

Velhos paradigmas e novas roupagens – Os critérios de justiça em Angola

*André Sango**

Resumo: O presente artigo apresenta a legislação e a política de relações de trabalho durante o período colonial em Angola. Buscando o aperfeiçoamento da máquina administrativa colonial, o Estado Novo português impôs regras jurídicas e políticas que afirmassem a sua acção civilizadora para justificar a desigualdade e a exploração do trabalho dos autóctones.

Palavras-chave: trabalho, Angola, indigenato, colonização, elite.

INTRODUÇÃO

Justiça

A característica fundamental de qualquer colonização assenta na desigualdade entre aqueles que se reconhecem com poderes e capacidades para submeter um determinado grupo e a incapacidade da população autóctone de resistir, pelo menos temporariamente, a esta submissão. Porém, as autoridades colonizadoras, diante da pressão e condenação das forças mundiais, montam toda uma máquina ideológica e de propaganda com o objectivo de demonstrar que a sua acção persegue um objectivo humanamente superior, isto é, pretende retirar da ignorância e colocar na rota da civilização a população que está sob seu controlo. Portanto, a outra característica importante de qualquer coloniza-

* Doutor em Sociologia, docente da Faculdade de Direito da Universidade Agostinho Neto, Luanda, Angola. Texto originalmente apresentado no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 16 a 18 de Setembro de 2004.

ção é a tentativa de, por via discursiva, reverter a acção colonizadora em acção civilizadora. As duas características a que faço referência têm em comum o facto de as autoridades colonizadoras considerarem os seus valores e crenças como sendo superiores à da população que colonizam. Em suma, a desigualdade é a nota saliente de todo o processo colonizador.

Em Angola, isto era reafirmado pelas autoridades portuguesas, constituindo, assim, aspecto principal da ordem política vigente em Portugal. Em discurso feito a 30 de Novembro de 1954, Salazar deixa claro o seu entendimento de superioridade racial, ao definir como uma das exigências do colonialismo “(...) o desnível das raças e das culturas, um objectivo de exploração económica servido pela dominação política, a qual geralmente se exprime pela diferenciação entre cidadão e súbdito”. Ainda segundo este,

... não é possível conceber estatuto ou condição de colónia quando é semelhante o nível de vida, idêntica a cultura, indiferenciado o direito público, igual a posição dos indivíduos perante as instituições e as leis. Não pode haver colonialismo onde o povo faz parte integrante da Nação, onde os cidadãos colaboram activamente na formação do Estado, em termos de igualdade com todos os demais, onde os indivíduos exercem funções públicas e se movem e trabalham no conjunto dos territórios (*apud* ALMEIDA, 1979, s/p).

Oliveira Salazar dizia que existiam “raças decadentes ou, se preferem, atrasadas, a quem sentimos ter o dever de conduzir para a civilização – tarefa esta de formação de seres humanos que deve ser levada a cabo de maneira humana (...)” (*apud* ALMEIDA, 1979, p. 343). Está aqui expressa a segunda característica a que acima faço referência. Portanto, colonizar é o pagamento de uma dívida divina, é um imperativo moral que decorre da qualidade dos homens brancos, sendo a expressão mais alta do cumprimento de um dever.

O acima exposto foi confirmado no decreto nº 16.199 de 6 de Dezembro de 1928, do Código de Trabalho Indígena. Este revoga o regulamento de 1914 e estabelece a proibição “absoluta” do trabalho forçado, com fins de interesse particular. O trabalho obrigatório é admitido desde que estivesse em harmonia com a convenção de 1926¹ e respeitasse três princípios enunciados no art. 296 do decreto acima citado, a saber:

¹ A convenção foi aprovada a 25 de Setembro em Genebra e estabelece o princípio da condenação do trabalho forçado. O documento é de origem inglesa e foi ratificada por todos os países europeus.

- 1) “Quando para execução de trabalhos públicos, do Governo ou municipais, não seja possível, em virtude da urgência ou de outro motivo razoável, obter o número de trabalhadores indígenas voluntários que forem precisos” (§ 1º), garantindo-se sempre os salários que podem ser auferidos no regime de recrutamento voluntário;
- 2) quando tenha de acudir-se a casos de força maior ou calamidade pública, tais como incêndios, inundações, estragos produzidos por temporais ou cataclismos, invasão de gafanhotos ou outros animais nocivos e epidemias (§ 2º);
- 3) quando se trate de serviços de:
 - a) limpeza e saneamento das povoações ou bairros indígenas e sua periferia, e dos currais de gado ou logradouros anexos às mesmas povoações ou bairros;
 - b) limpeza e conservação das fontes, poços, cacimbas e outros reservatórios de água destinados ao uso das populações indígenas ou de seus gados;
 - c) limpeza de caminhos entre povoações indígenas, desde que tais caminhos não sejam principalmente utilizados para o trânsito de veículos, de motor ou de tracção animal, ao serviço de colonos ou do governo;
 - d) perseguição e extermínio de animais nocivos à saúde e vida dos indígenas ou de seus gados, ou às suas culturas e preserva de colheitas;
 - e) cultura de certas áreas de terrenos de reserva indígena, em locais próximos das suas povoações, cujo produto reverta exclusivamente em favor daqueles que as cultivarem ou, segundo seus costumes, em benefício de determinada comunidade indígena” (§ 3º).

Embora este decreto tenha legalmente dado passos significativos para o fim do trabalho forçado, é importante notar que algumas razões que possibilitavam este tipo de trabalho poderiam muito bem ser resolvidas com a introdução de políticas que estimulassem o emprego. Recorde-se que por esta altura, a provisão de serviços sociais, cobrindo as mais variadas formas de risco da vida individual e colectiva, se tornou um direito assegurado pelo Estado a camadas bastante expressivas da população dos países capitalistas. Desta feita, a introdução de políticas desta natureza com certeza resolveria o problema da escassez de mão-de-obra, não sendo necessário recorrer-se ao artifício previsto na lei.

Por outras palavras, um bom salário e a provisão de alguns serviços necessários à preservação do indivíduo seriam necessários para que o trabalhador se sentisse estimulado a procurar emprego. O trabalho forçado seria totalmente dispensável.

Outrossim, ao proclamar o princípio da interdição do trabalho forçado e a proclamação do princípio da liberdade de trabalho, o art. 3º deixa claro que este princípio é válido, “(...) contudo, sem prejuízo do cumprimento do dever moral que lhes incumbe, os indígenas terão necessariamente de procurar os

meios de subsistência por meio de trabalho e contribuir assim para os interesses gerais da humanidade”.

O disposto neste artigo era totalmente dispensável, pois os conhecedores da situação sabiam que a população indígena era essencialmente agrícola e produzia todos os meios necessários à sua subsistência, aliás, segundo Norton de Matos.

Quanto à produção, os indígenas de Angola produzem o necessário para se alimentarem parcamente, para não se apresentarem completamente nus e para pagarem impostos. (...) E ainda há quem diga e escreva que os indígenas de Angola são indolentes e mandriões. Povo de trabalhadores lhes chamei eu, desde a primeira hora em que os vi despertar (*apud* ALMEIDA, 1979, p. 218).

Na realidade, o que foi acrescido ao art. 3º manifestava uma certa cobertura para a continuação do previsto no regulamento de Maio de 1911, que obrigava os indígenas a dedicar parte do seu tempo durante o ano às explorações agrícolas dos brancos. O prazo, segundo aquele regulamento, não poderia ser superior a seis meses. Isto é o que se entende como sendo o dever moral de procurar os meios de subsistência.

O princípio do trabalho obrigatório é reiteradas vezes defendido, tendo sido consagrado na Constituição de Portugal que entrou em vigor durante o Estado Novo. Segundo a Constituição, no seu art. 146: *“O Estado não pode forçar os indígenas a trabalhar senão nos serviços públicos de interesse geral para a colectividade, em ocupações em que os benefícios lhes digam respeito, na execução de obrigações”*. Na realidade, o trabalho obrigatório terminou legalmente mediante a revogação dos artigos 146 e 147 do Acto Colonial, em 1971.

Apesar da legislação estabelecer o princípio de trabalho obrigatório somente para os trabalhos públicos e de grande relevância, a verdade é que inúmeros indígenas continuaram a ser levados para o trabalho forçado, servindo também entidades privadas. O então inspector colonial, Henrique Galvão, aborda este aspecto no seu relatório de 22 de Janeiro de 1947, em que se observa que os trabalhadores são recrutados em condições duríssimas,

(...) sob alguns aspectos, a situação é mais grave do que a criada pela escravatura pura. Assim, os trabalhadores são recrutados na base da coação das autoridades coloniais, coadjuvadas pelo despotismo dos chefes locais. É o

que os indígenas chamam de contrato – ir no contrato – pois designam por contrato o facto de conseguirem as pessoas para serem fornecidas aos patrões, que solicitam os trabalhadores às autoridades ou à Repartição dos assuntos indígenas (*apud* ALMEIDA, 1979, p. 271-272).

A mesma constatação é feita por Basil Davidson em 1955, quando examinou os arquivos do Departamento de Assuntos Indígenas de Luanda, afirmando que “*Os 379 000 contratados, ou trabalhadores forçados, são na realidade escravos*” (*apud* ALMEIDA, 1979, p. 327).

O relatório de Henrique Galvão estabelece uma clara distinção entre a escravatura de outro tempo e a que encontrou em Angola. O facto de o escravo nem sequer ser comprado torna o requisitador-patrão menos responsável pela mercadoria (os escravos), pois em caso de morte do trabalhador, este poderia requisitar outro. Henrique Galvão ilustra o facto com números, afirmando que

(...) não nos devemos surpreender pelo facto de a mortalidade infantil atingir os 60%, que os casos de acidente de trabalho sejam da ordem dos 40%, que os médicos afirmem que são raros os negros que não sofrem de bilharzioze, que o número de crianças nato-mortas aumente de uma maneira inquietante, e que as aldeias sejam abandonadas aos doentes e inválidos (*apud* ALMEIDA, 1979, p. 271).

Esta posição era legalmente reafirmada pelo decreto n° 12.533 de 23 de Outubro de 1926 e reeditado no decreto n° 16.473 de 6 de Fevereiro de 1929, *Estatuto político, civil e criminal dos indígenas de Guiné, Angola, Moçambique*.

O artigo 2° deste decreto declara que “*Para efeitos do presente Estatuto, são considerados indígenas os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, pela sua ilustração e costumes, não se distingam do comum daquela raça, ou que estejam em tais condições.*” Ao mesmo tempo, a estes “*Não serão concedidos (...) direitos políticos em relação a instituições de carácter europeus*” (art. 7°).

A produção legislativa portuguesa trouxe uma alteração ao seu processo de assimilação. Em 1954 foi aprovado novo Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique, pelo decreto-lei n° 39.666, de 20 de Maio.

Este decreto mantém sem alteração o conceito de indígena existente no decreto acima mencionado, isto é, “(...) *Indígena (...) são os indivíduos de raça negra que, nelas tendo nascido ou vivendo habitualmente* (leia-se nascidos em Angola, Guiné e Moçambique), *ainda não possuam a cultura e os hábitos individuais e sociais exigidos pela integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses*” (art. 2^o).

E no parágrafo único do mesmo artigo: “*Consideram-se igualmente indígenas os indivíduos nascidos de pai e mãe indígenas em diferente local destas províncias, para onde, provisoriamente, se tenham deslocado os pais*”.

A novidade na classificação do indígena encontra-se em dois aspectos. Primeiro, é mais explícito quanto ao facto de os hábitos individuais e sociais constituírem condição fundamental para a cidadania; segundo, o parágrafo único retira a possibilidade de o destribalizado ser cidadão, o que não acontecia no Estatuto de 1929.

Outra grande novidade do Estatuto, que transforma as colónias portuguesas num caso único é o estabelecido no Capítulo III, onde se refere a extinção da condição de indígena e da aquisição da cidadania. Neste capítulo nota-se que qualquer nativo podia sair do seu status para tornar-se “civilizado” por um processo legal.

O art. 56^o define que:

(...) pode perder a condição de indígena e adquirir a cidadania o indivíduo que prove satisfazer cumulativamente aos requisitos seguintes:

- a) Ser maior de 18 anos;
- b) Falar correctamente a língua portuguesa;
- c) Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim;
- d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses;
- e) Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor.

A análise das condições para a passagem à cidadania aconselha-nos a chamar a atenção para um aspecto fundamental. O juízo para a passagem à cidadania depende em grande medida, senão no seu todo, do administrador local, como vem expresso no parágrafo 1^o do mesmo artigo:

A prova dos factos referidos no corpo deste artigo far-se-á pelas formas previstas nas leis, mas os requisitos das alíneas b), c) e d) podem também provar-se por certificados dos administradores dos concelhos ou circunscrições onde o indivíduo tenha residido nos últimos três anos (...).

O juízo final depende do arbítrio destes, com certeza escolhendo os indivíduos úteis, os que podem ser aliados e intermediários nas suas relações com a massa africana.

As condições, mais concretamente, indicam outros aspectos fundamentais. A primeira condição, o requisito de idade, pode significar que a cidadania é um estatuto individual, não sendo transmissível aos seus filhos, apesar de estes o poderem conseguir frequentando as escolas para cidadãos portugueses. Os art. 58º e 60º concedem esta possibilidade aos governadores. Mas, *“A cidadania concedida nos termos dos artigos 58º e 60º poderá ser revogada por decisão do juiz de direito da respectiva comarca, mediante justificação promovida pela competente autoridade administrativa, com intervenção do Ministério Público”* (art. 64º).

A segunda cláusula dependia de dois critérios determinantes na aquisição do estatuto de assimilado, a saber: em primeiro lugar, o número de escolas que os portugueses colocassem à disposição dos angolanos e à qualificação dos mestres; e, em segundo lugar, à apreciação que as autoridades viriam a fazer da correcção da língua portuguesa. Esta última poderia ser influenciada se os candidatos tivessem frequentado escolas protestantes, consideradas naquela altura como as que trabalhavam para desnacionalizar os indígenas. Assim se compreende por que entre a população de Angola, em 1959, de um total de 4.145.266 habitantes, 4.009.911 eram “não civilizados” (ALMEIDA, 1979, p. 361).

A terceira cláusula pode ser comparada à defendida por J. Stuart Mill, relativamente ao direito de voto na Inglaterra. Nesta perspectiva, só é cidadão inteiramente quem possuir bens e tiver qualquer coisa a defender.

A quarta cláusula, com a noção do bom comportamento, introduz evidentemente o controle das opiniões; permite separar os “bons” e os “maus” indígenas e só colocar do lado dos cidadãos portugueses aqueles que aceitam entrar no sistema e conformar-se à vontade das autoridades coloniais.

Em suma, pretendemos chamar a atenção para o facto de que a lógica colonial, mais concretamente a portuguesa, assentava nos seguintes pilares:

- a) Desigualdade entre os indivíduos, sendo o critério central, inicial, determinante desta a questão rácica;
- b) Reconhecimento de que, apesar de o critério rácico ser determinante², não é exclusivo, porque entre os negros era possível um processo de auto-negação/ou auto-transcendência³. Deste modo, o fim da desigualdade decorre de um processo de aculturação, significando isto que a condição rácica é susceptível de ser ultrapassada desde que o indivíduo em causa abandone as suas crenças, recuse os seus valores culturais e padrões morais;
- c) A avaliação desta superação cabe ou cabia a um grupo de pessoas, no caso brancas. Portanto, há um grupo ao qual, à partida, lhes é reconhecida capacidade, talvez decorrente de uma qualidade inata, de decidir e avaliar o quanto determinado indivíduo conseguiu auto-superar-se e tornar-se detentor das qualidades que o tornam cidadão.

OS CRITÉRIOS DE JUSTIÇA EM ANGOLA

A par da crueldade do estado português a que acima fizemos referência, é possível identificar uma outra. A existência de crueldade entre as próprias populações autóctones, representados pelos cipaios (polícia indígena). Para estes, o único meio de manter o *status* adquirido seria a utilização da crueldade contra os seus próprios compatriotas. Estamos, portanto, diante da reprodução de valores e hábitos que se perpetuam até hoje. Esta é a questão que me parece importante discutir aqui.

A principal característica do processo pós-independência é que, ao contrário do que muitos imaginam, a nossa elite continuou e continua a guiar a sua conduta na base dos mesmos paradigmas usados no período colonial, embora fossem alteradas algumas premissas básicas, como superioridade rácica. Porém, os valores que têm presidido a todo o processo de construção do Estado-

² O critério é somente válido para identificação primária, podendo ser superado mais tarde. Portanto o critério não é estanque.

³ Estamos diante da visão de Santo Agostinho sobre a auto-transcendência para que o indivíduo abandone a cidade terrena e passe à cidade de Deus.

Nação têm invariavelmente obedecido aos mesmos critérios. Talvez se deva ao facto de não nos apercebamos do que fundamenta determinada política, ou, mais do que isso, talvez o processo de produção e reprodução da ideologia mundialmente dominante conduza a um absorver destes valores sem que sejam minimamente questionados. Isto ocorre, independentemente da roupagem que colocamos.

O primeiro e, quiçá, o principal motivo para que se sigam os mesmos valores vigentes durante o período colonial, é relativo ao entendimento da superioridade do período anterior.

Enquanto, como referimos atrás, os aspectos culturais e rácicos constituíam a base da argumentação, nos primórdios do pós-independência a questão prendia-se com uma suposta superioridade ideológica. Um dos aspectos que reflecte isto é a forma como foi reproduzida a ideia colonial segundo a qual as populações angolanas não estavam preparadas para participar de modo activo do processo de discussão sobre o modelo de Estado a adoptar. Isto vê-se reflectido no facto de a elite política defender o ponto de vista segundo o qual o sistema de partido único constituía a única garantia para a construção do Estado-Nação.

Este ponto de vista adveio ainda do facto dos partidos e organizações políticas que participaram do processo de libertação nacional reclamarem o direito de adquirir maior protagonismo político pelo facto de terem participado “... *activamente, nas lutas de libertação de Angola...*”⁴ e por serem o

(...) partido da classe operária que unirá numa aliança sólida os operários, os camponeses, os intelectuais revolucionários e outros trabalhadores dedicados à causa do proletariado, ou ainda como estando nele filiados, os verdadeiros autóctones, por isso, os melhores filhos de Angola.⁵

As organizações políticas afirmavam-se como sendo constituídas pelos “*melhores elementos da classe operária e de outros grupos sociais revolucioná-*

⁴ Discurso proferido por Jonas Savimbi em Fevereiro de 1998, perante os quadros políticos do seu partido (p. 1).

⁵ Tanto o MPLA enquanto partido-estado, como a UNITA, enquanto oposição militar, proclamavam-se deste modo: o primeiro, como sendo representante das classes operárias e camponesas, por isso, os melhores; e, o segundo, como sendo o partido constituído pelos filhos puramente angolanos, portanto, sem misturas. Está aqui presente a ideia de raça e cultura autênticas.

rios. Recolhendo a experiência da luta de libertação nacional, das lutas revolucionárias de outros povos e guiado pelo marxismo-leninismo, o partido será a força dirigente do Estado e da Sociedade Angolana” (ANGOLA, 1979, p. 18) e assim os seus órgãos terão “(...) as tarefas de mobilizar, formar e educar o nosso povo dentro dos objectivos da Revolução Socialista” (ANGOLA, 1979, p. 23).

Do acima descrito entende-se que a geração que participou do processo de libertação nacional contra a potência colonizadora fez um claro *linkage* entre o direito de participar do processo decisório com o exercício do poder político. Em outras palavras, os dirigentes das organizações políticas que participaram do processo de libertação nacional consideraram de *per si* terem adquirido o direito legítimo do exercício do poder político, independentemente do que possa vir a pensar a maioria.

Daqui depreende-se também que existe um certo entendimento, segundo o qual a dignidade humana, reclamada na luta de libertação nacional, é vista não como o respeito e salvaguarda dos direitos políticos dos cidadãos, mas como o exercício do poder político por um lado e o poder económico por outro. Assim, o fundamento da cidadania compreende valores como o exercício do poder. Nota-se que não se trata do direito de concorrer para cargos públicos, mas o exercício por si só, como direito adquirido, resultante de uma suposta legitimidade alcançada por se ter participado no processo de libertação nacional contra o colonialismo. Desta feita, o facto de participar do processo de libertação eleva o dirigente, o membro da elite política, a um *status* diferenciado, superior, que a nação deve reconhecer, independentemente da população concordar, ou não, com o seu projecto político.

Normalmente, comportamentos e visões desta natureza resultam da própria natureza formativa das elites políticas. Por exemplo, Portugal tinha um comportamento similar sempre que em fóruns internacionais fosse chamado a discutir a questão da descolonização dos países africanos, mantendo a postura de se reservar o direito de dirigir os destinos daqueles povos, porquanto foram os seus descobridores, cabendo, por isso, a si também uma certa função civilizadora.

Em Angola, a elite política atribui a si a missão de trabalhar para emancipar, promover e construir o Estado-Nação. Portanto, responder à questão crucial de

(...) criar cultura e identidade nacional capaz de se sobrepor às culturas e identidades étnicas no sentido de favorecer a unidade e a criação de uma consciência nacional, sem prejudicar as identidades culturais e regionais consideradas no mesmo momento como riqueza cultural e como ameaça à formação da unidade nacional, pois manipuladas política e ideologicamente na luta pelo poder (MUNANGA, 1996, p. 297-300).

Fica aqui subjacente a aceitação de que Angola, enquanto país, é uma agregação de sociedades menores (tribos e etnias) que, gradualmente, foi sendo reunida no mesmo espaço geográfico que hoje tem o nome de Angola. Em face disso, a elite angolana, embora não reclamasse a função civilizadora tal como tinha feito a potência colonizadora, reservava para si o direito, de modo exclusivista, de dirigir e conceber o modelo de Estado e ordem a ser nele instituído, sem a comparticipação dos principais destinatários desta política.

A grande particularidade deste processo construtivo reside no facto de a elite angolana ter como fundamento único questões de natureza objectivas, tais como a necessidade de paz, a melhoria do sistema defensivo, as questões relativas ao desenvolvimento económico para atingir a auto-suficiência alimentar e outros, abandonando completamente *“a idéia de criar unanimidade sobre o contexto em que o debate sobre o futuro do país, sobre o uso dos recursos, sobre a maneira de governar o país (...)”* (SACHS, 1998, s/p).

Pelo contrário, adoptou-se como princípio legitimador para o exercício de cargos políticos e decisão sobre o modelo de ordem o facto de se ter lutado contra o colonialismo, à favor da liberdade e da independência.

Porém, é interessante notar que o princípio legitimador não tinha igual peso para todos os que combateram, pois cada uma das organizações partidárias reclamava para si exclusivamente este papel. Daí o surgimento da expressão, muito em voga na altura, de *“único e legítimo defensor dos interesses nacionais ou do povo angolano”*. Este comportamento era secundado inclusive por organizações internacionais, como a OUA que inicialmente reconhece a FNLA como representante legítimo, e mais tarde o MPLA, excluindo, entretanto, a FNLA. Se para as massas o critério era o de participação no processo de luta de libertação nacional, entre si foram adoptados outros, como, por exemplo, o tempo de luta de libertação nacional, a ideologia política que representava, etc.

Portanto, este exclusivismo sempre latente na atitude da nossa elite política não era exclusivo de um partido ou de outro, mas de todos, sob roupagem

de valores tradicionais africanos, quando, na realidade, reflectia em grande medida os mesmos paradigmas de actuação da potência colonizadora, do seu sistema político interno, inclusive do seu modo de graduar a cidadania, como se encontra reflectido na lei do indiginato, que vigorou nas colónias até princípios dos anos sessenta.

As tentativas que foram feitas para superar este mal, como a criação de uma frente única que aglutinasse todos os combatentes da liberdade, como se veio a verificar no Zimbabwe, fracassaram sempre, porque a questão fundamental que os dirigentes destas organizações se colocavam era a de quem iria dirigir esta organização, ao invés de que critérios adoptar para que se possa ter acesso à direcção da organização e, futuramente, do país. Em outras palavras, a nossa elite foi profundamente marcada pelo sistema de formação exclusivista e oligarquizada, onde as relações humanas são sempre vistas como desiguais.

Assim sendo, nota-se claramente que a relação entre a elite e as massas é vista como uma relação desigual, em que a elite se reconhece como sendo a única detentora da racionalidade política para decidir sobre os destinos do país e controlar por si mesma os seus actos. Desta feita, às massas é atribuída uma certa racionalidade de menoridade, porque ainda não ultrapassou a sua visão étnico tribal de sociedade e, como consequência, está à mercê da manipulação de indivíduos sem escrúpulos, particularmente estrangeiros. Segundo a elite, durante o processo de luta contra o colonialismo, este último procurou por todos os meios introduzir no seio de organizações nacionalistas indivíduos que reclamaram um certo protagonismo, mas que na verdade, não passavam de provocadores, cuja função central era desestabilizar o processo, provocar discórdia dentro das organizações e evitar que existisse uma organização unificada, capaz de se opor ao poder colonial, materialmente superior. Assim, desenvolveu-se o sentimento geral de que a multiplicidade de partidos políticos poria em perigo a construção do Estado-Nação.

Porém, esta procura unilateral, resultante da formação e vivência política adquirida quer do colonialismo, quer da própria cultura de intolerância da época, tornou inviável o diálogo entre a elite e a população, assim como dentro dela mesma, em estreita contradição com os valores de uma sociedade cuja realidade é caracterizada pelo pluralismo étnico e cultural. Deste modo, a elite entrincheirou-se num único itinerário, sem se dar conta da singularidade e

riqueza de outros caminhos que poderiam ser propostos por outras lideranças políticas, através do diálogo aberto e confronto de ideias.

A identidade única que se pretendia criar sustentou-se única e exclusivamente na experiência e conhecimento de determinados grupos, inexistindo predisposição de reconhecimento de outras sensibilidades. Em outras palavras, a elite apresentou-se excludente, indisposta à abertura, fechada em si mesma, apegando-se exageradamente a uma identidade cujo conceito base privilegiava valores provenientes das sociedades rurais, consideradas como tradicionais. É de notar, no entanto, que destes valores ditos de sociedades tradicionais, foi-lhes retirada a obrigatoriedade de consulta, sempre que lhes são colocadas questões de grande sensibilidade, como as relativas ao direito de decidir quem as deve dirigir, supostamente por não ser valor base destas sociedades. O respeito das regras instituídas não foi visto como condição base para alcançar o respeito e a dignidade que reclamavam para si.

Deste modo, a questão cultural é quase sempre levantada para abordar os mais variados aspectos da vida nacional e a difusão de um conjunto de conhecimentos adquiridos e os valores neles implícitos. No entanto, até hoje não existem acordos no domínio da cultura, enquanto criação de um sistema de valores e de um modo de pensamento. Sob a bandeira de valores culturais africanos ou nacionais, autênticos, tradicionais, alguns reclamam o direito do Estado controlar e intervir em todas as questões relativas à cultura, inclusive na da produção científica.

Assim, a sociedade pré-colonial é apresentada como um todo harmonioso, na qual as grandes contradições advieram simplesmente como resultado da colonização europeia, e na qual os interesses colectivos sempre se sobrepujaram aos interesses individuais. Há aqui uma certa exaltação do espírito de solidariedade, que se exprime no seu humanismo e na sua preferência da felicidade colectiva, em detrimento da individual. Em outras palavras, a denúncia do individualismo e a exaltação das virtudes colectivas constitui a base sobre a qual se vem fazendo referência fundamental para a defesa do Estado. Na verdade, está aqui subjacente a ideia de um sistema de valores de submissão aos líderes, evitando-se qualquer discussão à volta dos programas e condicionando-se a necessidade individual a suposta defesa dos interesses colectivos e as tradições.

A discussão à volta dos valores que devem nortear a sociedade tem sido apresentado sob forma de individualismo ou conservadorismo e ocidentalização ou tradicionalismo. Por exemplo, Savimbi, ao referir-se a este assunto, introduz no cenário político angolano o conceito de angolanidade profunda, supostamente subalternizada, por interesses alheios, à sociedade e à Nação. Na óptica de Pereira, este conceito de genuinidade ou angolanidade profunda é

(...) uma visão da identidade nacional que privilegia como únicos valores africanos aqueles provenientes das sociedades rurais consideradas como tradicionais. Essa visão pressupõe uma realidade quase estática dessas sociedades (PEREIRA, 1998, p. 158).

Em suma, a defesa da chamada cultura autóctone vem sendo usada para esconder um certo despotismo, sob a capa de manter intocáveis os fundamentos colectivistas da sociedade pré-colonial, resgatadas no pós-independência. Exactamente aqui está uma das grandes dificuldades para a procura e construção na base de um consenso mínimo, valores pelos quais devem ser construídos o Estado.

Outro aspecto que sobressai da cultura política da elite angolana está na sua visão de gerenciamento da coisa pública. Esta, genericamente, não estabelece e/ou não respeita as regras por si mesma criadas, provocando a apropriação generalizada dos bens do Estado por grupos especializados e bem montados. Assim, assiste-se à “(...) apropriação dos recursos por alguns desses gestores do Estado, sem que todavia se pense no investimento de médio e longo prazo (...) no próprio país (...)” (BITTENCOURT, [s/d], s/p).

Rocha, ao estudar este fenómeno na sociedade angolana, identifica como causa primeira do mesmo a cultura rural da nossa elite, pois na perspectiva deste

(...) apesar dum intenso movimento de urbanização e da existência de autênticas megalómanas populacionais, são eminentemente rurais, ainda em termos de maioria da população, mas, sobretudo, em comportamentos e códigos de conduta e de raciocínio. Significa dizer que também os dirigentes políticos são comportamentalmente rurais. As sociedades rurais não se têm desenvolvido materialmente, permanecendo num círculo vicioso de subdesenvolvimento na base de um esquema de reprodução económica simples. O comportamen-

to dos dirigentes quando assumem o poder político central é o de utilizar o reconhecimento que lhe é devido como chefe (tradicional) para constituir a sua riqueza pessoal, sem grandes contestações individuais ou sociais. Verifica-se, assim, que a corrupção tem uma forte vertente cultural, emprestada pelos códigos de conduta e de comportamento das sociedades rurais (ROCHA, 1999, s/p).

Como nos é levado a observar, a gestão da coisa pública tem sido feita com base em valores de sociedades não complexas, devido à inexistência de experiência governativa da nossa elite e da necessidade que estes têm de acumular riqueza para a sua sobrevivência futura. Por isso se compreende o apelo constante e quase permanente da necessidade de salvaguardar os valores tradicionais africanos, entendendo-se neste caso que as questões devem ser analisadas neste quadro. Este comportamento não é exclusivo dos dirigentes políticos, antes se estendendo à generalidade da população angolana.

Por exemplo, determinado cidadão que exerça um cargo público é pressionado, de maneira directa ou indirecta, a resolver os problemas mais sérios dos seus parentes. Nesse momento, se algum parente morre, se fere, necessita de assistência médica, de viajar, etc., as questões são levadas ao parente que exerce o cargo público. Deste modo, o parente, chefe, é confrontado com problemas de tal ordem, que às vezes o forçam a fazer uso de bens públicos para atender à demanda familiar. Mais grave, no entanto, seria se o parente não atendesse às exigências dos seus familiares, sendo, então, visto como não solidário (retornamos às questões chamadas de solidariedade africana, supostamente intrínseca à natureza única e exclusiva dos povos deste continente) e são-lhe desejados os maiores males do mundo. O que está aqui reflectido é o comportamento típico da sociedade rural, onde os familiares reúnem-se regularmente para juntar os poucos meios que têm e ajudar o filho e outros parentes na iniciação das suas actividades laborais ou familiares, e onde não existe a noção de bens públicos e privados, e os bens de um membro da família pertencem a todos os familiares. Portanto, o filho que ascende na vida é visto como a salvação de todo o conjunto, tal como o filho ou parente que fosse viver para a cidade era o responsável pela recepção dos demais que necessitassem de estudar nas cidades e atenuar as dificuldades familiares.

Assim, existem dois grandes momentos importantes na cultura da nossa elite política, o primeiro relativo aos constrangimentos familiares e o segundo à

ausência ou quase total ausência de experiência governativa, resultante da falta de preparação no período da colonização portuguesa. Mas há ainda um terceiro problema intrínseco no comportamento da nossa elite, que é o desejo de provar aos seus a sua capacidade de decidir e resolver outros problemas, ou melhor, o seu poder. Assim, predispõem-se a resolver coisas que ultrapassam a sua capacidade financeira e, algumas vezes, inclusive o seu poder de decisão, não se coibindo diante destas dificuldades.

Entretanto, Rocha considera este comportamento exclusivo dos actuais detentores do poder, e atribui a origem deste comportamento à luta de libertação nacional, ao afirmar que

a origem do fenómeno da corrupção reside na forma como a própria luta pela independência nacional esteve organizada. Os hábitos e a cultura da corrupção foram trazidos pelo MPLA do exterior, do exílio (ex-Zaire e ex-República Popular do Congo) (ROCHA, 1999, s/p).

Não nos parece correcto este raciocínio de Rocha, primeiro porque nos conflitos intrapartidários que temos vindo a assistir quase diariamente têm sido apontados como razão primeira e central o suposto desvio de fundos do partido. Assim se deu com o conflito na FNLA entre Holden Roberto e Lucas Ngonda e Miguel Trovada, no PLD entre a Presidente e a ex-Secretária Geral. As várias denúncias que são levadas a público através da imprensa, dos conflitos nos mais variados partidos, provam a nossa afirmação. Por exemplo, na FNLA, segundo dados da imprensa, a razão que esteve na base da sua fragmentação foi a ausência de diálogo, em que o Presidente do partido o tratava como se de sua propriedade se tratasse, não se realizando, deste modo, nenhum Congresso desde os maquis, usando métodos autocráticos, usando em benefício próprio os fundos do partido, e aliando-se a Jonas Savimbi. No PRS Muachicungo é afastado da direcção do partido e expulso por, alegadamente, ser corrupto, usar indevidamente os fundos do partido, usar métodos autoritários de direcção, ser traidor e aventureiro. No PLD, Joaquim Nogueira, então Secretário para as finanças, e Fátima Galeano, então membro da direcção do partido, acusavam a líder de ter desviado fundos do partido, provenientes do OGE no âmbito do financiamento dos partidos com assento parlamentar, e unilateralmente indicar sua filha para ocupar a vaga no governo oferecida ao seu partido. No PSD, o seu presidente é acusado pelo então fundador de se

ter aliado à UNITA de Jonas Savimbi e de ter recebido financiamentos deste para defender a subversão da ordem política, etc., etc. Ao mesmo tempo, vemos que parte significativa da chamada sociedade civil, sempre que pode, não se coíbe de subtrair dinheiro do governo, adoptando entretanto uma postura crítica “... apenas como forma de se buscar uma futura cooptação” (BITTENCOURT, [s/d], s/p).

Ademais, não são conhecidos comportamentos diferentes de pessoas de partidos da oposição que sejam colocados no governo. Em suma, esta conduta é resultante da generalizada fraca preparação da nossa elite e a quase certeza de impunidade que gera e sempre gerou no país, desde o período colonial.

O português, quando quisesse simbolizar a necessidade de ordem e disciplina, utilizava regularmente a seguinte expressão “isto aqui não é um Congo” e Rocha, talvez ainda munido desta ideia, atribui também a factores exógenos o desrespeito pelos bens públicos manifestado pela nossa elite, isto é, considera que tal comportamento foi absorvido dos países africanos na altura independentes e transportado para Angola. Mas, uma análise cuidada dos documentos da administração portuguesa da altura, indica que este comportamento era comum dos próprios portugueses e de muitos autóctones, funcionários da administração pública. É provável que a sua extensão se deva a influências externas, mas não devemos atribuir tal facto ao exterior e/ou a um aprendizado trazido de fora.

Abstract: The present article presents the legislation and the politics of work relationships during the colonial period in Angola. Looking for the improvement of the colonial administrative machine, the Portuguese New State imposed juridical and political rules to affirm his civilization action to justify the inequality and the exploration of the work of the autochthonous.

Keywords: work, Angola, indigenato, colonization, elite.

BIBLIOGRAFIA

ABSHIM, David M. e Samuelson, Michael A. *Portuguese Africa: a handbook*. Londres: Pall Mall Press, 1969.

ALMEIDA, Pedro Ramos de. *História do colonialismo português em África*, volumes II e III. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

ANGOLA. “Documentos da Independência”. *Cadernos Ulmeiro*, Lisboa, n. 11, 1976.

ANGOLA. *Colectânea de Legislação do Trabalho*, volumes I e II. Ministério do Trabalho, Administração Pública e Segurança Social da Republica de Angola, ed. Imprensa Nacional.

ANGOLA. MPLA – Partido do Trabalho. *Relatório do Comitê Central ao 1º Congresso*, 1977, I.N., 1979.

ANGOLA. MPLA – Partido do Trabalho. *Orientações fundamentais para o desenvolvimento económico-social – 1981-1985*, 1º Congresso Extraordinário do MPLA-Partido do Trabalho 17/23 – Dezembro de 1980, Ed. Secretariado do Comitê Central do MPLA-PT.

ARAÚJO, A. Correia. “Aspectos do desenvolvimento económico e social de Angola”. Junta de Investigação do Ultramar, *Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, Lisboa, nº 75, 1964.

BENDER, Gerald J., *Angola sob o domínio português – mito e realidade*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

BITTENCOURT, Marcelo. *Dos jornais às armas – trajectórias da contestação angolana*. Lisboa: Vega, 1999.

_____. *As relações internas de luta pelo poder*. Conjuntura Internacional, Suplemento Trimestral da *Revista Nação Brasil* – Setembro n. 115.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da cidadania no Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

COISSORÓ, Narana. “As instituições de Direito Costumeiro negro-africano. In: *Angola, Curso de Extensão Universitária*, ano lectivo de 1963-1964, Inst. Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, Universidade Técnica de Lisboa.

DAVIDSON, Basil. *Angola – no centro do furacão*. Lisboa: Delfos, 1974.

DIAS, Gastão de Sousa. *O ensino em Angola*. Luanda: Imprensa Nacional, 1934.

DIAS, Jorge. “Estruturas sócio-económicas em Angola”. In: *Angola, Curso de Extensão Universitária*, ano lectivo de 1963-1964, Inst. Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, Universidade Técnica de Lisboa.

GALVÃO, Henrique. *Por Angola* (quatro anos de actividade parlamentar: 1945-1949). Lisboa: [s/d], 1949.

30 GALVÃO, Henrique. *Angola* (para uma nova política). Lisboa: [s/ed.] vol. I, 1937.

GUERRA, Henrique. *Angola: estrutura económica e classes sociais*. 4ª ed. Lisboa: Edições 70, 1979.

LEGISLAÇÃO Portuguesa de 1834 até 1974, ver *Colecção Oficial da Legislação Portuguesa*.

MATOS, Luís de. “A fixação das fronteiras de Angola”. In: *Angola, Curso de Extensão Universitária*, ano lectivo de 1963-1964, Inst. Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, Universidade Técnica de Lisboa.

MELLO, Lopo Vaz de Sampayo e. *Política indígena*. Porto: [s/ed], 1910.

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1942.

MUNANGA, Kabengele. “Cultura, identidade e estado nacional no contexto dos países africanos”. In Centro de Estudos Africanos USP / Serviço de Documentação da Marinha. (org.). *A dimensão atlântica da África*. II Reunião Internacional de História da África. São Paulo / Rio de Janeiro: Centro de Estudos Africanos USP / Serviço de Documentação da Marinha, 1996, p. 297-300.

NETO, Agostinho. “Tudo pelo Povo! Tudo pela Independência! Tudo pelo Socialismo!” In *Extractos dos discursos de 1975-1978*. Luanda: Editora Depi, [s/d].

NETO, Agostinho. *Discursos*. Luanda: Editora Depi, 1979.

KIPUNGO, José. *Teologia e cultura africana no contexto sócio-político de Angola*. São Bernardo do Campo (SP): Instituto Metodista do Ensino Superior, 1987.

PEREIRA, José Maria Nunes. “Angola: identidade nacional e africanidade”. In: DOPCKE, Wolfgang (org.). *Crises e reconstruções: estudos afro-brasileiros, africanos e asiáticos*. Anais do VI Congresso da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos do Brasil (ALADAAB). Brasília: LGE, 1998, p. 151-163

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Lisboa: Editora Presença, 1993.

RIBEIRO, Orlando. *A colonização de Angola e o seu fracasso*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda (Estudos Portugueses), 1981.

ROCHA, Alves. “Subsídios para uma análise sobre a corrupção em Angola”. *National Democratic Institute*, Luanda, Junho de 1999.

ROSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou princípios do direito político*. São Paulo: Editora Abril, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a seguinte questão, proposta pela Academia de Dijon: Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?* São Paulo: Editora Abril, 1973.

SILVA, Rui Ferreira da. “Racismo e colonização étnica em Angola”. In: *História*, Lisboa, ano XVII, n.º 9, p. 20-31. (Actas do IIº congresso da União Nacional).

STVDIA, Lisboa, 1958, volumes nº 1-26, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

TENREIRO, Francisco. Angola: problemas de geografia humana. In: *Angola, Curso de Extensão Universitária*, ano lectivo de 1963-1964, Inst. Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, Universidade Técnica de Lisboa.

TORRES, Adelino. *O império português entre o real e o imaginário*. Lisboa: Editora Escher, 1991.

TORRES, Adelino. *Horizonte do desenvolvimento africano no limiar do sec. XXI*. 2ª edição. Lisboa: Vega, 1999.

TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. São Paulo: Edusp, 1987.

SACHS, Albie. *A política de conciliação na elaboração da Constituição da África do Sul*, NDI, Documento n. 3, Julho 1998.

SINDA, Martial. “L'état africain postcolonial. Les forces sociales et les communautés religieuses dans l'état postcolonial en Afrique”. *Présence Africaine*, Paris, 127-128: 240-260, 3º-4º trimestres, 1983.

SY, Seydou Madani. “Formes et structures de L'État. L'État multinational et le pluralisme politique”. *Présence Africaine*, Paris, 127-128 : 298-307, 3º-4º trimestres, 1983.