de defender a igualdade dos cidadãos perante a lei, a escolha periódica dos governantes pelo povo governado, e o princípio da separação de poderes (legislativo, executivo, judicial). Como se depreende do que analisei na primeira parte desta exposição, nenhum destes princípios está presente na filosofia e na prática política dos antigos Estados africanos da nossa região.

Mesmo que a vida nos faça diferentes e na prática o princípio da igualdade de todos perante a lei seja infringido, ele é uma defesa de cada um contra a prepotência e a injustiça. Perante a lei, homens e mulheres, velhos e novos, filhos de nobres ou filhos de antigos escravos, filhos de ricos ou de pobres, devem ser cidadãos com iguais direitos fundamentais.

Relacionado com o anterior está o conceito de que o destino social não deve ser determinado pelo nascimento, pela filiação. As sociedades que assim funcionam (em regimes estruturados, por exemplo, em castas, ordens, estatutos hereditários como a escravidão etc.) acabam por travar o desenvolvimento social. As sociedades mais avançadas no desenvolvimento económico e social são as que permitem, em princípio, a mobilidade social de qualquer dos indivíduos que as compõem. Sei bem que as sociedades são injustas e para uns haverá mais barreiras que para outros, mas é importante que não esteja "escrito" desde o nascimento quem irá mandar e quem irá servir... Esta foi uma das questões de fundo que opôs historicamente os regimes republicanos aos monárquicos (as monarquias europeias actuais entregaram de facto os poderes a governos eleitos).

Uma outra diferença reside no poder vitalício dos reis, por oposição às eleições periódicas e com limitação de mandatos, essência dos regimes republicanos (e que as monarquias sobreviventes na Europa tiveram de aceitar para os seus governos, embora os reis continuem vitalícios).

Quanto à doutrina da separação de poderes – legislativo, executivo e judicial – teve e tem como objectivo impedir a concentração excessiva do poder nas mesmas mãos e criar um jogo de equilíbrios, partindo da independência entre quem faz as leis, quem deve governar de acordo com elas e quem pode julgar e penalizar os infractores. Neste Fórum esses aspectos foram já largamente mencionados. Apenas relembro que, mesmo se na prática a independência dos três poderes não é sempre um dado adquirido, os sistemas que se baseiam neste princípio são os que, até agora, mostraram garantir melhor a defesa dos cidadãos face às instituições ou nos conflitos de interesses que em todas as sociedades se manifestam.

Um último aspecto que desejo citar, neste breve confronto entre diferentes concepções políticas, é a questão da associação entre poder político e poderes religiosos. Começando muito antes da implantação das Repúblicas ou da separação dos "três poderes", conheceu a Europa uma conturbada história de lutas que levaram ao fim das monarquias "de direito divino" e à separação entre o poder religioso e o poder político, donde decorreu não só o direito à liberdade de crença e de práticas religiosas diferentes para cidadãos de um mesmo Estado, como a possibilidade de contestar o poder político sem com isso desafiar poderes sobrenaturais. O facto de as nossas chefias tradicionais serem também consideradas detentoras de poderes mágico-religiosos e terem como função a realização de determinados rituais (que não são simples "folclore") é mais um aspecto que as separa das modernas concepções políticas e que impede quase totalmente a contestação do seu poder por parte de quem lhe esteja sujeito.

Estes são aspectos que deixo à vossa consideração, não só para ajudar a compreender de que modo o passado histórico influi no nosso modo de ver o mundo, mas sobretudo para reflectir, na hora de argumentar ou de tomar decisões. E, sobretudo, parecem-me importantes quando se trata de redigir a Constituição de uma República que se quer democrática, de uma forma abrangente e sem exclusões nem desigualdades perante a lei.

Huambo, 18 de Março de 2002