

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ - PUCPR

ESCOLA DE DIREITO

PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM DIREITO

HERMELINDO SILVANO CHICO

**O PODER LOCAL DO ESTADO E AS AUTORIDADES TRADICIONAIS EM
ANGOLA: CASO DA LUNDA**

Curitiba-PR

2020

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ - PUCPR
ESCOLA DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM DIREITO

HERMELINDO SILVANO CHICO

**O PODER LOCAL DO ESTADO E AS AUTORIDADES TRADICIONAIS EM
ANGOLA: CASO DA LUNDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Direito Socioambiental.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho

Curitiba-PR
2020

HERMELINDO SILVANO CHICO

**O PODER LOCAL DO ESTADO E AS AUTORIDADES TRADICIONAIS EM
ANGOLA: CASO DA LUNDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Direito Socioambiental.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho

Presidente: Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

Membro: Profa. Dra. Heline Sivini Ferreira
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

Membro: Prof. Dr. Luís Fernando Lopes Pereira
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

Curitiba-PR
2020

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

C533p
2020 Chico, Hermelindo Silvano
O poder local do Estado e as autoridades tradicionais em Angola : o caso de Lunda /
Hermelindo Silvano Chico ; orientador, Carlos Frederico Marés de Souza Filho.
-- 2020
136 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2020.
Bibliografia: f. 124-131

1. Direito socioambiental. 2. Descentralização na administração pública. 3. Estado de
direito. 4. Poderes (Direito). 5. Pluralismo jurídico. 6. Distrito da Lunda (Angola).
I. Souza Filho, Carlos Frederico Marés de. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós- Graduação em Direito. III. Título

Doris. 4. ed. – 341.347

Por vezes ficamos sem palavras para descrever, com devido merecimento, as pessoas que, de forma cuidadosa, se preocupam conosco. Dedico esta dissertação a três admiráveis juristas paranaenses, a quem agradeço o carinho, atenção e solidariedade.

*A Professora **JULIANA BERTHOLDI**,
detentora de uma eloquência desejável, fonte de inspiração e
modelo de ser humano.*

*A **MARIA CLAUDIA STANSKY**,
exemplo de profissionalismo, super dedicada, generosa e
amiga dos amigos.*

*A **NICOLLE SAYURI FRANÇA UYETAQUI**,
paradigma de pesquisadora, dedicada à preservação e à
conservação do meio ambiente, incansável em ajudar o
próximo, solidária e protetora.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar a *Nzambi-a-mpungo*, por tudo.

Aos meus pais, Hermelinda Paula Katoconho e José Paulo Chico, que sempre me incentivaram a buscar o conhecimento.

À minha família pelo apoio incondicional, especialmente aos meus irmãos.

Ao meu grande irmão Olívio Carlos, que muito fez para a concretização deste trabalho.

A Bruna Balbi Gonçalves, mãe da minha sobrinha Laila, que sempre me incluiu nas suas atividades acadêmicas.

Aos meus colegas de curso, com os quais tive experiências inesquecíveis e motivadoras para concluir este trabalho, em especial a Ana Paula, Angelina Colaci, Antonio Neto, Elizabete Pereira, Gustavo Martinelli, Guilherme Passos, Isabela, Juliana Bertholdi, Lucas Teider, Luciano Ferreira, Maria Claudia, Marina Bonato, Nathália de Mattos, Nicole Sayuri e Kharen Herbst.

A Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR, enquanto centro de produção científica que, de forma calorosa, acolheu-me como membro da comunidade acadêmica, oportunizando mais um aprendizado. Minha extensa gratidão aos docentes do PPGD pelo rigor, excelência e pelos ensinamentos. Agradeço de igual modo, as responsáveis pela secretaria do PPGD, Eva Curelo e Nerissa Sulin, que sempre atenderam, com prontidão, as minhas aflições.

Ao meu orientador, Professor Doutor Carlos Frederico Marés de Souza Filho, pela orientação no desenvolvimento deste trabalho. Acima de tudo, pela paciência, rigor, diligência e pela forma pedagógica que lhe caracteriza.

As Autoridades Tradicionais *Tchokwe*, sobretudo ao soberano Dom José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, que contribuiu com seus depoimentos para a realização desta pesquisa.

Um agradecimento especial a família Bertholdi que, carinhosamente, proporcionou-me um dos melhores momentos da minha vida, nessa jornada longe de casa, especialmente a Andrea, a Luiza e a Juliana.

Aos amigos com quem partilhei esta jornada de aprendizado, em especial ao Jean Karim, Thais Diniz, Nicole Duarte, Gilmar Frose, Vania Daio e Joellen de Sousa.

A todos que, de várias formas, deram o seu contributo, até mesmo com uma palavra de conforto, mas que foram determinantes nesta fase da minha vida.

Por fim, à vida, que deve sempre ser reverenciada.

RESUMO

Em Angola, o processo de descentralização vincula-se a transição democrática e constitucional que deu origem a um paradigma do Estado de Direito Democrático, iniciada nos anos de 1991. Com a Constituição de 2010, inaugura-se uma nova etapa da política nacional angolana, na qual se efetiva as Autoridades Tradicionais como uma das formas organizativas do poder local do Estado. O reconhecimento de tais autoridades como órgãos do poder local do Estado, levanta inúmeras questões concernente ao seu papel no quadro da governação local. A pesquisa buscou verificar a relação do Estado com as Autoridades Tradicionais, particularizando o reino da Lunda, Autoridades Tradicionais *Tchokwe*. Procurou-se, ir além da manifestação amudado sobre a descentralização político-administrativa, de modo a compreender as ações sociopolíticas implícitas à atual relação Estado/Autoridades Tradicionais. A metodologia da pesquisa baseou-se na concepção da diversidade epistemológica ou Epistemologias do Sul de Boaventura Santos e Maria Meneses, assim como nos estudos pós-coloniais como crítica a racionalidade hegemônica, cultura ocidental. Abraçamos, ainda, a visão pan-africanista, que considera o africano como sujeito da própria história. Para tal, levou-se em consideração a fonte oral do saber fundamentada na tradição viva dos povos africanos, na qual estabelecemos contato direto com a Autoridade Tradicional do reino Lunda-*Tchokwe*. Os dados obtidos permitem concluir que, a organização política tradicional *Tchokwe* assenta na existência de um Rei, ocupando o topo da hierarquia, na sequência os *Myana Nanga* e os *Mwata*, que têm como objetivo a administração geral das comunidades rurais do reino Lunda. Em regra, o poder tradicional *Tchokwe* é um poder absoluto, podendo decidir de forma arbitrária sobre diversas questões inerente ao reino cujo destaque recai para o *modus operandi* da justiça comunitária. As Autoridades Tradicionais *Tchokwe*, pese embora atuam como guardiões e conservadores dos usos e costumes, encontram-se, gradualmente, condicionadas pelo poder estatal. E, atualmente, a relação do poder tradicional *Tchokwe* com o Estado apresenta um quadro conturbado. Por fim, registrou-se que a República de Angola, apesar de ser caracterizada como um Estado soberano, atua com fraca legitimidade sobre o povo, além da incapacidade de controlo do território nacional.

Palavras-chave: Direito Socioambiental. Poder Local. Descentralização. Autoridades Tradicionais. Pluralismo Jurídico. Lunda-*Tchokwe*.

ABSTRACT

In Angola, the decentralization process is linked to the democratic and constitutional transition that gave rise to a paradigm of the Democratic Rule of Law, which began in 1991. With the 2010 Constitution, a new stage of Angolan national policy is inaugurated, in which the Traditional Authorities become effective as one of the organizational forms of the local state power. The recognition of such authorities as organs of local state power raises numerous questions regarding their role in the context of local governance. The research sought to verify the relationship of the State with the Traditional Authorities, particularizing the kingdom of Lunda, Traditional Authorities *Tchokwe*. We sought to go beyond the usual demonstration on political-administrative decentralization, in order to understand the socio-political actions implicit in the current relationship between State and Traditional Authorities. The research methodology was based on the conception of epistemological diversity or Epistemologies of the South by Boaventura Santos and Maria Meneses, as well as on post-colonial studies as a critique of hegemonic rationality, Western culture. We also embrace the pan-Africanist view, which considers the African as the subject of its own history. To this end, the oral source of knowledge based on the living tradition of the African peoples was taken into account, in which we established direct contact with the Traditional Authority of the Lunda-*Tchokwe* kingdom. The obtained data allow to conclude that, the traditional political organization *Tchokwe* is based on the existence of a King, occupying the top of the hierarchy, following the *Myana Nanga* and the *Mwata*, whose objective is the general administration of the rural communities of the Lunda kingdom. As a rule, the traditional *Tchokwe* power is an absolute power, being able to decide arbitrarily on several issues inherent to the kingdom whose emphasis falls on the modus operandi of community justice. The Traditional *Tchokwe* Authorities, despite acting as guardians and conservatives of customs and practices, are gradually conditioned by state power. And today, the relationship between traditional *Tchokwe* power and the state presents a troubled picture. Finally, it was noted that the Republic of Angola, despite being characterized as a sovereign state, acts with weak legitimacy over the people, in addition to the inability to control the national territory.

Keywords: Socio-environmental Law. Local Power. Decentralization. Traditional Authorities. Legal Pluralism. Lunda-*Tchokwe*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Localização do reino Lunda- <i>Tchokwe</i> no Mapa de Angola.....	90
Figura 2. Localização do Saurimo no mapa geográfico da Lunda-Sul	92

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CADHP	Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos
CACS	Conselhos de Auscultação e Concertação Social
CRA	Constituição da República de Angola
CRP	Constituição da República Portuguesa
CTI	Código do Trabalho dos Indígenas
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
EPCCI	Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas
FNLA	Frente Nacional de Libertação de Angola
JMPLA	Juventude do Movimento de Libertação de Angola
LGT	Lei Geral de Trabalho
LOLE	Lei dos órgãos Locais do Estado
MAT	Ministério da Administração do Território
MPLA	Movimento Popular de Libertação de Angola
ONU	Organização das Nações Unidas
ONG	Organização Não Governamental
OPA	Organização do Pioneiro Angolano
RAU	Reforma Administrativa Ultramarina
TPI	Tribunais Privativos dos Indígenas
UNITA	União Nacional de Independência Total de Angola
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: ENQUADRAMENTO METODOLÓGICO	17
CAPÍTULO 2: HISTÓRIA DO PODER LOCAL EM ANGOLA	25
2.1 Período anterior a colonização	25
2.2 Período colonial	30
2.3 Período independência	39
CAPÍTULO 3: O PODER LOCAL NA CONSTITUIÇÃO DE 2010	44
3.1 A institucionalização das Autarquias Locais	48
3.2 Instituições do Poder Tradicional	53
3.2.1 O poder tradicional: natureza e legitimidade	57
3.3 Outras Formas de Participação dos Cidadãos	61
CAPÍTULO 4: AS AUTORIDADES TRADICIONAIS NA GOVERNAÇÃO LOCAL DO ESTADO	63
4.1 O pluralismo jurídico em Angola	64
4.2 Enquadramento jurídico-legal das Autoridades Tradicionais no atual sistema normativo angolano	73
4.3 O Reconhecimento infraconstitucional das Autoridades Tradicionais	75
4.3.1 A força jurídica do costume	78
4.4 Do discurso sobre a descentralização ao processo da conquista dos espaços políticos a nível local	82
CAPÍTULO 5: AUTORIDADE TRADICIONAL <i>TCHOKWE</i>	88
5.1 Divisão administrativa do reino Lunda- <i>Tchokwe</i>	91
5.2 Hierarquização da Autoridade Tradicional <i>Tchokwe</i>	94
5.3 Sucessão das Autoridades Tradicionais	99
5.4 <i>Modus operandi</i> da justiça comunitária: mecanismos locais de poder e decisão ...	100
5.5 Relação com o governo local	105
CONCLUSÃO	119
REFERÊNCIAS	124

APÊNDICE A – Carta apresenta ao Rei <i>Mwatchissenge Watembo</i>	132
APÊNDICE B – Roteiro da conversa aplicado ao Rei <i>Mwatchissengue Watembo</i>	133
APÊNDICE C – Carta apresentada a administração municipal do Saurimo.	134
APÊNDICE D – Roteiro aplicado ao governo municipal	135

1 INTRODUÇÃO

A República de Angola é um Estado localizado na costa ocidental do continente africano cujo território principal é limitado a norte pela República Democrática do Congo, a leste pela Zâmbia, a sul pela Namíbia e a oeste pelo Oceano Atlântico. Com a chegada dos portugueses a foz do rio Zaire em 1482 sob o comando do capitão português Diogo Cão, Angola torna-se uma cobiça do reino de Portugal. Oficialmente, Angola se efetiva como colônia portuguesa em 1535 com a chegada de Paulo Dias de Novaes, este que foi o primeiro governador da colônia e por altura da sua governação implantou-se o regime de capitánias que trazia a delimitação do território. Angola permaneceu como colônia de Portugal até 11 de novembro de 1975, o ano da proclamação da independência do país.

O Estado angolano apresenta uma grande diversidade e inhomogeneidade no seu processo de construção e concretização, decorrente de inúmeros fatores, internos e externos. Podemos destacar, entre os fatores internos e externos, as formas de organização política social local pré-coloniais e suas conexões a instituições de matriz colonial portuguesa. Apesar desta multiplicidade histórica política, alguns fenómenos sociais foram surgindo. A Constituição da República de 1975, que conduziu o Estado até o fenecimento do socialismo, tinha uma concepção monista do poder e institucionalização de partido único. Para além da grande carga ideológica-proclamatórias, o sistema administrativo era fortemente centralizado.

Este panorama mudou, significativamente, segundo Florêncio (2011, p. 96), por uma necessidade de implementação de acordos com o Banco Mundial e com o FMI e, por conseguinte, de adopção de políticas de desenvolvimento liberais, assim como por uma necessidade, interna e externa, de alterar os sistemas políticos vigentes e adoptar modelos políticos liberais, democráticos e multipartidários, processo que se conheceu por transição para a democracia.

Angola teve a necessidade de efetuar a transição democrática que deu origem a uma nova ordem constitucional do paradigma do Estado de Direito Democrático. Esta transição começou pelas alterações à Lei Constitucional introduzidas em Março de 1991, através da Lei n.º 12/91, que destinaram-se, principalmente, à criação das premissas constitucionais necessárias à implementação da democracia pluripartidária, a ampliação

do reconhecimento e garantias dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, assim como a consagração constitucional dos princípios basilares da economia de mercado.

É justamente nesse paradigma político que houve uma abertura de reconfiguração político-administrativa em Angola. As aberturas configuraram, nas palavras de Florêncio (2011, p. 97), “o surgimento de novos atores sociais nas arenas políticas, como partidos políticos, organizações cívicas, associações diversas e a consolidação dos “velhos”¹ atores, tais como as igrejas e as Autoridades Tradicionais”

O processo de reconstrução do Estado angolano permitiu novas formas de organização política, optando pelo modelo de desconcentração e descentralização do poder, conectando as instituições do poder tradicional. Esse processo, concretizou-se, principalmente, com o surgimento da Lei Constitucional de 2010, assegurando a existência do poder local para a efetivação do processo de administração democrática.

Nesse cenário, a República de Angola tem sido administrada, na prática, sob duas conexões: centros urbanos (seguindo o modelo ocidental, especialmente português) e os centros rurais (de acordo com os usos e costumes dos povos tradicionais, chefiado por um Rei, Rainha, *soba*² ou *sekulo*³).

A transição democrática e constitucional em Angola para o processo de governação reconheceu “a existência das formas de organização social tradicionais, tentando sempre, no entanto, enquadrá-las no processo de construção do Estado, sobretudo ao nível local, em especial nos espaços rurais” (FLORÊNCIO, 2011, p. 97). Embora o Estado se declare, constitucionalmente, democrático de direito, há suficientes indícios a lhe negar essa condição. Dito de outro modo, o Estado convive lado a lado com as várias fontes de direito existentes, como é o caso das Autoridades Tradicionais (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 3).

¹ Por vários séculos, entendeu-se que a modernidade e o progresso administrativo dos países africanos foram resultado da incorporação e implantação dos modelos estruturais europeus que, por sua vez adotados, as ex-colônias funcionavam tal como as potências colonizadoras. As estruturas ocidentais encontraram, em África, Autoridades Tradicionais sólidas que dirigiam os povos locais. Grande parte dos países Africanos, segundo Fred Riggs (1964), mantém muitas das antigas tradições e normas culturais, enquanto importa e aceita práticas e padrões das sociedades modernas, tal como acontece na sociedade angolana.

² *Soba* são responsáveis pela organização e mobilização das comunidades rurais em resposta às intervenções sociais, económicas e políticas.

³ Categorias de Autoridades Tradicionais atribuídas aos auxiliares do Rei ou *soba* grande de uma comunidade ou reino.

A efetivação dos diferentes atores políticos e sociais em Angola, comprova o reconhecimento e a existência do pluralismo jurídico no país, diversas fontes do direito, estatais e não estatais. Em outras palavras, o pluralismo jurídico é parte integrante dessas formas de organizações sociais tradicionais (pluralismo social).

Esse cenário constitui grande dificuldade para compreender o funcionamento jurídico do Estado Angolano, “pois conferir legitimidade jurídica e política às outras fontes de direito, equivale a transferir parcela do poder do Estado àqueles que não se identificam com a ideologia do próprio Estado” (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 4).

Diante do exposto, o estudo questiona como o Estado angolano consegue exercer a sua soberania em todo o território nacional, num contexto em que: existem diversas organizações políticas locais exercendo soberania sobre um fragmento do território nacional e dos povos, e a existência de “uma pluralidade de sistemas jurídicos originários (o sistema assente no direito positivo e os vários sistemas assentes em fontes de direito consuetudinário)” (FERNANDES, 2009, p. 51).

Apresentado o problema que se pretende investigar, cumpre apontar as duas hipóteses a partir das quais se formulará a dissertação a seguir apresentada. A primeira hipótese da qual se parte nesta pesquisa é a de que a soberania das denominadas Autoridades Tradicionais se encontra no período colonial. Na verdade, estas autoridades correspondiam a entidades sociopolíticas, dirigidas por um Rei ou Rainha, que detinham o poder sobre as populações antes da colonização. Já em meados do século XX, a governação portuguesa adotou procedimentos administrativos que incluíam codificações dos “usos e costumes indígenas” a lógica da governação colonial (FEIJÓ, 2012, p. 13-14, *grifo nosso*).

A segunda hipótese que norteará os rumos da investigação é a de que, disfarçada à ideia da descentralização político-administrativa e a participação local, existe uma pluralidade jurídica no seio das comunidades tradicionais angolanas, e que grande parte dessas comunidades enfrentam dificuldades para efetivar suas próprias epistemologias jurídicas, pois tais problemas decorrem da imposição do Estado angolano, mediante os princípios constitucionais face aos usos e costumes dos povos tradicionais. Partimos da hipótese que o reconhecimento formal ou informal do poder tradicional pela Constituição é uma maneira do Estado manter o controlo e domínio sobre os povos tradicionais.

Para enfeixar as hipóteses antes apresentadas, pretende-se, como objetivo geral, verificar a relação do Estado com as Autoridades Tradicionais, particularizando o reino da Lunda, Autoridades Tradicionais *Tchokwe*. Procuramos, portanto, ir além da manifestação amiudado sobre a descentralização político-administrativa, de modo a compreender as ações sociopolíticas implícitas à atual relação Estado/Autoridades Tradicionais. Cabe, ainda, como objetivos específicos, explicar a estruturação do poder local em Angola, averiguar o lugar social e o papel político das Autoridades Tradicionais, demonstrar a estrutura organizativa das Autoridades Tradicionais e, caracterizar a forma de legitimidade das Autoridades Tradicionais.

Diante da problemática apontada, das hipóteses acima lançadas e dos objetivos propostos, resta-nos apresentar o esqueleto do trabalho. Assim, a dissertação ora apresentada, para além da introdução, se encontra arquitetada por cinco capítulos interligados entre si e pela conclusão. O primeiro capítulo expõe os aspectos de natureza metodológica que dirigiram a pesquisa, que auxiliarão no melhor entendimento da realidade que nos propusemos estudar.

No segundo capítulo faz-se um enquadramento histórico sobre o poder local em Angola, acenando ao percurso histórico das Autoridades Tradicionais. O objetivo desse capítulo foi compreender a essência das instituições do poder tradicional no continente africano, sobretudo em Angola, isto é, a existência do poder no espaço social dos autóctones, as formas de organizações sociais dos povos tradicionais e seu contato com as instituições coloniais. O capítulo abordou, também, os códigos administrativos e outros diplomas metropolitanos vigentes em Angola durante a ocupação colonial, sequenciando, ainda, o reflexo da Angola independente.

O terceiro capítulo tem como foco a atual estruturação do poder local em Angola a luz da Constituição de 2010. Nesse capítulo, levantou-se alguns conceitos fundamentais ao trabalho e que são, efetivamente, indispensáveis para melhor entendimento do tema. Sinteticamente, analisamos os três segmentos do poder local em Angola, com destaque para as unidades do poder tradicional, desde a sua institucionalização, natureza e legitimidade.

O quarto capítulo trata das Autoridades Tradicionais na governação local do Estado. Destaca-se, nesse capítulo, os fundamentos do pluralismo jurídico em Angola. Aborda-se, ainda, a respeito do enquadramento jurídico-legal das Autoridades

Tradicionais no atual sistema normativo angolano e o reconhecimento infraconstitucional dessas instituições.

Por fim, o quinto capítulo é dirigido a experiência das Autoridades Tradicionais *Tchokwe* na relação com o Estado, sobretudo o governo local, assim como compreender o seu lugar no universo político angolano.

CAPÍTULO 1: ENQUADRAMENTO METODOLÓGICO

Quanto aos procedimentos metodológicos adotados para o conseqüimento do presente estudo, buscou-se, inicialmente, utilizar epistemologias não hegemônicas. Assim, optamos por métodos epistemológicos que partem do princípio de que o universo “é epistemologicamente diverso e que essa diversidade representa um enorme enriquecimento das capacidades humanas, além de conferirem inteligibilidade e intencionalidade às experiências sociais” (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 4-5).

A essa diversidade, Boaventura e Meneses denominam “epistemologias do Sul”. O Sul, nessa acepção, é concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos históricos causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo (SANTOS; MENESES, 2009, p. 12).

À vista disso, aceitamos, portanto, um pluralismo epistemológico que dê lugar para o diverso, para o outro, não apenas porque a estrutura do Estado angolano segue agenda eurocêntrica, “mas também porque a história das antigas colônias está marginalizada nas academias do mundo todo, nas quais vige uma epistemologia que se pretende universal” (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 5). Deste modo, a diversidade epistemológica ou “epistemologias do Sul”, conforme Boaventura e Meneses referem, permite a valorização de método próprio para o estudo das Autoridades Tradicionais em Angola.

Aplicamos, assim, a teoria pan-africanista⁴ como instrumento analítico para os Estudos africanos, que defende a valorização e a importância do resgate cultural e filosófico desses povos para a reestruturação das comunidades locais, reconhecendo o africano como detentor da própria história. O Pan-africanismo é, nesse ponto de vista e lógica, “um modo de pensamento e ação no qual a centralidade dos interesses, valores e perspectivas africanos predominam. Em termos teóricos é a colocação do povo africano no centro de qualquer análise de fenômenos africanos” (ASANTE, 2014, p. 3), em

⁴ Proposta idealizada pelo maior ativista da história do movimento nacionalista negro, Marcus Garvey. Garvey foi o criador do movimento político e social para negros chamado: UNIA (Associação Universal para o Progresso Negro). É considerado o maior ativistas da história do movimento nacionalista negro. Idealizador do pan-africanismo, isto é, a crença na total independência política da África, para que um dia todos os seus filhos e filhas pudessem voltar para sua terra de origem. Colocar o africano como narrador da sua própria história.

resposta ao colonialismo⁵ e a racionalidade caucasiana, que se julga absoluta, verdadeira e universal.

Consideramos, aqui, o colonialismo como sendo uma forma de dominação epistemológica, uma relação desigual de saber-poder que desvaloriza os saberes dos povos colonizados para um espaço de subalternidade (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 5). Tal conforme questionam Boaventura Santos e Maria Meneses (2009), por que razão, nos dois últimos séculos, a epistemologia dominante eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? É fundamental que se reconheça a pluralidade cultural para redenção coletiva das dificuldades do mundo moderno capitalista. O fator cultural é a principal base para o desenvolvimento dos povos, uma vez que a cultura⁶ é a grande promotora do modo de vida das pessoas (hábitos e costumes que devem influenciar na política de governação de cada nação ou Estado) de uma determinada comunidade e sociedade. Como é possível importar racionalidade europeia para reger e aplicar aos povos africanos, uma vez que os africanos possuem própria racionalidade, cultura e cosmovisão de mundo?

Na visão pan-africanista, uma das saídas para a libertação coletiva do colonialismo, forma de dominação epistemológica e uma relação desigual de saber-poder, está na valorização e resgate cultural dos povos. A cultura questiona o poder político, e, a partir do momento que temos a cultura como narrativa primária para abordar a ordem de ideias universais, automaticamente, estaríamos a questionar a permanência das estruturas políticas coloniais, assim como a dominação europeia. Talvez seja por este motivo que a epistemologia dominante eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento.

Conforme Kapoco e Nojiri (2018, p. 5) a epistemologia predominante é uma epistemologia contextual que baseia na diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e na diferença política do colonialismo e capitalismo, manifestando uma pretensão de universalidade, sob o uso da força com que a influência política, econômica e militar do capitalismo colonial moderno se estabeleceram aos povos e culturas não-

⁵ O colonialismo continua sobre a forma de *colonialidade de poder e de saber*. Veja: QUIJANO, Anibal. La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (compilador). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLASCO. 2011.

⁶ No amplo conceito antropológico, a cultura é o elemento identificador das sociedades humanas e engloba tanto a língua que o povo se comunica, como a forma que prepara seus alimentos, o modo que se veste, como suas crenças, religião, o saber e o seu direito. (SOUZA FILHO, 2006, p. 15).

europeias e não-cristãs. Conseqüentemente, segundo Santos e Meneses (2009, p. 12), banalizaram-se todas as práticas sociais de conhecimento que conflitassem os interesses que ela servia, gerando uma perda de auto-referência não apenas gnosiológica, mas sobretudo ontológica, que coloca os sujeitados numa relação de subalternidade.

No âmbito de subalternidade ou dos supostos saberes subalternos, não se concede voz, apenas, àquelas e àqueles que foram privados dela. É além disso. É participar do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as verdadeiras e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas (PELÚCIO, 2012, p. 398-399).

Nos dias atuais, a idealização da diversidade cultural e epistemológica do mundo é, ela própria, mais diversa e, por isso, mais convincente para públicos mais amplos e diversos. Todavia, o fim do colonialismo político, enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos subjugados, não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado, continuando sob a forma de “colonialidade de poder-saber”⁷ (SANTOS; MENESES, 2009, p. 11-12).

Entendemos, assim, que o modelo europeu, que se considera dominante, não é universal. A ideia de universalização coloca as potências colonizadoras no centro do topo civilizacional, no qual a existência humana se fundamenta na ordem da racionalização hegemônica. Fator este que tem prendido os saberes dos povos colonizados, mediante a concepção de euro-universalização. Quando falamos em euro-universalização, colocamos a Europa no centro da experiência humana, relegando a diversidade dos povos. Cada cultura como um elemento único gera um grupo e povo específico.

O modelo europeu não deve ser considerado universal. Ao se conceder o direito exclusivo como único modelo válido de gestão racional do mundo globalizado, que parte de um local específico (Europa) e vai se universalizando por meio da força, oculta a existência de outras racionalidades, e são racionalidades, que, se ouvidas, permitiriam a melhor apreensão, compensação e, sobretudo, melhor convívio planetário (PIZA; PANSARELLI, 2012, p. 30). Assim sendo, discutir sobre epistemologias não universais torna-se essencial para o bem da humanidade.

⁷ Para uma discussão mais extensa, vide: QUIJANO, Anibal. La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (compilador). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLASCO. 2011.

Existe um massacre e guerra epistemológica promovida pelo Estado de consciência colonial na negação dos saberes e cultura dos povos não-europeus. É necessária uma ruptura epistemológica a nível educacional, uma vez que o sistema de educação implantado nas escolas e universidades como modelo universal, sobretudo em países colonizados pelos europeus, além de viabilizar o colonialismo, promove a ideia do neocolonialismo. Esse modelo educacional segue uma agenda eurocêntrica. Portanto, torna-se uma exigência de nosso tempo desconstruirmos a visão sobre modelo educacional universal. Ou melhor, não devemos olhar, apenas, as universidades e escolas de matriz colonial como sendo únicas instituições de ensino em que se produz conhecimento e ciência. Ao observarmos dessa forma, estaremos, conseqüentemente, praticando o epistemicídio ou terrorismo epistêmico.

Considerando que a sociedade moderna é arquitetada na ideia do progresso, que acompanha as mudanças tecnológicas, econômicas, políticas, culturais e sociais, o passado torna-se inválido e esquecido. Dessa maneira, o moderno se refere, unicamente, ao presente, ao novo e atual. Assim sendo, para a teoria moderna, só existe história quando falamos de progresso, em que o passado é considerado arcaico e nulo.

Empregamos, aqui, o conceito de modernidade de Anibal Quijano e Oyèrónké Oyèwùmí, que levanta a questão da exclusão dos saberes e culturas dos povos não-ocidentais, sobretudo africanos e latino-americanos. A modernidade é, deste modo, “a expansão da Europa e o estabelecimento de hegemonia cultural eurocêntrica em todo o mundo” (OYÈWÙMÍ, 2004, p. 1). Nessa perspectiva, fundamenta Anibal Quijano (2011, p. 213) que “a pretensão eurocêntrica de ser o produtor exclusivo e protagonista da modernidade e de que qualquer modernização das populações não europeias é, portanto, uma europeização”. Adianta, ainda, o autor que, o termo modernidade implica hoje toda a população mundial e, “é responsável por mudanças na dimensão material das relações sociais” (QUIJANO, 2011, p. 216) articulados no padrão universal de poder.

Diante disso, a aplicação do método histórico consolidou-se como essencial para a consecução do estudo. O método histórico tem como premissa básica a crença na história como ciência e disciplina capaz de explicar estruturas e acontecimentos, notadamente os de foro político-econômico (SAUERBRONN; FARIA, 2009, p. 2). Em outros termos, o estudo histórico acredita na história como ferramenta apropriada para aclarar os acontecimentos sociais, políticos, econômicos e culturais existentes no passado,

valorizando, consideravelmente, os *modus vivendi* do passado que a modernidade se propõe negar e ocultar, sob a declaratória progressista.

Assim sendo, o estudo histórico proveu, neste sentido, um contexto para a análise das organizações, isto é, os laços que amarram organizações e sociedade (GOLDMAN, 1994). Conforme Lakatos e Marconi (2007, p. 107), “as instituições alcançaram sua forma atual através de alterações de suas partes componentes, ao longo do tempo, influenciadas pelo contexto cultural particular de cada época.” Neste sentido, o método histórico foi um refúgio para o estudo, permitindo, portanto, a verificação de ocorrências institucionais pré-modernas, sobretudo o poder tradicional, conforme se propõe na pesquisa, para constatar sua extensão e influência na sociedade moderna. Foi indispensável buscar a base e origem das Autoridades Tradicionais para compreensão de sua natureza, legitimidade e função, visto que desmistificar os acontecimentos do passado possibilita uma alteração significativa no curso dos acontecimentos no mundo, este que se encontra em constante conflito e crise pela forma que se constrói a modernidade.

Se referindo a história, esta demonstra e tem demonstrado que, desde sempre, o continente africano manifesta-se de forma espiritual e oral. É nesse contexto que África é caracterizada pela espiritualidade e oralidade. Nesta razão, levamos em consideração a fonte oral do saber baseada na tradição viva dos povos africanos. O escritor malinês Amadou Hampâté Bâ reportando o axioma do sábio maliano Tierno Bokar narra que “a escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram”. (Bâ Hampâté, 2010, p. 167).

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África. [...] O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem (BÂ HAMPÂTÉ, 2010, p. 167-168).

É nesse fundamento que demos voz ao ator e ao saber do representante da Autoridade Tradicional do reino Lunda-*Tchowe*, Dom José Estevão, o décimo Rei *Muatchissengue Watembo*, na província da Lunda Sul, município do Saurimo, em

Angola, mediante conversa, com intuito de compreender a organização dessa instância de poder e sua relação com o Estado.

A tradição viva tem sido alicerce para a valorização e resgate cultural do povo africano, e ao mesmo tempo funcionam como tese para a criação de movimentos pan-africanistas e pensamento “pós-colonial” africano, refletindo sobre a adoção da cultura estrangeira nas comunidades de África, após a invasão europeia. A valorização da tradição viva dos povos africanos permite a prática dos estudos pós-coloniais.

[...] os estudos “pós-colônias” não constituem uma matriz teórica única, homogênea, mas heterogênea, que apresentam em comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade. Iniciada por aqueles autores da diáspora negra ou migratória (oriundos de países pobres que vivem na Europa Ocidental e na América do Norte), a perspectiva pós-colonial teve, na crítica literária, sobretudo na Inglaterra e nos EUA, a partir dos anos 1980, suas áreas pioneiras (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 7).

O pensamento “pós-colonial” possibilitou uma análise crítica ao modelo de produção do conhecimento científico moderno que segue padrões culturais eurocêntricos, agindo como plataforma ideológica para a perpetuação da racionalidade hegemônica. Para Kapoco e Nojiri (2018, p. 8), “o intelectual “pós-colonial” busca entender a dominação colonial como cerceamento da resistência através da imposição de uma episteme que o desqualifica e, assim, o silencia”, tal como pretendemos neste estudo.

[...] [A] releitura “pós-colonial” da história moderna, busca reinserir, reinscrever o colonizado na modernidade, não como o outro do Ocidente, sinônimo do atraso, da falta, mas como parte constitutiva essencial daquilo que foi construído discursivamente como moderno. Isso implica desconstruir a história hegemônica da modernidade, evidenciando as relações materiais e simbólica entre o “Ocidente” e o “resto do mundo” de sorte a mostrar que esses termos correspondem a construções mentais sem correspondência empírica imediata. (COSTA, 2006, p. 87-90).

A ideia principal é a de que o colonialismo, para além de todas as dominações pelas quais é conhecido, é também uma dominação epistemológica, uma relação totalmente dessemelhante de saber-poder que dirigiu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizadas (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 7). Assim sendo, os estudos “pós-coloniais” permitem o reconhecimento da existência da pluralidade epistemológica, estas ocultadas pelo colonialismo, como forma de resistência e valorização dos saberes tradicionais.

Boa parte dos povos africanos colonizados enfrenta grandes dificuldades de criação de sua epistemologia jurídica própria, pois tal como a religião (europeia) foi imposta, assim também o foi o direito (europeu), sob a justificativa progressista, mediante a legitimidade e a adesão universal a estes instrumentos jurídicos. Do ponto de vista filosófico, esta concepção de direito, moralmente universalizada, remete ao modelo iluminista do humanismo e do racionalismo, desenvolvido na história ocidental. Essa universalização do discurso jurídico (iluminista) ainda se mantém como técnica de recolonização das práticas jurídicas e sociais dos povos não-europeus. (GONÇALVES, 2015, p. 278-282).

Os estudos “pós-coloniais” constituem uma matriz teórica heterogênea, que proporcionam em comum o esforço de delinear, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade. O “pós-colonialismo” promove a desconstrução desses essencialismos, desfazendo, de modo crítico, as fronteiras culturais legadas tanto pelo colonialismo quanto pelas lutas anticoloniais. Esses estudos partem da crítica de que o processo de produção do conhecimento científico privilegia modelos culturais dos países europeus, reproduzindo a lógica colonial. O “pós”, portanto, não é simplesmente cronológico, mas uma reconfiguração do campo discursivo e das relações hierárquicas (COSTA, 2006, p. 83-90).

Portanto, a diversidade epistemológica ou “epistemologias do Sul”, que se propôs para a realização da pesquisa, “são o conjunto de intervenções epistemológicas que valorizam os saberes que resistiram com êxito à colonização e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos “ecologias de saberes” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 13).

Em suma, tal como acima mencionado, com intuito de conceder a voz ao subalternizado, realizamos contato com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*. Em princípio, pensamos em manter um contacto direto com a autoridade máxima dos *Tchokwe*, ou seja, o intuito era o pesquisador efetuar uma visita junto a residência do Rei *Mwatchissengue* para a concretização da conversa. Infelizmente, pelo catastrófico momento vigente, contexto atípico pelo qual passa a humanidade, decorrente da pandemia de covid-19, fomos obrigados a recorrer a outros meios, de modo a oficializarmos a conversa com o soberano *Tchokwe*.

A viagem noutrora programada ao reino dos *Tchokwe*, na pessoa do autor desta pesquisa, para uma conversa presencial com o Rei, passou a realizar-se a distância. Para tal, tivemos o apoio e auxílio de Olívio Carlos, amigo do autor da pesquisa e morador do reino estudado, além de ser um conhecedor nato da cultura *Tchokwe*, razão pelo qual efetivou-se na mediação da conversa. Para a formalização do ato, foi apresentada uma carta junto com o roteiro, emitida pelo autor da pesquisa, que pedia a colaboração do Rei para o estudo, conforme pode ser verificado no apêndice A e B deste trabalho. Em seguida, foi estabelecido o contato com o chefe do reino dos *Tchokwe* que, prontamente, autorizou a realização do estudo, assim como, gentilmente, cedeu-nos a voz, em sua própria casa. A conversa foi gravada e realizada no dia 25 de março de 2020.

Em nossa análise, combinamos de um lado a estrutura organizativa e administrativa da Autoridade Tradicional. E, de outro lado, falamos sobre a questão de autonomia e independência da Autoridade Tradicional.

Procuramos, ainda, entrar em contato com o Governo Provincial da Lunda-Sul, respetivamente com a Administração Municipal de Saurimo, para saber, das entidades públicas, a relação do governo local com os chefes tradicionais, bem como a participação e o contributo das Autoridades Tradicionais para o administração local, para além de obter acesso a documentos ou fontes “extras” que seriam úteis para o conseguimento da pesquisa. Apesar da formalidade do ato, não tivemos retorno desejável por parte dos funcionários e servidores públicos. Falar de transparência em Angola e acesso à informação pública, que se considera um direito constitucional, é um “tabu” e verdadeiro processo burocrático. Existe uma máquina burocrática que impossibilita o acesso a informações de interesse público.

Com intuito de conseguirmos a colaboração da administração municipal para o estudo, foi apresentada uma carta emitida pelo autor da pesquisa, conforme pode ser apurado no apêndice C deste trabalho, que solicitava a participação do administrador local. Por questões burocráticas não tivemos a oportunidade de ouvir o representante municipal. Seria mais valia para o estudo ouvirmos o representante da autoridade estatal, pois nem todas as informações são publicadas. A carta foi encaminhada juntamente com o roteiro que seria aplicado para a coleta de dados, conforme podemos observar no apêndice D.

CAPÍTULO 2: HISTÓRIA DO PODER LOCAL EM ANGOLA

O passado histórico de Angola nos revela que o fenômeno da administração ou poder local sempre existiu nos espaços nacionais, anterior ao período colonial. Os reinos noutrora estruturados em África, auferiram, no período colonial, o estatuto de poder local, dirigido pelas Autoridades Tradicionais.

Entretanto, a atuação do poder tradicional foi negligenciada, primeiro pelos regimes colonizadores e em seguida pelos governos instituídos no período independente, mas esse poder sempre resistiu à força da sua originalidade, preservando as suas crenças e os hábitos e costumes das comunidades (MASSUANGANHE, 2011, p, 112),

A discussão sobre aspectos relacionados ao exercício da administração local em Angola nos remete a uma profunda reflexão a respeito do passado histórico do país e a ação do Estado na direção das relações do poder daí resultantes. Em Angola, a governação local é uma realidade remota, ainda que não fosse designada como tal, precedeu ao surgimento das estruturas coloniais. Portanto, discutir sobre a instancia desse poder, força-nos uma suscinta digressão sobre a sua história, desde a fase anterior a colonização até os dias atuais.

2.1 Período anterior a colonização

A África anterior a colonização é caracterizada pela constituição de famílias, tribos, clãs e reinos, que de forma autônoma seguiam com a sua própria organização econômica, política, social e cultural. Alguns dos reinos possuíam administrações centralizadas e outros estruturavam-se em formato de aldeias, constituídas por famílias que viviam sob a chefia de anciãos⁸. Em regra, o comando das aldeias e reinos pertencia a pessoa mais velha da comunidade e do grupo. As comunidades tribais e os reinos, organizavam-se, portanto, com intuito de proteger e defender as suas terras do inimigo. Também havia relações de amizade entre os povos, na tentativa de manter um convívio saudável entre as tribos e reinos vizinhos.

⁸ Na África, os sábios são os anciãos das tribos, pessoas cuja sabedoria e conhecimento das tradições, do folclore, valores, costumes, história, hábitos, gostos e desgostos, do caráter e pensamento de seu povo, são muito grandes. Os sábios são os porta-vozes de uma cultura. Eles são chamados por pessoas comuns para julgamentos oficiais e decisões sobre os mais diversos assuntos. Os sábios da sociedade tradicional africana são uma rica fonte de ideias filosóficas, a matéria-prima de muitos trabalhos de filósofos profissionais africanos que visam sistematizar a filosofia popular de determinadas sociedades, comunidades linguísticas ou grupos étnicos africanos. (KAPHAGAWANI; MALHERBE, 2002, p. 13-14).

Antes da chegada e invasão europeia no continente africano, o atual território, hoje ocupado pela República de Angola, ex-colônia portuguesa, era mista por vários reinos que emergiram pela fundação de um conjunto de aldeias e por uma autoridade centralizada na posse de um(a) chefe de ascendência, mercê do poder espiritual, reunindo à sua volta a comunidade que o respeitava.

Tais reinos eram dotados de organização política, econômica e social, que se considerava eficiente. O nível de organização política e social desses reinos despertou a atenção dos viajantes e visitantes estrangeiros em África. Interessa ressaltar que, vários europeus que visitavam a África em expedição, escreveram cartas aos seus impérios, monarcas e reis, relatando o nível de organização dos reinos africanos. Talvez seja por essa razão que os primeiros contatos documentados sobre a África e a Europa foram diplomáticos e comerciais.

O que entendemos hoje por poder local, eram designados, na época anterior a colonização, de reinos ou aldeias. Tal como sucedeu em vários países africanos, em Angola, o poder local é uma prática remota que emergiu com a formação das aldeias e reinos e suas organizações administrativas. O solo angolano era ocupado por unidades políticas dirigidas por um Rei/Rainha, mediante o princípio de ascendência e linhagem cuja origem do poder abundava nos ancestrais, advindo do poder matriarcal⁹, num desígnio espiritual.

Havia, na realidade, reinos de grande poder e extensão e com diversas instituições, destacando *Kassanje, Ndongo*¹⁰, *Matamba, Kwanyama, Lunda-Tchoke* etc. Entretanto, outras sociedades organizavam-se em formas mais simples, em conjuntos de comunidades ligadas pelo parentesco ou por um antepassado comum mítico, sem um poder centralizador e com instituições políticas muito simples (AÇO, 2011, p. 20).

⁹ Antes da invasão europeia e a implantação do sistema colonial capitalista, acompanhado do cristianismo, os reinos em África eram de base matrilinear, isto é, todas as decisões passavam pelas mãos das mulheres. Em África, havia reinos e tribos liderada por mulheres, por exemplo, *N'zinga Mbande* em Angola, *Yaa Asantewaa* no Gana, *Amina* na Nigéria, *Menen Asfaw*, Rainha do Sabá e *Zauditu* da Etiópia, *Nandi* na África do Sul, *Nefertiti* e *Nerfetari* de Kemet ou Egito, entre outras. O passado das mulheres africanas é recheado de rainhas, guerreiras e líderes espirituais que conquistaram poder, respeito, admiração, além de lutarem e combaterem contra o exército invasor europeu de suas terras. Em África, a mulher sempre foi o centro da civilização, pois ela representa o pilar e a base da sociedade. Por intermédio da mulher edifica-se a comunidade e educa-se a geração.

¹⁰ Reino do *Ndongo* era um antigo Estado ligado à dinastia dos *Ngola*, denominado pelos portugueses por reino de Angola (de acordo com a tradição oral, não sendo o “G” nasalado comum na fonética da língua portuguesa, ao termo *Ngola*, antecedeu-se-lhe a letra A ficando Angola). Angola é derivado de *Ngola* que significa rei ou soberano.

Dentre os variados reinos que constituíam a atual República de Angola, o mais conhecido é com certeza o do Congo. O reino do Congo foi um dos maiores reinos da África, situava-se no sudoeste do continente, no território que hoje corresponde ao noroeste de Angola, a Cabinda, à República do Congo, à parte ocidental da República Democrática do Congo e à parte centro-sul do Gabão. Constituído por aldeias, o reino do Congo possuía uma administração centralizada e tinha o controle econômico da costa oeste africana nos séculos XIV e XV. Aludir que foi no Reino do Congo, especificamente na foz do rio Zaire, que os africanos realizaram os primeiros contatos com os portugueses.

Podemos entender a questão dos reinos e tribos, em África, como sendo manifestações da sociabilidade local ou forma natural de organização e de afirmação da sociedade, na qual os líderes buscam solucionar os conflitos, nos seus territórios¹¹ de jurisdição, analisando os fatores naturais da vivência dos povos. Referente ao exercício do poder, os reinos fundamentavam-se, essencialmente, no poder originário (aspectos culturais e tradicionais de seus ancestrais) e deste modo acontecia a sucessão do Rei.

Na realidade africana, falar do poder nos remete a uma visão marcadamente de dependência do poder originário face ao jogo e interesses colonialistas. A civilização é apontada como o fenômeno que desvirtuou a noção originária do poder, as crenças e os hábitos dos povos. Hoje, não haverá explicação sublime para enquadrar o poder em África se este não for analisado atendendo os aspectos tradicionais e costumeiros que demarcaram a vivência secular dos povos (MASSUANGANHE, 2011, p, 113).

Em África, o poder era estabelecido em forma de relações sociais humanas, adaptadas na convivência entre os povos. Tal como fundamenta Massuanganhe (2011, p. 113), a história nos revela fatos curiosos relativos aos primórdios do poder na vida social dos povos em África. Em razão de ser, enquadrar o poder em África requer pesquisas seculares, onde na forma nata o poder era estabelecido em forma de relações sócio-humanas.

A colonização e a escravatura tornaram no poder num instrumento de dominação, negando a faceta sublime do exercício do poder dos povos africanos. Consequentemente, o poder foi visto numa perspectiva em que o africano não se revia (MASSUANGANHE, 2011, p, 113). A colonização causou, profundamente, transformações devastadoras no seio africano, sobretudo na forma de liderança, direção e governação. Nos dias que

¹¹ A ideia de território, ou espaço geográfico onde cada povo exerce seu poder, é fundada nos mitos, crenças e cultura, fazendo com que os critérios da própria ocupação e da defesa contra a ocupação por terceiros sejam diferentes. (SOUZA FILHO, 1998, p. 43).

correm, na governação, busca-se resguardar as afinidades entre os dois núcleos essenciais: o governante e o governado. Nas palavras de Massuanganhe (2011, 114), “no seio social, tornou-se impossível falar do poder sem referência à dominação, que implica de certa forma a obediência perante um juízo ou determinada ação, podendo ser por concordância ou por imposição”.

Marx Weber refere-se à possibilidade de impor uma vontade própria perante outrem, sem observância da consensualidade, mesmo implicando resistência. Como tal, no seio da governação local, o poder pode ser enquadrado na perspectiva weberiana de relações sociais associada a uma forma de dominação estadual-governamental, em que a sociedade é posta sobre o jogo da dependência e vontade política. Nessa perspectiva, o Estado, com maior ou menor grau de poder, procura assegurar a dominação para fazer face aos interesses comuns: públicos ou coletivos (MASSUANGANHE, 2011, p, 114).

Nos reinos africanos, o exercício do poder assumia forma natural de reverência, respeito e adoração, e não de dominação, igual a estrutura de poder colonial. A autonomia das tribos e reinos significava manifestação da vontade dos povos, sem precedentes de imposição. A socialização dos povos dá-se, portanto, no argumento da tradição e constituído na racionalidade coletiva cuja destinação limita-se em: equilíbrio e harmonia com todos os seres da Natureza, bem como na defesa do território e das terras, quando se encontram em ameaças.

A primazia do exercício do poder limitava-se na administração da causa social. O Rei/Rainha, legítimos representantes do poder, eram respeitados como detentores do conhecimento, inspirado pelos ancestrais e pela energia espiritual cósmica, designado por *Nzambi*¹², para governar com sabedoria e transmitir toda informação a população para convívio em comunidade e harmonia social, mediante as doutrinas tradicionais que se propagam no amor. É nesse fundamento que se associa o poder as revelações espirituais, uma vez que se trata da vontade dos ancestrais e sacerdotes da ordem espiritual. Nasce, assim, o poder natural.

O poder natural é visto numa perspectiva originária e está associado aos valores e crenças que exprimem a vontade dos antepassados, pelo que o exercício do poder está conjugado às forças sobrenaturais, sendo que a legitimidade não deriva da sociedade, mas da força transcendental radiante no seio da comunidade e orientadora das crenças locais. Por outras palavras, não obstante por vezes a falta da vontade popular, o poder é exercido por intermédio de rituais que invocam forças sobrenaturais e os antepassados,

¹² *Nzambi* é uma expressão da Língua *Kimbundo* de Angola, embora o termo não tenha uma tradução exata, para o português significaria Deus todo-poderoso. O *Kimbundo* faz parte da grande família de línguas africanas Bantu.

cabendo à comunidade fidelidade e respeito ao detentor do poder (MASSUANGANHE, 2011, p, 115).

Nessa perspectiva, o poder passa a ser corroborado, perpetuado e vinculado à *Nzambi* (ou *unkulunkulu*¹³ para o povo zulu da África do Sul, *Maat* para o povo de Kemet, *Olodumare* na tradição ioruba da Nigéria etc.), sendo desempenhado e exercido no âmbito de domínio espiritual em reverência aos ancestrais e aos sacerdotes espirituais, como principal instrumento convincente da autoridade respeitada pela comunidade. É nesse contexto que as organizações e entidades naturais do exercício do poder nas sociedades africanas são fundamentadas. O ponto principal é que o poder não se define nem se descreve. Portanto, é melhor obedecer e simplesmente reconhecer a inefabilidade de *Nzambi*. Assim, o exercício do poder passa a mercê de legitimidade resultante de crenças vinculada a “Deus”.

O fenômeno sobre o exercício de poder vinculado aos povos tradicionais africanos, instigou Israel Massuanganhe, professor da Universidade Agostinho Neto (Angola), a uma comparação das formas de vivência da sociedade tradicional e sociedade moderna, que revela informações interessantes concernente à percepção e ao vínculo instituído no exercício do poder. Israel Massuanganhe conta que, importantes fontes a reter no estudo da liderança africana são as concepções hermenêutico-dialéticas que nos ajudam a compreender a transição entre as duas vivências: o poder tradicional e o poder administrativo. A concepção tradicional do poder denota no seu seio vínculos naturais, já a faceta administrativa enraíza uma nova forma baseada a um conjunto de normas e princípios orientadores – o positivismo.

Assim sendo, Israel Massuanganhe (2011, p. 115) compreende que a percepção naturalista pode ser instrumental para a cognição de como as instituições tradicionais podem criar submissão da sociedade sem injunção administrativa, de modo que as populações encarem o seu líder como legítimo defensor do bem-estar e dos interesses comunitários. A dominação administrativa nos remete a uma visão simplicista sobre o realismo quanto às formas de exercício do poder.

¹³ *Unkulunkulu* na Língua Zulu do povo da África do Sul, assim como *Nzambi* na expressão da Língua Kimbundo de Angola, é o Criador ou Criadora Suprema. Ela (e) criou tudo, da terra e da água ao homem e aos animais. Embora os termos não tenham uma tradução exata, para o português, significaria, “Deus todo-poderoso”. Tantos os Zulus como os outros povos descendentes de *Bantus*, acreditam que *Unkulunkulu* ou *Nzambi* é uma força espiritual e imutável que rege todos os fenômenos da natureza.

2.2 Período colonial

Os portugueses chegaram em Angola nos finais do século XV (1482), a caminho da Índia, conforme nos ensina a história. O processo de colonização se deu, de fato, através da cobiça de metais preciosos, tais como: ouro, prata e bronze. Não podemos deixar de mencionar o tráfico de escravos, processo pelo qual os nativos africanos foram arrancados brutalmente de suas terras para trabalhos escravos nas Américas e Europa. Conforme a história, mais de dez milhões africanos foram transportados na condição de escravos para as Américas, entre 1510 e 1860. Muitas dessas pessoas capturadas morriam durante a transportação. Vários reféns eram jogados ao mar e usados como iscas para atrair tubarões e outros aquáticos. Por outro lado, alguns reféns preferiam suicidar-se para não trabalharem como escravos.

Os capturados eram marcados com ferro quente no corpo, uma espécie de selo ou etiqueta para a respectiva identificação e classificação dos escravos. O ato de ferrar os escravos era comum entre os vendedores, o propósito era com que os compradores soubessem a origem da “mercadoria”. Importa destacar que, graças ao capitalismo efetivou-se a normalização do tráfico de seres humanos como negócio lucrativo.

A escravatura simboliza verdadeira brutalidade e ofensa contra os africanos, causando sequelas na mente do povo negro. Na época da escravatura, foram criadas fazendas de sexo para reprodução de escravos, em que filhos eram obrigados a manter relações sexuais com as próprias mães por longos anos.

Pelo fato de a cultura hegemônica ocultar a história, quer seja nas escolas ou nas universidades de matriz colonial, muitos têm dificuldade em compreender a dimensão profunda do colonialismo e da escravatura. O tráfico de seres humanos, assim como a colonização no geral, processo europeu de pilhagem, roubo e violência, representa um dos maiores crimes contra a humanidade. Não é correto negar a responsabilidade europeia pelo sequestro de pessoas em África, pela demonização da cultura tradicional africana por intermédio da religião cristã e pelo saqueamento e exploração dos recursos no continente.

A história narra que o contacto europeu com os povos africanos foi hostil, mediante o processo de colonização e a implantação do sistema colonial capitalista, que arquitetou a opressão e exclusão dos nativos de suas terras, para além da edificação do patriarcado como sistema de organização social. O processo de colonização permitiu uma

ilusão de ordem social movido pelo poder e violência, que concretizou a opressão sistemática e a subalternização dos povos autóctones africanos.

Os africanos foram vitimados no seu próprio território, escravizados e subjugados. A ação que se originou em volta desses acontecimentos condicionou, gradativamente, a vida desses povos. Após vários anos de luta, os africanos seguem, ainda, confrontado inúmeros desafios e obstáculos decorrentes do ventre apodrecido da colonização.

Durante o período da ocupação portuguesa, vários códigos administrativos estenderam a sua vigência à Angola, foi o caso, por exemplo, do código administrativo de 1842. A extensão do código administrativo aos territórios ultramarinos correspondeu, de fato, a uma propensão *indiferenciadora* ou *assimilacionista* que passou a estar presente na política colonial portuguesa, em que as colônias tendiam a ser encarados como província metropolitana de Portugal (GUEDES, et al. 2003, p. 41, *grifo nosso*).

Os portugueses instigaram uma guerra cultura promovida pelas suas instituições, leis e documentos, que relegava os povos nativos para um espaço de inferioridade, classificando-os como cidadão de segunda classe, povos não-civilizados ou indígena, sob o mandamento civilizacional, progressista e *assimilacionista*, usando a expressão de Fernando Florêncio.

Muitos teóricos e defensores do colonialismo português sempre defenderam a tese da vocação civilizacional, enquanto princípio basilar do próprio projeto colonial, e de que os indígenas e suas “culturas” deveriam ser progressiva e seletivamente assimilados na civilização portuguesa. Esta política *assimilacionista* defendia que, no entanto, enquanto tal não sucedesse cabalmente os indígenas deveriam ser mantidos e respeitados nas suas tradições e costumes. Neste sentido, desde finais do século XIX, a produção legislativa colonial, nos seus vários domínios, vai acentuando progressivamente a existência de dois tipos de sociedades dentro do mesmo espaço colonial, a sociedade colonizadora (branca, europeia, conforme as designações), e as sociedades indígenas (gentias, nativas¹⁴) (FLORÊNCIO, 2011, p. 101, *grifo nosso*).

A implantação da política portuguesa nas colônias, para além de relegar os nativos, permitiu uma divisão social. Essa separação de sociedades, conforme Coimbra (2008, p. 18), solidificou-se, legislativamente em 1930, com a divulgação de três documentos basilares do colonialismo português, com especial incidência para o Estatuto

¹⁴ São inúmeros os projetos e códigos legislativos sobre o direito penal indígena, nesse sentido podemos, apenas a título de exemplo salientar o Projeto de Regulamento de Justiça Penal Indígena, de António Cabral, de 1925; o Projeto de Código de Milandos, do mesmo autor e do mesmo ano (FLORÊNCIO, 2011, p. 101).

Político, Civil e Criminal dos Indígenas¹⁵ (EPCCI), divulgado em 1929; a Constituição da República de 1933; o Ato Colonial de 1933¹⁶; a Carta Orgânica e a Lei da Reforma Administrativa Ultramarina (RAU), ambas publicadas também em 1933. O Ato Colonial (Decreto 18: 570), no seu título II sobre os indígenas, previa a existência de regulamentações e de direitos especiais para os indígenas não assimilados e a observância dos seus usos e costumes.

Uma das consequências da introdução da RAU foi a efetiva integração das unidades territoriais locais (reinos e aldeias), sobretudo os líderes tradicionais, na lógica da divisão administrativa territorial das colónias. As reorganizações territoriais das unidades tradicionais sofreram, extensivamente, alteração nas suas áreas de jurisdição. Estas reorganizações alteraram, igualmente, o tipo de relacionamento hierárquico entre os nativos de uma dada região (FLORÊNCIO, 2008, p. 373).

De outro modo, a RAU introduziu nas unidades territoriais locais, novos sistemas de organização política. Isto é, as unidades territoriais locais passaram a integrar o núcleo das Autoridades Tradicionais, os líderes nativos, noutrora designados por reis e rainhas, ganharam o estatuto de *regedores* e *regulos*, em outras palavras, chefes administrativos locais ou das aldeias, responsáveis pela conexão entre a comunidade local e a administração colonial.

No período colonial, a RAU destacou-se pela bifurcação administrativa dos territórios ultramarinos da coroa portuguesa, assim como pela determinação das atribuições de cada unidade territorial local, vulgo Autoridades Tradicionais, e sua integração no modelo administrativo colonial. Com a chegada da RAU, relega-se, efetivamente, a fenomenologia dos reinos e aldeias pré-coloniais para a consagração das unidades tradicionais. Além do mais, efetiva-se o modelo de servidão ao Estado colonial.

Entretanto, é o EPCCI que apresenta, desde logo, alguns pontos importantes para a compreensão de todo o enquadramento político-administrativo a que ficaram sujeitas as sociedades africanas e as suas instituições de poder político. A introdução do EPCCI nos

¹⁵ Os indígenas, aqui, são os povos autóctones ou tradicionais africanos.

¹⁶ Embora publicado pela primeira vez em 1930, o Ato Colonial foi posteriormente revisto, devido à nova Constituição de 1933, e declarado matéria constitucional nesse mesmo ano de 1933 (FLORÊNCIO, 2011, p. 101).

territórios ultramarinos portugueses, consolida e expande o princípio da separação entre indígenas e não-indígenas (FLORENCIO, 2011, p. 101).

Esse documento, promove uma dupla sujeição, política e jurídica, dos povos tradicionais africanos. Nas palavras de Moreira (1955, p. 70), “no fenómeno colonial verifica-se, precisamente, a circunstância de as sociedades indígenas terem perdido a sua independência e ficarem politicamente subordinadas a um Estado de que passam a fazer parte integrante”.

Em Angola, os europeus, sobretudo os portugueses, implantavam as suas leis à medida em que conseguiam vencer as forças que se levantavam contra a sua penetração. Apesar de tantas dificuldades que o processo de conquista territorial acarretou, o final do século XIX seria marcado pela organização de uma administração colonial, correspondente ao espaço e aos homens dominados (JAIME, 2015, p. 34).

Durante o período liberal, a política colonial variou entre o modelo favorável a uma organização administrativa uniforme para a metrópole, e para as colónias, modelos diferenciadores especializados. Isto é, um modelo *assimilacionista* e outro modelo alternativo baseado na modalidade de controlo político-administrativo que atendessem as circunstâncias especiais de cada território (GUEDES, et al. 2003, p. 41, *grifo nosso*).

Nos finais do século XIX, após a Conferência de Berlim¹⁷ (1884-1885), evento político realizado pelos países colonizadoras que culminou na partilha e divisão territorial de África, a administração colonial portuguesa organizou campanhas de ocupação efetiva do território e reorganizou a administração da colónia. Nesta linha de pensamento, o professor Aço Samuel¹⁸ (2011) fundamenta que, após a Conferência de Berlim, a atitude formal das recém-chegadas administrações colonial não foi unitária. De realçar que, a atitude jurídico-colonial dos europeus foi a de adoção de políticas de assimilação, baseadas numa contradição em que a cultura europeia se acreditava superior aos costumes africanos.

Segundo Rocha e Zavale (2015, p. 2), após a partilha da África, Portugal optou por uma administração indireta, que abancava na distinção entre europeus e africanos. Os primeiros estavam sujeitos ao direito e às instituições europeias, nomeadamente as

¹⁷ A conferência de Berlim que permitiu a partilha de África, foi realizada sem o consentimento e a presença dos líderes africanos. Em outros termos, os europeus partilharam a África sem levar em consideração os povos autóctones e a sua cultura.

¹⁸ Samuel Aço foi um antropólogo angolano e professor da Universidade Agostinho Neto (UAN).

municipais; os segundos, aos direitos costumeiros e às Autoridades Tradicionais, legitimadas por poder colonial.

A administração colonial estabeleceu uma separação entre as cidades (zonas urbanizadas em que moravam os brancos e alguns nativos com estatuto de assimilados) e regiões rurais (lugares habitados pelos povos tradicionais, vulgo indígenas ou não-civilizados). Os brancos tinham os seus direitos reconhecidos na Lei Constitucional portuguesa. Já os nativos assimilados, apesar de aliarem-se aos portugueses, não gozavam os mesmos direitos dos brancos. Em outras palavras, os assimilados foram classificados como cidadãos de segunda classe, pois não passavam, na visão europeia, de animais que aprenderam a se comunicar na língua dos homens (brancos). Por outro lado, os indígenas foram limitados as aldeias e comunidade rurais, sob o domínio das Autoridades Tradicionais, estas nomeadas pela administração colonial. Para os povos indígenas, valia o direito costumeiro como princípio da ordem.

Essa separação evidencia o fascismo e a ditadura portuguesa no solo africano. Portugal estruturou e definiu as suas políticas sem perspectivar os povos africanos. Os nativos eram obrigados a seguir regras dos brancos. De outro modo, aos africanos cabiam-lhes “direitos” de obediência e “deveres” de obedecer, não havia direitos humanos para os nativos. Um exemplo prático desse paradigma é a própria Declaração dos direitos do Homem e do Cidadão, apresentada no dia 26 de agosto de 1789 pela França, que define os direitos individuais e coletivos dos homens como universais. Essa carta não reconhecia o negro e o índio como humano. Toda planificação europeia desconhecia a existência de outros povos como cidadão. A repercussão dessa hostilidade recaiu sobre as sociedades atuais que são representadas por um sistema social caracterizado pela desigualdade racial. A história moderna tem confirmado como o sistema político é falho, particularmente com os negros. Não é por acaso que grande parte dos Estados modernos, em suas constituições, criminalizam a prática do racismo, assim como asseguram o princípio da igualdade para que todos, independente da raça ou religião, possam desfrutar dos mesmos direitos.

O cenário social colonial português demonstra que os povos africanos sofreram discriminação da lógica hegemônica, por sua pele, origem e cultura, não podendo frequentar as instituições de ensino e saúde, observando o mundo branco a distância, sem acesso aos bens de primeiras necessidades e seus direitos fundamentais, mesmo estando em suas terras.

Sobre a política de bifurcação apurada pela administração colonial, revela Aslak Orre (2018, p. 6) que, “um caso paradigmático dessa separação é o próprio Estatuto dos Indígenas que se aplicava no império Português (que veio a confirmar o que já era praticado)”, como se viu. O estatuto prescreve que os indígenas se regem, salvo disposição em contrário, por usos e costumes locais. Isto, evidentemente, colocava as Autoridades Tradicionais reconhecidos pelo Estado colonial numa posição de poder diante a população que cabia na sua jurisdição, pois as autoridades funcionaram como intérpretes ou guardiães dos usos e costumes. (FEIJÓ, 2012, p. 327).

O EPCCI efetivou-se, principalmente, com a solidificação da administração colonial em todo território angolano após a partilha de África, colocando, assim, os indígenas na condição subalterna face as políticas do próprio Estado português. Pese embora, o estatuto previsse a organização indígena sob a ordem das Autoridades Tradicionais, que serviam como intérpretes e guardiões dos usos e costumes africanos, a política do Estado português para a administração local estabelecia um caráter de domínio sobre os povos considerados indígenas. Tratava-se de uma dominação colonial em que a soberania pertencia ao Estado português, sendo que este, por intermédio de seus oficiais, leis e documentos, ordenava as províncias ultramarinas.

O EPCCI, no seu art. 7.º, negava aos povos autóctones direitos políticos em relação a instituições de carácter europeu. Foi criado os Tribunais Privativos dos Indígenas (TPI) que, nas palavras de Florêncio (2011, p. 103), “consumou a subordinação dos indígenas”. Os TPI regulavam as relações jurídicas entre indígenas, presididos pelo administrador colonial e coadjuvado por dois chefes tradicionais para assuntos costumeiros “ou outros indígenas de reconhecido prestígio e conhecimento das tradições jurídicas locais”, (Artigo 15.º, § 2.º).

O Estado português, como se viu, não exercia diretamente a autonomia sobre todo o território e o povo angolano, apoiavam-se nas entidades tradicionais para tal efeito, por interesse das administrações locais. Daí, o fundamento para a criação do Estatuto dos Indígenas, com intuito de enquadrar as Autoridades Tradicionais para o melhor controlo do povo e domínio de todo território nacional, que facilitou o processo de exploração e apropriação dos recursos.

O Estado colonial, ou as companhias, não exerciam uma autoridade e um controlo direto sobre as populações, mas socorriam-se de um modelo de gestão do território e da população do estilo do *indirect rule*. Isto é, utilizavam os

sistemas políticos locais para esse efeito, por interesse das próprias administrações, que, nesta fase, eram manifestamente incapazes de controlar as vastas extensões de território e a população sob o seu domínio (FLORÊNCIO, 2008, p. 371).

O modelo de gestão colonial era baseado no sistema *indirect rule*¹⁹ que mantinha aprisionado os povos autóctones “do ponto de vista político e jurídico, no que se entendia como o seu modelo tradicional de vida, ou seja, segundo os seus usos e costumes” (FLORÊNCIO, 2011, p. 103). Decerto, a restrição dos povos tradicionais, era forjado sob a justificativa do próprio EPCCI, que propagava o respeito aos costumes dos autóctones.

O sistema *indirect rule*, na medida em que permitia o refúgio e reforço dos sistemas políticos locais para a gestão do extenso território ultramarino, assumia uma duplicidade política e jurídica da sociedade colonial, tal como descreve Florêncio:

Neste modelo é claramente assumida a duplicidade política e jurídica da sociedade colonial, sendo vedada a uma parte significativa dessa mesma sociedade, às populações “indígenas”, a integração plena na sociedade colonial, devendo assim continuarem a reproduzir-se segundo os seus modelos tradicionais de organização social. É neste sentido que assumem especial relevo as instituições políticas tradicionais, nomeadamente as autoridades tradicionais. Elas são, por um lado, a garantia da continuidade desse modelo de organização e, por outro lado, constituem a “ponte” institucional entre esses dois universos, colonizados e colonizadores, bem assim como a subordinação dos colonizados ao Estado português. (FLORÊNCIO, 2011, p. 103).

O EPCCI, assim como o Código do Trabalho dos Indígenas (CTI), de 1928, articulavam as relações entre as instituições políticas tradicionais com a própria administração colonial, isto é, uma relação entre colonos e colonizados. Estes últimos eram forçados pela administração colonial a diversos tipos de trabalho, sob o CTI da África portuguesa. O recrutamento de trabalhadores era feito pelos sipaios, isto é, soldados locais, que atuavam sobretudo nas zonas rurais, ordenados pelos colonizadores. As autoridades tradicionais serviam de intermediários entre o poder colonial e as populações indígenas (NEWITT, 1997, p. 407-410).

Em 1954 foi divulgado um novo Estatuto dos Indígenas que, nas palavras de Florêncio (2011, p. 104), manteve as características do anterior estatuto, “reforçando apenas a ideia de uma progressiva harmonização dos direitos costumeiros ao direito português, com vista à integração dos indígenas na civilização portuguesa”.

¹⁹ Este processo de institucionalização do sistema de *indirect rule* consagra-se com a introdução da Reforma Administrativa Ultramarina, em 1933, que institucionaliza as autoridades tradicionais enquanto parte integrante do aparelho administrativo colonial (FLORÊNCIO, 2011, p. 103).

Entretanto, em 1961, a política colonial do Estado português sofreu alteração. Aboliu-se, assim, o EPCCI de 1954 (Decreto-lei nº 43893, de 6 de setembro de 1961), colocando fim com a classificação de indígena e a distinção com os não-indígenas. Todos, num instante, passaram a cidadãos portugueses. Na prática, porém, o dualismo manteve-se, continuando os povos tradicionais a serem considerados cidadãos de segunda classe ou sem cidadania (ARAÚJO, 2008).

Principia-se, assim, o surgimento de um novo Estado colonial, optando por estruturas administrativas centralizada, em que os municípios correspondiam a extensão do poder central. Nesse período, as colônias passaram a ser dirigidas por um governador-geral. No caso de Angola, Paulo Dias de Novaes assumiu a função de primeiro governador (pelo menos assim retrata a história) e por altura da sua governação implantou-se, efetivamente, o sistema de *indirect rule*, assumindo uma duplicidade política e jurídica, tal como vimos, negando aos povos tradicionais a integração plena.

A respeito dessa fase do Estado colonial, Malyn Newitt clarificou o período da seguinte maneira:

O novo Estado acentuou-se a criação de estruturas administrativas fortemente centralizadoras. A nível local, a malha administrativa distinguia-se em concelhos municipais, nos principais centros urbanos, e em circunscrições, nas zonas rurais, em ambos os casos, administrados por autoridades nomeadas. Os concelhos municipais eram dirigidos por autoridades civis, sendo os mais importantes presididos por um presidente de câmara, e dividiam-se em freguesias. As circunscrições eram governadas por administradores e decompunham-se em postos administrativos, que podiam existir igualmente nas áreas rurais dos concelhos, a cargo de chefes de posto. Os postos administrativos, por sua vez, agrupavam as regedorias, chefiadas por régulos, sob fiscalização dos administradores. A figura do régulo foi sendo promovida pelas autoridades coloniais, e entre as suas funções estava o recrutamento de trabalhadores (NEWITT, 1997, p. 410).

Interessa destacar que, apesar da criação de estruturas administrativas fortemente centralizadas, as Autoridades Tradicionais permaneceram com a dupla titularidade, quanto como guardiões dos usos e costumes indígenas e tanto como legítimos representantes da administração colonial, institucionalizado com a consagração da RAU. Conforme Florêncio (2008, p. 372), a RAU define a divisão administrativa das colônias portuguesas e as funções de cada categoria de funcionários administrativos e assume, igualmente, uma importância fulcral, uma vez que integra o poder tradicional no aparelho administrativo. A RAU estabeleceu diversas obrigações as Autoridades Tradicionais.

Haja vista algumas incumbências legais sobre deveres e funções das Autoridades Tradicionais²⁰:

1) a obrigação de obedecer fielmente às autoridades administrativas portuguesas (Art. 99.º, § 1.º); 2) publicitar as ordens da Administração (Art. 99.º, § 2.º); 3) manter a ordem na sua regedoria (Art. 99.º, § 3.º); 4) fornecer homens para a polícia e o exército, sempre que solicitado (Art. 99.º, § 4.º); 5) participar à Administração sobre qualquer ocorrência extraordinária na regedoria, como crimes, falecimentos, doenças endémicas, comércio ilegal e demarcações de terrenos (Art. 99.º, § 5.º); 6) participar e registar casamentos, nascimentos e óbitos (Art. 99.º, § 6.º); 7) impedir o comércio e fabrico de bebidas alcoólicas, e venenos (Art. 99.º, § 7.º); 8) impedir a prática de feitiçaria e adivinhações (Art. 99.º, § 9.º); 9) prender criminosos ou suspeitos e entregá-los às autoridades administrativas, (Art. 99.º, § 14.º); 9) incitar as populações a praticarem o tipo de agricultura que a Administração aconselhar (Art. 99.º, § 16.º). No que respeita às suas atribuições de manutenção da ordem, é proibido às Autoridades Tradicionais a competência de julgarem qualquer tipo de crimes, mas apenas as de prender os suspeitos e relatar os factos à administração (Art. 99.º, § único). As autoridades tradicionais podiam também pedir à Administração a expulsão dos seus territórios dos indivíduos perturbadores da ordem pública (Art. 100.º).

Percebe-se, claramente, que as imposições da RAU sobre as Autoridades Tradicionais limitavam os povos autóctones de prosseguirem com as suas regras costumeiras. As obrigações e deveres sobre as entidades locais, proibia aos indígenas dentro do próprio espaço territorial, socializarem-se mediante os princípios culturais locais, que não se enquadrava nas manifestações da sociabilidade europeia. Ademais, o próprio fenómeno das Autoridade Tradicionais imposto pelos colonizadores para classificar e distribuir funções aos povos nativos, retirou a legitimidade dos autóctones. Embora fundamentais para a salvaguarda dos usos, costumes e cultura ancestral africana, as Autoridades Tradicionais se estabeleceram como verdadeiras marionetes do Estado colonial português.

Torna-se importante realçar que, em Angola, o modelo do *indirect rule* não foi efetivado na íntegra, uma vez que as administrações coloniais utilizaram de modo repressivo e manipulador. Nesse sentido, conforme aclara Florêncio (2011, p. 105), o termo *indirect rule*, serve, basicamente, para descrever o modo de governação colonial que usou do sistema político tradicional africano como suporte inferior do sistema administrativo colonial. Adianta, ainda, o autor que, face à deficiência de recursos importantes, humanos e económicos, assim como à inexistência de legitimidade da

²⁰ Qualificada na Lei da Reforma Administrativa Ultramarina por *autoridades gentílicas*. No caso de Angola estas autoridades denominavam-se de *sobas*, e em Moçambique e na Guiné, de *régulos*. *Sobas* e *régulos* são os líderes e chefes tradicionais, vulgo, Autoridades Tradicionais.

administração colonial juntos das populações consideradas indígenas, “o sistema de *indirect rule* permitiu ao Estado português controlar os territórios e as populações africanas através do recurso, controlo e manipulação das suas autoridades políticas africanas” (FLORÊNCIO, 2011, p. 105).

2.3 Período independência

A pretensão da descolonização de Angola foi estabelecida pela Lei nº 7/74, de 27 julho. Trata-se de um processo legislativo que se consagrou numa das primeiras leis da Revolução Portuguesa. A lei apresentava um valor constitucional provisório, fundamentando-se na concretização do princípio da autodeterminação dos povos. Posteriormente, surgiu a Lei nº 1/75, de 30 de janeiro que firmava uma nova estrutura de governo em Angola, revogando-se à antiga lei que defendia a descolonização. Contudo, a lei nunca se efetivou devido as lutas armadas mobilizada pelos movimentos de libertação de Angola que pretendia a independência.

Após a proclamação da independência em 1975, e diante do novo quadro político, os movimentos de libertação que haviam conduzido a luta (política-militar ou só política) receberam o poder, praticamente, sem transição gradual, por meio de acordos celebrados com o Estado Português. Os próprios movimentos além de proclamar a independência, viriam outorgar a Constituição (MIRANDA, 2010), que gerou conflito no território angolano, uma vez que a proclamação da independência e a consagração da Constituição não foi consensual entre os movimentos.

Independente desde 11 de novembro de 1975, Angola passou por um período catastrófico que delongou 27 anos. Após a independência, principiou-se um trágico desenrolar de uma guerra civil, pautada pelo conflito interno entre o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), União Nacional de Libertação Total de Angola (UNITA) e a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA).

A luta para a independência de Angola foi dirigida pelas três forças independentistas, UNITA, FNLA e MPLA, que juntos celebram um acordo assinado com o governo português em janeiro de 1975, em Alvor, no Algarve, que estabelecia os parâmetros para a partilha do poder da ex-colônia. No Acordo de Alvor, Portugal reconhecia a independência de Angola, representados pelos três movimentos independentistas. Os acordos anteviam a partilha do poder, porém o incumprimento por

parte do MPLA levou que este assumisse a liderança do país. Por consequência, iniciou-se a guerra civil angolana entre os três movimentos, visto que a FNLA e, principalmente, a UNITA, não se conformaram com a sua exclusão do sistema político.

Em função disso, o controle do território angolano ficaria segmentado pelos três movimentos independentistas. A independência chegou a ser proclamada pelos três movimentos, todavia, foi a proclamação do MPLA reconhecida internacionalmente. O MPLA manteve o domínio sobre a capital, Luanda, anunciou a sua independência às 23h de 11 de novembro de 1975, pela voz de seu líder Agostinho Neto, primeiro presidente da República de Angola. Nesse mesmo dia, a FNLA sob a liderança de Holden Roberto e a UNITA sob o comando de Jonas Savimbi, proclamavam, igualmente, suas independências. O primeiro anunciou no Ambriz, cidade e município da província do Bengo, região centro-norte de Angola, já o segundo proclamou em Nova Lisboa, atual província do Huambo, sul de Angola. A guerra agravou-se em 1979 após a morte do primeiro presidente, substituído por José Eduardo dos Santos, sem passar por um processo eleitoral. Publicamente, o conflito foi decretado na década de 1992 por litígios eleitorais sucedido no mesmo ano. Em 2002, com a morte de Jonas Savimbi, líder da UNITA, foi assinado um acordo de paz, pondo fim à guerra civil.

Interessa destacar que, os três movimentos independentistas não possuíam nenhuma ligação com as Autoridades Tradicionais. Em outras palavras, a UNITA, MPLA e FNLA, não defendiam e nem representavam os interesses dos povos tradicionais. Tais movimentos foram formados por nativos assimilados que noutrora trabalhavam em nome da coroa portuguesa. A guerra civil demonstrou que os reais interesses desses movimentos não passavam da ganância e cobiça pelo poder. A luta partidária pelo poder, promovida pelos movimentos, estava acima da união, reconciliação, interesses coletivos e reestruturação dos povos tradicionais.

Desde o período da independência até a fase de abertura multipartidária (1975-1992), vigorava, em Angola, o princípio da centralização administrativa assumida pela revisão constitucional de 7 de fevereiro de 1978 e, posteriormente, foi aprovada a Lei dos Órgãos Locais do Estado (LOLE), Lei 7/81 de 4 de setembro (AÇO, 2011, p. 20). Em outros termos, a estrutura sociopolítica e administrativa do país seguia, efetivamente, a centralização “democrática”. A primeira República, que teve início com a proclamação

da independência, foi fundamentada no marxismo-leninismo e por uma economia centralizada, influenciada nas políticas da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

A Constituição da República de 1975, que conduziu o país até o fim do socialismo, tinha uma concepção monista do poder e institucionalização de partido único, bem como a restrição da separação de poderes a nível da organização política, construindo um governo profundamente centralizado, com boa parte dos serviços públicos oferecidos a partir de uma perspectiva central. Nesse período, ocorreu a primeira reforma administrativa, que permitiu a divisão territorial a nível nacional, surgindo as províncias, concelhos, comunas, bairros e povoações.

Para além da divisão administrativa do Estado em províncias, concelhos, comunas, bairros, municípios e povoações, conforme previa o art. 46.º da CRA de 75, foi-se ao ponto de reconhecer a existência de autarquias locais com personalidade jurídica e gozando de autonomia administrativa e financeira, tal como mandava o art. 51.º da CRA/75. Em 1981, foi aprovada a Lei n.º 7/81 de 4 de setembro, que institucionalizou a Administração Pública formalmente nos segmentos provinciais, municipais e comunais.

Entretanto, em 1991 houve a primeira revisão constitucional com objetivo de apresentar um novo modelo económico e político, designada como a fase da transição para um regime jurídico-constitucional de Estado de Direito Democrático, efetuado através do acordo de Bicesse²¹. Assim, com a consagração da Lei Constitucional de 1992, sobrechegava a segunda República de Angola, abrindo espaço para o modelo capitalista e a democracia multipartidária. Posteriormente, foi publicada a lei 17/99 de 29 de outubro (1999), sobre a organização dos governos provinciais e administrações municipais e comunais.

A lei 17/99 trouxe mudanças significativas no funcionamento da administração. Na sua origem, estavam as questões políticas que surgiram entre 1977/1991, no âmbito de um regime de Estado-Partido, no qual o MPLA dirigia a Administração Pública e o Estado. Os programas da administração eram simultaneamente os do partido. Na sua organização contavam-se 18 ministérios e seis secretarias de Estado, isto a nível central.

²¹ Foi um acordo realizado em Estoril, Portugal, por José Eduardo dos Santos (representante do MPLA, partido no poder em Angola) e Jonas Savimbi (representante da UNITA, partido da oposição) em 31 de maio de 1991. Este acordo visava a realização das primeiras eleições livres e democráticas em Angola, que seriam supervisionadas pelas Nações Unidas. O acordo pretendia colocar o fim ao conflito interno, trágico momento que se desenrolava em Angola, guerra civil entre MPLA e a UNITA. Apesar do acordo a guerra percorreu até 4 de abril de 2002.

No que se refere a nível local, a organização do Estado dividia-se em 18 províncias, cada província com os seus respetivos municípios e comunas (MIGUEL, 2014).

O período independência contou, ainda, com outros momentos marcantes, tal como a consagração da Lei Geral de Trabalho (LGT) de 1981 que estatuiu as vinculações jurídicas de emprego no sector administrativo e empresarial, a Lei n.º 1/86 de 1 de fevereiro que reconheceu, pela primeira vez na história de Angola, a figura do ministro de Estado no quadro da Administração Pública, A Lei n.º 17/90 de 20 de outubro, considerado o mais importante diploma legislativo da Administração Pública, que marcou o início da reforma administrativa no país, objetivando ajustar as desconformidades administrativas da Angola independente.

Destaca-se, ainda, o Decreto-lei 2/07 de 3 de janeiro (2007), sobre a Organização e Funcionamento dos Órgãos da Administração do Estado, assim como a Lei 17/10 de 29 de julho sobre Organização e Funcionamento dos órgãos da Administração Local do Estado (2010). Esta última substituída pela Lei n.º 15/2016, de 12 de setembro (2016) aprovada após a consagração da Lei Constitucional de 2010, que principiou o surgimento da terceira República de Angola. Vale lembrar que, desde a proclamação da independência, o país passou por três momentos paradigmáticos de sua história constitucional, compreendendo: a primeira, segunda e terceira República.

No cenário atual, a estrutura administrativa local²² de Angola caracteriza-se em: (i) províncias – dirigidas pelo governador provincial diretamente nomeado pelo presidente da República, subdivididas em delegações e serviços ministeriais, dependente do orçamento geral do estado; (ii) municípios – representados pelo administrador municipal diretamente nomeado pelo governador da província. O seu orçamento é abastecido pelo orçamento da província e; (iii) comunas – orientadas pelo administrador comunal diretamente nomeado pelo governador da província. Responsabiliza-se a comuna pelas atividades públicas nos espaços comunitários. Em regra, os órgãos da administração local interagem e articulam a sua atividade com as Autoridades Tradicionais, tal como previsto no art. 6.º da Lei n.º 15/2016. Os chefes tradicionais devem acompanhar os administradores a nível da governação local.

²² As relações entre os órgãos da administração central e os órgãos da Administração local do Estado estabelecem-se com observância dos princípios da unidade, hierarquia e coordenação institucional, podendo o Titular do Poder Executivo, definir a coordenação das atividades para efeitos orçamentais, programas de investimentos públicos e contratação pública (Art. 5.º da Lei n.º 15/2016)

Em suma, o período independência, marcado pela primeira, segunda e terceira República, continuo negligenciando a participação dos povos tradicionais. Os líderes tradicionais não tiveram espaço para contribuir, dar a voz e participar nos atos políticos do país. O papel de intermediários e coadjuvante naturalizou-se no seio das Autoridades Tradicionais. As três Repúblicas foram planificadas sem perspectivar os povos tradicionais.

CAPÍTULO 3: O PODER LOCAL NA CONSTITUIÇÃO DE 2010

A respeito do poder local, a exigência encontra-se respaldado no art. 201.º, estabelecendo que a administração local do Estado é exercida por órgãos desconcentrados da administração central e visando assegurar, a nível local, a realização das atribuições e dos interesses específicos da administração do Estado na respectiva circunscrição administrativa.

Podemos compreender o fenómeno do poder local como fórmula de exercício do poder de autoridade do Estado, possibilitando a participação da população no processo político e na tomada de decisões. Seguindo de perto, Virgílio Pereira (1997, p. 115), ao analisar o conceito de poder local, ressalta que esta constitui uma das fórmulas institucionais do exercício do poder de autoridade do Estado nos sistemas democráticos modernos. Esse modelo resulta de um exercício de desconcentração de competências para as entidades e entes que, estando mais próximas dos cidadãos, encontram-se em melhores condições de dar respostas céleres e cabais às suas demandas.

Enquanto órgãos descentralizados²³ da administração central, o poder local, deve, nas palavras de Carlos Teixeira (2011, p. 48), “assegurar em nome da coletividade a satisfação regular e contínua das necessidades de segurança, cultura e bem-estar dos cidadãos, cujas demandas nos termos da Constituição e da lei têm a obrigação de prover”.

A CRA de 2010 entregou ao conceito de poder local uma legitimidade tridimensional ao aplicar três formas organizativas, a saber: as autarquias locais, as instituições do poder tradicional e outras formas de participação da população (Art. 213.º). A carta magna concedeu autonomia ao poder local, bem como a elevação do mesmo ao limite material do poder de revisão constitucional (Art. 236.º). Distante da Administração Local do Estado²⁴, encontra-se o poder local, administração autónoma, exercida por órgãos distintos do Estado com base no princípio da descentralização político-

²³ De acordo com a Lei Constitucional angolana, a administração local do Estado é exercida por órgãos desconcentrados da administração central e visa assegurar, a nível local, a realização das atribuições e dos interesses específicos da administração do Estado na respectiva circunscrição administrativa sem prejuízo da autonomia do poder local (Art. 201.º, n.º.1 da CRA/ 2010).

²⁴ A Administração Local do Estado é exercida por órgãos desconcentrados da administração central e visa assegurar, a nível local a realização das atribuições e dos interesses específicos da administração do Estado na respectiva circunscrição administrativa, sem prejuízo da autonomia do poder local. Veja o art. 8.º da Lei n.º 15/16 de 12 de setembro.

administrativa. Aqui é necessário não confundir as expressões desconcentração e descentralização administrativa, pois são expressões diferentes.

De acordo com a Lei nº 17/10 de 29 de julho, a desconcentração é o processo administrativo através do qual um órgão da administração central do Estado transfere poderes a outro órgão da administração local do Estado. Nessa perspectiva, Vaz (2008) fundamenta que a desconcentração é uma forma de regionalização, com a transferência de atribuições das instâncias centrais de poder para órgãos regionais, que não dispõem de poder para decidir sobre prioridades ou sobre o planejamento dos serviços, ou seja, as decisões continuam centralizadas, mas sendo executadas longe do centro. É neste contexto que a administração local se fundamenta no exercício dos órgãos desconcentrados da administração central com o fim de assegurar a nível local a realização de atribuições e dos interesses específicos do Estado, tal como prescreve o art. 7.º da Lei nº 17/10 de 29 de julho.

Concernente a descentralização, Guinmarães (2002) situa dentro de um plano político institucional, onde é concebida como desagregação do poder público, através de diversas modalidades, que vão de uma simples desconcentração de atividades até a descentralização de poder decisório, ou melhor, da transferência de competências ou poderes. Uma condição essencial para a gestão democrática, sobretudo necessária para a participação dos cidadãos. Repara-se neste particular, tal como afirmam Junqueira, Inojosa e Komatsu (1997) a descentralização é uma condição necessária, embora não suficiente, para a participação da população na gestão dos interesses coletivos, e, por outro lado, a participação é fator de viabilidade da descentralização, quando o deslocamento do poder de decisão pode ser um meio para democratizar a gestão através da participação, o que aponta para a redefinição da relação Estado e Sociedade.

A CRA de 2010 atribui ao Estado, no art. 21.º sob a epígrafe de tarefas fundamentais do Estado, inúmeras obrigações, prognosticando, portanto, a efetividade de uma organização administrativa capaz de atender todas as demandas, nos termos da lei. Tal como elucida Jaime (2015, p. 99), “uma boa organização da Administração Pública é uma exigência indispensável ao bom funcionamento do Estado e o respeito pelos direitos e liberdades dos cidadãos”. É neste cenário que a organização da Administração Pública angolana estrutura-se com base nos princípios de descentralização, desconcentração,

simplicação e aproximação dos serviços às populações, conforme antevê o art. 199.º, nº 1 da CRA.

Na concepção de Belarmino Jeleme (2015, p. 185), de acordo com o art. 213.º, o “poder local é um fenómeno do âmbito do poder político, diz respeito à organização democrática do Estado ao nível local, sedimentada pelo princípio da descentralização político-administrativa”. De igual modo, José Melo Alexandrino (2010), ao analisar o conceito de poder local na CRA de 2010, fundamenta que a carta angolana assinala a dimensão do poder político (democrático e tradicional).

Tal como nos ensina Samuel Aço, no plano histórico, o poder local é explicado pela necessidade dos habitantes de uma determinada parcela do território se organizarem em função das relações de vizinhança e dos interesses comuns e próprios. No plano político, poder local significa a necessidade de auto-organização de determinados povos para o alcance de seus objetivos. No plano jurídico, o poder local se baseia nos princípios da autonomia local e descentralização²⁵ administrativa. Aqui é necessário não confundir²⁶ as expressões autonomia locais e descentralização administrativa (AÇO, 2011, p. 30-32).

Por conseguinte, o poder local, sendo na sua dimensão um poder político, não é, todavia, soberano (não pode ameaçar a soberania do Estado unitário), devendo conviver com outros poderes, públicos, tradicionais e privados, assim como outros poderes administrativos do Estado, especialmente o de controle, nos termos previstos do art. 241º da Constituição (TEIXEIRA, 2011, p. 51). O Poder Local é uma forma de exercício do poder do Estado que representa alternativas de inclusão dos cidadãos na arena política.

A estruturação e o fortalecimento do poder local constituem um dos principais fundamentos para a efetivação do processo de governação democrática em Angola. O conhecimento da natureza, perfil, forças e fraquezas das principais instituições e atores

²⁵ Aço considera que o poder local não é operacionalizado por qualquer descentralização territorial. É necessário que a descentralização administrativa seja encarada no plano jurídico e político, isto é, não é, pelo facto de, por exemplo, existirem autarquias locais, no plano jurídico, que se deve aferir a existência de um verdadeiro poder local. É necessário, ainda, apurar se no plano político, os órgãos das autarquias locais são livremente eleitos pela população local. Vide o texto de AÇO, Samuel. **Experiência Histórica do Poder Local em Angola**. IV Semana Social Nacional do Mosaico. Instituto Para Cidadania, 2011, p. 32.

²⁶ A diferença entre a autonomia local (entendida como poder ou capacidade conferida a determinadas colectividades territoriais infraestaduais de se administrarem a si mesmas) e o poder local deve ser feita numa perspectiva de grau, isto é, só haverá poder local lá onde a autonomia local traduz-se para entes autónomos locais largas atribuições e competências e os mecanismos de tutela não sejam demasiado intensos. Daí que nem sempre autonomia local é sinónimo de poder local porque este só existe quando a autonomia é larga e a tutela estadual seja muito atenuada (AÇO, 2011, p. 45).

sociais locais, afigura-se essencial para a operacionalização dos preceitos da CRA de 2010 que marcou um avanço importante (JELEMI, 2014, p. 181).

O poder local é, à luz da CRA, um fenômeno da esfera do poder político, como se viu, alicerçado na descentralização. Na verdade, a palavra “poder” apresenta várias significações. Entretanto, a expressão “poder” deve significar “a faculdade atribuída pela Lei Constitucional a determinadas entidades, criadas ou reconhecidas por lei, de definir e impor aos outros o respeito da própria conduta ou traçar a conduta alheia”. Concernente ao vocábulo “local”, este compreende a delimitação territorial ou espacial, em que as instituições autónomas desenvolvem as suas atividades (FEIJÓ, 2012).

Como refere Carlos Feijó, o poder local vincula-se com a autonomia e autoadministração, devendo ser estruturado por órgãos representantes do povo, se distinguindo da descentralização administrativa.

(...) o poder local não é operacionalizado por qualquer descentralização territorial. É necessário que a descentralização administrativa seja encarada no plano jurídico e político, isto é, não é, pelo facto de, por exemplo, existirem autarquias locais, no plano jurídico, que se deve aferir a existência de um verdadeiro poder local. É necessário, ainda, apurar se no plano político, os órgãos das autarquias locais são, livremente, eleitos pela população locais (FEIJÓ, 2012, p. 22).

Se vincularmos à autoadministração a concepção de democracia, desfecharemos que a gestão dos interesses próprios e comuns deve ser feita por órgãos representativos das populações respectivas. Mesmo sendo formas organizativas independentes, na verdade trata-se de um tripé que deve estar em equilíbrio para que o desenvolvimento local ocorra numa base *cheks and balances*, tal como fundamenta Jelemi (2014, p. 186).

A estrutura do poder local antevê um sistema administrativo para as cidades e outro para as zonas rurais, que é o domínio das Autoridades Tradicionais. Nesse sentido, podemos concluir que o poder local em Angola é originário do ordenamento jurídico, (democrático e autónomo), dos princípios consuetudinários (usos e costumes decorrentes do exercício das Autoridades Tradicionais) e da vontade dos cidadãos.

De outro modo, o poder local é entendido como administrativo e tradicional. Ou seja, o poder é exercido com base na lei estatal, que segue o padrão europeu, e na tradição, conforme o costume dos povos tradicionais locais, ao nível das comunidades e circunscrições administrativas definidas por lei. Diz-se administrativo, porque determina entidades que nos termos da lei definem condutas e impõem aos outros a própria conduta.

Quando nos referimos ao tradicional, estamos a falar daquele poder exercido pelas Autoridades Tradicionais, baseado no costume de cada povo de Angola (COSTA, 2017).

3.1 A institucionalização das Autarquias Locais

O conceito de autarquia foi criado pela doutrina italiana do princípio do século XX aparentando-o com a *Selbstverwaltung* dos autores alemães. Nesta doutrina, a autarquia aparecia como noção diferenciada da autonomia: a autonomia seria o poder conferido às pessoas coletivas de se organizarem mediante normas gemadas da sua própria autoridade, ao passo que a autarquia consistia numa simples capacidade de exercer atividade administrativa, para fins de interesse público, com o mesmo caráter da administração do Estado, conforme aponta Caetano (2010, p. 191, *grifo nosso*). Aqui, a autarquia distingui-se-ia do *self-government* por este corresponder ao exercício dos poderes administrativos pelos próprios administrados, diretamente ou através de representantes da sua escolha (CAETANO, 2010).

O termo autarquia entrou no leque de termos jurídicos dos vários países do mundo com sentidos diferentes. No Brasil, por exemplo, a autarquia só designa os institutos públicos, retirando-lhe a pessoa coletiva territorial. Assim, no Brasil o conceito de autarquia designa uma realidade distinta daquela a que estamos acostumados em Portugal ou em Angola. (CAETANO, 2010, p. 191).

Para o professor Meirelles (2014, p. 19), as autarquias são órgãos autônomos da administração, criados por lei, com personalidade jurídica de direito público, patrimônio próprio e atribuições estatais específicas. São órgãos autônomos, mas não têm autonomia porque não legislam por si, mas administram-se por si próprias segundo as leis editadas pela entidade que as criou. Assim, no Brasil existem autarquias municipais, estaduais e federais.

Tanto em Portugal como em Angola, o conceito de autarquia é indissociável da população e território, e são conceituados com pessoas coletivas de população e território, distintas do Estado. Aqui, elas não fazem parte do Estado, não são Estado, em suma, não pertencem ao Estado, embora sejam por ele fiscalizadas, controladas ou subsidiadas. As autarquias locais fazem parte da administração autónoma (JAIME, 2015, p. 119).

Segundo a Constituição da República portuguesa (CRP/1976), as autarquias locais são pessoas coletivas territoriais dotados de órgãos representativos, que visam a

prosseção de interesses próprios das populações respectivas, previsto no art. 235.º n.º 2). Em Angola, a constituição traz um conceito de autarquias locais amplo em que para a sua delimitação confluíram a história, o direito comparado e a doutrina por se tratar de um conceito universalizável, na base da história jurídica (JAIME, 2015).

O autarca uma vez eleito, com sua personalidade, representa e exerce um poder político tendo em conta o programa eleitoral da lista em que foi eleito, a sua matriz ideológica, valores que defende e estratégia de ação para responder aos problemas e expectativas da comunidade local, observando a sua identidade, seus costumes, sustentação económica e bem-estar (PARDAL; ESTEVES, 2013, p. 13-15).

A CRA de 2010 acolheu um legado das suas precedentes, sobretudo da Lei Constitucional de 92 que já fazia menção ao poder local, em seu art. 145.º, referindo que a organização do Estado a nível local compreende a existência de autarquias locais e de órgãos administrativos locais. O art. 146.º conceituou as autarquias locais como pessoas coletivas territoriais que visam a prosseção de interesses próprios das populações, dispondo para o efeito de órgãos representativos eleitos e da liberdade de administração das respectivas coletividades.

Fazendo menção ao poder local, a Lei Constitucional de 1992, fixa, apenas, nas autarquias locais e aos órgãos administrativos locais. Já a CRA/2010 progride consideravelmente ao conceder ao poder local uma legitimidade tridimensional. Nos ensinamentos de Carlos Feijó, o poder local é ordenado pela Constituição como uma garantia constitucional, na medida em que a sua previsão constitucional se materializa em manifestações concretas de um núcleo essencial do poder local tutelado, tais como:

(...) o direito a existência, a garantia de órgãos representativos dotados de competências autárquicas, a garantia de prosseção de interesses próprios das populações, o direito a uma organização própria, o direito a competências próprias para, através dos órgãos representativos livremente eleitos, prosseguirem os interesses próprios das populações, a autonomia administrativa e financeira (FEIJÓ, 2012, p. 22).

Atualmente, a CRA conceptualiza as autarquias locais, em seu art. 217.º, como pessoas coletivas territoriais correspondentes ao conjunto de residentes em certas circunscrições do território nacional e que asseguram a prosseção de interesses específicos resultantes da vizinhança, mediante órgãos representativos eleitos das populações. A organização e o funcionamento das autarquias locais, bem como a

competência dos seus órgãos, são regulados por lei, de harmonia com o princípio da descentralização administrativa.

A autonomia local apresenta-se como uma garantia constitucional, não estando na disponibilidade do legislador a opção entre a existência ou não de uma administração autónoma territorial. “As autarquias não são um fim em si mesmo, e a sua institucionalização não é, por si só, a garantia da melhoria da qualidade de vida dos cidadãos” (JELEMI, 2014, p. 188).

Na conceptualização da CRA/2010, percebe-se, alguns elementos implícitos essenciais do conceito de autarquias locais, a saber: território, comunidade de residentes, interesse local, órgãos e poderes locais autónomos, personalidade jurídica e representatividade democrática.

No entendimento de José Alexandrino (2012), território é uma forma específica de organização territorial diferente do Estado, pessoa coletiva pública assente no território. A principal função do território é determinar os interesses locais, que variam de autarquia para autarquia. Relativo à comunidade de residentes, Diogo Freitas do Amaral (2006, p. 121) fundamenta que surge “em função do agregado populacional que se definem os interesses a prosseguir pela autarquia, a população constitui o substrato humano da autarquia local”.

No que se refere ao interesse local, Belarmino Jelemi (2014, p. 188), considera ser “o elemento que fundamenta a existência das autarquias locais e o fundamento da autonomia local. Mesmo assim, não devemos esquecer que, com a modernidade, o interesse local foi tomando outra dimensão, pelo que a lei é que deve defini-los”. Acrescenta, ainda, o autor que os poderes públicos autónomos implicam a capacidade de administração, gestão e exercício de competências próprias estabelecidas por lei. A personalidade jurídica é a descentralização, impõe a praticar atos administrativos definitivos e executórios. Finalmente, a representatividade democrática pressupõe a criação de órgãos com representatividade democrática (JELEMI, 2014, p. 188).

Diversas inquietações surgem concernente a institucionalização das autarquias locais em Angola. A CRA prescreve, no seu art. 242 n° 1, que a institucionalização efetiva das autarquias locais obedece ao princípio do gradualismo. Continua, ainda, no n° 2 que os órgãos competentes do Estado determinam por lei a oportunidade da sua criação, o

alargamento gradual das suas atribuições, o doseamento da tutela de mérito e a transitoriedade entre a administração local do Estado e as autarquias locais.

Percebe-se que, a institucionalização efetiva das autarquias locais corresponde ao princípio do gradualismo. O parágrafo do texto constitucional, na concepção de Aslak Orre, visa duas ambiguidades centrais que são destinadas a causar muita discussão nos próximos anos. Haja vista o fundamento do autor:

Primeiro, afirma que uma lei (futura) vai determinar quando e, necessariamente, onde se vai introduzir uma autarquia – isto é, gradualismo geográfico. Segundo, o parágrafo dita que num período de transição as tarefas atribuídas às autarquias possam ser transferidas gradualmente, o que chamaremos gradualismo funcional. Abrimos aqui um parêntese para comentar que, de certa forma, a Constituição (como tantos outros) introduz princípios que podem ser mutuamente contraditórios. A Constituição não diz explicitamente que o voto para escolher os representantes do governo local (autárquico) é um direito. A questão que se coloca é a de saber se o gradualismo significa que alguns Angolanos podem votar para eleger o governo local, enquanto outros angolanos não podem (ou têm que esperar até que o gradualismo eventualmente os faça cidadãos de uma autarquia). Enfim, o gradualismo vai ou não vai chocar com outros princípios constitucionais? (ORRE, 2018, p. 8).

Distante ao gradualismo, a CRA assenta-se no princípio da universalidade (Art. 22.º) igualdade (Art. 23.º), o art. 52º antevê a todos os cidadãos participação na vida política e na direção dos assuntos públicos, diretamente ou por intermédio de representantes livremente eleitos. Por fim, o art. 54º consagra ao cidadão maior de dezoito anos o direito de votar e ser eleito para qualquer órgão eletivo do Estado e do poder local e de desempenhar os seus cargos ou mandatos, nos termos da Constituição e da lei.

A ênfase foi introduzida por Aslak Orre para chamar atenção aos parágrafos que, ao nosso ver, de forma legal-retórico – indicam o contrário ao princípio de gradualismo geográfico na introdução das autarquias. Isto é, esses parágrafos sugerem que os “direitos autárquicos” devem ser introduzidos ao mesmo tempo para todos os cidadãos (ORRE, 2018, p. 9).

Em Angola, o poder local é estruturado com base em seis princípios constitucionais, nomeadamente: Princípio do Estado de Direito Democrático; Princípio da Autonomia Local; Princípio da Participação; Princípio da Descentralização Administrativa; Princípio da Desconcentração Administrativa e; Princípio da subsidiariedade. De forma sucinta, Belarmino Jelemi explica cada princípio. Haja vista:

O Princípio do Estado de Direito Democrático. De acordo com o artigo 2.º, n. 1 da CRA, A República de Angola é um Estado democrático de direito que

“tem como fundamentos a soberania popular, o primado da constituição e da lei, a separação de poderes e interdependência de funções, a unidade nacional, o pluralismo de expressão e de organização política e a democracia representativa e participativa”. *Princípio da Autonomia Local*. Nos termos do artigo 214, n. 1 “a organização democrática do Estado a nível local estrutura-se com base no princípio da descentralização político-administrativa, que compreende a existência de formas organizativas do poder local, nos termos da presente Constituição”. *Princípio da Participação*. Os cidadãos devem intervir de forma permanente e estrutural e não estar a sua participação reservada apenas ao momento eleitoral. *Princípio da Descentralização Administrativa*. Nestes termos, o Estado não é o único a prosseguir o interesse público. Existiram outras pessoas coletivas públicas, distintas do Estado [...]. *Princípio da Desconcentração Administrativa*. Na Estruturação dos órgãos de uma pessoa coletiva deve existir uma repartição de competências entre superiores hierárquicos e subalternos. *Princípio da subsidiariedade*. Estabelece que qualquer ente público deve satisfazer o interesse da coletividade desde que em melhor posição para o fazer; com este princípio podemos diferenciar o que é de interesse nacional e o que é de interesse local. (JELEMI, 2014, p. 191-192).

Para além dos princípios supra, acrescenta-se, ainda, o *princípio do gradualismo* sugerido por Alask Orre, o autor refere-se ao gradualismo que, em seu entender, se contradiz aos princípios da universalidade, da igualdade e a todos preceitos constitucionais que contrariam o desenvolvimento separado e asseguram a obrigação de um desenvolvimento consensual e cadenciado sem distinção de gênero, raça, origem e cultura.

No que se refere as categorias das autarquias, a CRA, no seu art. 218.º, prescreve:

1. As Autarquias Locais organizam-se nos municípios. 2. Tendo em conta as especificidades culturais, históricas e o grau de desenvolvimento, podem ser constituídas autarquias de nível supra-municipal. 3. A lei pode ainda estabelecer, de acordo com as condições específicas, outros escalões inframunicipais da organização territorial da Administração local autónoma.

Concernente as competências, o art. 219.º prevê, nos termos da lei, atribuições nos domínios da educação, saúde, energias, águas, equipamento rural e urbano, património, cultura e ciência, transportes e comunicações, tempos livres e desportos, habitação, ação social, proteção civil, ambiente e saneamento básico, defesa do consumidor, promoção do desenvolvimento económico e social, ordenamento do território, polícia municipal, cooperação descentralizada e gemação.

A CRA ordena, ainda, a sujeição das autarquias locais à tutela administrativa do Executivo (Art. 221.º) que, no entender de Jelemi (2014, p. 193), “é o poder de controlo que o Estado exerce sobre as entidades autónomas a fim de conferir a legalidade ou o

mérito do desempenho e da atuação das entidades tuteladas”. Aqui é necessário não confundir as expressões tutela de legalidade e a de mérito.

Há diferença entre a tutela de legalidade e a de mérito. A primeira tem que ver com a verificação da legalidade dos atos praticados. Por exemplo, aferir se o autarca num possível processo de contratação pública agiu ou não dentro da lei. Já a tutela de mérito é aquela em que se afere da relevância da decisão. Por exemplo, no município do *Chinguar*²⁷, bom produtor de batata, o autarca, dos recursos disponíveis, decide comprar semente da batata para os agricultores ao invés de reabilitar uma escola (JELEMI, 2014, p. 193).

Por fim, aclara o autor que, é a apreciação valorativa desta decisão que explica a tutela de mérito. Vários doutrinadores dessa matéria consideram que esta modalidade ofende o princípio da autonomia local, porque retira à autoridade local margem de decisão conforme o interesse da circunscrição.

Em Angola, a autarquia funciona num patamar intermédio entre o Estado, entidade jurídica privada e a sociedade civil. Embora isso possa parecer redundante, é importante lembrar que a autarquia não se resume no único poder local existente a luz da Constituição, visto que o poder local compreende, ainda, as Autoridades Tradicionais e outras formas de participação dos cidadãos. Para o nosso estudo, o foco recai no enquadramento das instituições do poder tradicional ao sistema administrativo do Estado. Neste sentido, iremos, a seguir, discutir as instituições do poder tradicional.

3.2 Instituições do Poder Tradicional

A discussão sobre as instituições do poder tradicional ganha destaque nos espaços políticos, acadêmicos e, até mesmo, em outros fóruns sociais, não só pelo fato de merecer o reconhecimento constitucional, mas também pelo fato dos povos tradicionais, com base no costume e valores culturais, possuírem epistemologias jurídicas próprias que, de fato, a modernidade europeia, mediante as estruturas de matriz colonial, se propõe a ocultar, sob a ordem de progresso, que se considera global. Importa enfatizar que Angola vive um período de colonialismo através da permanência do Estado e instituições de matriz colonial.

Em Angola, a administração local do Estado é, no entendimento de Alask Orre (2009), uma máquina burocratizada, centralizada e pouco virada a satisfazer as necessidades da população local. É por essa incapacidade de prestar serviços públicos e

²⁷ *Chinguar* é uma cidade e município da província do Bié, em Angola.

de marcar a sua presença nas comunidades rurais que o Estado angolano aceitou o papel dos chefes tradicionais na governação local, seguindo a lógica europeia, fruto de um processo de assimilação colonial.

Nas cidades, onde o governo tem uma presença forte, os cidadãos respondem perante o sistema jurídico-normativo estatal, porém, nas zonas rurais, os usos e costumes são dominantes. As populações das comunidades rurais resguardam os valores, hábitos e costumes ancestrais. Em outras palavras, as comunidades rurais fundamentam-se do direito consuetudinários como fonte da lei. Para Carlos Feijó (2012), as instituições do poder tradicional são formadas por pessoas coletivas de substrato cultural que se traduzem em estruturas organizativas forjadas ao longo dos tempos, pré-estatais, e emanam da realidade histórica, cultural, sociológica e antropológica típica de países africanos.

Se trata de uma realidade que podemos constatar a partir da própria Constituição angolana. Embora a CRA não especifique, detalhadamente, o fenómeno das instituições de poder tradicional, o art. 223º prevê que o reconhecimento dessas instâncias de poder, obriga as entidades públicas e privadas a respeitarem, nas suas relações com as Autoridades Tradicionais, os valores e normas costumeiras observadas no seio das organizações político-comunitárias tradicionais.

Relativamente a institucionalização do poder tradicional, aludir que o ato político constitucional, seguindo a lógica colonial da partilha de África, foi realizado sem o consentimento dos povos indígenas. Em outros termos, o Estado-partido-MPLA institucionalizou as Autoridades Tradicionais sem consultar os povos tradicionais. Além do mais, o ato político não teve a presença dos chefes tradicionais. Daí o tratamento superficial da CRA ao poder tradicional.

O processo de reconhecimento ou ressurgimento das Autoridades Tradicionais materializou-se de acordo com três tendências, por vezes convergentes, tal conforme aponta Carlos Feijó:

A primeira desponta ou “emerge” de um movimento de “baixo para cima” através da associação e cooperação da sociedade civil, como nos casos do Congo, Uganda, Gana, Zâmbia, Ruanda, Chad, Benin e Costa do Marfim. A segunda decorre do exercício do poder administrativo a nível local pelas Autoridades Tradicionais de modo informal, mas não à margem do Estado, na cobrança de impostos, policiamento e administração da justiça. São casos nesta tendência a Serra Leoa, a Namíbia, Somália, Moçambique e o Congo. A terceira é consequência de formas de criação formal e oficial - de “cima para baixo” - através da incorporação das Autoridades Tradicionais nas estruturas administrativas do país, em resultado de um reconhecimento legal da sua

influência como importantes “atores” locais. Estão nestes casos: o Gana, a África do Sul, Moçambique, Angola, Zimbabué, Somalilândia, Camarões e o Níger (FEIJÓ, 2012, p. 25).

Percebe-se que, no caso de Angola, a integração das instituições do poder tradicional é uma consequência da formalização oficial do Estado. De acordo com a Constituição, o costume (Autoridades Tradicionais) e a lei (Estado) se encontram em igualdade, isto é, nenhum se coloca em posição de superioridade ao outro, devendo, ambos, compactuar com à carta magna, além da preservação do princípio da dignidade humana. A CRA impõe, por um lado, ao Estado unitário angolano, o respeito pela autonomia local e, por outro, o reconhecimento às comunidades tradicionais de uma verdadeira autonomia, tal como descreve Carlos Feijó:

A Constituição impõe, por um lado, ao Estado unitário angolano o respeito pela autonomia local e, por outro, o reconhecimento, às comunidades tradicionais, de uma verdadeira autonomia. Essas comunidades tradicionais são detentoras de interesses e de órgãos próprios diversos do Estado. E porque as autoridades tradicionais constituem um dos centros do poder político pluralista, a autonomia local, na Constituição, deve ser entendida não apenas na sua dimensão de descentralização da administração pública, (na perspectiva da divisão territorial e vertical) mas também na sua dimensão do pluralismo democrático ou, dito de outro modo, como órgãos do poder político na perspectiva da divisão horizontal de poderes (FEIJÓ, 2012, p. 415).

A visão de Carlos Feijó corrobora com o fundamento da CRA que, ao analisar as Autoridades Tradicionais, conceitua como entidades que personificam e exercem o poder no seio da respetiva organização política-comunitária tradicional, de acordo com os valores e normas consuetudinária e no respeito pela Constituição e pela lei (Art. 224º). As Autoridades Tradicionais cabem, por conseguinte, organização, regime de controlo, da responsabilidade e do património das instituições do poder tradicional, as relações institucionais destas com os órgãos da administração local do Estado e da administração autárquica, bem como a tipologia das Autoridades Tradicionais, são reguladas por lei (Art. 225º).

Deste modo, podemos compreender que o reconhecimento das Autoridades Tradicionais pela República de Angola é feito por meio da pessoa física, que exercem o poder no seio da respetiva comunidade. Vale referir, conforme nos ensina Jelemi (2014, 194), “que a diversidade cultural, as formas de acesso aos meios de vida, a experiência política, afiguram-se diferentes, o que sugere alguma cautela quando se tenta generalizar as características das Autoridades Tradicionais”.

Poucas são as razões que justificam a abordagem das Autoridades Tradicionais em apenas um debate dado o axioma que Angola é tão diversa que impede generalizações simples. Em todo território angolano, encontramos, portanto, sociedades tradicionais como organizações políticas e de autoridade local, que nas palavras de Florêncio (2011), compreendem aos indivíduos e instituições de poder político que regulam a organização do modelo de produção social das sociedades tradicionais. É legitimado o exercício de autoridade/poder por parte das Autoridades Tradicionais, aos olhos das suas populações rurais.

A CRA expressa o fenómeno do poder tradicional de forma tímida. E, o tratamento superficial pelo texto constitucional motiva vários questionamentos, por exemplo, onde e quando se aplica a jurisdição tradicional, quem são os titulares do poder tradicional etc.,

Apesar disso tudo, há uma dificuldade na delimitação do que se entende por “Autoridades Tradicionais”, “poder local” ou “autoridades locais”. Os equívocos de designação são evidentes no modo como se formulam perguntas e respostas sobre o assunto. Sugere-se, no entanto, que só se deveria falar de “Autoridade Tradicional” quando se tratar de titulares de antigas chefias ou dignatários principais de antigos Estados africanos, mesmo se na maior parte dos casos lhes restar pouco poder, autoridade ou legitimidade. Noutras ocasiões, nomeadamente nos círculos das ONGs e igrejas, predomina a referência a “autoridades tradicionais” como representantes de “comunidades locais” geralmente de reduzidas dimensões (grupo de aldeias ou bairros), com o papel manifesto e visível nas relações sociais concretas. A sua legitimidade decorre da prática social conferida por observadores externos (NETO, 2002: 2-3).

Para Florêncio (2011), a expressão Autoridades Tradicionais compreende os indivíduos e instituições de poder político que regulam a organização do modelo de produção social das sociedades tradicionais. Os líderes tradicionais assumem um papel de intermediário em dois sentidos:

Em milhares de aldeias e bairros Angolanos, os chefes tradicionais assumem um papel significativo como intermediários em dois sentidos: a) entre o Estado e os residentes de sua comunidade/aldeia e, b) entre os vivos e os antepassados. Como intermediários têm um papel fulcral e decisivo em várias áreas da vida da população local. São bastante influentes em questões como a posse da terra, matrimónio, acusações de crimes e feitiçaria, litígios locais e muito mais. Na sua governação, eles participam efetivamente na governação local na prática, e o governo é completamente dependente deles em muitas zonas rurais, os chefes tradicionais submetem-se às leis codificados do Estado e orientações do administrador, tantos como eles submetem-se aos direitos e costumes consuetudinários como fonte da lei (ORRE, 2018, p. 11).

O chefe tradicional ocupa-se com a administração dos territórios rurais. Na verdade, as Autoridades Tradicionais são responsáveis pela organização e mobilização das comunidades e seus membros em resposta às intervenções sociais, económicas e políticas. O papel do chefe também é expressivo na administração das terras nos espaços rurais e na resolução de conflitos das populações locais (justiça comunitária).

3.2.1 O poder tradicional: natureza e legitimidade

O poder tradicional compõe aquilo que designamos como herança histórica nacional, na medida em que elas encontram sua gênese e legitimação no período pré-colonial, em que detinham o poder efetivo sobre as respectivas populações enquanto entidades sociopolíticas (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 26). Não obstante o esforço de codificação dos “usos e costumes indígenas” feito pela administração colonial, baseado no modelo de assimilação institucional, sociocultural e civilizacional, a autonomia delas foi diminuindo, porque passaram a ser integradas no aparelho administrativo do Estado (FEIJÓ, 2012, p. 13).

Após a independência nacional, o poder tradicional foi, categoricamente, excluído pelo Estado no processo de formação do país, negando a sua existência e influencia a nível local. Durante um certo período, o seu papel foi outorgado ao Comité de Ação do MPLA, que assumiu o monopólio do poder político e administrativo a nível local. Contudo, o poder tradicional retornou aos espaços políticos por ausência de outros poderes públicos nos espaços locais (PACHECO, 2002).

A CRA de 2010 abordou a questão do poder tradicional sob a forma de autonomia local e descentralização político-administrativa, que fundamenta o conceito de poder local. A respeito das instituições do poder tradicional, “questiona-se a legitimidade, a representatividade, os títulos, as funções, o território de jurisdição, a autonomia e as relações com o Estado” (PACHECO, 2002, p. 6).

Atualmente, as Autoridades Tradicionais operam na intersecção entre várias categorias dicotómicas. Há certa ambiguidade do posicionamento social dos chefes tradicionais²⁸. As dicotomias não são sempre as mesmas, mas os chefes tradicionais encontram-se, dependendo dos autores, “entre a tradição e modernidade”, “entre o Estado

²⁸ Aqui, os chefes tradicionais representam o poder tradicional. Em outras palavras, são as próprias Autoridades Tradicionais.

e o cidadão” (VAN NIEUWAAL, 1996), ou até entre dois mundos e realidades, referentes às culturas associadas ao Estado moderno e ao tradicional-rural (ORRE, 2009).

A pesquisa de Lourenço (2006) revela que os chefes tradicionais representam papel de líderes e/ou políticos locais que criam pontos de comunicação e interligação entre o poder central, as cidades e comunidades rurais. Nas palavras de Alask Orre (2009, p. 4), “os chefes devem conhecer as regras que se aplicam na comunicação entre estes centros de poder”, ou seja, os chefes tradicionais “têm que combinar as exigências de liderança de duas fontes de poder”. Por essa razão, os chefes tradicionais são considerados como líderes híbridos, sincréticos ou intermediários (TROTHA, 1996).

Em vários casos, segundo (ORRE, 2009), os chefes tradicionais estão sujeitos a submissão do Estado, pese embora a CRA prevê a sua autonomia, deixando-se utilizar como instrumentos administrativos, enfraquecendo, assim, a sua legitimidade tradicional. Apesar disso, as instituições tradicionais não exibem, de maneira alguma, resistência e oposição, pois tal manifesto levaria o Estado a não as reconhecer. Nas palavras de Alask Orre (2009, p. 5), para que os chefes tradicionais “possam transformar a sua autoridade em poder sobre a população local, e exercer uma governação na sua jurisdição, é necessária uma negociação constante com o Estado cuja pretensão é a mesma”. Argumenta, ainda, o autor que, “negoceiam as regras e os parâmetros da governação local de acordo com as necessidades e interesses de quem gere o Estado” (ORRE, 2009, p. 5). É nesse entendimento que fundamentamos o papel de intermediário dos chefes tradicionais para o Estado central. Consequentemente, os chefes tradicionais auferiram o estatuto de “Autoridades Tradicionais modernas”.

Elas são modernas no sentido em que são reconhecidas pelo Estado central e, em muitos casos, lideram as chefaturas administrativas. Não são, no entanto, somente autoridades tradicionais cuja legitimidade lhes é conferida desde a tradição ou o costume. Elas gozam também de uma legitimidade que lhes é outorgada enquanto intermediários reconhecidos pelo Estado e, portanto, – em termos weberianos – da autoridade legal-racional que a instrumentalização administrativa lhes confere (ORRE, 2009, p. 5).

Em razão desse fenômeno, os líderes tradicionais gozam de duas fontes de autoridade e legitimidade, povo e tradição.

As duas fontes de legitimidade – e a quase necessidade de haver intermediários – deram origem à possibilidade de que um vasto leque de personagens (mulheres e homens, com ou sem linhagem monárquica) se candidatassem ou mesmo exigisse o reconhecimento oficial enquanto Autoridade Tradicional (ou chefe tradicional). Isto sucede em particular nos tempos que correm, após a

nova onda de “retradicionalização” da retórica governativa. Esta passa igualmente por outros discursos atualmente dominantes, como o da democracia e da participação, que devem ser também agora incorporados pelos chefes modernos se o seu objetivo é o de garantir um melhor posicionamento social (ORRE, 2009, p. 5).

A fenomenologia da modernização nas chefaturas tradicionais, influenciaram Marques Guedes (2007, p. 31) a criar o conceito de *neo-chiefs* para a nova ordem de “retradicionalização” da retórica governativa, que levaria os novos mediadores num lugar de destaque nos âmbitos do poder local. No entendimento de Van Nieuwaal (2005, p. 4), “os chefes tradicionais que se posicionam como intermediários (a maioria) têm portanto a possibilidade e a flexibilidade (como acontece com todos os intermediários) de mudar a sua posição, às vezes aparecendo na defesa dos interesses do Estado, outras da população”. As Autoridades Tradicionais foram cooptadas para os serviços administrativos estatais.

Segundo Åkesson e Nilsson (2006, p. 44), a integração no sistema administrativo de uma força cuja legitimidade emerge de uma ordem constitucional (ou partido) alheia ao Estado é um jogo de cooptação que pode trazer ao espaço do Estado um fantoche minado. As novas Autoridades Tradicionais transformaram-se, portanto, em marionetes do Estado. Legada pelo Estado colonial, a relação Estado/Autoridade Tradicional ganhou uma forma sofisticada que, no entendimento de Orre (2009), apresenta um problema: nem o Estado e nem as próprias Autoridades Tradicionais, sabem se devem ser considerados representantes da população perante o Estado, ou vice-versa.

A pretensão governativa de “retradicionalização” para a inclusão de novas Autoridades Tradicionais, com intuito de solidificar a subordinação e o estatuto de intermediário dos chefes tradicionais, contraria e desrespeita o princípio da linhagem dominante e da herança, que permite a concepção de uma classe “aristocrática” cujo poder político assenta no parentesco. A esse respeito, Fernando Pacheco clarifica:

As sociedades a que se reportam os chamados poderes tradicionais – pela sua diversidade não se pode falar de um poder tradicional – são sociedades linhageiras cuja organização social é fundada no parentesco e cujo substrato filosófico-religioso se baseia no culto dos antepassados. Em situações em que uma comunidade linhageira se impõe a outras por via da anterioridade da ocupação do território e das alianças, que vai estabelecendo, gera-se um poder político que é justificado como um privilégio herdado dos antepassados da linhagem dominante. Isso favorece a criação de uma “classe” aristocrática cujo poder político assenta no parentesco e na religião, como sistema de representações jurídico-ideológicas, mas também nas relações económicas que se estabelecem principalmente pela gestão do acesso à terra (facilitado aos

membros da linhagem dominante e seus aliados), pelo sistema de trocas a longa distância e pelo pagamento dos tributos devidos pelas linhagens subalternas. O culto dos antepassados constitui suporte do poder e é utilizado para conter reivindicações das gerações mais jovens e com estatutos desiguais, ou dificultar ou impedir a mobilidade social (PACHECO, 2002, p. 5).

As Autoridades Tradicionais situam-se, segundo Pacheco (2002), a três níveis hierárquicos, e que oficialmente se traduzem hoje no regedor (Rei ou *soba* grande²⁹), no *soba* e no *sekulu*³⁰. Vale ressaltar que, tal classificação (hierárquica) não se considera consensual, uma vez que tem sido contestada pelo facto de se impor na terminologia oficial vocábulos de regiões sócio-culturais específicas. Por outro lado, os regedores contestam a generalização da terminologia “Autoridades Tradicionais” na medida em que isso não deixa transparecer a existência de níveis hierárquicos, “nivelando-se o que não se deve nivelar” pois um *soba* grande “não pode fazer parte da mesma reunião que um simples *sekulu*” (PACHECO, 2002, p. 6).

Atualmente, Angola registra um número de 40.332 Autoridades Tradicionais, com destaque para a província do Uíge que lidera com 7.359 *sobas*, das quais: 21 reis e rainhas; 1081 grandes *sobas*; 10.319 *sobas* e 19.704 *sekulos*. Segundo Kapoco e Nojiri (2018, p. 22), a este número somam-se 41.557 ajudantes. Elas têm uma organização chamada clã. Cada clã comporta, pelo menos, entre 200 a 300 pessoas submetidas à liderança da respectiva Autoridade Tradicional que, enquanto tal, realiza tarefas administrativas.

A legitimidade dos chefes tradicionais, na contemporaneidade, é colocada em causa. Como vimos, a adopção da estratégia de indicação de chefes (*sobas*) tradicionais administrativos assumem outros contornos na sua relação com o Estado (PACHECO, 2002). Sugere-se, segundo Kapoco e Nojiri (2018, p. 23), “que só se deveria falar de Autoridade Tradicional quando se tratar de titulares de antigas chefias ou dignatários principais de antigos Estados africanos, mesmo se na maior parte dos casos lhes restar pouco poder, autoridade ou legitimidade”.

Em Angola, o Estado-MPLA conferiu às Autoridades Tradicionais poderes com uma grande carga simbólica, como o poder de usar fardamento e símbolos da República,

²⁹ O *soba* grande é o *soba* que lidera os outros *sobas* na comunidade. Trata-se de uma hierarquia remota tradicional, “por isso muitas vezes é difícil de definir claramente os papéis e as responsabilidades de cada um, já que estão interligados pela cultura e contexto locais” (FLORÊNCIO, 2011).

³⁰ Líder da aldeia. A aldeia representa uma parte da comunidade, ou seja, uma comunidade pode ser composta por várias aldeias.

de receber um subsídio pela sua participação na cobrança de impostos e de participar das cerimônias oficiais (FERNANDES, 2007, p. 157).

A integração das Autoridades Tradicionais na governação do Estado gerou, de certo, grave dependência financeira que enfraqueceu a autonomia e soberania do poder tradicional para o estabelecimento de uma relação horizontal com o poder estatal. Consequentemente, o sistema jurídico pluralista ficou lesado, o que possibilitou a instrumentalização das Autoridades Tradicionais por forças estatais, administrativas e partidárias (ORRE, 2009).

3.3 Outras Formas de Participação dos Cidadãos

A respeito das outras formas de participação dos cidadãos, a CRA não deixa claro sobre quais modalidade de participação se trata. Desconfiamos que se trata do controlo social que irá permitir, por sua vez, a monitoria e avaliação dos atos da governação local, sobretudo das autarquias locais que depende, significativamente, do contributo populacional.

A prática do controle na gestão pública garante a eficiência e a eficácia na aplicação dos recursos. Além do controle interno (aquele que é exercido dentro do próprio órgão) e externo (aquele que é desempenhado por órgãos fora do âmbito do ente ou órgão objeto do controle), também existe o controle social, aquele praticado diretamente pela sociedade, pois é direito do cidadão saber onde e de que maneira os recursos estão sendo aplicados pelos gestores públicos (CHICO, 2018).

No Estado Democrático de Direito, a cidadania deve ser exercida não apenas pelo voto, mas também pela participação dos cidadãos nas tomadas de decisões, por quem tenha a competência, acerca de temas de interesse público. O conceito de controle social, segundo Carvalho Filho (2008), consiste na integração da sociedade com a Administração Pública constituindo-se em um instrumento democrático pelo qual ocorre a participação dos cidadãos no exercício do poder, colocando a vontade social como fator de avaliação para a elaboração de metas a serem alcançadas no âmbito das políticas públicas.

Em Angola, a nível local, encontramos diversos núcleos, organizações e associações, que instigam a participação dos cidadãos na governação local, como por exemplo:

(...) A União das Associações e Cooperativas do Município da Caála/Huambo, que congrega milhares de membros; O Fórum Municipal de Desenvolvimento do Município do Quela/Malanje; A União das Associações e Cooperativas do Município do Bailundo/Huambo, um interlocutor essencial para qualquer estratégia de desenvolvimento daquele município; O Fórum de Mulheres de Kalandula/Malanje; O Núcleo das Associações de Desenvolvimento do Cubal/Benguela; Núcleo de Desenvolvimento Comunitário da Chikuma, Ganda Benguela; O Fórum Municipal de Desenvolvimento do Município de Kalandula/Malanje; O Núcleo de Associações da Humpata/Huila; O Núcleo Representativo do Dombe Grande/Benguela (JELEMI, 2014, p. 200).

A participação do povo na governação local é um direito garantido pela CRA, permitindo aos cidadãos não apenas a participação na elaboração de políticas públicas, como também fiscalizem de forma contínua a aplicação dos recursos destinados à realização de tais políticas. O direito do cidadão não fica, portanto, restrito à escolha, por meio do voto, dos seus representantes. (FERREIRA, OLIVEIRA, *et al.*, 2016, p. 1).

É através da participação na governação local que os cidadãos poderão intervir na tomada da decisão administrativa, seja instruindo as autarquias para que adote medidas que atendam verdadeiramente ao interesse público, seja exercendo o controle sobre a ação do Estado, exigindo que os gestores prestem contas de suas atuações.

CAPÍTULO 4: AS AUTORIDADES TRADICIONAIS NA GOVERNAÇÃO LOCAL DO ESTADO

Como se viu, no capítulo anterior, sob a ordem de descentralização político-administrativa, a CRA de 2010 reconhece as Autoridades Tradicionais como parte integrante do Estado cuja destinação restringe-se a governação das populações rurais ou locais. Ao que tudo indica, os líderes tradicionais têm se apresentado como verdadeiros agentes secundários do Estado. Nas palavras de Van Nieuwaal (2005, p. 10), “as chefaturas³¹ de África contemporânea são mais do que nunca instrumentalizadas por parte do Estado e que, em certa medida, perdem mesmo a sua condição de formas de governação tradicional”.

Em Angola, a governação tradicional compõe um dos quadros institucionais do exercício do poder de autoridade do Estado. Corresponde uma das principais fórmulas do Estado decorrente do processo descentralização de poder. Tal como ocorreu no modelo administrativo colonial, o Estado angolano acabou por integrar as Autoridades Tradicionais na governação local, acolhendo, assim, o legado do Estado moderno colonial português.

Tem se justificado que a integração das Autoridades Tradicionais na governação local propicia melhores oportunidades de enquadrar a população no processo de tomada de decisões administrativas do Estado em assuntos quotidianos. Tal discurso que não se aplica na prática, uma vez que os chefes tradicionais, responsáveis pela modelagem da vida nas comunidades rurais, exercem o poder de forma “costumeira” sem levar em consideração os fundamentos legais do Estado. Os líderes tradicionais assumem uma forma natural de respeito e autoridade que se opõe a supremacia estatal. Oposto aos chefes estatais, legitimados pelo povo, os líderes tradicionais não são “democraticamente” eleitos³². As entidades tradicionais gozam da gestão comunitária no âmbito dos limites costumeiros e valores culturais.

³¹ Autoridades Tradicionais, vulgo *sobas* ou chefes tradicionais.

³² Isto não é o mesmo que dizer que as Autoridades Tradicionais não possam gozar de legitimidade, mas é fundamentalmente diferente que o poder público. Enquanto a legitimidade dos chefes estatais vai ser a eleição democrática, os *sobas* (como “Autoridades Tradicionais”) são, segundo a Constituição, poderes tradicionais que tem a sua origem até antes do Estado e a Constituição. Por isso, o Estado reconhece a legitimidade das Autoridades Tradicionais. Teoricamente, independentemente da legitimidade que um *soba* goza dentro da comunidade, ele pode evocar a sua linhagem para legitimar-se perante o Estado e obter o seu reconhecimento (ORRE, 2018, p. 10).

Vale lembrar que, as formas de modelagem de vida das comunidades rurais, governadas pelas Autoridades Tradicionais, variam de região para região, dada a diversidade cultural em Angola. Desse modo, não podemos abordar as Autoridades Tradicionais de forma generalizada. É por essa razão que, para compreender a integração das Autoridades Tradicionais angolanas no processo de formação do Estado, sobretudo na governação local, torna-se importante estudar o pluralismo jurídico em Angola. De fato, a própria CRA confirma a existência do pluralismo jurídico no país e aprova a sua aplicação, pese embora seja contraditória, pela abordagem constitucional que determina e permite o controle dos atos tradicionais, fomentando a restrição desses poderes.

4.1 O pluralismo jurídico em Angola

É indispensável abordarmos os fundamentos do pluralismo jurídico em Angola para melhor compreensão do estudo, uma vez que o Estado angolano se encontra, gradualmente, na condição de pluralismo jurídico: o direito estatal (seguindo o modelo europeu) e o direito tradicional (baseado na cultura e costume dos povos autóctones das variadas regiões de Angola). Nessa perspectiva, Rouland (2003, p. 78) argumenta que “a maioria da população vive segundo outros direitos, ora consuetudinários, ora recentes, ignorados ou parcialmente reconhecidos pelo direito oficial. Os juristas europeus costumam qualificar de anárquica essa situação”. Na concepção de Carlos Feijó (2012, p. 100), independente dessa qualificação, o fato é que durante o processo colonial iniciado nos finais do século XV, e com seu apogeu no século XIX, deu-se um processo de coexistência normativa que resultou no fenômeno do pluralismo jurídico do continente africano, chamado de “pluralismo jurídico colonial”.

O pluralismo jurídico, segundo Norbert Rouland (2003) pode ser discutido em diversas áreas de estudo, desde direito, sociologia e antropologia do direito. Essas áreas ou campos do saber abordam o pluralismo jurídico de diferentes formas.

Em Direito, pluralismo jurídico quer dizer: a) a existência simultânea, no seio de uma mesma ordem jurídica, de regras de direito diferentes que se aplicam a situações idênticas; b) a coexistência de pluralidade de ordens jurídicas distintas estabelecendo ou não relação de direito entre si. Em sociologia do direito, significa a coexistência de pluralidade de quadros ou sistemas de direito no seio de uma determinada unidade de análise sociológica (sociedade local, nacional, mundial). Por último, sob o prisma da teoria antropológica: a) à pluralidade dos grupos sociais correspondem sistemas jurídicos múltiplos compostos que seguem relações de colaboração, coexistência, competição ou negação, onde o indivíduo é um ator do pluralismo jurídico, já que ele se

determina em função de suas vinculações múltiplas a essas redes sociais e jurídicas; b) no plano político, relativiza-se a tendência do Estado de se apresentar, através da primazia da lei, como a fonte principal ou exclusiva do direito; c) no plano metodológico, há a necessidade de pesquisar as manifestações do direito fora dos domínios onde a teoria clássica das fontes do direito os situa (ROULAND, 2003, p. 589-590).

Assim, sob o prisma da antropologia jurídica, servimo-nos para abordar a pluralidade dos grupos sociais de Angola que correspondem aos sistemas jurídicos locais. O fundamento da antropologia jurídica, possibilita-nos considerar a respeito do pluralismo jurídico que, “as regras são feitas a partir de bases sociais e econômicas e precisam ser vistas em seu conteúdo social e que as burocracias jurídicas formais são apenas algumas dentre as diversas instituições que podem aplicar sanções aos indivíduos” (SHIRLEY, 1987, p. 12-13).

O estudo de Faria e Kuntz permite-nos, ainda, visualizar e entender outros aspectos do pluralismo jurídico, ao descrever o processo de transnacionalização dos mercados, a circulação de capitais privados e modernização nos processos de produção, comercialização, distribuição, investimento na economia, bem como as consequências e limitações que este processo traz para o Estado e suas instituições (FARIA; KUNTZ, 2002, p. 59-69).

[A] substituição do Estado-nação pelo mercado gera no plano social um abismo entre o que o Estado pode fazer e o que deveria fazer, no plano institucional causa um enfraquecimento dos atributos da soberania (...) Uma dessas limitações é a redução de parte significativa de sua jurisdição, já que as fronteiras geográficas são superadas pela expansão das tecnologias de informação, produção, redes de comunicação e de transportes, pela nova estrutura empresarial e pela justaposição e cruzamento de novos centros de poder. E quanto maior é a velocidade desse processo, mais o direito positivo e os tribunais se revelam incapazes de superar suas deficiências de funcionalidade e rendimento, sendo, por esse motivo, atravessados no seu papel de garantidor do controle de legalidade por justiça paralelas e normatividades justapostas: aquelas emergentes de espaços *infra-estatais* e as justiça e normatividades que têm sido forjadas em espaços *supra-estatais* e/ou *supra-nacionais*. (...) Outra limitação estrutural do direito positivo tem a ver com o fato de suas normas padronizadoras, editadas com base nos princípios da impessoalidade, da generalidade, da abstração e do rigor semântico e organizadas sob a forma de um sistema supostamente unitário, lógico, fechado, hierarquizado, coerente e postulado como isento de lacunas e antinomias, são ineficientes diante de uma pluralidade de situações sociais, econômicas, políticas e culturais cada vez mais funcionalmente diferenciadas, marcadas por uma crescente singularidade dos conflitos, fruto de fatos multifacetados e heterogêneos (FARIA; KUNTZ, 2002, p. 70-78).

Como consequência dessas limitações e pressionado por crises sucessivas, os autores destacam:

(...) o Estado vai sendo obrigado a substituir as normas abstratas, gerais e impessoais por normas cada vez mais particulares, específicas, e “finalísticas” - aquelas editadas com base em critérios, determinantes e propósitos de natureza material, sejam econômicos, financeiros, políticos, sociais etc. O resultado é a perda progressiva tanto do controle da coerência lógica quanto da racionalidade sistêmica de suas próprias leis. Como também é desafiado pela multiplicação das fontes materiais de direito, de tal modo que este ordenamento jurídico é submetido a uma competição com outros ordenamentos normativos *para-estatais*, de alcance *infra*, *inter* ou *supra-estatais*, o direito estatal acaba atingindo os limites de sua soberania real ou substantiva, ainda que preserve a soberania formal, exaurindo assim o paradigma jurídico em torno do qual estruturou suas instituições e procedimentos judiciais (FARIA; KUNTZ, 2002 p. 80, *grifo nosso*).

Diante do exposto, percebe-se que, com a imbricação do mercado na vida social das populações e do próprio Estado, esses diferentes contextos, para além de serem exclusivos ao Estado, enquanto fonte jurídica única, são igualmente, *para-estatais*, *inter-estatais* e *supra-estatais*. Ao nível *infra-estatal*, entretanto, não se pode ignorar esses diversos contextos sob pena de descuidar que a justiça é sempre local, que existem vários estados no Estado angolano (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 14, *grifo nosso*). É, portanto, em efeito da coabitação, nem sempre harmoniosa, nem sempre coerente, nem sempre conflitante, que nasce a questão da admissibilidade normativa de um pluralismo jurídico das diversas fontes de legitimidade normativa e respectivos aparelhos organizativos (FEIJÓ, 2012, p. 93).

O pluralismo jurídico é aqui compreendido como um instrumento analítico para a o entendimento do quadro de convivência normativa (direito estatal e direitos tradicionais), visando fins maiores: a implementação de um verdadeiro movimento participativo e popular que deve se dar, dentre outras formas, a partir da autonomia do poder local (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 14).

A história de Angola é marcada, desde a época pré-colonial (formação de reinos, tribos e clãs dos autóctones), época colonial (desde a chegada do navegador português Diogo Cão, em 1482, à foz do rio Zaire), até aos dias atuais, pela formação da terceira república, consagrada a partir da CRA de 2010, que reconhece a existência do pluralismo jurídico, coexistindo, paralelamente, um sistema de direito positivo, de fonte estadual, e vários sistemas de direito tradicional, de fonte costumeira e cultural dos povos. O pluralismo jurídico vincula-se com a formação e constituição do próprio Estado, sendo consequência de uma criação sócio-político da junção de vários reinos, tribos e aldeias, com *modus vivendi* e valores culturais diferentes.

Segundo Feijó (2012, p. 91) “diferentes contextos sociais configuram e traduzem os diferentes *modus vivendi* das respectivas comunidades, que podem concretizar diferentes regras de conduta jurídica”. Dessa forma, o pluralismo jurídico, tal como se viu, pode ser visto como instrumento de observação para o entendimento da coexistência normativa do direito oficial estatal e direitos tradicionais. “Ele surge, assim, da possibilidade de tensão normativa e de opções alternativas de aplicação da norma a casos concretos” (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 14). Por essa razão, conclui Feijó (2012, p. 388) que, o pluralismo é tido como expressão e fonte, conjuntamente, de uma sociedade aberta, heterogênea de interesses e tolerante às diferenças, encontrando no dissenso, enquanto manifestação de uma cultura de reconhecimento e valorização da diversidade e do contraditório, a sua essência.

Percebe-se que, uma normativa jurídica plural pode caracterizar-se pelo convívio ou diálogo das ordens simultâneas, dado que o pluralismo jurídico é parte integrante da diversidade social, conforme descreve Rouland:

O pluralismo jurídico é parte integrante do pluralismo social. Isso é claramente verificado nos modelos jurídicos e legislativos europeus, incorporados pelos países africanos, porém, com modificações. Os sistemas jurídicos, desiguais, compõem-se de referências ao passado e de uma modernidade alternativa. Os direitos que formam o conjunto de direitos antigos são: a) tradicionais e b) consuetudinários. Os primeiros são aqueles que os autóctones praticavam antes da colonização europeia. Os direitos consuetudinários, por sua vez, só aparecem com o período de administração colonial, quando se prescreve a redação dos costumes, operação que os transforma em profundidade, submetendo-os às categorias jurídicas ocidentais. O direito local resulta em geral de mecanismos de reinterpretação de instituições estatais: o Estado pós-colonial cria entidades novas, que os autóctones compreendem e fazem funcionar à maneira deles, que não é forçosamente a prevista pela administração (2003, p. 185-187).

Por ser parte integrante do pluralismo social, o pluralismo jurídico admite a presença de diferentes regras jurídicas no seio do mesmo território ou espaço geográfico. E a introdução das Autoridades Tradicionais na governação local relaciona-se, abertamente, com a crise do Estado independente expressa numa profunda incapacidade de gestão do seu território e das populações (FLORÊNCIO, 2008, p. 370). Assim sendo, as Autoridades Tradicionais vêm controlando e gerindo os territórios menosprezados e esquecidos pelo poder estatal. Tais autoridades dependem em grande parte da autorização normativa estatal, leis oficiais, sobretudo a Constituição, para a gestão das suas populações, pese embora possuam epistemologias jurídicas próprias, outras formas de

organização social, política e “religiosa”. É por essa razão que consideramos contraditório o reconhecimento do pluralismo jurídico em Angola, uma vez que as demais fontes de direitos do país encontram-se submissas a Lei Constitucional. O que adianta reconhecer o direito tradicional e, ao mesmo tempo, limitá-los sob os princípios constitucionais, dado que o direito costumeiro não atende, de certa parte, aos princípios estatais? Trata-se de uma situação que, de fato, reforça o poder e hierarquização do Estado no extenso território nacional.

Nos finais de 1980, já havia interesse do Estado em enquadrar as Autoridades Tradicionais no processo de controlo do território e das populações (GUEDES, 2007, p. 31). Na percepção de Aslak Orre (2007), a integração das Autoridades Tradicionais no processo de governação local demarca-se de duas tendências contraditórias: a de centralização dos processos de construção do Estado, durante as décadas de 70 e 80, marcada incompletude do processo, devido à tri-administração do território³³; e a atual tendência de desconcentração e de descentralização, que na verdade reforça a autoridade do Estado central ao nível da globalidade do território. (ORRE, 2007, p. 186).

Essa tendência de controlo e autoridade do Estado angolano, sobretudo do Partido-Estado³⁴, revela-se também no modo de relacionamento e de integração das Autoridades Tradicionais no atual processo de formação do Estado local. Processo marcado por uma fortíssima ambivalência, conforme aponta Florêncio (2011, p. 110).

(...) Por um lado, assenta numa tendência dirigista hegemónica do tipo *top-down*, todo o processo é controlado a partir do MAT (Ministério da Administração do Território); mas com sinergias e dinâmicas muito variadas e pragmáticas ao nível local. Por outro lado, a ambivalência também se faz notar ao nível da natureza da própria aliança estratégica entre Estado e autoridades tradicionais. Se por um lado o Estado tenta instrumentalizar as autoridades tradicionais enquanto funcionários administrativos e partidários, ao nível local, como parte do processo de extensão, consolidação e legitimação para as populações, sobretudo rurais (FLORÊNCIO, 2011, p. 110-11).

A fenomenologia do pluralismo jurídico em Angola decorre da própria diversidade social do país e da existência de outras ordens jurídicas no âmbito do território nacional. Tal fato que, nas palavras de Florêncio (2011, p. 98), define a “coexistência de

³³ Durante o período do conflito armado em Angola, basicamente entre 1975 e 2001, o território era administrado pelos três movimentos independentistas, UNITA, FNLA e Estado-MPLA.

³⁴ Apesar das profundas alterações constitucionais de 1992, em Angola é perfeitamente plausível a aplicação, em termos pragmáticos e de agencialidade, da noção de Partido-Estado ou de Estado-MPLA (FLORÊNCIO, 2011, p. 110).

diferentes formas de ordenação normativa e de regulação de conflitos, estatais e não-estatais, entre as quais se pode sublinhar os regimes jurídico-normativos das sociedades tradicionais e que são dirigidos pelas Autoridades Tradicionais”.

Em vista disso, podemos caracterizar a República de Angola como sendo um Estado soberano, porém que atua com fraca legitimidade e controlo insuficiente sobre o território nacional e as populações. A coexistência de diferentes formas de ordenação normativa e de resolução de conflitos torna-se, portanto, uma ameaça à unidade do Estado e a sua legitimidade. Por este ângulo, pode dizer-se, nas palavras de Florêncio (2011, p. 98), “que os atuais processos de desconcentração e de descentralização visam, precisamente, o reforço do Estado, expandido o seu controlo e a sua legitimidade, e alargando a rede de estruturas administrativas à totalidade do território”.

O pluralismo jurídico em Angola coloca em conflito o direito estatal moderno com o direito consuetudinário, visto que as Autoridades Tradicionais, além de coadjuvarem o Estado a nível local, apresentam-se como verdadeiros adversários e opositores do próprio Estado, uma vez que desempenham papéis de agentes reguladores das normas locais. A pesquisa de Marques Guedes (*citado* por FLORENCIO, 2011) revela, a partir de quatro casos, três ocorridos na província do Huambo e outro em Cuando-Cubango (Angola), algumas dimensões de regime jurídico a nível local, bem como as relações entre as Autoridades Tradicionais e o Estado.

O primeiro caso, ocorrido na comuna de sambo (Huambo), relata a história de um homem que foi acusado de feitiçaria e judiado pela população local, facto que não resultou em homicídio devido à intervenção do *ossoma*³⁵ local. Em seguida, o caso foi apresentado ao administrador da comuna, sob a acusação de feitiçaria. O administrador decidiu não dar provimento ao assunto. A população e o *ossoma* decidiram levar o acusado ao *ossoma inene*³⁶ do Sambo, Cipriano Kaningi. Este finalmente decidiu “exilar” o acusado para uma comuna distante, em Chipeio, no município de Ecunha. Analisando o caso numa perspectiva legal, o autor avança com a ideia de que o administrador mostrou uma ambivalência sobre o caso, não o recusando nem o resolvendo, e que o *ossoma inene*

³⁵ *Ossoma* é o chefe, a quem os portugueses denominaram por *soba* (FLORENCIO, 2011).

³⁶ Nas palavras de Florêncio (2011, p. 106), “*ossoma inene* significa literalmente chefe grande, e em geral serve para designar o Rei, que também pode ser designado por *ossoma olossoma*, ou seja, chefe dos chefes”.

mostrou igualmente estar “no caminho para internalizar o hibridismo legal” (GUEDES, 2007, p. 43).

O segundo caso aconteceu em 1999, na comuna do Mungo, que na época estava sob o domínio da UNITA. O *ossoma*, militante do MPLA, fugiu para Luanda, e a UNITA elegeu três mulheres para ocuparem o lugar vazio do *ossoma*. Com o fim da ocupação pela UNITA, e quando o Estado-MPLA assumiu o controlo do município, o anterior *ossoma* regressou e com a ajuda do governador reassumiu a chefia da *ombala*³⁷ e as mulheres foram destituídas. Na concepção do autor, este caso constitui uma “narrativa sobre a política de poder pragmática em uma situação de necessidade excepcional” e desvalorização das ordens locais (GUEDES, 2007, p. 45).

Relativo ao terceiro caso, ocorrido no campo de refugiados de Casseque³⁸, o autor relata que o líder do campo era o coordenador para a cultura, António Pinho, um dirigente do MPLA que desempenhava as suas funções políticas e jurídicas num modelo híbrido entre tradicionalismo e participação popular, combinando duas modalidades de regulação da ordem jurídica local, assumindo o papel de *ossoma* e, por conseguinte, de chefe do tribunal costumeiro, mas sujeitando a sua decisão final à participação da assembleia, ou seja, imiscuindo um princípio da participação popular no sistema tradicional de julgamentos, que resulta, nas palavras de Guedes, num “hibridismo jurídico e judicial” (GUEDES, 2007, p. 45).

O último caso ocorreu na província de Cuando-Cubango, onde um grupo de *sobas*, liderados pelo Rei Bingo-Bingo, apresentam ao governador provincial oito *sobas* acusados de feitiçaria, pedindo a sua detenção. O governador, alegando que o caso não se consignava com a lei, recusou a sua detenção. Contudo, o governador decretou a criação de uma comissão para julgar o caso. A comissão julgou e condenou os oito acusados à pena de morte por fuzilamento. A execução, que ocorreu uns meses depois, foi pública. Quando o facto se soube no governo central em Luanda, os membros da comissão e do pelotão, assim como o governador foram igualmente julgados e detidos (GUEDES, 2007, p. 47).

³⁷ *Ombala* é o local onde vive o *ossoma* e a sua corte. Pode considerar-se como uma espécie de capital do seu território, e ao mesmo tempo o centro político, jurídico e mágico religioso. (FLORÊNCIO, 2011, 106).

³⁸ Casseque é uma comuna angolana que pertence ao município da Ganda, na província de Benguela, perto da cidade do Huambo.

Os casos apresentados, sob o relato de Marques Guedes, comprovam, profusamente, que para além da existência de epistemologias jurídicas próprias entre os variados povos de Angola, há uma desorientação estatal no processo de integração das Autoridades Tradicionais na governação local. Em outros termos, coexiste um antagonismo entre o poder estatal, que se considera oficial, mas não se efetiva em todo o território nacional, com as Autoridades Tradicionais, detentoras dos espaços nacionais a nível local.

A ambivalência com que o poder estatal lida com as instituições do poder tradicional, faz com que as Autoridades Tradicionais ganham influência pela deficiência do próprio Estado, estabelecendo-se como instituições “neo-tradicional”, detentoras a nível local, do poder, autonomia e legitimidade sobre as populações e comunidades, tal como descreve Trutz von Thotha:

“A chefia não ganhou influência apenas com a necessidade de um Estado carente pela ajuda administrativa para chegar à população (...). A Chefia também se estabeleceu como uma instituição neo-tradicional que domina de muitas maneiras, a ordem local e cumpre muitas funções. A mais importante da função de chefia é provavelmente a legal. (...) A função legal do chefe está situada na intersecção do tarefas administrativas do chefe como parte de uma administração central unificada e a singularidade da ordem local. Na “sombra do estado”, o chefe garante a resolução ordenada de conflitos normativos e, ao mesmo tempo defende o sistema jurídico local tradicional. (...) O chefe e os seus membros representam as tradições locais e lidam de acordo com as necessidades, interesses e valores presentes”³⁹ (TROTHA, 1996, p. 85).

Em face do exposto, inferem-se dois pontos dubitáveis da integração das Autoridades Tradicionais no processo de governação local do Estado em Angola: “o lugar ambivalente das Autoridades Tradicionais e a integração de ordens jurídicas controversas” (FLORÊNCIO, 2011, p. 99). A pesquisa de Fernando Florêncio aclara que se trata de um problema surgido na época da administração colonial, mesmo com a criação do sistema de *indirect rule*, sempre se confrontaram, e que os Estados independentes africanos acabam por herdar e perpetuar. Fernando Florêncio clarifica essa problemática da seguinte maneira:

No primeiro caso, o sistema de *indirect rule*, que durante muito tempo era encarado como uma relação de dominação-subordinação dos Estados coloniais sobre as Autoridades Tradicionais, começa agora a ser encarado como uma relação muito mais complexa e ambivalente, em que ambos os atores usam as suas capacidades e legitimidades, ora reforçando-se mútua e estrategicamente, quer em termos de legitimidade quer de fontes de dominação, ora digladiando-

³⁹ Tradução livre.

se, pela dominação da relação. Num segundo ponto, os estados têm desenvolvido estratégias no sentido de exercerem um controlo quer sobre as autoridades tradicionais quer sobre as suas capacidades e limites jurídicos, nomeadamente tentando determinar e impor uma hierarquia de competências jurídicas entre os diferentes atores e as diferentes ordenações legais locais e o direito estatal nacional (FLORENCIO, 2011, p. 99-100).

A vista disso, podemos comprovar, segundo N'Gunu Tiny (2007), a existência de dois modelos de acomodação das Autoridades Tradicionais e dois sistemas costumeiros no protótipo legal nacional: o monista, ou de integração; e o dualista, ou de reconhecimento. No primeiro caso, as Autoridades Tradicionais são integradas como parte da Administração Pública, numa espécie de sistema de *indirect rule*, sendo que essa integração no aparelho administrativo local pode nem ser formal. No segundo modelo, as Autoridades tradicionais são encaradas enquanto representantes e líderes das suas próprias comunidades, conseqüentemente, como uma instituição autónoma do Estado local (TINY, 2007, p. 74). A esse respeito, Fernandes (2009, p. 52-53) aclara que as bases de legitimação do poder tradicional variam consoante o modelo adoptado, no modelo monista, a sua legitimidade deriva da sua pertença ao aparelho administrativo estatal, enquanto no modelo dualista deriva diretamente das populações subordinadas.

Nada obstante, em qualquer dos modelos a relação entre o Estado e as Autoridades Tradicionais é sempre encarada de um prisma hierárquico de subordinação dos segundos aos primeiros, isto é, nenhum dos dois modelos expressa uma verdadeira visão pluralista da relação (TINY, 2007, p. 74). No caso angolano, na perspectiva do autor, a relação é hierárquica e vertical e, portanto, não se trata de um sistema pluralista, nem prático e nem normativo. Na verdade, conforme N'Gunu Tiny (2007, p. 77), “o modelo da relação começou por ser do tipo dualista, ainda nos anos de 1980, e na atualidade é mais do tipo monista”, tentando com isso, nas palavras de Florêncio (2011, p. 109), “o Estado angolano exercer um controlo sobre as Autoridades Tradicionais e sobre as próprias comunidades”.

O prisma hierárquico de subordinação a que N'Gunu Tiny profere, vincula-se ao carácter hegemónico ocidental de direito que dá primazia a uma ordem jurídica oficial (a estatal) em detrimento das normas tradicionais, de forma autoritária e antidemocrática, a qual repudiamos no presente estudo. E sobretudo desvirtua às cosmogonias africanas para as quais:

(...) tudo é pensado em termos de instâncias múltiplas, especializadas e interdependentes. Assim, em tais culturas, em vez da “monologia” que caracteriza a tradição jurídica ocidental, haveria uma “polilogia” (polylogie) determinante na organização da sociedade e de sua juridicidade. o movimento de organização seria proveniente do interior do grupo a partir de visões animistas que remetem a uma concepção de ordenação endógena e não exógena. Por conseguinte, elas apresentam um modo de articulação das normas que é substancialmente distinto do arranjo presente nas sociedades ocidentais. Na concreção específica da juridicidade em tais contextos não prevalece, tal como ocorre no Ocidente, a dimensão normativa que se expressa em “Normas Gerais e Impessoais”, e sim o que Le Roy denomina de “Modelos de Condutas e de Comportamentos” (MCC) e “Sistemas de Disposições Duráveis” (SDD). O autor também designa essas três categorias descritivas de “macronormas”, “mesonormas” e “micronormas”, respectivamente. (VILLAS BÔAS FILHO, 2015, p. 179).

Compreendemos que, o modelo europeu, que se efetiva como dominante, não deve ser visto como universal. “É, antes, geográfica e localmente situado”, usando as palavras de Piza e Pansarelli. Tal como se viu, a concepção de universalização coloca a Europa no centro do topo civilizacional, no qual a existência humana se baseia na ordem da racionalização hegemónica. A esse respeito, Boaventura de Sousa (2000, p. 18) fundamenta que o modelo europeu “não se trata de um paradigma sócio-cultural global ou universal, mas sim de um paradigma local que se globalizou com êxito, um localismo globalizado”.

4.2 Enquadramento jurídico-legal das Autoridades Tradicionais no atual sistema normativo angolano

Como vimos, no capítulo anterior, o reconhecimento das Autoridades Tradicionais em Angola, deu-se com a consagração da Lei Constitucional de 2010, que principiou a abertura da atual e terceira República. Ao conceituar a estrutura do poder local como base para a realização da governação democrática, a CRA estabeleceu três segmentos interligados: as autarquias locais, as Autoridades Tradicionais e outras formas de participação do povo, sob a perspectiva da descentralização administrativa e inserção de novos atores.

Com a atual Constituição, inaugurou-se uma nova etapa da política nacional angolana, pese embora seja uma copista à modelo administrativo colonial português, desenvolvida e coordenada a partir do governo central para a dominância das unidades territoriais locais. A partir de 2010, foram publicadas algumas leis que viriam fortificar o enquadramento das Autoridades Tradicionais pela CRA, na qual se destacam a Lei n.º

17/10, de 29 de julho, Lei da Organização e do Funcionamento dos Órgãos da Administração Local do Estado que, no seu art. 79.º, faz menção aos Conselhos de Auscultação e Concertação Social (CACs), que objetiva apoiar a administração local, sobretudo as comunas, na apreciação e na tomada de medidas de natureza política, econômica e social. Ao conceituar os CACS, a Lei n.º 17/10 prevê a integração das Autoridades Tradicionais aos referidos conselhos.

De acordo com a Lei n.º 17/10, os CACS são constituídos por diversos membros, representantes da população a nível local, para elaboração do plano de desenvolvimento comunal, mediante as dificuldades dos seus representados e do estabelecimento de mecanismos de cooperação com os órgãos locais.

Destaca-se, ainda, a Lei n.º 15/2016, de 12 de setembro, Lei da Administração Local do Estado, substituta da Lei n.º 17/10, que ao prescrever a coordenação da Administração Local do Estado com os órgãos do poder local declara, no art. 6.º, nº 1, que no exercício das suas atribuições e competências, os órgãos da administração local do Estado, respeitam as formas organizativas do poder local nos termos da Constituição e da lei. Ademais, no desempenho das suas funções administrativas, os órgãos da administração local do Estado, “devem” interagir e articular a sua atuação com as Autoridades Tradicionais, respeitando os “usos e costumes” observados nas organizações comunitárias que não conflitam com a Constituição e a Lei nem com a dignidade da pessoa humana.

Tal como ocorre na Constituição, as demais leis, nomeadamente as citadas, ao mencionarem as Autoridades Tradicionais abordam de forma implícita, imprecisa e simplificada, sem um detalhamento clarificante, abrindo espaço para uma ampla discussão e questionamentos sobre a autonomia, legitimidade, as aplicabilidades, o poder de decisão, bem como as modelagens jurídicas necessárias à sua coexistência jurídico-formal no panorama normativo jurídico instituído pelo Estado.

É indagador quando a Lei Constitucional reconhece, apenas, as instituições do poder tradicional, sem especificar as funções e legitimidade, enquanto a infraconstitucional, Lei n.º 17/10 de 29 de julho que, ao consagrar os CACS, determina a representatividade das Autoridades Tradicionais aos respectivos conselhos para a elaboração do plano de desenvolvimento comunal. Quem são esses representantes do poder tradicional? Como são legitimados?

A questão das Autoridades Tradicionais em Angola vai necessariamente sofrer um tratamento confuso. Pese embora boa parte dos angolanos nas comunidades rurais souberem quem são os representantes das instituições tradicionais, a legislatura não aclara que tipo de autoridade tem ou deve ter o representante reconhecido pelo Estado como Autoridade Tradicional. E porquê tradicional, já que o representante (*soba*) é normalmente um indivíduo pago e fardado pelo Estado e assim parece manifestamente moderno? (ORRE, 2018, p. 11).

Embora questionada a legitimidade, a autonomia e o poder de decisão, as Autoridades Tradicionais são, geralmente, aceitas pela comunidade nacional (KAPOCO; NOJIRI, 2018, 30). Tal facto explica-se, na concepção de Aslak Orre (2009, p. 5), em razão delas gozarem de uma legitimidade que lhes é outorgada enquanto mediadores reconhecidos pelo Estado e, portanto, em termos weberianos, da autoridade legal racional que a instrumentalização administrativa lhes confere.

Entretanto, a conexão das Autoridades Tradicionais com o Estado, sobretudo na relação que estabelece com as comunidades que lideram, traz o problema da nomeação “instrumentalizável” pelo Estado (KAPOCO; NOJIRI, 2018, 30). Daí o problema: tornar o fenómeno colonial de reconhecimento oficial da Autoridade Tradicional “com linhagem, verdadeiramente autóctone ou do chefe consuetudinário” (ORRE, 2009, p.7).

Seguindo a lógica do estudo de Kapoco e Nojiri (2018, p. 30), o enquadramento jurídico, aqui defendido, concernente às Autoridades Tradicionais, é crítico da desconcentração e descentralização político-administrativa, que pressupõem o processo ativo de instrumentalização, além de um escalonamento hierárquico em que as Autoridades Tradicionais são meras unidades administrativas condicionadas em face do poder central e hierárquico do Estado-MPLA, que desvirtua a perspectiva pan-africanista e pluralista, aqui abraçada.

4.3 O Reconhecimento infraconstitucional das Autoridades Tradicionais

Embora possa parecer repetitivo, é importante relembrar que a CRA constitui em primeira estância a ordem jurídica legal, aplicada de forma genérica à sociedade angolana no geral. A Constituição representa a lei escrita e o direito positivo. Determina, ainda, a organização administrativa, financeira, política e cultural do Estado.

O reconhecimento das Autoridades Tradicionais deu-se em vários pontos da legislação infraconstitucional: Código Civil da República; Lei de Terras nº 9/04, de 9 de novembro de 2004; Decreto nº 53/07, de 28 maio, Lei nº 7/2010 e; Código de Conduta Eleitoral. Já previa o Código Civil português de 1966, vigorado em Angola no período colonial, no seu art. 3º, n.º 1, que “os usos e costumes” respeitantes e concordantes aos princípios da boa-fé, são juridicamente atendíveis no formato da lei. O código também reconhecia a aplicabilidade do direito consuetudinário local ou estrangeiro. Haja vista:

Art.º 348º - Direito consuetudinário, local ou estrangeiro:

1. Àquele que invocar direito consuetudinário, local, ou estrangeiro, compete fazer a prova da sua existência e conteúdo; mas o tribunal deve procurar, oficiosamente, obter o respectivo conhecimento.
2. O conhecimento oficioso incumbe também ao tribunal, sempre que este tenha de decidir com base no direito consuetudinário, local, ou estrangeiro, e nenhuma das partes o tenha invocado, ou a parte contrária tenha reconhecido a sua existência e conteúdo ou não haja deduzido oposição.
3. Na impossibilidade de determinar o conteúdo do direito aplicável, o tribunal recorrerá às regras do direito comum português.

O atual Código Civil angolano acolheu um legado do Código Civil português de 1966 que, no entendimento de Carlos Feijó (2012, p. 157), o código reconhece a aplicabilidade do direito consuetudinário local ou estrangeiro para a resolução da lide jurídica, quando invocado por uma das partes do litígio a quem se incube fazer prova da sua existência e do seu conteúdo, ou ainda pelo conhecimento oficioso do tribunal quando nenhuma das partes o tenha alegado.

De acordo com a Lei de Terras nº 9/04, em seu art. 9º, em Angola, preserva-se o respeito e a proteção dos direitos fundiários das comunidades rurais (comunidades tradicionais) e inclusive aqueles que se fundam nos usos e costumes. As Autoridades Tradicionais foram concedidas o poder de dirimir internamente litígios sobre terrenos rurais comunitários (art. 82º). Porém, conforme Feijó (2012), tal competência não é absoluta, na medida em que se uma das partes não concordar com a resolução do litígio poderá levá-lo aos tribunais.

A Lei de Terras corrobora, portanto, com art. 15.º, nº 2 da CRA de 2010 que reconhece às comunidades tradicionais o acesso e o uso das terras, nos termos da lei. Embora a Constituição não seja um instrumento jurídico dirigido exclusivamente ao uso da propriedade para à satisfação das necessidades sociais, ela confere a propriedade de posse aos camponeses, comunidades rurais e povos tradicionais.

O Decreto n° 53/07, de 28 maio, legatário de diversos decretos precedentes e que desde o Decreto Conjunto n° 37/92, de 21 de agosto, trata do ajustamento do subsídio mensal atribuído as Autoridades Tradicionais. Concernente a Lei n° 7/2010, esta situa o regime jurídico da administração local do Estado: governo provincial, a administração municipal e a administração comunal, encontramos, ainda, a presença das Autoridades Tradicionais, pese embora nada se diga quanto à sua realidade social e normativa, quanto às suas competências e atribuições, além de consultivas nos assuntos que tenham a ver com as respectivas populações. Relativo ao Código de Conduta Eleitoral, prevê as Autoridades Tradicionais como agentes eleitorais, impondo-lhes uma série de deveres de conduta (FEIJÓ, 2012, p. 158-172).

O comando das comunidades tradicionais aqui defendido é crítico ao reconhecimento pelas leis supras que, na verdade, acabam por restringir a autonomia, o poder e a legitimidade das Autoridades Tradicionais. Partindo do pressuposto que, as comunidades tradicionais, formada pelos povos autóctones, existem antes da criação política do Estado angolano, entendemos que o seu reconhecimento e o enquadramento jurídico-legal ao aparelho administrativo do Estado, inibe os povos tradicionais de se desenvolverem, organizarem-se e administrarem-se, com base nas suas culturas e costumes. A Constituição valida e reconhece a força jurídica do costume e, ao mesmo tempo, restringe o direito consuetudinário no formato da lei.

Tal como o reconhecimento, o enquadramento jurídico-legal das comunidades locais, vulgo Autoridades Tradicionais, ao aparelho administrativo do Estado, consolida, de fato, o *upgrade* e reciclagem do modelo governamental colonial de *indirect rule*, no qual as Autoridades Tradicionais eram submetidas sobre a ordem da RAU e do EPCCI, de modo que as instituições do poder tradicionais desempenhassem o papel de intermediário e representassem o Estado no espaço local, o que naturalizou a relação superioridade/subalternidade do Estado moderno colonial português sobre as Autoridades Tradicionais. Atualmente, essa relação superioridade/subalternidade, passou a ser avistado, ainda, como um encadeamento enigmático, ambíguo e antagônico, em que o Estado, por intermédio das leis escritas, e as Autoridades Tradicionais, por meio de “usos e costumes”, aplicam suas epistemologias jurídicas, quebrando, assim, a concepção de soberania nacional.

4.3.1 A força jurídica do costume

Uma das características fundamentais, talvez a principal, das Autoridades Tradicionais é o costume, designado, ainda, por tradição. O respeito pela garantia da tradição perpassa do processo de reconhecimento, formal ou informal, e integração das instituições do poder tradicionais ao aparelho administrativo do Estado. Por essa razão, em Angola, o costume e a lei encontram-se em conformidade e equivalência.

De acordo com art. 7.º da CRA de 2010, é reconhecida a validade e a força jurídica do costume que não seja contrário à Constituição nem atente contra a dignidade da pessoa humana. No entendimento de Carlos Feijó (2012, p. 394-395), a validação do costume e, consequentemente, das Autoridades Tradicionais enquanto sujeitos que emprestam vida aos costumes e tradições é, de um lado, declaratório, pois não afeta a configuração ontológica do ente reconhecido; e, por outro, constitutivo, porquanto resulta da reconfiguração qualitativa e das Autoridades Tradicionais, qualificando-as como um ente jurídico-público.

Dessa forma, conforme ordena a Lei Constitucional, as Autoridades Tradicionais e o Estado situam-se em equivalência, isto é, o costume (tradicional) e a lei (Estado, moderno) apresentam-se em igualdade. Ou melhor, ambos devem respeito a carta magna e a dignidade da pessoa humana. Assim, conforme nos ensinam Kapoco e Nojiri (2018, p. 36), “se a lei não é hierarquicamente superior ao costume e este, de seu turno, não é inferior à lei, não faz sentido que um deles faça controle de validade e legitimidade do outro, senão que ambos em igual medida façam controle um do outro”.

Considera a CRA de 2010 que o exercício das instituições do poder tradicional limita-se no conceito da dignidade humana. Esse critério de validação e limitação do costume, imposta pela Constituição, fortalece a garantia constitucional aos direitos fundamentais, que assume tamanha importância ao conceito de dignidade da pessoa humana, o pilar da construção de um Estado democrático de direito. Nessa lógica, Bitencourt Neto (2010, p, 101) releva que, “o princípio da dignidade da pessoa humana é a base do Estado e da sociedade”. Adianta, ainda, este autor que, “a viabilização regular da dignidade da pessoa humana se faz por meio dos direitos fundamentais, em sua vertente de defesa, de eficácia sempre direta, e em sua vertente de proteção contra terceiros e de garantia de prestações materiais essenciais, que necessitam da ação positiva do Estado” (BITENCOURT NETO, 2010, p, 101).

É por esse motivo que, embora a lei iguale a relação do Estado com as entidades tradicionais, limitando a atuação das demais ordens jurídicas existentes no espaço territorial para salvaguardar o princípio da dignidade da pessoa humana, o Estado coloca-se como supremo diante de situações que ferem o princípio fundamental constitucional.

defendemos, aqui, a existência de culturas e normas diferenciadas entre os povos tradicionais de Angola, e que o direito proposto pelo Estado angolano na Constituição delimita o exercício desses povos das suas práticas costumeiras. A Constituição angolana reconhece a existência do poder tradicional e condiciona-os sob a mesma carta. O art. 223.º declara que “o Estado reconhece o estatuto, o papel e as funções das instituições do poder tradicional constituídas de acordo com o direito consuetudinário e que não contrariam a Constituição”, o que nos parece conflitante.

Enquanto o direito consuetudinário admite as Autoridades Tradicionais o uso dos costumes, leis comunitárias e não-formal, a carta magna restringe as práticas tradicionais ao respeito dos princípios constitucionais. Diante disso, comprova-se uma contradição entre o direito consuetudinário e a própria Constituição, na medida em que, os princípios tradicionais ou leis não-formais, não compactuam, na íntegra, com o direito moderno estipulado na carta magna. O Estado angolano reconhece o poder costumeiro (exercido pelas entidades tradicionais) e, ao mesmo tempo, limita as práticas costumeiras sob a ordem constitucional.

No plano internacional, a força jurídica do costume em África, que antevê o poder tradicional, representa maior acareação em questões ligadas aos direitos internacionais, sobretudo a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH). O direito consuetudinário dos povos africanos compreende que a concepção de humanidade varia conforme a realidade dos povos. E, sob a perspectiva universal, a DUDH, projetada pela Organização das Nações Unidas (ONU), “mundializa” uma concepção de direitos (que constitui o fundamento do Estado Democrático de Direito) que, de certo modo, conflitua com o *modus vivendi* e *operandi* dos variados povos africanos.

De acordo com as informações da ONU, a África ocupa uma posição de destaque em matéria de violação dos direitos humanos. Algumas dessas violações estão relacionadas aos usos e costume dos povos tradicionais africanos que, supostamente, atenta aos princípios consagrados na DUDH, norma comum de direitos para “todas e todos”, em “toda parte do mundo”. Podemos destacar como exemplo, a manifestação

cultural praticada por determinados grupos, famílias, clãs e tribos na África, destinada a preparação das mulheres antes de se casar, denominada por circuncisão ou mutilação genital feminina. A prática da circuncisão feminina envolve a remoção de alguns órgãos genitais femininos externos que, de acordo com a ONU (2009), caracteriza violações na DUDH, por privar suas vítimas de saúde e bem estar plenos, e ainda submetê-las à tratamento degradante. A ONU criminaliza a prática da circuncisão feminina, pedindo o fim dessa “macabra violação dos direitos humanos”, que nega, supostamente, a dignidade das mulheres africanas.

Em Angola, determinados povos são praticantes e conservadores dessa cultura, baseando-se no argumento da preservação dos usos e costumes ancestrais. Desde antiguidade que os povos africanos praticam tal ato. Além do mais, a Lei Constitucional angolana assegura a titularidade individual e transindividual dos direitos fundamentais sociais e culturais, quando considera que os cidadãos e as comunidades têm direito ao respeito, valorização e preservação da sua identidade cultural, tal conforme prescreve o art. 87.º da CRA de 2010 em consonância com o art. 7.º. Já proclamara o art. 2.º que a Angola é um Estado Democrático de Direito que promove e defende os direitos e liberdades fundamentais do homem, quer como indivíduo quer como membro de grupos sociais organizados, e assegura o respeito e a garantia da sua efetivação pelos poderes legislativo, executivo e judicial, seus órgãos e instituições, bem como por todas as pessoas singulares e coletivas.

Percebe-se, através da carta magna, que o costume é um direito fundamental que ostenta titularidade individual e transindividual, impondo ao Estado a concretização de tal direito, que se efetiva com a institucionalização do poder tradicional. Vale destacar, ainda, que a validação do costume na CRA de 2010 corrobora com o art. 17º, nº 3, da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (CADHP), no qual reconhece que a promoção e a proteção da moral e dos valores tradicionais reconhecidos pela comunidade constituem um dever do Estado no quadro da salvaguarda dos direitos humanos.

Importa, por isso, ressaltar a problemática dessa coexistência antagônica entre a lei (Estado, moderno) e o costume (entidades tradicionais), sendo que o tradicional não congraça, assim como não compatibiliza, na prática, com o ordenamento jurídico escrito (oficial estatal). Além do mais, se a lei não é hierarquicamente superior ao costume, tal como antevê a CRA, como deve o Estado garantir o exercício das Autoridades

Tradicional? É preciso considerar que as regras do direito costumeiro não são escritas, ou seja, a ordem costumeira é fundamentada nos usos e hábitos culturais-tradicionais de cada povo, tribo, clã, aldeia ou comunidade de Angola. Desse modo, cada agrupamento social produz regras e epistemologias jurídicas próprias e diversa de outros grupos. Na concepção de Carlos Feijó (2012, p. 51), esse fenômeno não deve ser visto como um modelo estadual “monolítico ou singular, mas complexo e plural, constituído pelas inúmeras ordens jurídicas identitárias de cada um dos agrupamentos culturais. Assim como são diversos os grupamentos entno-linguísticos, são, igualmente, os grupamentos normativo jurídicos”.

Trata-se de um quadro antagônico que apresenta significativas gravidade, tendo em vista que não existe, em Angola, direito costumeiro singular⁴⁰, único e consensual entre os povos, o que torna mais preocupante a bifurcação entre a ordem estatal e as instituições tradicionais. Acontece que, dentro de uma determinada comunidade tradicional, existe subdivisões (geralmente, essas subdivisões são chefiadas por *sobas* ou *sekulos* que, no quadro hierárquico das Autoridades Tradicionais, encontram-se abaixo do *soba* grande ou Rei, o responsável máximo pela comunidade), e destas subdivisões surgem, portanto, diversos subsistemas costumeiros⁴¹.

Nesse contexto, clareia Feijó (2012, p. 49) que, a heterogeneidade cultural e étnica atrapalha a padronização do direito consuetudinário, em razão de, as instituições tradicionais representarem unidades sociais e políticas que traduzem o dissímil mosaico

⁴⁰ Angola integra a família bantu. A família bantu é composta por inúmeras comunidades com personalidade linguístico-cultural, especificadamente, diferenciada. Assim sendo, em princípio, temos tantos Direitos Consuetudinários ou Costumeiros, entidades histórico sócio-culturais tradicionais cujos membros persistem em pautar as suas condutas segundo os respectivos costumes, sob consciência da sua imperatividade e tutela pelos meios coercivos ou autoridades tradicionais, integradas nas respectivas entidades socio-culturais. Encontramos um vasto e predominante Sistema Consuetudinário de raiz bantu integrando normas fundamentais e comuns aos mais diversos subsistemas costumeiros que participam da vastíssima raiz cultural bantu, espalhada pela África Ocidental. Podemos considerar, a nível interno angolano, vários Direitos Consuetudinários Especiais (*kwanhama*, *nhaneka-humbe*, *kimbundu*, *umbundu*, *tchokwe*, *kikongo*, *ganguela*, etc.) e um Direito Consuetudinário Comum, sendo certo que este não é comum em absoluto a todos os subsistemas, mas tão só predominantemente comum à maioria das várias ordens consuetudinárias especiais internas, isto é, às de raiz bantu. (GUERRA, 2004).

⁴¹ Esse fenômeno justifica-se porque boa parte das comunidades tradicionais que, noutrora, especificamente na época pré-colonial, eram denominadas por reinos, foram/são formadas por aldeias e clãs. E, apesar da união das aldeias para a formação dos reinos ou comunidades, cada povo carrega a sua cultura e costume. Cada cultura como um elemento único gera um grupo e povo específico, ainda que os povos se unam.

cultural de Angola, desigual forma de pensar, e viver o jurídico, independentemente dos princípios da unidade e da indivisibilidade territorial previstos nos arts. 3.º e 8.º da CRA.

4.4 Do discurso sobre a descentralização ao processo da conquista dos espaços políticos a nível local

Tal como se viu, o processo de descentralização, em Angola, vincula-se a transição democrática e constitucional que deu origem a uma nova ordem basilar do modelo do Estado de Direito Democrático, iniciada nos anos de 1991.

Em princípio, o processo de descentralização político-administrativo, em Angola, foi um meio significativo para minimizar a guerra civil e o conflito interno entre MPLA, UNITA e FNLA, que lutavam pelo poder político após a proclamação da independência nacional, assim como pela necessidade de responder a heterogeneidade no país e promover a pacificação e democracia no âmbito territorial.

Todavia, é a partir da publicação da CRA de 2010 que a descentralização político-administrativa se transfigura como um dos princípios fundamentais do processo da reforma do Estado. Mas, se é verdade que a integração das instituições do poder tradicional na governação local sob o fundamento da descentralização, também não é mentira que a formação da conexão Estado/Autoridades Tradicionais traz ao de cima uma série de dinâmicas sociopolíticas locais que resultam, por um lado, da trajetória histórica do Estado e das chefaturas tradicionais no contexto rural e, por outro, do pluralismo e competição política (FORQUILHA, 2006, p. 1).

Falar do reconhecimento e enquadramento das Autoridades Tradicionais no aparelho governativo do Estado, sob a justificativa descentralizadora, demanda inúmeras inquietações e discussão. Em Angola, segundo Kapoco e Nojiri (2018, p. 3), “embora o Estado se declare, constitucionalmente, democrático de direito, há suficientes indícios a lhe negar essa condição (...) o Estado é um Estado-partido: o Movimento Popular para a Libertação de Angola – MPLA⁴²”.

No entendimento de Kapoco e Nojiri (2018), esse cenário constitui grande dificuldade para compreender o fenómeno das entidades tradicionais em Angola,

⁴² MPLA é o partido que se mantém no poder desde que Angola alcançou o status de um país independente e soberano. António Agostinho Neto foi presidente do MPLA após a sua fundação (1950) e em 1975 tornou-se o primeiro presidente de Angola até 1979, substituído por José Eduardo dos Santos que dirigiu Angola por 38 anos, entre 1979-2017. O atual presidente da República é João Manuel Gonçalves Lourenço que assumiu o cargo em 2017.

sobretudo o pluralismo jurídico, uma vez que reconhecer outras epistemologias jurídicas, significa transferir parte do poder do Estado-partido-MPLA àqueles que não se identificam com a ideologia do MPLA. destacam, ainda, os autores que, grande parte de toda história nacional é partidarizada, de maneira que os heróis nacionais se ligam aos heróis do MPLA. De tal modo, os heróis que lutaram “em nome de Angola através da UNITA ou da FNLA, ao longo do processo de libertação nacional, não são sequer lembrados como angolanos, já que suas lutas não ocupam nenhum capítulo no manual oficial da História de Angola” (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 4). Inclusive um dos maiores nacionalista angolano, particularmente Jonas Savimbi, ex-líder da UNITA, é narrado, segundo o manual de História de Angola, a lógica do MPLA, como sendo o maior vilão da Angola pós-independência.

Nesse sentido, as instituições do poder tradicionais foram/são, portanto, cooptadas pelo partido mandatário do Estado para atenderem os seus interesses que, ao ganharem o estatuto de funcionários do Estado (concedidos aos chefes tradicionais) representam o partido no poder no âmbito local. Nas palavras de Kapoco e Nojiri (2018, p. 32), “a instrumentalização partidária é, sem sombra de dúvida, um dos grandes empecilhos para a total independência das autoridades tradicionais, enquanto manifestação da autonomia local”.

Desde o reconhecimento e o enquadramento jurídico-legal das Autoridades Tradicionais no aparelho do Estado, presencia-se, em Angola, forte pressão aos líderes tradicionais que se alinhem ao partido no poder. Em outros termos, os *sobas* são pressionados e instigados a tomarem-se membros do partido-MPLA. Aslak Orre (2009) apelida essa problemática como *partidarização dos sobas*, sublinhando que a não cooperação dos *sobas* no enaltecimento e propaganda do Estado-partido-MPLA resulta numerosas consequências: ameaças, espancamento, retirada de subsídios e privilégios ou substituição dos *sobas*.

Vale lembrar que, após a proclamação da independência, as entidades conservadoras do poder tradicional foram, ostensivamente, olvidadas pelo Estado-partido-MPLA, substituídas por comitês que resolviam os conflitos a nível local, sem levar em consideração os usos e costumes dos povos. As comunidades locais recebiam orientações da Organização do Pioneiro Angolano (OPA) e da Juventude do Movimento de Libertação de Angola (JMPLA). Com o processo de descentralização e a transição

democrática iniciada nos anos de 1991, as Autoridades Tradicionais voltaram a ser reintegradas no quadro administrativo do Estado. Os antigos dirigentes dos comitês e membros do partido-MPLA, auferiram o status de *sobas* e *sekulo*, de modo a salvaguardarem e atenderem os interesses do partido face ao direito costumeiro.

Assim, as unidades tradicionais não vinculadas ao partido-MPLA são, definitivamente, destituídas e eliminadas; aos líderes tradicionais obriga-se o uso das fardas com o selo do Estado-MPLA, para além de exigidos a carregar a bandeira e a foto do presidente do partido-MPLA em suas casas e; são desconhecidas, efetivamente, todas as Autoridades Tradicionais associadas a outros partidos e coligações. Ademias, os chefes tradicionais que se recusam a seguir os propósitos partidários do Estado-MPLA são derrubados dos seus cargos, práticas que ferem, gradativamente, o princípio da linhagem do poder das Autoridades Tradicionais, assim como desrespeita o princípio da validação e usos dos costumes, inclusive reconhecidos pela própria Constituição. A esse respeito, descreve Aslak Orre:

Um campo de batalha propagandista muito em discussão é a bandeira ostentada ao lado da residência do soba. Muitas vezes é a bandeira do MPLA (em lugar da bandeira nacional); a ostentação de bandeiras de outros partidos não é tolerada; colaboração direta de alguns sobas na intimidação e perseguição de indivíduos da oposição política, ou a inviabilização de suas atividades; exclusão de autoridades tradicionais descendentes de linhagens notáveis a favor de membros do MPLA; sobas associados com a UNITA (durante a guerra) são ignorados ou ameaçados; sobas do MPLA fornecem informação (*intelligence*) ao partido ou à administração local sobre as atividades da oposição partidária, ou de pessoas a ela associadas; sobas muitas vezes prestam contas ao secretário local do partido MPLA, e não apenas à administração local. Caso o administrador de um município seja da UNITA (como consequência dos acordos para o Governo de Unidade e Reconciliação Nacional), o administrador adjunto seria do MPLA. Nestes casos pode haver pressão sobre o soba/regedor para articular as suas atividades principalmente com o adjunto (ORRE, 2009, p. 162).

Na verdade, trata-se de um sistema copista ao modelo administrativo colonial que, praticamente, cooptaram as entidades locais para a defesa dos interesses do Estado, sob o manifesto de preservação cultural dos povos tradicionais. Ademais, essa reutilização do modelo de administração de *indirect rule*, implantada pelo Estado-partido-MPLA, permitiu a modernização nas instituições do poder tradicionais e o surgimento de novos chefes para a nova ordem de “retradionalização”.

A integração das Autoridades Tradicionais no aparelho administrativo do Estado cuja validade manifesta-se na vontade partidária, naturaliza um sistema pelo qual as

comunidades tradicionais tornam-se, verdadeiros, defensores dos interesses do partido, no caso MPLA. É por essa razão que os novos líderes tradicionais se tornaram, conseqüentemente, fantoches e submissos do Estado-partido-MPLA. Ou melhor, os guardiões do poder tradicional são, simplesmente, colaboradores disfarçados do governo MPLA.

A pesquisa de Aslak Orre (2009) permite vislumbrar algumas contradições na lógica partido-Estado ao questionar as forças sociais, os interesses, motivos e lógicas que promovem a instrumentalização das Autoridades Tradicionais. O autor considera que, se o Estado instrumentaliza as Autoridades Tradicionais de forma sistemática, deveria ser possível identificar essas forças promotoras. Aslak Orre julga ser uma discussão pertinente, uma vez que não se pode assumir *a priori* que o Estado seja uma entidade homogênea com um interesse e uma lógica única aplicada. Os argumentos do autor fundamentam-se na perspectiva teórica de Joel Migdal (2001) e o seu *state-in-society approach*. A perspectiva teórica de Migdal (2001, p. 22), sustenta uma antropologia do Estado, um método que propõe dois níveis de análise sincrético: (i) que reconhece o carácter corporativo e unificado do Estado – assim como o Estado se imagina enquanto ideia e; (ii) que desmembra esse ente corporativo para o exame das práticas e das alianças que se reforçam e contradizem entre si. Nessa visão, Aslak Orre faz menção de algumas lógicas que se consideram relevantes para a instrumentalização das Autoridades Tradicionais:

A primeira lógica é a perspectiva estritamente estatal-corporativa, ou de uma forma mais simples, burocrático-administrativa. É a perspectiva dos tecnocratas (e de muitos burocratas) do serviço público. O ideal-tipo desta lógica visa construir e reforçar o Estado na sua capacidade para dominar, controlar e organizar a população (além dos objetivos secundários de prover serviços públicos num Estado-Providência). Uma variante dela é a perspectiva de construção da nação, que visa consolidar a legitimidade do Estado através da promoção de sentimentos nacionais. Na questão da instrumentalização das autoridades tradicionais, essa é a lógica dominante que fez com que, desde o período colonial, o Estado colonial assim como, mais tarde, tantos Estados pós-coloniais tentassem integrar as autoridades na administração local do Estado e o estabelecimento das chefaturas administrativas. É uma lógica a que se pode pôr o rótulo de instrumentalização administrativa. Uma outra lógica é a político-partidária. Qualquer Estado é uma máquina pela qual várias forças sociais ou grupos de interesse, sejam privados ou partidários, se digladiam. Na esfera política, os partidos, com os seus interesses, formulam os seus projetos e visam aplicá-los através da mobilização da maquinaria burocrático-administrativa (se esta estiver ao alcance do poder estatal) ou outros meios sociais. Quando um partido político consegue fazer com que as autoridades tradicionais prestem serviços (de carácter vário) em prol deste partido e a recompensa que estas auferem se revela inferior ao valor deste serviço – então

estamos perante uma situação que se pode rotular de instrumentalização partidária (ORRE, 2009, p. 7).

Os interesses partidários nem sempre são contrárias a lógica burocrático-administrativa, assim como nem sempre são congruentes com o objetivo tecnocrático (que entrevê o fortalecimento do Estado local). Isto acontece mesmo nos Estados dirigidos por um partido dominante, no caso de Angola, visto que o partido tem sempre outros interesses para além de construir o Estado, como por exemplo: enriquecimento dos dirigentes e combate às forças opositoras. Essas incongruências podem produzir efeitos prejudiciais tanto para o poder e a capacidade estatal como para o partido (ORRE, 2009). É preciso considerar que a instrumentalização partidária das Autoridades Tradicionais, assegura os interesses do partido sem levar em consideração as práticas administrativas e os objetivos do próprio Estado que é, em poucas palavras, fornecer melhores condições de vida e proteção às pessoas, garantindo o bem-estar da coletividade, pautada pela justiça, igualdade social, e equilíbrio com a natureza.

Importa, aqui, diferenciar a instrumentalização partidária da administrativa para melhor compreender a função das instituições tradicionais em Angola, em que os interesses do partido-MPLA são confundidos com os objetivos do Estado. Melhor dizendo, a instrumentalização administrativa é afrontada pela instrumentalização partidária.

Nas palavras de Aslak Orre (2009, p. 8), a instrumentalização administrativa (como uma estratégia tecnocrática), assim como a instrumentalização dos partidos políticos, produzem política. Quando as instituições tradicionais são instrumentalizadas pelo Estado numa política de descentralização, elas se tornam ferramentas como qualquer outro funcionário público ao serviço das políticas concretas envolvidas nas reformas. Já a instrumentalização partidária aponta diretamente à lógica em jogo. Isto é, um processo ativo e uma escolha política feita por atores partidários no palco político nacional, contrária à vontade estatal.

Nada obstante, a instrumentalização administrativa e partidária das Autoridades Tradicionais, reduz a legitimidade das instituições conservadora do poder tradicional, em que os líderes dessas instituições nativa são, de fato, submetidos na condição de inferior cujo papel destina-se, portanto, intermediar o Estado, conseqüentemente, o partido no poder, para a conquista dos espaços políticos a nível local, sob o pretexto da descentralização político-administrativo.

Vale a pena destacar que, dentro do discurso do processo de descentralização e reforma administrativa, as comunidades locais reconhecidas como instituições do poder tradicional, quer seja pelo Estado, por intermédio da Lei Constitucional, ou pelo partido-MPLA, são predestinadas a defender os interesses do Estado-partido, além da preservação dos usos e costumes. Tal fato, oportunizou a viabilização da modernização das Autoridades Tradicionais. Nos dias de hoje, vários chefes tradicionais, influenciados pelos interesses estatais, resguardam os usos e costumes (tradicional local), ao mesmo tempo que defendem as tendências modernas (cultura ocidental estabelecida nas colônias, mediante o processo de colonização e colonialismo).

CAPÍTULO 5: AUTORIDADE TRADICIONAL *TCHOKWE*

Antes de discutirmos sobre a estrutura administrativa da Autoridade Tradicional *Tchokwe*⁴³ e compreender o seu lugar no universo político angolano, importa destacar que, os *Tchokwe* ou *Côkwe* (outra forma de dizer), formam o grupo etno-linguístico dominante do nordeste de Angola, nas províncias⁴⁴ da Lunda-Norte, Lunda-Sul e Moxico, pese embora difunde-se, ainda, em pequenas aldeias da província da Huíla. Entretanto, é indispensável frisar que a expansão dos *Tchokwe* se estende, ainda, no sudoeste da República Democrática do Congo até no extremo noroeste da Zâmbia.

Os *Tchokwe* integram a família *bantu* de África, povos que desceram da região dos grandes lagos para o sul do continente africano. Realçar que, grande parte da população africana é de origem *bantu*, que substituíram há 22 mil anos o grupo anteriormente dominante, os *khoisan*⁴⁵. Os *bantus* formam um grupo étnico africano que habitam a região da África ao sul do Deserto do Saara. Os *bantus* são formados por mais de 600 subgrupos étnicos que possuem em comum a família linguística *banta*.

Atualmente, o povo *Tchokwe* corresponde ao reino da Lunda, também designado como Império Lunda que, de acordo com a tradição viva africana⁴⁶, foi fundado no século XI. Em meados do século XIX, o reino Lunda chegou a fragmentar-se em decorrência dos conflitos sucedidos na corte da família real no século XVII, graças ao tabu da soberana Lueji⁴⁷. Consequentemente, o reino dividiu-se entre os Lunda e *Tchokwe*.

⁴³ O nome *Tchokwe*, tal como *Chokwe* e *Batshioko*, são algumas variantes do nome *Tshokwe* que, entre os colonizadores portugueses, ficou conhecidos por *Kiôco*.

⁴⁴ Em Angola, as províncias representam as subdivisões administrativas de primeiro nível do país. O Estado angolano está constituído por um total de 18 províncias. Cada província está formada por municípios, e os municípios estão subdivididos em comunas. É nas comunas onde encontramos as Autoridades Tradicionais.

⁴⁵ *Khoisan* é a junção de dois grupos, os *Khoi* e *San*, conhecidos também como *Bosquímanos* ou *Hotentotes*. São descendentes de povos nômades que habitavam a África e foram deslocados com a ocupação dos *Bantu*. A origem dos *Bosquímanos* é mitológica e misteriosa: até hoje não há um consenso entre os antropólogos sobre a verdadeira origem deste povo. Alguns historiadores afirmam que os *Bosquímanos* têm a sua filiação genética a povos asiáticos.

⁴⁶ Quando falamos da tradição viva africana nos referimos a oralidade. O continente africano é caracterizado pela espiritualidade e oralidade. Em África, as palavras carregam um valor moral substancial porque estão ligadas a espiritualidade e forças ocultas

⁴⁷ Lueji-a-nkonde, também chamada de Rueje-a-Condi, Luéji Lua Kôndi ou Lweji Nkonde, foi uma Rainha do Império Lunda que, sendo a terceira de quatro filhos do Rei Kondi-Matete ou Nkonde-Matete, foi totalmente denegada do status de Rainha pela corte porque a linha legatária do Rei Kondi-Matete previa que seu substituto seria o primogênito. Porém, segundo a tradição viva, as atitudes do filho mais velho não agradavam ao Rei e aos *Tubungo* (aristocracia do reino da Lunda). Antes da sua morte, o Rei Konde depositou confiança na Lweji em relação aos seus filhos Txinguri (ou Quinguri-cha-Condi) e Txinhamá (ou Iala-cha-Condi).

Apesar da divisão do reino (Lunda e *Tchokwe*), os altos mandatários do povo *Tchokwe* pertencem a etnia Lunda e das famílias aparentadas aos *Mwantchiava*⁴⁸. Em outras palavras, a dinastia e o poder político continuam pertencendo aos Lunda, soberanos da mesma linhagem familiar, da mesma árvore genealógica cuja sucessão é hereditária. É precisamente nesse contexto que os Lunda e os *Tchokwe* são, consideravelmente, compreendidos como um único povo ou nação. Ademais, vários historiadores e antropólogos angolanos classificam os povos do leste de Angola como os Lunda-*Tchokwe*. Em outros termos, apesar da fragmentação do Império Lunda, causada pelo conflito na corte da família real, tal como vimos, e pela implantação do regime de capitâneas (política colonial portuguesa que principiou a ocupação efetiva e divisão do território angolano estabelecido na Conferência de Berlim), o povo do leste de Angola (Lunda-Sul, Lunda-Norte e Moxico) não deixam de pertencer a mesma família etno-linguística e cultural.

Os *Tchokwe*, ou simplesmente Lunda, enraizada, sobretudo, nos povos do leste do país, representam uma das maiores culturas, assim como um dos mais importantes grupos étnicos da história angolana. Considera-se o *Tchokwe* (ou *Côkwe*) uma das línguas mais falada de Angola. Podemos, ainda, arriscar em dizer que talvez seja a mais falada, visto que, para além dos povos do leste de Angola, que corresponde a três províncias, nas quais uma destaca-se como a maior do território angolano, especificamente a província do Moxico, a língua *Tchokwe* também é falada nas províncias de Malanje, Cunene, no leste do Bié, e na região central da província do Cuando-Cubango. A língua ainda é falada em algumas regiões da República Democrática do Congo e na Zâmbia.

Desde a sua fundação até a época presente, o reino dos *Tchokwe* apresenta três dinastia, a saber: (i) *Mwambuba* – foi a primeira dinastia do reino, conhecida, ainda, como

⁴⁸ Título dado ao Rei no Império Lunda. De acordo com a tradição viva *tchokwe*, o reino da Lunda apresentava, no passado, uma aristocracia formada pelos *Mwata* (termo *Tchokwe* que significaria excelência, líder ou soberano). O Rei tinha o título de *Mwantchiava* e a rainha, mãe *Lucotchea* que liderava uma parte do império.

a fase embrionária. Foi nessa fase que se efetivou o *Mukanda*⁴⁹, *Mahamba*⁵⁰ e *Ukule*⁵¹, uma das principais cerimónias e cultos da cultura *Tchokwe*; (ii) *Mwandvumba Watembo* e; (iii) *Mwatchissengue Watembo*⁵². É nessa última dinastia que o reino volta a consolidar-se após um período conflituoso ocorrido na corte da família real no século XVII. A última dinastia detém os usos e costumes místicos que precisam ser preservados e valorizados, para se manter a sua coesão e tradição.

Figura 1. Localização do reino Lunda-Tchokwe no Mapa de Angola



Fonte: Google

⁴⁹ *Mukanda* é um ritual de iniciação masculina para a circuncisão decorrente na fase da puberdade. Durante esse período, os adolescentes vivem isolados numa aldeia, afastados dos familiares, por um período de um a dois anos. Geralmente, o ritual é ordenado por um chefe tradicional, líder da comuna ou aldeia.

⁵⁰ *Mahamba* (plural de *hamba*) é o culto feito aos espíritos soberanos e divinos (espíritos ancestrais e da natureza), refletidos por estatuetas, árvores, animais, esculturas etc., Durante o culto, são realizadas ofertas, sacrifícios e orações, com intuito de assegurar a tranquilidade, a paz e harmonia na comunidade. Trata-se de um culto importante para manter a ordem e o equilíbrio. Pois, um espírito enraivecido, geralmente, causa doenças e maldição na comunidade. Daí, a importância do culto e respeito aos seres da ordem metafísica.

⁵¹ *Ukule* consiste na iniciação feminina realizada após a primeira menstruação da mulher. Trate-se de uma cerimónia em que a mulher é educada para o casamento. Nesse ritual, a mulher aprende a dança dos quadris, assim como é pintada com tatuagens púbicas (*mikonda*) para relações sexuais com o futuro noivo.

⁵² O nome de *Mwatchissenge Watembo* é o *lucano*, que é uma pulseira que o Rei usa (sic) (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

5.1 Divisão administrativa do reino Lunda-*Tchokwe*

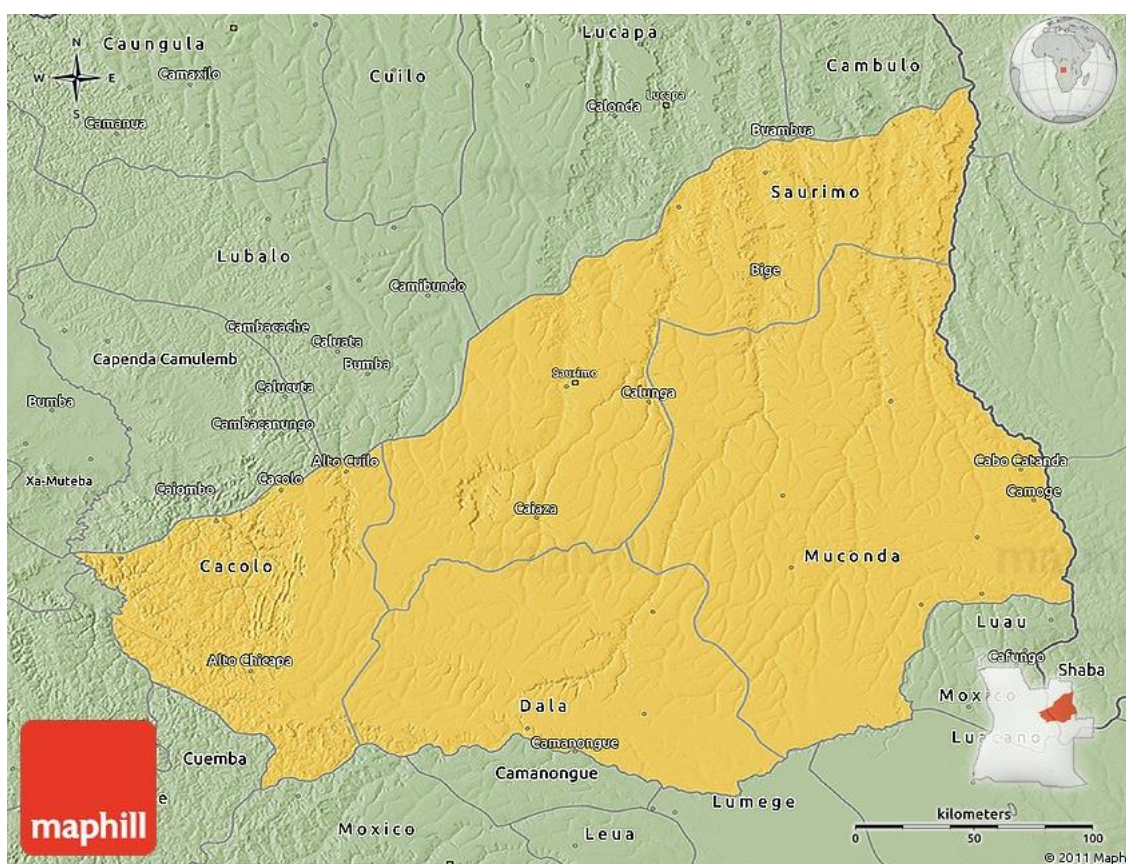
No que se refere a divisão administrativa, o reino Lunda foi dividido, segundo a tradição oral *Tchokwe*, em quatorze regiões:

1. Região de Kakolo ao rio Kwango;
2. Região do rio Kwango-Lui até alto Kwanza;
3. Região do Alto Kwanza até Kamanongue;
4. Região do rio Kassailuma a nascente rio Chikapa;
5. A Região do rio Kassai, rio Itengo e rio Chicapa cujo responsável é o próprio rei Mwatchissengue-Wa-Tembo;
6. A Região rio Kwilu;
7. A Região do rio Kassay-Lucapa-Kalonda-Kamissombo;
8. A Região do rio Kapaya;
9. A Região do rio Kwango-Cafunvu-rio-Mussuku;
10. A Região do rio Kahemba;
11. A Região do rio KassaiLwebo-Chikapa e rio Louva;
12. Região Baixo Louva-rio e Luchiku-rio;
13. Região do Alto Sul e Norte do rio Lyambeji (Zambeze), e;
14. Região dos Luenas ou Luvaes que é uma área Autónoma.

A estrutura organizativa do reino Lunda-*Tchokwe* corresponde a uma agregação de reinos autónomos, ordinariamente criada por intermédio de acordos, em virtude da cultura, usos e costumes que os povos partilham entre si. Em função disso, o reino *Tchokwe* é, portanto, interpretado, por alguns pesquisadores, sobretudo europeus, como sendo uma espécie de confederação africana.

Atualmente, o governo central do reino está sediado na província da Lunda-Sul em que reside o atual Rei *Mwatchissengue Watembo*, particularmente no município de Saurimo. O Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo* simboliza, tradicionalmente, a soberania e o poder máximo de toda região que constitui o reino dos *Tchokwe* e, ao mesmo tempo, ocupa-se, ainda, na direção administrativa das comunidades do bairro em que reside. É por essa razão que focalizamos o estudo na região central do reino, comunidade em que situa-se o trono do soberano *Mwatchissengue Watembo*, no bairro Sueja, a 20 kms da cidade capital de Saurimo. É nesse bairro onde está situada a atual *Nganda* ou *Limbo*, casa e aldeia oficial do trono de *Mwatchissengue watembo*.

Figura 2. Localização do Saurimo no mapa geográfico da Lunda-Sul



Fonte: Maphil, 2011

Como se viu, a Lunda-Sul, sede do reino dos *Tchokwe*, configura uma das 18 províncias de Angola, localizada no leste do país. Formada por quatro municípios, Saurimo, Dala, Cacolo e Muconda, a província subdivide-se, ainda, em 14 comunas, a saber: Alto-Chicapa, Cacolo, Cassai-Sul, Cazeje, Cucumbi, Chiluage, Dala, Luma Cassai, Mona Quimbundo, Muconda, Murieje, Saurimo, Sombo e Xassengue.

Estimativas recente feita pelo Instituto Nacional de Estatística⁵³ (INE) indicam que a população *Tchokwe* da Lunda-Sul ronda aproximadamente em 609.851 habitantes e uma área territorial de 77.636 km². Relativo ao município do Saurimo, cidade em que situa-se o trono do soberano *Mwatchissengue Watembo*, sobretudo no bairro Sueja, as projeções populacionais de 2018, elaboradas pelo INE, revela que grande parte da população da Lunda-Sul encontra-se nessa cidade e comunua, apontando para um número

⁵³ Vide: INE – Instituto Nacional de Estatística. Disponível em: <https://www.ine.gov.ao/>. Acesso em 27 jun. 2020.

de 501.904 habitantes e uma área territorial de 24.900 km², sendo o município mais populoso da província. O bairro Sueja tem uma população estimada, segundo os dados do INE de 2018, de 2.950, distribuídos pelas aldeias de Cassoca, Mwacaita, Kaita Katembo, Sacanuma, Samulambo e Sandjungo, constituído, principalmente, por camponeses.

O soberano *Mwatchissengue Watembo*, na companhia dos seus coadjuvantes, desempenha um papel fundamental na mediação de conflitos e na resolução dos problemas sociais nas comunidades do Sueja, além do mesmo se encarregar pela coordenação e gerenciamento de outras comunidades que compõem a estrutura do reino *Tchokwe*.

Assim, o objetivo da unidade tradicional *Tchokwe* perpassa pela administração geral das comunidades rurais, relativamente ao controle e uso das terras, gestão dos recursos naturais e a vida comunitária, resolução de conflitos, quer seja feitiçaria ou outras práticas tradicionais, assim como o fomento às práticas do campo, especialmente o cultivo do solo. Os agentes tradicionais destacam-se, ainda, como intermediários entre o Estado e as comunidades, para além de serem verdadeiros guardiões dos usos e costumes ancestrais. Podemos dizer que, as Autoridades Tradicionais *Tchokwe*, coordenadas pelo soberano *Mwatchissengue Watembo*, desempenham as funções que na concepção moderna entendemos como executiva, legislativa e judicial.

A pesquisa de Poulson (2009) revela que, no plano legislativo, as instituições do poder tradicional responsabilizam-se pela definição de normas sociais, pela determinação dos limites territoriais das comunidades sob sua jurisdição, assim como pelo estabelecimento de regras de uso de recursos comunitários como a terra, a água e a floresta. No que se refere ao plano judicial, a atuação das entidades tradicionais está direcionada para a administração da justiça, intervindo desta forma na resolução de conflitos e na observância do cumprimento das normas sociais e culturas pelos membros da comunidade.

5.2 Hierarquização da Autoridade Tradicional *Tchokwe*

A organização política tradicional *Tchokwe* assenta na existência de um Rei ou soberano, *Mwana Nanga*⁵⁴ e *Mwata*⁵⁵ que, por sua vez, responsabiliza-se por unidades menores, denominadas por aldeias. A estrutura tradicional de poder político *Tchokwe* é do tipo piramidal, com o Rei *Mwatchissengue Watembo* a ocupar o topo da hierarquia, na sequência os *Myana Ngana*⁵⁶ (ou *Yanangana* e *Hanangana*) e os *Mwatas* no escalão inferior. Numa posição de destaque situam-se os *Myana Ngana* que, de forma individual ou coletiva, partilham o poder e auxiliam o Rei na tomada de decisões. Assim sendo, o conceito de Autoridade Tradicional *Tchokwe* corresponde ao conjunto desses personagens sociais.

Durante a conversa com o Rei concernente à organização política do reino, especialmente na repartição de atividades, o destaque recaiu para os *Myana Ngana* que representam dupla função, isto é, desempenham o papel de regedores e, ao mesmo tempo, de conselheiros do soberano. De acordo com o Rei, um soberano deve ter a sua administração e seus conselheiros. Em suas palavras, “os conselheiros do Rei são os *Yana Ngana*, são os regedores. Por exemplo, aqui na nossa província, na cidade de Saurimo, município de Saurimo, o Rei conta com um conselho dos *Yana Gana*, que são os regedores” (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Vale ressaltar que, a figura do Rei no reino dos *Tchokwe*, equivale ao *soba* grande ou regedor noutras províncias que, pelo seu estatuto, tem a prerrogativa de coordenar os demais *sobas*. Importa frisar, ainda, que o *Mwata* no reino *Tchokwe* corresponde ao *soba* nas demais regiões de Angola. Em algumas províncias, encontramos também os *sekulos* que, se dedicam em auxiliar os *sobas*. Cada *soba* tem o seu *sekulo*.

A estrutura organizativa dos *Tchokwe* demonstra que, distante da administração colonial que estruturou a hierarquia das Autoridades Tradicionais de forma singular, os povos autóctones têm a sua particularidade. Ou melhor, cada grupo se estrutura conforme os seus preceitos. A estrutura hierárquica que a administração colonial portuguesa definiu

⁵⁴ Termo *Tchokwe* utilizado para se referir a uma autoridade. O *Mwana Ngana* representa o papel dos regedores.

⁵⁵ Termo *Tchokwe* utilizado para designar um líder, ancião ou mais velho. Os *Mwata* representam os *sobas*. Em outros termos, *Mwata* poderia significar senhor ou excelência.

⁵⁶ Plural de *Mwana Ngana*.

para as Autoridades Tradicionais não se considera, de fato, unânime. Muito pelo contrário, a heterogeneidade cultural e linguística dos povos de Angola contrasta a visão colonial portuguesa que muitos estudiosos acabaram seguindo e reproduzindo.

Na lógica colonial, a estrutura hierárquica das entidades tradicionais se compõe pelos regedores (*soba grande*), pelos *sobas* e pelos *sekulos*, estes que se encontram no escalão inferior. A designação colonial, além de hegemonizar termos de regiões socioculturais particulares, permitiu a introdução das unidades políticas locais no formato de regedoria que, conseqüentemente, alterou as áreas de jurisdição de vários reinos pré-coloniais, causando conflitos entre os líderes nativos, uma vez que o espaço territorial se reflete na importância política dos chefes tradicionais. A respeito do espaço territorial, fundamenta Souza Filho (1998, p. 4) que, “cada povo indígena tem, portanto, uma ideia própria de território, ou limite geográfico de seu império, elaborada por suas relações internas de povo e externas com outros povos e na relação que estabelecem com a natureza onde lhes coube viver”.

Vale lembrar que, durante a administração colonial portuguesa, foi publicado o Decreto n.º 43897 de 6 de setembro de 1961 sobre as regedorias, substituindo o EPCCI. Esse decreto previa a necessidade de criação de novas unidades locais (regedorias) para articularem a administração central. O decreto estabeleceu três níveis de autoridades no âmbito de cada regedoria, a saber: o regedor (chefe máximo, vulgo *soba grande*), o chefe do grupo de povoações (*soba*) e o chefe de povoação (*sekulo*). As novas instituições de poder tradicionais, vulgo regedorias, foram definidas, segundo Pacheco (2002, p. 4) como divisões administrativas chefiadas por um regedor nomeado pelo governador (de distrito ou de província) e assessorado por um conselho de sua escolha no exercício das suas funções. Ainda de acordo com o decreto, as regedorias teriam representantes no Conselho Legislativo de Angola. A esse respeito, descreve o autor:

Uma regedoria, em princípio, era dividida em grupos de povoações. Quando a implantação das regedorias era feita de forma mais sensata, procurava-se que os seus limites correspondessem, de forma genérica, aos antigos territórios dos “*sobas grande*”. Para os grupos de povoações e simples povoações também deveria acontecer o mesmo, procurando-se adequação com os limites territoriais das “*sobas*” antigos de nível hierárquico inferior. Mas, infelizmente, o bom senso foi mais exceção do que regra, e daí as inúmeras e conflituosas aberrações derivadas de uma divisão político-administrativa que ignorou a realidade social e cultural vigente. A identificação e os limites das regedorias deveriam seguir os usos e as tradições, e para isso seria necessário conhecer e investigar tais usos e tradições e negociar com as populações. Na prática, porém, a imposição de regras que estivessem de acordo com os

interesses da administração sempre prevaleceu. Aos regedores, foram definidas uma série de atribuições que tinham por objetivo a inserção da vida económica e social das populações no sistema colonial: o controle da população, a cobrança de impostos, o angariamento de força de trabalho, a reparação de estradas e caminhos, a imposição de culturas agrícolas, o canal de comunicação com o Estado e com o exterior em geral. Verifica-se, assim, que os regedores estavam investidos de certas funções de Estado (PACHECO, 2002, p. 4).

Percebe-se que, com a publicação do Decreto n.º 43897 de 6 de setembro de 1961, as unidades tradicionais tornaram-se parte integrante do Estado, sobretudo os regedores, que foram enquadrados como funcionários da administração colonial. É por essa razão que os regedores são conhecidos como os chefes administrativos. A lei legitimou aos regedores competência máxima das unidades locais em oposição aos líderes originais.

Com a chegada do Decreto, os antigos chefes ficaram submetidos às ordens dos regedores. É por esse motivo que, atualmente, existe vários conflitos no seio das Autoridades Tradicionais. Uma das razões para a perpetuação desses conflitos é a permanência da estrutura governativa colonial. Tal como ocorreu na administração colonial, o governo atual, sob a direção do partido-MPLA, continua desestruturando as instituições do poder tradicional, sob a justificativa do reconhecimento, respeito e valorização dos usos e costumes ancestrais.

Atualmente, Angola registra mais de 40 mil Autoridades Tradicionais distribuídas pelo país, e grande parte dessas autoridades está sob o comando dos regedores, que para nós representa um problema. Tal como se viu, nos capítulos anteriores, no período pré-colonial grande parte das Autoridades Tradicionais eram designadas por reinos, segundo a tradição viva e a própria história. Esses reinos eram chefiados por um Rei cujo poder pertence à linhagem.

O novo cenário, demonstra, na verdade, o desaparecimento dos reis (tradicional) para o nascimento dos regedores (modernidade). No caso dos *Tchokwe*, contrário às outras regiões e províncias de Angola, os regedores ocupam a função administrativa, mas não se encontram acima dos grupos de povoações. Em outras palavras, os regedores dos *Tchokwe* são subordinados do soberano cuja legitimidade do poder pertence à linhagem que as comunidades e o reino em si reconhecem com autenticidade de sangue e maior antiguidade no local em causa. A respeito desse poder⁵⁷ e autoridade, o Rei clarifica:

⁵⁷ O poder do Rei é representado por uma pulseira que se chama *lucano* (ou *lukano*)

Este é um poder tradicional e soberano de um povo. Nós africanos, temos tribos e cada tribo tem os seus soberanos, que é a cabeça máxima dessa tribo. A indicação dessa personagem não depende dos que compõem a tribo, mas sim do desejo de Deus. Deus é quem indica em cada tribo quem poderá dirigir. A norma é, nós somos um povo *tchokwe*, desde a essência desse povo sempre existiu quem poderia estar à frente desse povo, sempre na indicação de Deus. E o povo *tchokwe* foi dirigido desde já, pelo seu soberano que é o Rei *Muatchissengue Watembo*. Nesta tribo, são várias clãs (sic) que existem. Dessas clãs (sic), onde é onde (sic) saiu a clã que poderá sempre dirigir esta tribo e, esta clã é a clã *dos Muatchissengue Watembo*. Desde a nossa origem e a nossa essência, desde o Tanganica, viemos a procura de sítios bons para nos instalarmos, passamos pelo *kalanhe*. *Kalanhe* havia muitas tribos, tribos *Lundas*, tribos *Lundas-Dembo*, tribos *Luvale*, tribos *kimbundos*, então daí nos separamos e viemos a procura de locais onde cada tribo deverá viver e reinar como uma tribo independente (sic). Desde os *kalanhe* nos dividimos e viemos a procura dessa terra e nos instalamos aqui, na região leste de Angola. E que iniciamos ou nos instalamos (sic) propriamente nos *luma*, que é no município do *Dala*, na comuna do *Luma Cassai*, onde nós nos instalamos numa área do *tchiboko*, que é na área do *tchiboko* (sic) onde nos instalamos a nossa capital, isso foi nos meados do século XVI e XVII. A partir daí constituímos o nosso poder. Do *kalanhe* para o *Luma* o poder não era propriamente instituído porque havia os nossos ancestrais que dirigiam este povo. Mas depois do *Luma*, então, institui-se o poder do *Mwatchissengue Watembo*. Desde logo, até hoje, o povo *tchokwe* é dirigido pelos seus soberanos do reino *Mwatchissengue Watembo*. (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Verifica-se que, o poder do Rei é legitimado pelo divino e cabe ao povo seguir as designações da ordem metafísica⁵⁸. A legitimidade do Rei é inquestionável perante a comunidade, uma vez que o povo acredita na ordem metafísica como fonte de todo conhecimento e verdade. Quer seja o conhecimento, a sabedoria e o poder, para que o líder represente e dirigi seu povo, são designações espirituais que não se clarifica de maneira escrita. Do ponto de vista filosófico, a legitimidade do Rei repousa no plano das crenças pessoais, das valorações subjetivas, dos critérios axiológicos variáveis segundo as pessoas, tomando os contornos de uma máxima de carácter absoluto, de princípio inabalável, fundado em noção puramente metafísica que se venha a eleger por base do poder (MASSUANGANHE, 2011, p. 121).

Dada a sua legitimidade, o Rei tem a responsabilidade de dirigir, coordenar e administrar com sabedoria o seu povo. Para isso, o soberano dispõe de uma administração

⁵⁸ O mundo da metafísica é o mundo dos *u-nkulu-nkulu*: a grandiosidade do grande; o inefável. O inefável não é nem macho nem fêmea. Mas pode ser generalizado em todo caso como uma fêmea-macho (hermafrodita) de acordo com a lógica u- (línguas *Nguni*) ou mo- (línguas *Soto*). O ponto principal é que *u-nkulu-nkulu* não é definível nem descritível. Portanto, é melhor ficar calado sobre o desconhecido e simplesmente reconhecer a inefabilidade do mo-dimo (*unkulunkulu*). Isto é colocado como um ponto de partida fundamental para explicar o porquê à espiritualidade e a filosofia africana não possuem nenhuma teologia (RAMOSE, 1999, p. 11).

e conselheiros, em que se destacam os *Myana Ngana*, com intuito de solucionar os problemas que possam surgir no seio populacional. Na sua estrutura, o reino tem a sua composição da corte real.

A composição da corte real é instituída nos municípios, tem representações nos municípios. E essa corte real é composta pelos regedores. Quer dizer que cada município são indicados membros da corte real. Esses membros da corte real são selecionados alguns regedores (sic) para responderem todas as situações numa área em questões tradicionais, e também para estarem em colaboração com o governo local na solução ou na resolução de alguns problemas que possam surgir no meio da população (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de Março de 2020).

A composição da corte real é, ordinariamente, constituída pelos *Myana Ngana* que exercem a dupla função de regedores e conselheiros. Em geral, os *Myana Ngana* integram a família real, isto é, são os irmãos, tios, sobrinhos e filhos do Rei. Os *Myana Ngana* ocupam um papel político de grande valor, sobretudo pelo poder que detêm aquando da sucessão de um novo Rei. Os *Myana Ngana*, para além de aconselharem o Rei em assuntos administrativos, assessoram também em matérias normativa e de resolução de conflitos.

A área administrativa do reino é formado, em regra, por chefe de gabinete e secretários (responsáveis pela edição, envio e publicação de documentos), juízes tradicionais (encarregados pela atividade jurisdicional, julgando, em regra, os conflitos do reino que são submetidos à sua apreciação) e os *jangos* (local no qual resolve-se os litígios e conflitos).

A secretaria é uma área administrativa que elabora, recebe e envia os documentos, caso haja alguma necessidade ou orientação a partir do Rei. Temos a nossa administração e essa administração temos o chefe de gabinete que apoia o Reino, e tem o secretário e os juízes. No reino tem o *jango*, esse *jango* tem juízes que resolvem problemas jurídicos tradicionais que conseguem sanar alguns conflitos que possam surgir no seio das populações. Tem também *jangos* nas regedorias, essas regedorias também conseguem resolver os seus problemas através dos seus juízes, caso não conseguem resolver, então, essas questões são transferidas para o *jango* do Rei (sic). No *jango* do Rei também tem juízes, e esses juízes conseguem, junto as populações e pessoas, resolver os problemas do reino. Isso acontece desde os nossos antepassados e até hoje nós continuamos a manter esses *jangos* a funcionar e esses juízes tradicionais para que possam resolver e sanar alguns conflitos que possam surgir no seio das nossas populações (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Os *jangos* funcionam como uma espécie de tribunais de justiça do reino para a resolução de conflitos. Cada regedoria dispõe de um *jango* e juízes responsáveis por

julgar crimes comunitários. O destaque recai sobre o *jango* do Rei que, de forma particular, desfruta dos seus próprios juízes. O *jango* do Rei atua, na prática, como um supremo tribunal. Nesse *jango*, são resolvidas, apenas, situações extremas, ou melhor, o *jango* do Rei opera, de fato, quando os demais *jangos* com os seus juízes não conseguem resolver um problema que requer, por certo, a máxima atenção do Rei e da corte real.

5.3 Sucessão das Autoridades Tradicionais

Na cultura *Tchokwe*, a sucessão das entidades tradicionais segue o princípio da linhagem, decorrente do poder matriarcal. De acordo com os princípios culturais, o soberano *Mwatchissengue Watembo*, o *Mwana Ngana* e o *Mwata*, devem ter um perfil que transmite responsabilidade e, ao mesmo tempo, serem um exemplo para a comunidade. As Autoridades Tradicionais devem ser pessoas adultas e dotadas de sabedoria para desempenhar dignamente a sua função.

Não tem uma idade limite ou faixa etária exigida para se tornar um Soba ou Rei. Mas, a pessoa tem que ser adulta. O importante é que a pessoa seja responsável e tenha idoneidade, sabedoria. Geralmente, as pessoas, ou seja, o atual Rei, o atual *Mwana Ngana* e o atual *Mwata*, é que indicam os seus sucessores. Mas, primeiro acompanham a pessoa que se pretende indicar. Primeiro investigam a descendência e linhagem da pessoa. Na nossa cultura, o nosso poder é matrilinear, os reis, sobas, *Mwana Ngana* e *Mwatas*, têm que fazer parte da linhagem da mãe. Essa é a questão principal. E depois investiga-se o comportamento da pessoa, como esta lida com os outros (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Evidencia-se que, os personagens sociais que formam as Autoridades Tradicionais *Tchokwe*, contrário as entidades e agentes estatais que, em regra, são submetidos a concursos públicos ou a pleito eleitoral para ocupar determinados cargos, não sei eleitos para o exercício de suas atividades em razão do princípio da linhagem do poder. Na cultura *Tchokwe*, o Rei, os *Myana Nanga* e os *Mwatas*, dispõem de um *Mulopa* que, na língua *Tchokwe*, é conhecido como o substituto.

Bem, na nossa tradição praticamente as estruturas de reinado desde o tempo dos antigos reis, *Mwana Kanda* e *Mwana ngana*, o *Mwana Ngana* tem que ter um substituto, o Rei tem que ter um substituto. Bem, não se usa esse termo vice-rei, mas sim um substituto, que na nossa tradição chama-se *Mulopa*. Tem *Mulopa* do Rei, que é o substituto do Rei, tem *Mulopa* do *Mwana Ngana*, que é o substituto do *Mwana Ngana*, que são os regedores, tem o substituto do *Mwata*, que se chama *Mulopa* do *Mwata*, que é o soba. Então, essas entidades todas na nossa tradição tem sempre um substituto, como organograma (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

O soberano ainda continua:

O substituto, no dia na morte do Rei, ele é preparado na presença da família, se há alguém que vai reclamar do poder (sic), então deve expor naquele momento, no ato de preparação do novo Rei. E quem reclama do poder deve cumprir alguns rituais para a comprovação da sua reclamação. E junto com o Rei indicado, o reclamante cumpri os rituais de legado, no qual são isolados numa casa até a entronização/enterro do Rei anterior. Só sai vivo desse isolamento o verdadeiro Rei substituto, pois aquele que não tiver o legado morrerá (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

É por essa e demais razões evidenciadas no trabalho que, sem dúvida, consideramos contraditória a integração das Autoridades Tradicionais no poder local do Estado. Diferente de um presidente e seus ministros, as entidades tradicionais *Tchokwe*, sob a liderança e comando do Rei *Mwatchissengueem Watembo*, não necessitam de nomeação e eleição para administrarem seu povo e território.

5.4 *Modus operandi* da justiça comunitária: mecanismos locais de poder e decisão

Como se viu, não existe isolamento entre as funções executiva, legislativa e judicial que, em regra, são exercidas pelo Rei *Mwatchissengue Watembo* e os seus coadjuvantes, especialmente os *Myana Ngana*, os *Mwata* e os juízes (que assumem a demanda jurisdicional, sob o olhar do Rei e do conselho).

Um das principais característica do poder tradicional *Tchokwe* é a não separação entre o político e o espiritual, em outras palavras, o metafísico. O poder tradicional *Tchokwe* é, geralmente, um poder absoluto, podendo decidir de forma arbitrária sobre diversas questões inerente ao reino, até mesmo sobre a vida e a morte das pessoas. Das diferentes funções desempenhada pelas Autoridades Tradicionais *Tchokwe*, o destaque recai sobre a administração da justiça, isto é, função jurídica e de manutenção da ordem cujo impacto no seio populacional é notório.

As autoridades *Tchokwe* exercem um papel jurídico fundamental para a resolução de múltiplos casos, sobretudo as práticas de feitiçaria⁵⁹, pequenos roubos e conflitos familiares. Para os casos de acusações de feitiçaria, prática comum nas comunidades, os *jangos* dispõem de um grupo de adivinhadores que, em parceria com os juízes, trabalham

⁵⁹ Os casos de feitiçaria continuam a constituir a grande maioria das acusações apresentadas nos tribunais das autoridades tradicionais, e só podem mesmo ser resolvidos com recurso ao processo de julgamento tradicional, que envolve uma complexa teia de processos, desde a adivinhação e consulta a oráculos, à utilização de ordálios (FLORENCIO, 2011, p. 117).

no sentido de averiguar se o acusado possui, realmente, o feitiço. Na maioria das vezes, a justiça estatal, em determinados casos, sobretudo em situações relacionadas a feitiçaria⁶⁰, não intervém no julgamento tradicional, tal como relata o soberano:

Não, “governo não intervém”. Nós temos os nossos princípios. Antes da chegada dos portugueses nós já resolvíamos os nossos conflitos. Conflitos sempre existiram e onde há pessoas existe conflitos. Os nossos conflitos são resolvidos no *jango*, onde tem os juízes. Normalmente num conflito tem o queixoso e a pessoa queixada (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

O soberano ainda continua:

Nós aqui, os nossos princípios são: primeiro é que a pessoa lesada ou o queixoso deve expor a sua reclamação e notifica-se a pessoa queixada (sic). Depois de notificada, a pessoa queixada é marcada o dia e a hora para ir ao *jango* (sic). Nos *jangos* temos princípios culturais que a gente segue perante o juiz tradicional. O queixoso explica o sucedido na presença da pessoa acusada perante ao juiz tradicional (sic). Mas, antes disso, pede-se o *Kapari*⁶¹, conforme manda a tradição. *Kapari* é o compromisso, antigamente usava-se utensílios e qualquer coisas, mas atualmente usa-se o dinheiro. A parte que queixou, assim como o acusado entregam dinheiro (geralmente é 15 mil *kwanzas*, mas o valor varia de acordo a gravidade dos fatos,) aos juízes, que é o *Kapari*, e depois inicia-se o julgamento. Se o caso for de feitiçaria, no *jango* tem uma equipe de adivinhadores que trabalham com os juízes para descobrirem se a pessoa tem ou não o feitiço (sic) (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Como se viu, a apresentação de uma acusação ao *jango* exige uma pequena contribuição. O *jango* funciona como uma espécie de corte, na qual cada entidade pode exercer papel específico, de maior ou menor relevância, desde os superiores (Rei, *Myana Ngana* e *Mwata*) aos juízes, sem deixar de mencionar os adivinhadores ou quimbandeiros, responsáveis pelos aspectos espirituais. Para os casos de homicídios, o Estado orienta que se encaminhe para a polícia comunal, que por sua vez, reencaminha para a procuradoria municipal. As Autoridades Tradicionais são orientadas, apenas, para resolver questões tradicionais, em que o Estado não deve intervir. Nas palavras do soberano *Mwatchissengue Watembo*, “nas questões tradicionais não tem havido intervenções do governo ou do Estado. Quando não se trata de questões tradicionais, por exemplo,

⁶⁰ Sobre a feitiçaria, ou mais concretamente sobre o oculto em África, existe é claro todo um conjunto de concepções, e de narrativas. Em muitos exemplos empíricos, o soberano é representado como um poderoso regulador da ordem, daí as suas funções jurídicas e legislativas, mas também um regulador do universo mágico-religioso e um intermediário com os espíritos dos seus antecessores, nomeadamente do falecidos soberanos. (FLORÊNCIO, 2011, p. 117).

⁶¹ Termo *Tchokwe* usado para se referir a um contributo ou garantia para a realização do julgamento. Geralmente, o *Kapari* é um dinheiro que os envolvidos no conflito entregam aos juízes para se realizar o julgamento.

homicídios, homicídios voluntários, são transferidos para o governo, particularmente a polícia (sic)” (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Em matéria de resolução de conflitos, destaca-se a colaboração entre os órgãos de justiça do governo com os mecanismos locais de poder e decisão, vulgo justiça comunitária, o que nos parece, mais uma vez, antagônica. Pese embora, a justiça estatal limite a atuação das entidades tradicionais em matérias de homicídio, a orientação não se cumpre na íntegra. Várias vezes, a justiça comunitária assume os crimes de homicídios que, envolvendo a feitiçaria, não são participados a polícia comunal ou municipal. Questões relacionadas a espiritualidade e forças ocultas⁶² são resolvidas no *jango*. Para as questões de extrema relevância, como por exemplo, homicídios e crimes de sangue, o papel do governo se torna indispensável. Por sua vez, o próprio órgão de justiça estatal, sobretudo a polícia municipal, em situação contrária, encaminha diversos casos para as entidades tradicionais resolverem. A esse respeito, declara o soberano, “(...) e também lá na polícia e no governo (sic), quando se deparam com um caso que envolve tradição eles encaminham para as Autoridades Tradicionais. Tem havido essa colaboração com os órgãos de justiça do governo” (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Um dos casos mais despachados da polícia municipal para a justiça comunitária é, portanto, a questão das talas⁶³, vulgo minas tradicionais. A tala é uma mina tradicional que deixa as suas vítimas com inflamação em determinada região do corpo (geralmente na perna), podendo causar a morte. Se trata de um fenômeno em que a ciência moderna não consegue explicar. Uma enfermidade que a medicina convencional não encontra solução, ao menos por via do tratamento tradicional. A tala é uma doença que pode atingir a vítima por via telefônica, pelo aperto de mão, pelo abraço, por via da água e até mesmo pela terra em que pisamos. Habitualmente, as talas são comercializadas nos mercados informais locais, usadas de diversa maneira para atingir a vítima.

Quando uma vítima de tala, suspeitando de alguém, apresenta queixa junto a unidade policial local, a justiça estatal mostra-se incapaz de atender o caso, sob a

⁶² O termo oculto serve para designar todas as forças espirituais, em geral espíritos, familiares ou não, e sua capacidade de intervir na vida dos humanos, seja uma intervenção protetora ou maléfica. (FLORÊNCIO, 2011, p. 117).

⁶³ Trata-se de uma doença tradicional que provoca incapacitação na sua vítima.

justificativa legal. Em outros termos, trata-se de uma situação na qual a lei estatal não orienta. Todavia, a situação agrava quando o lesado diz ter a certeza do causador do mal (tala), que podemos considerar uma atitude criminosa, visto que coloca a vida da pessoa em risco. Porém, o argumento policial, para tal situação, corresponde a falta de meios e provas concretas para averiguação dos fatos. Por esse motivo, questões que envolvem a espiritualidade, o oculto e o inexplicável aos olhos da justiça estatal, práticas comuns em Angola, são imediatamente encaminhadas para os *jangos*, vulgo tribunais tradicionais.

Sobre a justiça comunitária, destaca-se, ainda, a fenomenologia do *Kapopo*⁶⁴, um mecanismo de decisão para resolução de conflitos usado pelo povo *Tchokwe*, especialmente da Lunda-Norte. Por intermédio do *Kapopo*, as populações podem resolver os seus próprios conflitos sem recorrer aos *jangos*, ao menos em situações consideradas extrema. Na cultura *Tchokwe*, quando uma pessoa fere o seu semelhante, provocando graves lesões, como por exemplo, a morte, doença, deformidade ou qualquer lesão corporal, gera um problema que, conseqüentemente, afeta a relação das famílias (do causador do dano e do lesado). Desse problema, as famílias entram em conflitos que, por sua vez, pode chegar as entidades tradicionais para ser resolvido, dependendo da gravidade do caso.

O *Kapopo* surge como um mecanismo para a resolução do problema, em que as famílias dos envolvidos reúnem-se com intuito de encontrarem o desfecho do infortúnio. Nessa reunião, a família do lesado, de regra, pede uma multa a família do agressor como forma de reparar todo prejuízo e mal causado. Na maior parte dos casos, a multa varia de acordo a gravidade da ofensa causada, física ou moral. Em situações extremas, a família lesada pede uma pessoa. Tal situação acontece em casos de morte, ou seja, ocorre quando é tirada a vida de alguém. Em tal caso, a família do agressor deve pagar a vida com outra vida, isto é, a família do causador do dano, ciente da gravidade do caso, deve entregar um dos seus membros para a família lesada. Normalmente, a pessoa entregue a outra família ocupa o lugar da pessoa morta e, logo, efetiva-se como novo membro da família, desempenhando o papel da pessoa morta.

⁶⁴ Termo *Tchokwe* usado para se referir a um pagamento ou multa resultante de um problema que, inicialmente, envolve duas pessoas, o causador do dano e a pessoa lesada. Em regra, o causador do dano deve pagar uma multa a pessoa lesada. O *Kapopo* pode ser pago em dinheiro, animais, especialmente o cabrito, armas de caça (representa a alimentação para as famílias que vivem da caça), inchada (que simboliza o trabalho do campo para as famílias camponesas), etc.

Segundo a tradição viva, mais do que um pagamento ou multa, o *Kapopo* atua, de certo, como um verdadeiro mecanismo de conciliação entre as pessoas, sendo que depois da multa ou pagamento, as famílias desculpam-se para que o problema não afete as gerações vindouras. Dependendo da gravidade, a cerimônia do *Kapopo* é dirigida pelos anciões que, em regra, desempenham o papel de juízes no *jango*. Assim, o principal objetivo do *Kapopo* é promover a tranquilidade comunitária, aspirando a reconciliação entre as famílias. A reconciliação é um dos principais objetivos dos juízes no *jango*, tal conforme declara o soberano:

Depois do julgamento é resolver o conflito (sic), o último papel dos juízes é fazer com que as partes envolvidas façam reconciliação (sic) para que o problema não envolva famílias e gerações. Depois de resolverem o conflito, geralmente, a pessoa considerada inocente em qualquer conflito, tem que dar *Sambibi*, quer dizer que tem que pagar no *jango* (sic), dependendo da determinação dos juízes (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Diante das palavras do soberano, podemos destacar uma diferença entre o sistema de justiça estatal e a justiça comunitária. Na justiça estatal, prevalece o princípio penitenciário, em que as pessoas são mantidas presas por um crime cometido. Oposto sucede na justiça comunitária, uma vez que a punição sobre uma pessoa ou grupo, imposta pela autoridade, como explicação e despersuasão a uma verificada prática considerada implausível, restringe-se no pagamento de multas simbólicas, de modo que se estabeleça a ordem. A exigência das multas aplica-se no intuito dos infratores evitarem futuros problemas.

Em geral, os julgamentos tradicionais são abertos ao público, de modo que se assegure a transparência. Toda comunidade pode participar de uma cerimônia ou audiência tradicional. As sessões são realizadas de acordo as demandas, em outras palavras, não há dia específico para se resolver um problema. O julgamento ocorre seguida a solicitação. Nos *jangos* tradicionais, os julgamentos decorrem sempre que necessário.

O *modus operandi* da justiça comunitária é manifestada como um procedimento tradicional que, de certa maneira, corresponde a um conjunto de regras advindas dos sacerdotes da ordem metafísica (divindades) e dos ancestrais, com desígnio de gerir os conflitos e propiciar a estabilidade social. O *modus operandi* da justiça comunitária é o que chamamos de direito costumeiro ou consuetudinário.

Para os povos *Tchokwe*, o direito consuetudinário é reconhecido e manifestado como uma combinação de preceitos e valores culturais que, de certo, é observado de forma positiva pela população local, uma vez que se trata da valorização dos usos e costumes ancestrais. A importância do direito costumeiro revela-se na incapacidade estatal de resolver os problemas diários do povo.

5.5 Relação com o governo local

A relação das Autoridades Tradicionais *Tchokwe* com a administração e governo local não é algo novo. Trata-se de uma relação surgida no período colonial com a implantação do sistema administrativo português, sobretudo pela introdução da RAU. No período colonial, quando principiou a administração direta portuguesa, os colonos buscaram manter contacto com os nativos que, com a necessidade de estender a governação e manter controle territorial da ex-colônia, enquadraram as entidades locais na lógica da divisão administrativa colonial, visto que as Autoridades Tradicionais detinham o poder efetivo sobre as populações, sob o formato de organização de reino e aldeias.

A partir da introdução da RAU, as Autoridades Tradicionais *Tchokwe* passaram a integrar a administração colonial, sobretudo o *Mwatchissengue Watembo*, os *Myana Ngana* (que ganharam título de regedores, desempenhando as tarefas de chefes de grupo de povoações) e os *Mwata (sobas* que se destinavam na liderança da povoação). Esses personagens sociais, compreendidos como entidades tradicionais *tchokwe*, se tornaram funcionários da administração portuguesa ao ponto de usarem uniforme colonial. Ademais, as Autoridades Tradicionais eram remuneradas⁶⁵ por ocuparem as funções de intermediários do Estado colonial. Por outra forma, as entidades tradicionais recebiam salário da administração portuguesa pelos seus trabalhos. A respeito do contacto com a administração colonial, o soberano relata:

(...) já nos séculos XIX, surgiu administração colonial. A administração colonial encontrou-nos, procurou saber como nós vivíamos e como nos organizávamos. Não escondemos nada e informamos sobre a nossa organização, sobre a nossa vivência e sobre a resolução de conflitos. Mas, o colonialismo veio se instalar entre nós e constituiu o governo e a administração. A partir daí, nós fomos recebendo ordens da administração

⁶⁵ As autoridades tradicionais, sobretudo os régulos, e em menor grau os chefes de grupo de povoações, usufruíam de um conjunto de regalias pelo seu trabalho para a administração colonial (FLORÊNCIO, 2008, p. 375).

colonial, mas havia boas relações entre a administração colonial e o nosso povo, os *Mwana Ngana* e os Sobas. Daí, a administração colonial, foi se apercebendo que para além de um povo, haviam líderes que dirigiam tais povos (sic). A partir desses líderes, foram mantidos os contatos com a administração colonial que serviam de base para os colonos se comunicarem com a população. Porque primeiro tinham que saber os hábitos e costumes desse povo para conseguir dirigir e implantar as suas instituições coloniais (sic) (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Um fato relevante constatado no relato do soberano é a relação positiva entre a administração colonial e as instituições políticas tradicionais que, de certa forma, acaba por consolidar a narrativa histórica na qual as Autoridades Tradicionais foram, exclusivamente, colaboradores disfarçados do colonialismo português e depreciados aos olhos da população local. Pelas palavras do soberano, percebe-se que, o modelo administrativo colonial português fez transparecer aos nativos, sobretudo aos líderes, uma relação saudável, pese embora o Rei reconheça que, com a chegada da administração colonial, foram submetidos a ordens do governo colonialista. Porém, não se contesta que as Autoridades Tradicionais foram (e são) importantes na salvaguarda e preservação da identidade cultural, regulando as relações das populações locais de acordo aos princípios dos usos e costumes ancestrais.

Das funções mais relevantes desempenhada pelas entidades tradicionais, sob o comando da administração colonial, destaca-se, fundamentalmente, o recrutamento e controle dos homens para as atividades de escravo, a modelagem da vida dos autóctones (embora desempenham tal função desde a época pré-colonial) através da resolução de conflitos entre os nativos, vulgo indígenas.

Outra função desempenhada pelas autoridades tradicionais *Tchokwe* de extrema relevância para a administração colonial consistiu, de fato, na fiscalização da exploração de minas de diamante durante o período do regime de trabalho forçado. Vale realçar que o reino Lunda-*Tchokwe*, especialmente as províncias da Lunda Norte⁶⁶ e Sul, representa a principal área de extração de diamantes de Angola. Angola é um dos maiores produtores mundiais de diamantes.

Tal como vimos, o enquadramento das Autoridades Tradicionais na administração colonial deve-se, simplesmente, às dificuldades e incapacidade de controlo do colono sobre os nativos. No que se refere as funções e as demandas de conflitos entre os nativos

⁶⁶ Em 1971, a província da Lunda Norte chegou a assinalar um recorde de 2.413.021 quilates de diamantes extraídos.

(exercida pelos líderes tradicionais no decorrer da administração colonial), o quadro permanece congênere aos dias de hoje, destacando-se, amplamente, as acusações de feitiçaria e pequenos roubos. Durante a administração colonial, destaca-se, ainda, a existência de um tribunal de indígenas para cada regiões (fora os *jangos*), dirigido por um administrador colonial, auxiliado por dois chefes tradicionais. O tribunal de indígenas atuava, de certo, quando um indivíduo se sentia injustiçado com a decisão tomada no *jango* do seu chefe tradicional, o que não acontecia na prática (pelo menos para os *Tchokwe*), uma vez que os nativos seguiam (e seguem) os usos e costumes ancestrais.

Concernente ao processo de recrutamento, as entidades tradicionais agiam, por vezes, sem saber a verdadeira finalidade. Noutros casos, eram capazes de manipular o sistema a seu favor e obter rendimentos ilegais deste recrutamento, sobretudo quando conseguiam uma relação direta com os recrutadores privados. As entidades tradicionais, possuíam várias regalias pelo seu trabalho. No entanto, também estavam sujeitos a um conjunto de punições que incluíam até mesmo castigos físicos, sempre que descumprissem os seus deveres. Porém, a punição não ocorria na íntegra, por falta de capacidade da administração colonial (FLORENCIO, 2008, p. 375).

O contacto das Autoridades Tradicionais *Tchokwe* com a administração colonial portuguesa, causou inúmeras transformações político-administrativa no reino, destacando a subordinação e dependência dos chefes nativos para o Estado português que, na verdade, implicou a perda de autonomia política e econômica das entidades locais. A implantação do sistema administrativo colonial (*indirect rule*) foi, de certo, a base para o começo do antagonismo na integração das Autoridades Tradicionais na governação do Estado. O processo colonial de enquadrar o poder tradicional no aparelho administrativo do Estado foi suficiente para conduzir a perda de legitimidade das Autoridades Tradicionais.

Com a chegada da independência de Angola, em 1975, o governo MPLA, assumindo o poder da República, decidiu omitir a existência das entidades tradicionais para a integração dos seus comitês. A partir dos anos de 1991 as entidades tradicionais voltaram a ganhar destaque na arena político-administrativa. Mas, foi com a consagração da CRA de 2010 que, de modo efetivo, as Autoridades Tradicionais voltaram a ser reintegradas no quadro administrativo do Estado, seguindo a lógica colonial.

A nível da governação local, o Estado tem optado por uma relação de cooperação com os chefes tradicionais mediante os órgãos da administração local, no âmbito da

participação em eventos de carácter consultivos e auscultativos e que se considera importante, na medida em que implica uma coordenação das atividades e projetos de desenvolvimento local, tal como fundamenta Massunganhe (2012, p. 149).

Em regra, a cooperação do governo local com as entidades tradicionais é realizado por meio do CACS, no qual os dois poderes (estatal e tradicional) reúnem-se com intuito de atenderem as demandas comunitárias. Por intermédio do CACS, os chefes tradicionais *Tchokwe* exprimem a vontade dos povos locais, ao mesmo tempo em que efetivam o status de funcionários, intermediários e agentes do Estado.

A respeito dessa cooperação, o soberano aponta que, seguindo a lógica colonial, o atual governo da Angola independente não foge à regra. Isto é, o governo tem colaborado com as autoridades do poder tradicional para “conseguir” dirigir o país. Em suas palavras:

Nos soubemos que fomos escravizados, havia injustiça, e isso fez com que nós fossemos independentes (sic). A nossa independência foi em 1975 e surgiu o governo, que é o governo dos próprios angolanos, mas também não poderia fugir à regra, de qualquer forma tinha que colaborar com as autoridades do poder tradicional para conseguir dirigir o país. E a partir daí, as relações continuaram a ser quase as mesmas que tínhamos com a administração colonial, e que para dirigir primeiramente um povo tinha que colaborar e haver bom senso entre o governo e os *Mwana Nanga* e o próprio Rei (sic), que é o *Mwatchissengue Watembo*. Em suma, posso dizer que, as relações entre as Autoridades Tradicionais e o governo têm sido boas. Pode haver alguns desentendimentos, mas isso são questões que sempre o governo procura sentar e saber da nossa opinião, o que precisamos e necessitamos (para tentar resolver o conflito), porque o papel da Autoridade Tradicional é preservar o costume e hábitos do seu povo. Este é o papel das Autoridades Tradicionais. E o governo administra o país, e principalmente na nossa região, o governo provincial ele administra a parte do governo e tem que estar em colaboração com a Autoridade Tradicional para conseguir encontrar solução desse povo. E, os dois órgãos têm estado em comunicação pra evitar conflitos porque nós defendemos os nossos direitos como um povo, para que haja boa vida e convivência harmoniosa entre as populações e principalmente o modo de vida que nos sempre defendemos (sic) (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

O soberano ainda continua:

E o governo tem que fazer tudo para que garante o bem estar das populações, acima de tudo que garanta uma boa vida e que haja emprego para a nossa juventude e população, para que possam viver bem com as suas famílias como um povo (sic). Isso sempre foi o papel das Autoridades Tradicionais, e o governo também faz a sua parte, cumprindo com os desejos do povo e das Autoridades Tradicionais. Tem havido boa compreensão e bom senso, posso dizer que, tem havido boa colaboração, é por isso que hoje estamos aqui num país livre e soberano porque há entendimento entre o governo e a Autoridade Tradicional porque nós, o povo *Tchokwe*, tem uma parábola que diz, “os que vivem juntos têm que se entender”, se não nos entendermos não vamos

conseguir viver. Isso tem sido uma palavra que nos todos conhecemos e o próprio governo conhece (sic) (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Esse cenário representa grande problema para compreender, de fato, o exercício e as atividades administrativa, legislativa e judicial do Estado Angolano, uma vez que enquadrar e legitimar, ainda que de maneira implícita, jurídica e politicamente outras fontes de poder, significa renunciar ao poder estatal. É por essa razão que o Estado angolano atua com fraca legitimidade, devido a existência e a aceitação de várias epistemologias jurídicas. Em outras palavras, o Estado angolano é, na sua essência, constituído por diversas fontes de direito. No entanto, apesar do reconhecimento de outras fontes de direito, o Estado coloca-se na posição superior face as Autoridades Tradicionais, seguindo a lógica colonial. É nesse contexto que muitos estudiosos africanos, sobretudo os pan-africanistas, compreendem que a África, no geral, nunca alcançou a independência devido a permanência das estruturas de matriz colonial. A independência dos países africanos significaria, portanto, os usos e costumes, leis tradicionais, acima da lei estatal.

De acordo com o Ministério da Administração do Território de Angola (MAT, 2012), a relação entre o poder local público e as Autoridades Tradicionais, para além de originar diferenças analíticas (formal, informal, oficial e não oficial), levanta inúmeros problemas de enquadramento jurídico dessas autoridades no sistema normativo estatal angolano, principalmente quanto à eficácia jurídica formal do exercício do poder tradicional e ao estatuto de tais autoridades, ao papel a este reservado no âmbito da administração pública, limites e reconhecimento das mesmas.

A conexão entre os dois poderes, para além de ocasionar diferenças analíticas, tal como descreve o MAT, passou a constituir um grande paradoxo no seio da população angolana, permitindo divisão social e a existência de duas correntes opostas entre as populações. Ao mesmo tempo que, temos em Angola indivíduos defendendo aos interesses modernos, direitos e valores culturais europeus, também encontramos um fragmento da população manifestando em prol da valorização e conservação dos usos e costumes dos povos tradicionais. Nessa perspectiva, fundamenta Aslak Orre (2009, p. 2) que o paradoxo reside no facto dessas correntes serem improvavelmente compatíveis, visto que na história, tanto como na realidade atual, as Autoridades Tradicionais raramente apoiam as culturas e tradições produzidas por uma governação que adopte os valores progressistas ou sociais-radicaís. Por razões óbvias, os representantes do poder

tradicional defendem aos interesses das culturas e tradições locais, apesar da submissão ao Estado.

Podemos evidenciar, ainda, que a conexão entre as entidades do poder tradicional com o governo, constitui um obscurantismo tradicionalista que figura na doutrina política do Estado-partido-MPLA. As orientações políticas do MPLA concernente às instituições do poder tradicional, faz com que grande parte dos chefes tradicionais (e os seus administrados) enraízem, de maneira ambígua, a dependência ao governo, ao ponto de o soberano *Mwatchissengue Watembo* considerar ótimas relações entre o governo e as Autoridades Tradicionais. Haja vista:

Bem, as relações desde já foram boas. Tem que haver boas relações porque é o governo e, é a autoridade do poder tradicional (sic). Antes nos dirigíamos entre nós, como uma tribo. Como eu disse, quando viemos nos instalar nessa região não havia governo que nos dirigia. Nós próprios nos dirigimos como tribo, a partir dos seus soberanos, a partir dos seus *Mwana Nanga*, a partir dos seus sobas, dos *Mwatas*, como nos falamos na nossa tribo (sic). Dirigimos o nosso povo juridicamente, tradicionalmente, administrativamente, nós próprios tínhamos maneiras como nos dirigiríamos (sic), como nós nos comunicávamos (sic) e organizamos as nossas situações, divergências. Nós sabíamos como resolver essas situações na nossa maneira tradicional (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Evidencia-se que, de forma ambígua, o soberano explana a cooperação entre o governo e as entidades do poder tradicional. Se por um lado, o Rei declara que, desde as épocas anteriores, houve ótimas relações com o governo, o que fundamenta a aceitação da propagação ideológica e política partidária dentro das comunidades. Por outro lado, o soberano faz menção a independência, quer seja jurídica, política e administrativa, das Autoridades Tradicionais *Tchokwe* que, em nossa interpretação, com a presença do governo, sob a narrativa de cooperação, os tradicionais deixaram de autoadministrar-se, de forma autônoma, como um povo que, tradicionalmente, preserva os seus valores culturais.

Outro ponto de destaque está relacionado com o tal discurso que, na verdade, comprova a dualidade de pensamento dos novos líderes tradicionais, em que os mesmos defendem, a cultura, os usos e costumes e, ao mesmo tempo, consideram positivo, ainda que de modo subentendido, a ideia de modernização acompanhado com os seus sistemas administrativos advindo do processo de colonização e colonialismo. A modernização na qual falamos fundamenta-se no reconhecimento e aceitação do governo como órgão máximo face as entidades do poder tradicional. Acreditamos que tal fato deve-se,

simplesmente, pelo governo ser o detentor do poder econômico, tornando as entidades tradicionais vulneráveis. E, por essa razão, os chefes tradicionais submetem-se aos regulamentos estatais, ao mesmo tempo que representam os valores ancestrais, usos e costumes.

Quando indagado, durante a conversa, se o governo local tem proporcionado condições para a atuação das Autoridades Tradicionais, o soberano mostrou-se insatisfeito, aludindo que o governo, por direito, deveria apoiar as entidades tradicionais para que estes liderem condignamente o seu povo. O soberano aclara que, nos séculos anteriores, o povo dependia das suas terras para sobreviverem, os *Myana Ngana* e os *Mwata* ofereciam tributos ao Rei, advindos da caça, pesca e agricultura. Os *Tchokwe* são povos identificados como caçadores, pescadores e agricultores. Porém, tais práticas foram limitadas pelo governo, sobretudo a caça e a pesca, tal como revela o Rei:

Bem, sobre essa questão posso dizer que, por direito o governo deve apoiar a Autoridade Tradicional para que possa cumprir com o seu papel, e o governo é que gere o país (sic). O governo é que tem as possibilidades no que diz respeito às questões financeiras. As Autoridades Tradicionais, outrora, nos anos que já se foram, os nossos antepassados dependiam das suas áreas, dos seus *Makunas*, como nós falamos, dependiam das ofertas dos *Myana Nganas*, os sobas apoiavam os *Hanangana* e os *Hanangana* apoiavam o Rei com tributos. Esses tributos eram para conseguir responder algumas situações que possam surgir (sic) (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

O soberano ainda continua:

Mas, acontece que agora os sobas e *Myana Ngana* deixaram de dar tributo ao rei porque eles encontravam tributo nessa área que era os *Makunas*, onde faziam a caça e pesca, e a partir daí tiravam uma parte para oferecer as autoridades máximas, mas agora o governo proibiu que se realize esses tipos de atividades, caça, pesca e outras coisas mais. Então, a partir daí os tributos deixaram de existir, já ninguém dá tributo ao Rei, ninguém mais apoia ao Rei, porque também eles não têm onde tirar. E o governo tem como direito apoiar essas autoridades. E como podemos ver, o governo paga subsídios as Autoridades Tradicionais, mas esses subsídios não corresponde ao modo de vida que atualmente nós temos (sic). Quando se chama de subsídios é uma coisa ínfima que não consegue resolver o problema (sic). O governo tem apoiado as vezes dentro das suas possibilidades, as vezes em transportes para facilitar as deslocações, mas também essas ofertas não têm sido constantes (sic). Nós para termos um meio de transporte temos que ter recursos pra gerir esse meio de transporte (sic). Se não tivermos esse meio de transporte não sobrevivi, porque é preciso dinheiro para gerir uma viatura em questão de combustível e manutenção (sic). O governo as vezes oferece uma viatura ou uma motorizada a autoridade, mas esse meio não sobrevivi por falta de recursos para manutenção, isso tem sido uma dor de cabeça. E nós soubemos que as Autoridades Tradicionais trabalham com as populações, os *Myana Ngana* precisam visitar as localidades e ter contacto direto com as populações, mas por falta as vezes desses meios, então, isso tem sido difícil (sic). As

Autoridades Tradicionais as vezes não conseguem, concretamente, cumprir com o seu papel por falta de apoio do governo. Isso também ajuda o governo, quando os *Myana Ngana* estão em contacto com o povo, isso ajuda o governo na sensibilização das nossas populações (sic) (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Percebe-se que, novamente, de forma contraditória, o rei relata a relação do poder tradicional com o governo. Primeiro, o soberano destaca a superioridade financeira do Estado, alegando que, por direito, o governo deve propiciar melhores condições as entidades tradicionais, o que fundamenta a remuneração ou subsídios as Autoridades Tradicionais, embora se considere pouco, tal como diz o soberano. O que não se clarifica no relato do Rei é, sem dúvida, a real destinação desses subsídios. Em outras palavras, não se compreendeu, de fato, se os subsídios são destinados a suprir as necessidades das populações locais, ou se a remuneração é para fins pessoais das entidades.

Em Angola, os subsídios as entidades do poder tradicional estão previsto no Decreto Presidencial nº 115/12 de 8 de junho, que reajusta as citadas remunerações configurando-se da seguinte maneira: 24.357,03kzs⁶⁷ (*soba grande*); 21.921,32kzs (*soba*); 19.485,65kzs (*sekulo*); 15.563,35kzs (ajudante do *soba grande*) e; 12.178.51kzs (ajudante de *soba*). O decreto assegura, ainda, no seu art. 2.º, a isenção de pagamento de imposto sobre o rendimento do trabalho as entidades tradicionais que auferem vencimento até o montante de 25.000,00kzs. De fato, se trata de remunerações correspondente, aproximadamente, ao salário-mínimo⁶⁸ nacional. E pelo alto custo de vida em Angola⁶⁹, considera-se insuficiente para atender as necessidades básicas de um indivíduo.

De acordo com o MAT (2013), os subsídios distribuídos as entidades tradicionais são, de fato, um estímulo que resulta do facto de, as Autoridades Tradicionais serem entidades que personificam e exercem o poder no seio da população comunitária, de acordo com os princípios costumeiros. Seguindo a lógica apresentada pelo MAT, podemos considerar que os subsídios são atribuídos para atender à necessidade particular dos chefes locais, uma vez que as entidades tradicionais se apresentam como funcionários do Estado.

⁶⁷ Moeda nacional de Angola, Kwanza.

⁶⁸ De acordo com o Decreto Presidencial n.º 89/19, de 21 de março de 2019, o salário-mínimo nacional é fixado em: 21.454,10 kzs.

⁶⁹ De acordo com o estudo global sobre o Custo de Vida de 2019 da Mercer (*Cost of Living Survey*), Angola, sobretudo Luanda, ocupa a posição 115.^a em termos de custo de vida.

Por outro lado, o Rei afirma que o governo apoia quase em nada as Autoridades Tradicionais, alegando que tal situação faz com que, na prática, as entidades não concretizem as suas atividades comunitárias, o que dificulta, ainda, a mobilização do povo nas questões do próprio governo. Em suas palavras, o soberano afirma que, desde a sua ascensão como Rei, não tem apoio do governo:

Posso dizer que, eu aqui como Rei, assumi esse poder o ano passado e posso aqui dizer que não tenho apoio do governo (sic). Eu assumi esse poder o ano passado substituindo o meu avô. Eu substitui ele por indicação como a nossa tradição exige, ele foi Rei desde 2001 (sic). Trabalhei com ele, acompanhei ele em todas as situações, representava ele no governo em várias situações e atividades. Após a morte dele, assumi o poder porque fui indicado por ele antes de morrer e cumpri com todos os rituais para chegar ao ponto de ser chamado Rei *Muatchissenge Watembo*. Assumi o poder no dia 27 de fevereiro do ano passado. Já estou há um ano no poder e desde que assumi não tenho apoio de ninguém, não tenho apoio do governo (sic). As razões, o governo alega que para além de mim, que sou o Rei, apareceu mais alguém a reclamar o poder, mas essa pessoa que reclama o poder, o certo é que ele devia vir aqui. Esta residência o próprio governo é que construiu, residência oficial do Rei *Muatchissenge Watembo* (sic) (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

O soberano ainda continua:

Assumi o poder e eu estou aqui (sic). No dia que assumi o poder tive apoio da Polícia Nacional, foram eles que me levaram até a casa do Rei. Mas, hoje o governo alega que não pode apoiar o Rei porque apareceu alguém a reclamar do poder, que devia vir aqui na minha casa pra irmos no *jango* resolver a situação (sic). Este poder é de família e não depende do governo, estou seguindo a linhagem dos Reis antepassados. O governo não tem nada a ver com isso, inclusive quando fui nomeado Rei fui apresentado ao governo e junto ao governador oficializamos o documento assinados por eles (sic). Mas, agora o governo, eu quando chego lá para reclamar os meus direitos eles dizem que não podem apoiar porque apareceu alguém a reclamar do poder, o que é impossível. (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

A declaração do Rei revela, basicamente, que a administração local não tem cumprido com o seu papel de apoiar e atender as necessidades comunitárias. Tal fato, corrobora com o relato dos *Mwata* do bairro Sueja e Zorro, cedido ao jornal ANGOP, no qual, insatisfeitamente, lamentam a falta de apoio do governo local junto as comunidades rurais, o que tem gerado o abandono das famílias para a busca de melhores condições de vida em outras regiões.

Segundo Francisco Sozinho, *Mwata* do bairro Zorro, município do Saurimo, a sua zona de jurisdição está restrita ao fornecimento de energia elétrica nas residências, iluminação pública, posto de identificação civil, entre outros serviços sociais

fundamentais para a vida humana. Em suas palavras, “por falta destes serviços, muitas famílias estão a deixar as suas residências no bairro Zorro, para irem viver em outras zonas (sic)” (*Mwata* Francisco Sozinho, Entrevista ao Jornal ANGOP, 2019). O *Mwata* revela que havia solicitado, junto à administração municipal de Saurimo, apoio para promover a convivência harmoniosa na comunidade que, infelizmente, não foi respondido. Salientou, ainda, que a população tem percorrido, a pé, nove a dez quilómetros em busca de assistência médica e medicamentosa nas unidades hospitalares de Saurimo. Por falta de escola na área, as crianças estudam em salas de aulas provisórias cedidas pelas igrejas. “Esta situação tem tornado a vida neste bairro mais difícil” (*Mwata* Francisco Sozinho, Entrevista ao Jornal ANGOP, 2019).

De outra parte, Celestino Upale, *Mwata* do bairro Sueja, lamentou o fato de existir, apenas, um único posto de saúde na comunidade, além do mesmo (posto de saúde) contar somente com um enfermeiro para o atendimento ao público. De acordo com o *Mwata*, a população aguarda por intervenção dos órgãos da administração municipal de Saurimo. O *Mwata* solicitou o apoio do governo local para a construções de novos centros de saúde, escolas e outras infra-estruturas sociais, de modo que se evite o êxodo populacional e, conseqüentemente, o despovoamento do bairro (*Mwata* Celestino Upale, Entrevista ao Jornal ANGOP, 2019).

Em entrevista ao jornal Angop (2019), a administradora municipal adjunta para área Técnica e Infra-estrutura de Saurimo, Francisca Manganda, admitiu ter conhecimento das dificuldades dos moradores dos bairros supra, tendo explicado que o governo provincial irá iniciar a construção de infra-estruturas sociais em ambas as localidades.

Como se viu, uma das justificativa, talvez a principal, do governo a respeito desse quadro conturbado, é o surgimento de um suposto Rei que, junto a administração provincial, reclama pelo trono do reino, tal como revela o soberano *Mwatchissengue Watembo*. Aludir que, independente do suposto conflito pelo trono, o governo provincial não deve, por lei, intervir nos assuntos tradicionais. Ao colocar-se em questões tradicionais, o governo desrespeita os fundamentos do direito consuetudinário. Trata-se de um poder baseado nos princípios de linhagem e aceite pelos nativos. Aliás, a população local não questiona a liderança do Jose Estevão por acreditar na linhagem familiar da dinastia *Mwatchissengue Watembo*. Por via de regra, o caso deve (se comprovado) ser

resolvido no *jango*, de acordo o *modus operandi* da justiça comunitária, seguindo os devidos rituais.

Conforme o soberano, desde a sua ascensão não houve de modo algum questionamento a respeito da sua liderança. Em suas palavras, “quem deve reclamar o poder deve reclamar comigo (o governo não deve se colocar nas questões tradicionais) e juntos irmos ao *jango* resolver a situação (sic)” (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020). Em outros termos, o indivíduo que junto ao governo provincial reclamou pelo poder do reino *Tchokwe*, deve (ou deveria), de fato, levar o caso ao *jango* para ser resolvido, conforme as regras costumeiras. Segundo o Rei, “a atitude do governo desvaloriza a cultura”. Haja vista:

A atitude do governo desvaloriza os princípios da nossa cultura, nós não podemos violar os princípios da nossa cultura, seja qual for a situação ou ambição nós tivermos (sic). Nós devemos colocar os princípios da nossa cultura em primeiro lugar. O governo com essas atitudes viola os princípios da nossa cultura. O governo não pode cair na fita de alguém que diz ser o verdadeiro Rei quando, na verdade, sabe dos procedimentos culturais para se chegar à majestade. Este poder não depende do governo, não é o governo que aplica. Hoje, eu sou o Rei e posso indicar o sucessor desse poder e, se não for indicado por mim, a pessoa não pode sentar nessa cadeira de Rei porque irá morrer. Quem tenta assumir a força ele morre, e o governo sabe disso. Se eu não fosse o Rei verdadeiro já poderia estar morto. Pelo direito, quem deve assumir esse poder é o indicado pela pessoa que está viva, tal como fui indicado pelo meu avô, o anterior Rei. Essa é a nossa tradição. Eu sou o décimo Rei *Mwatchissenge Watembo*, já passaram nove, desde o século XVI/XVII. E todos cumpriram com os mandamentos tradicionais (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

O soberano ainda continua:

Desde que o anterior Rei morreu, nunca tive apoio do governo. Depois que um novo Rei assume a casa, todos os moveis pertencentes ao antigo Rei é retirado da casa, o novo rei não deve usar. Não tenho onde comer, até pra comer é uma coisa difícil, o governo não apoia, eu não consigo pagar a escola dos meus filhos (sic). E, eu não posso sair regularmente, eu cumpro regras tradicionais. Eu só devo sair com os requisitos culturais. Se eu violar esses princípios colocarei a minha vida e da minha família em risco. Em suma, era direito do governo apoiar, mas até o momento não vi nenhum sinal e continuo a ter dificuldades (Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020).

Contudo, o posicionamento do governo justifica, claramente, o fundamento de Marques Guedes (2007) sobre a criação de *neo-chiefs* numa visão de “retradionalização” da retórica governativa, na qual o governo intervém nos assuntos tradicionais e costumeiros para a nomeação de novas entidades tradicionais, o que naturaliza o “jogo de cooptação”, usando as palavras de Åkesson e Nilsson (2006). Se

trata de uma retórica cujo principal objetivo limita-se em solidificar a dependência, o condicionamento e o estatuto de intermediário das Autoridades Tradicionais. Além do mais, a atitude do governo constitui a problemática “da ausência de um dispositivo legal que tipifica as competências e atribuições das instituições do poder tradicional no âmbito do exercício do poder local no ordenamento jurídico angolano” (MANGALA, 2018, p. 58).

No caso dos *Tchokwe*, o que mais contribuiu para o condicionamento e a perda de legitimidade foi, principalmente, a tentativa de aniquilação dos modelos tradicionais de produção e reprodução social, com destaque para a produção familiar de subsistência, a gestão das terras familiares, a poligamia, assim como o culto aos antepassados (*Mahamba*).

Por exemplo, ao proibir o modelo de produção tradicional, as comunidades ficaram, totalmente, vulneráveis e dependentes do próprio governo, conforme se viu. O grito de desespero das entidades tradicionais, assim como das populações locais, deve-se muito pela restrição do governo às práticas de caça, pesca e, em alguns casos, até mesmo a agricultura, o que destrói o conceito de soberania alimentar.

Segundo a educadora Argentina Cláudia Korol (2016, p. 148), “o conceito de soberania alimentar se refere à capacidade de cada povo definir suas próprias políticas agrícolas e alimentares, o tipo de alimento consumido, o modo de produção e a origem”. A prática dos povos *Tchokwe*, dirigida pelo saber tradicional, proibida pelo governo, contraria a economia moderna capitalista, ao mesmo tempo que garante uma vida mais equilibrada através da economia sustentável.

A economia sustentável é um conjunto de práticas e teorias econômicas que se baseiam no uso inteligente dos recursos naturais, de forma a satisfazer as necessidades atuais enquanto garante recursos para as futuras gerações. Esse tipo de vertente econômica tem como base o desenvolvimento sustentável, que difere do crescimento econômico por não ter como principal indicador o PIB (Produto Interno Bruto), e sim a qualidade de vida em conjunto com a preservação ambiental (NOGUEIRA, 2019).

O sistema de produção tradicional, para além de possibilitar o repensar racional sobre os atuais modos de produção, permite, ao mesmo tempo, “uma confrontação contra o sistema de produção capitalista, onde as pessoas são exploradas, onde há desigualdades sociais, pobreza (...) onde há apropriação sobre todos os bens e recursos da natureza (...)”

(KOROL, 2016, p. 140), tal como o governo angolano se apropria. O modelo de produção tradicional gerava (antes de ser proibida) um impacto positivo no seio comunitário e deve ser visto como uma resposta à construção e formação do sistema colonialista europeu que originou o capitalismo em Angola.

A proibição da poligamia, embora não se cumpra na íntegra, enfraqueceu o conceito de moralidade *Tchokwe* que, na essência, fundamenta-se na maneira de desenvolver o mundo e relacionar-se com os outros seres de modo positivo. A moralidade *Tchokwe* é a base para a construção da família e manutenção da comunidade⁷⁰. E, pela construção da família e manutenção comunitária é indispensável o cuidado, o respeito, a hospitalidade e solidariedade. É por esse fundamento que, na cultura *Tchokwe*, uma pessoa⁷¹ nunca está separada da outra.

Atualmente, o conceito de poligamia está associado a promiscuidade, devido a imposição de novos valores culturais advindos do sistema colonial português. É necessário compreender o passado histórico das comunidades africanas para não cairmos no erro da interpretação colonial concernente ao relacionamento de matriz africana.

Segundo a tradição viva, a poligamia é um sistema de relacionamento africano correspondente ao modelo milenar de família cujo objetivo restringe-se na edificação da comunidade e consolidação do povo. Na cultura *Tchokwe*, a poligamia é apresentada em duas variantes, a saber: (i) poliginia – acasalamento de um homem com várias mulheres que, por certo, sucede em comunidades constituída maioritariamente por mulheres e; (ii) poliandria – acasalamento de uma mulher com vários homens, ocorre quando a comunidade é composta, em grande parte, por homens. A base da poligamia, tal como se viu, é a solidariedade, respeito, cuidado e confiança. Por isso, não podemos confundir desrespeito e infidelidade com o conceito de poligamia. A poligamia pressupõe que todas

⁷⁰ As sociedades Africanas colocam mais pressão sobre o grupo do que aos indivíduos, mais na solidariedade do que nas atividades e necessidades individuais, mais na comunhão das pessoas que em sua autonomia. Nossa sociedade (africana) é comunitária (SENGHOR, 1964, p. 93-94).

⁷¹ Desde os primórdios, o indivíduo é um ser que sempre viveu em comunidade, com efeito a família, a tribo e o clã. Logo, a sociedade, a cidade e o próprio Estado, são manifestações da sociabilidade humana. Isto quer dizer, que ao ser humano não basta viver só, pois é necessário conviver com os outros para manter as suas relações intersubjetivas, a fim de satisfazer as necessidades básicas (CHICO, 2018). A relação comunitária começa desde cedo, dá-se em primeiro, pelo vínculo familiar. Neste sentido, podemos afirmar que a existência humana e não só, é uma condição coletiva, a partir do momento que nos relacionamos com outros seres, grupos e pessoas. Nessa perspectiva, fundamenta-se que a ética *Tchokwe* se integra aos valores e princípios comunitários.

as esposas e esposos tenham consciência dos outros, para que juntos vivam em harmonia. Trata-se de um ato formalizado, seguindo os preceitos culturais.

A rejeição da poligamia é uma herança colonial que, infelizmente, muitos condenam para viver uma relação monogâmica e hipócrita, repleta de adultério e infidelidade. Os contos tradicionais revelam que o ser humano, por mais que viva a modernidade e achar que está evoluído, é condicionado pelo passado. A ancestralidade nos persegue aonde quer que vamos.

Dentro de uma construção religiosa e política moderna, prezamos pela cultura ocidental, uma vez que tudo (ou quase tudo) que vivemos (particularmente em África) é resultado de teorias e pensamentos de autores europeus. Fomos feitos novas sociedades e novas culturas, o que não impede a luta contra a estrutura hegemônica. Nos dias de hoje, é difícil ouvir crianças e jovens expressarem-se na língua nacional *Tchokwe*. Segundo os *Myana Ngana*, a globalização e a religião estão no centro da perda dos princípios e valores culturais do reino, devido à modernização.

CONCLUSÃO

A história do continente africano revela-nos que o poder na vida social dos povos é estabelecido de acordo com a interação dos indivíduos, nos mais diversos contextos sociais. Na realidade africana, o poder é fundamentado nas crenças, nos hábitos, nos valores culturais e nos usos e costumes de cada povo. Em outros termos, cada cultura é responsável pela humanização, organização e coordenação de seu povo. É nessa perspectiva que o fenômeno do poder nos países africanos é estudado levando em consideração os aspectos tradicionais e costumeiras particular dos povos.

Porém, o processo de colonização em África permitiu a desvirtuação da especificidade sublime do conceito de poder dos povos africanos. Com a implantação do sistema colonial europeu, sob a justificativa civilizatória, que se considera universal, a noção do poder em África foi desconfigurada. De fato, a concepção de poder na cultura dos povos africanos assume uma forma natural de respeito e adoração, contrária a noção de poder colonial que, em regra, é apresentada sob a forma de dominação.

No caso de Angola, passados mais de 40 anos desde a sua independência, o país segue caminhando com as suas dificuldades sociais, políticas, económicas e culturais, devido a imposição dos valores ocidentais, sobretudo português, mediante o processo de colonização e colonialismo. Com isso, Angola percorre travando uma longa luta para superar os traumas da história. Uma das consequências da colonização em Angola corresponde a divisão territorial do país que, na prática, é administrada sob duas conexões: centros urbanos, vulgo cidades, adotando o modelo cultural português e, as comunidades rurais, aceitando os usos e costumes dos povos nativos.

Seguindo a lógica colonial, Angola é administrada sob o acoplamento do poder estatal com o poder tradicional, o que naturaliza a dualidade na governação. Tal fato que, sem dúvida, efetivou-se com a RAU, adotando o sistema *indirect rule*, que usou as unidades políticos locais para a manutenção e controle do território colonial. Com a designação da RAU, o Estado colonial português enquadrou, de forma gradual, as entidades políticas locais, as Autoridades Tradicionais, no aparelho administrativo. Assim sendo, as Autoridades Tradicionais passaram a desempenhar, nas comunidades rurais, junto a população indígena, as mesmas atividades da administração central, governação.

Após a promulgação da independência de Angola, em 1975, o governo MPLA, optou por ocultar as organizações sociais tradicionais para a efetivação dos comitês,

desconsiderando os usos e costumes locais. Com a chegada da terceira República de Angola, efetivada pela consagração da CRA de 2010, as Autoridades Tradicionais voltaram a ser reintegradas no quadro administrativo do Estado, seguindo a lógica colonial.

Uma vez enquadrada as Autoridades Tradicionais no aparelho administrativo do Estado, é comprovado, conseqüentemente, o reconhecimento do pluralismo jurídico, visto que o pluralismo está, intimamente, vinculado as diversas formas de organizações sociais tradicionais, o que representa grande dilema para compreensão do funcionamento jurídico do Estado angolano.

O pluralismo jurídico em Angola, concretiza, na verdade, a existências de duas sociedades isoladas, embora o Estado se considere uno e soberano. E, apesar da pluralidade epistemológica jurídica existente no país, o Estado não aceita, na íntegra, o uso dos costumes autóctones, uma vez que o *modus operandi* da justiça comunitária limita-se a ideologia estatal, sob os princípios constitucionais. Por outro lado, há uma incapacidade do Estado no controle e manutenção do vasto território nacional e das populações. Em razão disso, vários princípios constitucionais são desconsiderados no âmbito da governação tradicional. Tal fato comprova, portanto, a relação antagônica do Estado com o poder tradicional.

A pesquisa buscou verificar a relação do Estado com as Autoridades Tradicionais, particularizando o reino da Lunda, Autoridades Tradicionais *Tchokwe*. Procurou-se, ir além da manifestação amudado sobre a descentralização político-administrativa, de modo a compreender as ações sociopolíticas implícitas à atual relação Estado e Autoridades Tradicionais.

Ao avaliar o processo de enquadramento das Autoridades Tradicionais *Tchokwe* no aparelho administrativo, verificou-se que o chefes tradicionais, uma vez efetivados como funcionários públicos, pertencem à estrutura organizacional do Estado, tendo sido instituído por lei, com suas atribuições regulamentadas pelo direito consuetudinário, atendendo, portanto, ao princípio constitucional do poder local público. Registrou-se, ainda, que a organização política tradicional *Tchokwe* assenta na existência de um Rei, os *Mwana Nanga* e os *Mwata*. A estrutura tradicional do poder político *Tchokwe* é do tipo piramidal, com o soberano *Mwatchissengue Watembo* a ocupar o topo da hierarquia do reino. Quanto ao poder local público, sobretudo as unidades políticas tradicionais,

exercido desde a época pré-colonial, atendem aos pressupostos legais, sejam eles de ordem constitucional ou infraconstitucional, como em conformidade com as leis informais (não escritas), usos e costumes dos povos tradicionais.

No cenário atual, as entidades tradicionais *Tchokwe* exercem novos papéis administrativos, no qual coadjuvam os partidos políticos, sobretudo MPLA, nos jogos políticos locais, para além da tradicional atividade desempenhada desde a época pré-colonial. Um dos princípios objetivos dos chefes tradicionais, a nível da governação local, é, com certeza, a mobilização político-partidária. As Autoridades Tradicionais *Tchokwe* são cooptadas e, sob a lógica dual, defendem os usos e costumes tradicionais e, ao mesmo tempo propagam a ideia de modernização.

Semelhante a época colonial, as Autoridades Tradicionais *Tchokwe*, embora desempenhem um papel fundamental como guardiões dos usos e costumes ancestrais, continuam sendo manipuladas pelo atual governo angolano, ainda que, de certo modo, usufruem de uma legitimidade social para a maioria da população rural. Nesse segmento, o lugar social dos chefes *Tchokwes* no novo cenário, corresponde ao duplo papel de intermediários, a saber: entre a administração central (Estado) e as comunidades rurais e, entre a população local com os ancestrais e sacerdotes da ordem metafísica, a fonte da sabedoria das autoridades para a manutenção da ordem nas comunidades.

Dentre as funções das Autoridades Tradicionais *Tchokwe*, foram destacados a administração geral das comunidades rurais, relativamente ao controle e uso das terras, bem como o *modus operandi* da justiça local, resolução de conflitos, com ênfase nas práticas de feitiçaria. Registrou-se que, por via da regra, não existe isolamento entre as funções executiva, legislativa e judicial na cultura *Tchokwe* que, tradicionalmente, são exercidas pelo Rei coadjuvado pelos *Myana Ngana* e *Mwata*.

Verificou-se, ainda, que uma das principais características do poder tradicional *Tchokwe* é a não separação entre o político e o espiritual. Por norma, o poder *Tchokwe* é considerado absoluto, podendo decidir de forma arbitrária sobre diversas questões inerente as comunidades. Das variadas funções dos chefes *Tchokwe*, o destaque recai para a função jurídica cujo impacto no seio populacional é notório. Em matéria de resolução de conflitos, destaca-se a colaboração com os órgãos de justiça do governo.

Tal como sucede com o poder estatal, devido a coabitação de diversas epistemologias jurídicas no vasto território nacional, o poder das entidades tradicionais

Tchokwe acaba se fragilizando na medida em que admite a convivência com outra fonte de direito (Estado), e com a pluralidade de autores sociais nas comunidades locais que, de certo modo, detêm poder sobre as populações, como por exemplo, as igrejas, organizações não governamentais e os próprios partidos políticos.

O enquadramento dos chefes tradicionais na governação estatal consagrou, efetivamente, a dependência econômica das unidades políticas locais para o Estado, permitindo uma relação que deve ocorrer em situação vertical de imposição da vontade em nome do interesse estatal. Em consequência, verificou-se a instrumentalização dos chefes tradicionais por força administrativa, partidária e financeira do Estado-MPLA, procurando consagrá-las como marionetes do Estado.

Sob o fundamento da descentralização político-administrativo, verificou-se que a conexão dos chefes tradicionais com a administração pública manifesta-se na vontade partidária para a conquista dos espaços a nível local. Com isso, as Autoridades Tradicionais estão sujeitas a defender os interesses do Estado-partido-MPLA. A respeito da governação local, o Estado-partido opta por uma relação de cooperação com os chefes tradicionais por intermédio do CACS, em que os dois poderes se juntam com a finalidade de atenderem as demandas das populações rurais.

Na percepção dos chefes tradicionais *Tchokwe*, as relações entre o governo local e as Autoridades Tradicionais não têm sido boas, uma vez que o governo não auxilia financeiramente os chefes locais para que estes resolvam os problemas quotidiano das comunidades. A relação com o governo torna-se complicada a partir do momento em que o povo *Tchokwe* foi limitado de produzir nas suas próprias terras. Isto é, o governo restringiu aos nativos práticas próprias de subsistência.

Os dados obtidos permitem concluir que, as Autoridades Tradicionais *Tchokwe*, embora atuem como guardiões e conservadores dos usos e costumes, bem como modeladores da vida nas comunidades rurais, encontram-se, gradualmente, condicionadas pelo poder estatal, constituindo-se em instrumentos de apoio do Estado, o que resulta a perda de legitimidade e aniquilação dos mecanismos costumeiros dos povos tradicionais.

Conclui-se, ainda, que, disfarçada à ideia da descentralização político-administrativa e a participação local, existe uma pluralidade jurídica no seio das comunidades tradicionais angolanas, e que grande parte dessas comunidades enfrentam

dificuldades para efetivar suas próprias epistemologias jurídicas, pois tais problemas decorrem da imposição do direito estatal, mediante a Constituição.

Por fim, evidenciou-se que a República de Angola é tipificada, do ponto de vista político capitalista moderno, como um Estado soberano, mas não consegue exercer a sua autonomia sobre o povo, atuando com fraca legitimidade e incapacidade de controlo do território nacional, devido a coabitação de outras fontes de direito, o que desvirtua o conceito de unidade nacional do Estado e a sua legitimidade.

REFERÊNCIAS

AÇO, Samuel. **Experiência Histórica do Poder Local em Angola**. IV Semana Social Nacional do Mosaico, Instituto Para Cidadania, 2011. Disponível em: http://cns2009forum.bligoo.com/media/users/7/399161/files/23110/Poder_Local_Angola.doc.docx. Acesso 28 de março de 2019.

ALEXANDRINO, José de Melo. **O poder local na Constituição da República de Angola: os princípios fundamentais**. Luanda 2010.

AMARAL, Diogo Freitas do. **Curso de Direito Administrativo**. Volume I. São Paulo: Almedina, 2006.

ANGOLA. **Código Civil Angolano**.

_____. **Constituição**. Constituição da República Popular de Angola de 1975. Imprensa Nacional, Luanda, 1975.

_____. **Constituição**. Lei Constitucional da República de Angola de 1992. Imprensa Nacional, Luanda, 1992.

_____. **Constituição**. Constituição da República de Angola de 2010: texto constitucional vista e aprovada pela Assembleia Constituinte, aos 21 de janeiro de 2010 e, na sequência do Acórdão do Tribunal Constitucional n.º 111/2010, de 30 de janeiro, aos 3 de fevereiro de 2010.

_____. Instituto Nacional de Estatística. Disponível em: <https://www.ine.gov.ao/>. Acesso em 27 jun. 2020.

_____. **Lei n.º 23:229 de 15 de novembro**. Reforma administrativa ultramarina. Luanda, Imprensa Nacional. 1933.

_____. **Lei n.º 16473, de 6 de fevereiro**. Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique. Luanda, Imprensa Nacional. 1929.

_____. **Lei n.º 43897 de 6 de setembro**. Lei Sobre o Funcionamento das Regedorias. 1961.

_____. **Lei n.º 7/81 de 4 de setembro**. Lei dos Órgãos Locais do Estado. 1981.

_____. **Lei n.º 1/86 de 1 de fevereiro**. Lei de Revisão Constitucional. 1986.

_____. **Lei n.º 17/90 de 20 de outubro**. Lei da Administração Pública. 1990.

_____. **Lei n.º 12/91 de março**. Lei de Revisão Constitucional. 1991.

_____. **Lei n.º 14/91 de 11 de maio**. Lei das Associações. 1991.

_____. **Lei n.º 23/92, de 16 de setembro**. Lei da Revisão Constitucional. 1992.

_____. **Lei n.º 17/99 de 29 de outubro**. Lei da Administração Local do Estado, Angola. 1999.

_____. **Lei n.º 17/99 de 29 de outubro**. Lei da Estrutura Orgânica do Governo Provincial. 1999.

- _____. **Lei n.º 9/2004, de 9 de novembro.** Lei de Terras. 2004.
- _____. **Lei n.º 53/07, de 28 maio.** Lei do Ajustamento dos subsídios das Autoridades Tradicionais.
- _____. **Lei n.º 115/12 de 8 de junho.** Reajustamento dos subsídios das Autoridades Tradicionais.
- _____. **Lei n.º 17/10 de 29 de julho.** Lei da Organização e Funcionamento dos Órgãos da Administração do Estado. Disponível em: <http://dw.angonet.org/pt-pt/forumitem/leina-17-10-de-29-de-julho-lei-da-organizaao-e-do-funcionamento>. Acesso em: 3 de jun. de 2019
- _____. **Lei n.º 2/07 de 31 de agosto.** Lei da Organização e do Funcionamento dos Órgãos de Administração Local do Estado. 2007.
- _____. **Lei n.º 15/2016, de 12 de setembro.** Lei da Administração Local do Estado. Disponível em: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/ang175417.pdf>. Acesso em 03 de julho de 2019.
- _____. Fórum de Mulheres Jornalistas para Igualdade no Género. **Manual para Jornalista: Descentralização e Autarquias em Angola.** 2013. Disponível em: http://iepala.es/IMG/pdf/manual_peridistas_Angola.pdf. Acesso em: 3 de julho de 2019.
- _____. Ministério da Administração do Território de Angola. **Memorando sobre a situação atual das autoridades tradicionais em Angola.** Luanda. 2012.
- _____. Ministério da Administração do Território. **V edição do Fórum dos Municípios e Cidades de Angola: “Reformar o Estado para melhor servir o Cidadão”.** Luanda. FMCA, 2017.
- ANGOP. Agência Angola Press. **Habitantes abandonam bairros Zorro e Sueja por carência de serviços.** 24 de ago. 2019. Disponível em: http://m.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/mobile/noticias/sociedade/2019/7/34/Habitantes-abandonam-bairros-Zorro-Sueja-por-carencia-servicos,3a1a9210-f932-4109-af37-557488384ec0.html?version=mobile. Acesso em 10 de abril 2020.
- ÅKESSON, Gunilla; NILSSON, Anders. **National governance and local chieftaincy.** A multi-level power assessment of Mozambique from a Niassa perspective. Stockholm: Sida, 2006. p. 118.
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade: a teoria de mudança social.** Trad. Ana Monteiro Ferreira, Ama Mizani & Ana Lúcia. Philadelphia: Afrocentricity, 2014.
- ARAÚJO, Sara. **Pluralismo jurídico em África: Ficção ou realidade?** Revista Crítica de Ciências Sociais, n.º 83, p. 121-139. 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/rccs.468>. Acesso em: 10 de jan. 2020.
- AUTORIDADES TRADICIONAIS *TCHOKWE*. Conversa com o Rei José Estevão *Mwatchissengue Watembo*, Saurimo, 25 de março de 2020.
- BÁ, A. Hampaté. A tradição viva. KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África.** 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

BITENCOURT NETO, Eurico. **O direito ao mínimo para uma existência digna**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

CAETANO, Marcello. **Princípios Fundamentais do Direito Administrativo**. Coimbra: Almedina, 2010.

CADHP. **Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos**. Disponível em: https://www.achpr.org/pr_legalinstruments/detail?id=49. Acesso em: 17 set. 2020.

COIMBRA, Alda. Marques. **O direito oficial e o direito costumeiro no estado colonial: O caso de Moçambique**. Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos. Lisboa, ISCTE. 2008. Disponível em [www: http://hdl.handle.net/10071/1346](http://hdl.handle.net/10071/1346). Acesso em: 11 de mar. de 2020.

COSTA, Â. F. B. de Boa Morte. **O papel do poder local e das autoridades tradicionais no desenvolvimento local de Angola**. (Artigo). 2017. Disponível em: <http://abdconst.com.br/revista17/PapelAngela.pdf>. Acesso em: 20 abril de 2019.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

CHICO, Hermelindo Silvano. **O Controle Interno na Administração Pública Municipal: Estudo de caso na Prefeitura Municipal de Redenção-CE**. (Monografia). Curso de Administração Pública, Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2018. p.83.

FARIA, José Eduardo; KUNTZ, Rolf. **Qual o futuro dos direitos?** Estado, mercado e justiça na reestruturação capitalista. São Paulo: Max Limonad, 2000.

FAURÉ, Yves-André; RODRIGUES, Cristina Udelsmann. **Descentralização e Desenvolvimento local em Angola e Moçambique: processos, terrenos e atores**. Editora Almedina, 2011.

FEIJÓ, Carlos Maria da Silva. **A coexistência Normativa entre o Estado e as autoridades tradicionais na Ordem Jurídica Plural Angolana**. Coimbra: Edições Almedina, 2012.

FERREIRA, N. Roberto; OLIVEIRA, S. Aline; ALMEIDA, S. Mário; TEIXEIRA, A. Elizete. **A importância do controle social na gestão dos recursos públicos**. 2016. p. 1-14. Disponível em: <https://www.aedb.br/seget/arquivos/artigos16/21324209.pdf>. Acesso em 08 jan. 2020.

FERNANDES, Tiago Matos. “Descentralizar é fragmentar? Riscos do pluralismo administrativo para a unidade do Estado em Moçambique”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 77, junho 2007. p. 151-164. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/rccs.795>. Acesso em: 10 de jun. 2019.

_____. **O poder local em Moçambique: Descentralização, pluralismo jurídico e legitimação**. Porto, Edições Afrontamento, 2009.

FORQUILHA, Salvador Cadete. **O Paradoxo da Articulação dos Órgãos Locais do Estado com as Autoridades Comunitárias em Moçambique**: Do discurso sobre a descentralização à conquista dos espaços políticos a nível local. Cadernos de Estudos Africanos, 16-17, 2009. p. 89-114.

FLORÊNCIO, Fernando. **Autoridades tradicionais *vaNdau* de Moçambique**: o regresso do *indirect rule* ou uma espécie de *neo-indirect rule*? Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra. *Análise Social*, 2008. p. 369-391. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218639600E2kPR9qf1Wh58IK2.pdf> Acesso 10 mar. 2020.

_____. **Pluralismo Jurídico e Estado Local em Angola**: um olhar crítico a partir do estudo de caso do Bailundo. Departamento de Ciências da Vida, Universidade de Coimbra, Portugal. *Antropologia Portuguesa* 28, 2011 p. 95-134. Disponível em: https://www.uc.pt/en/cia/publica/AP_artigos/AP28.05_fernandoflorencio. Acesso em: 10 mar. 2020.

_____. et al (Org.). **Vozes do universo Rural**: Reescrevendo o Estado em África. Lisboa: Gerpress e CEA. 2010.

GOLDMAN, Paul. **Searching For History in Organizational Theory**: Comment on Kieser. *Organization Science*. V. 5, No. 4, 1994.

GONÇALVES, Guilherme Leite. **O Iluminismo no Banco dos Réus**: Direitos Universais, Hierarquias Regionais e Recolonização. *Rev. direito GV*, v. 11, n. 1, p. 277-293, 2015.

GUEDES, Armando Marques. et al. **Puralismo e Legitimação**: A Edificação Jurídica Pós-Colonial de Angola. Coimbra: Amedina, 2003.

_____. The state and traditional authorities in Angola: mapping issues. In: GUEDES, A.Marques; Lopes, M. J. (eds.) **State and traditional law in Angola and Mozambique**. Coimbra, Almedina. 2007.

GUERRA, José Morais. **Em defesa do direito consuetudinário angolano**. Luanda: Casa de Angola, 2004.

GUINMARÃES, Maria do Carmo Lessa. **O Debate sobre a Descentralização de Políticas Públicas**: um balanço bibliográfico. *Revista Organizações e Sociedade*. v. 8, nº 23, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-92302002000100003&script=sci_abstract. Acesso em: 20 de abril de 2019.

JAIME, Lázaro Manuel. **O Conceito de Autarquias Locais na Constituição da República de Angola**: o caso do Município. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade do Minho, Escola de Direito. 2015. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/39042/1/L%C3%A1zaro%20Manuel%20Jaime.pdf>. Acesso em: 01 de jun. de 2019.

JELEMI, Belarmino. **A estruturação do poder local em Angola e a contribuição do processo do encontro das comunidades para o seu fortalecimento e democratização**. (Artigo). *Revista Justiça do Direito*, v. 28, n. 1, p. 181-215, jan./jun. 2014. Disponível

em: <http://seer.upf.br/index.php/rjd/article/download/4837/3264/>. Acesso em: 25 de março de 2019.

JREISAT, Jamil. **Comparative public administration and Africa**. (Artigo). *International Review of Administrative Sciences*, n. 21, 2010. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0020852310381205>. Acesso em: 03 de maio de 2019.

JUNQUEIRA, L. A. P.; INOJOSA, R. M.; KOMATSU, S. **A Descentralização e Intersetorialidade na Gestão Pública Municipal no Brasil: a experiência de Fortaleza**. XI CONCURSO DE ENSAYOS DEL CLAD. Caracas, 1997.

KAPOCO, Fernando dos Anjos; NOJIRI, Sergio. **Pluralismo Jurídico: O Estado e as Autoridades Tradicionais de Angola**. *Revista Direito e Práxis*, Ahead of print, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/32272>. Acesso em: 04 de mai. 2019.

KAPHAGAWANI, Didier N; MALHERBE, Jeanette G. African epistemology. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 219-229. Tradução para uso didático por Marcos Rodrigues. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/1e885v>. Acesso em 04 jun. 2019.

LOURENÇO, Vitor Alexandre. **Mfumo e (ti)hosi**. Figuras do político em Moçambique. Lisboa, Associação de Estudos Rurais, 2006.

MASSUANGANHE, Israel Jacob. **O poder local, as autoridades tradicionais e a reforma da governação local: as relações do poder e os desafios no quadro da descentralização**. *Justiça do Direito*. v. 1, n. 2, jul./dez. 2011. p. 111-155. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/280933946_O_poder_local_as_autoridades_tradicionais_e_a_reforma_da_governacao_local_as_relacoes_do_poder_e_os_desafios_no_quadro_da_descentralizacao. Acesso em: 05 de jun. 2019.

_____. **O poder local, as autoridades tradicionais e a reforma da governação local: as relações do poder e os desafios no quadro da descentralização**. *Revista Justiça do Direito*. v. 1. 2. 2012. p. 111-155.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia científica**. 4. São Paulo: Atlas, 2007.

MEREILES, Hely Lopes. **Autarquias e Entidades Paraestatais**. (Artigo). *Revista de Direito Administrativo*. Biblioteca Digital, FGV, 2014, p. 17-49. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/download/22985/21745>. Acesso em: 20 de abril de 2019.

MIGDAL, Joel. S. *State in society*. Studying how states and societies transform and constitute one another. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

MIGUEL, Justina Carlos. **Poder Local Público e as Autoridades Tradicionais em Angola, caso particular do Cunene**. 2014. Dissertação (Mestrado em Gestão Autárquica). Pós-Graduação em Gestão, Instituto Superior de Educação e

Ciências/ISEC.Lisboa.Disponível:<https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/8596/1/disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em 4 de maio de 2019.

MIRANDA, Jorge. **A Constituição de Angola de 2010**. Revista de Ciências Jurídicas e Económicas, vol. 2, n.º 1 (2010). p.1-44. Disponível em: <https://www.icjp.pt/sites/default/files/media/583-502.pdf>. Acesso em: 03 de maio 2020.

MOREIRA, Adriano. **Administração da justiça aos indígenas**. Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1955.

NETO, Maria da Conceição. **Do passado para o futuro** – Que papel para As Autoridades Tradicionais? Fórum Constitucional, realizado em 20-22 de março de 2002, na província do Huambo, pelo National Democratic Institute, Fundação Friedrich Ebert, pela Universidade Católica de Angola e ADRA. Disponível em: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/angola/hosting/neto.pdf>. Acesso em 17 set. 2019.

NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Mem Martins: Europa-América, 1997.

OLOWU, Dele; WUNSCH, James S. **Local Governance in Africa**. The challenges of democratic decentralization. Boulder e Londres, Lynne Rienner Publishers, 2004.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 2009. Disponível em: <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. Acesso em 26 abr. 2020.

ORRE, Aslak. Integration of traditional authorities in local governance in Mozambique and Angola – the context of decentralization and democratization. In: GUEDES, Armando Marques.; LOPES, M. J. (eds.) **State and Traditional Law in Angola and Mozambique**. Coimbra, Almedina: 2007. p. 139-199.

_____. **Fantoches e Cavalos de Troia?** Instrumentalização das Autoridades Tradicionais em Angola e Moçambique. Cadernos de Estudos Africanos Online, 2009 Disponível em: [https:// cea.revues.org/190](https://cea.revues.org/190). Acesso em: 20 se set. de 2018.

_____. **Autarquias em Angola:** Qual o problema do “Gradualismo”? Chr. Michelsen Institute. 2018. Disponível em: <https://www.cmi.no/publications/file/4930-autarquias-em-angola.pdf>. Acesso em: 01 de jun. de 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero:** os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: Juliana Lopes. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004.

PACHECO, Fernando. **As Autoridades Tradicionais e Estruturas Locais De Poder em Angola:** aspectos essenciais a ter em conta na futura administração autárquica. Texto elaborado por no âmbito do Ciclo de Palestras sobre Descentralização e o Quadro Autárquico em Angola, organizado pela Fundação Friedrich Ebert, Luanda, 2002.

PARDAL, S; ESTEVES, J. P. **Ser Autarca Missão e Desafios**. Lisboa: Sintra Deambulada, 2013.

PELÚCIO, Larissa. **Subalterno quem, cara pálida?** Apontamentos às margens sobre póscolonialismos, feminismos e estudos queer. Revista do Departamento e do Programa

de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar, 2012. p. 395-418. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/89>. Acesso em: 10 de jun. 2019.

PEREIRA, Virgílio de Fontes. **O poder local**: Da imprecisão conceptual à certeza da sua evolução em Angola. Contributos para a hipótese de um modelo. Lisboa: Universidade de Lisboa. 1997.

PIZA, Suze de Oliveira; PANSARELLI, Daniel. Sobre a Descolonização do conhecimento: a invenção de outras epistemologias. Universidade Metodista de São Paulo, Estudos de Religião, v. 26, n. 43, 2012. p. 25-35. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v26n43p25-35>. Acesso em: 11 de jun. 2019.

PORTUGAL. **Código Civil de 1966**.

_____. Constituição da República de 1976.

_____. **Lei nº 7/74, de 27 julho**. Lei da Revolução Portuguesa.

POULSON, L. **As autarquias locais e as autoridades tradicionais no direito Angolano**: esboço de uma teoria subjetiva do poder local. Luanda: Casa das ideias. 2009.

QUIJANO, Anibal. La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (compilador). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLASCO. 2011.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>. Acesso em 8 jun. 2019.

RIGGS, Fred. W. **Administration in developing countries**: The theory of prismatic society. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1964.

ROCHA, José António Oliveira; ZAVALE, Gonçalves Jonas Bernardo. **O Desenvolvimento do Poder Local em África**: O caso dos municípios em Moçambique. (Artigo). Caderno de Estudos Africanos, n. 30, 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cea/1879>. Acesso em: 20 de abril de 2019.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SAMY, G. S. Comunicação apresentada às III Jornadas Parlamentares do Grupo parlamentar da UNITA “Grupo Parlamentar da UNITA, com o angolano em 1º lugar”, Uíge, 12 a 15 de março. 2014.

SANTOS, Belisário dos. **Breve história do processo de descentralização e Governação Local em Angola**. Luanda: Direção Nacional da Administração Local do Estado. 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da Razão Indolente**: contra do desperdício da experiência. Porto: Afrontamento, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Prefácio e Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 7-19.

SAUERBRONN, Fernanda Filgueiras; FARIA, Alexandre. **A Utilização do Método Histórico em Pesquisa Acadêmica de Marketing**. Revista eletrônica de Estratégias e Negócios, v. 2, n. 2. 2009. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.19177/reen.v2e2200977-95>. Acesso em: 08 mar. 2020.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

_____. **Bens culturais e sua proteção jurídica**. Curitiba: Juruá, 2006. p. 15-48.

SHIRLEY, Robert Weaver. **Antropologia jurídica**. São Paulo: Saraiva, 1987.

TINY, N' Gunu. The politics of accommodation: legal and constitutional issues. In: Guedes, A. Marques; Lopes, M. J. (eds.). **State and traditional law in Angola and Mozambique**. Coimbra, Almedina: 2007. p. 67-84.

TROTHA, T von. **From administrative to civil chieftaincy**. Some problems and prospects of African chieftaincy, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 37/38, 79-107. 1996.

TEIXEIRA, Carlos. **Administração e governação local em Angola**. 2011. Artigo. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5965991.pdf>. Acesso em 4 de maio de 2019.

TENÓRIO, F. G.; ROZENBERG, J. E. **Gestão pública e cidadania: metodologias participativas em ação**. *Cadernos Gestão Pública e Cidadania*, v. 1, n. 7, p. 1-37, 1997.

VAN NIEUWAAL, Emile Adriaan Benvenuto van Rouveroy. **States and chiefs**. Are chiefs mere puppets? *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 37/38, p. 279-305. 1996.

_____. **West African chieftaincy - Or how I became 'Mr. Chiefs'**- com referência a alguns filmes documentários. Apresentação no SEF International Symposium. Bona, Deutsche Welle. 2005.

VAZ, José Carlos. **Superando o Governo Centralizado**. 2008. Disponível em: <http://polis.org.br/publicacoes/superando-o-governo-centralizado/>. Acesso: 12 maio 2019.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. **A regulação jurídica para além de sua forma ocidental de expressão**. *Direito & Práxis*, v. 6, n. 12, 2015, p. 159-195.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. **História de Angola**. Lisboa: Tinta-da-china. 2011.

APÊNDICE A – Carta apresenta ao Rei *Mwatchissenge Watembo*



**ESCOLA DE DIREITO
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGD**

Curitiba, 20 de Março de 2020.

Prezado Rei,

Aceite as minhas saudações.

Sou Estudante do Mestrado em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e, sob a orientação do Prof. Doutor Carlos Frederico Marés de Souza Filho, desenvolvo uma pesquisa referente às Autoridades Tradicionais em Angola.

O propósito do trabalho consiste em examinar a relação existente entre o Estado e as Autoridades Tradicionais. Para tal, pretendemos dar voz ao saber do soberano, sendo a entidade máxima do reino, com intuito de compreender a organização da Autoridade Tradicional Tchokwe, bem como as dinâmicas que regem sua atuação em face das demandas comunitárias por justiça e as limitações que lhe são impostas pelo Governo Provincial.

Infelizmente pelo catastrófico momento vigente, contexto atípico pelo qual passa a humanidade, decorrente da pandemia de covid-19, não pude me locomover, do Brasil para Angola e, presencialmente, conversar com o Rei. Por esse motivo, indiquei Olívio Carlos, residente e domiciliado na cidade do Saurimo, com o fim específico de me representar junto ao soberano Mwatchissengue Watembo.

Nesse sentido, solicito-lhe a gentileza de sua colaboração em uma conversa/entrevista para análise e conclusão deste trabalho

Desde já, agradeço a colaboração.

Cordialmente,
Hermelindo Silvano Chico

APÊNDICE B – Roteiro da conversa aplicado ao Rei *Mwatchissengue Watembo*

Observação: O roteiro foi apresentado em forma de entrevista para facilitar o mediador na coleta de dados.

- 1- Como está composto o órgão do poder tradicional *Tchokwe*?
- 2- Quais são as normas reguladoras da estrutura e atividades das Autoridades Tradicionais?
- 3- Como são eleitos os representantes do poder tradicional?
- 4- Qual é a relação existente entre o poder tradicional e o Governo Provincial?
- 5- A atuação do poder tradicional tem contribuído, efetivamente, para o melhor desempenho da população local?
- 6- Em sua opinião, o Governo Provincial considera importante a atividade da Autoridade Tradicional e fornece condições para a devida atuação desta?
- 7- A Autoridade Tradicional atua com certa autonomia ou independência?
- 8- Como é feito o planejamento das atividades típicas da Autoridade Tradicional?
- 9- Como é o *modus operandi* da justiça comunitária?

Concernente ao julgamento tradicional, o que se julga normalmente? Quem julga? Como as julga? Os procedimentos usados? Quais são as penas? Como as executam? Como está organizado o tribunal tradicional? O governo impõe limite nos procedimentos de julgamento tradicional? A comunidade aprova o *modus operandi* da justiça tradicional?

APÊNDICE C – Carta apresentada a administração municipal do Saurimo.



ESCOLA DE DIREITO
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGD

Curitiba, 20 de Março de 2020.

Prezado (a) Senhor (a),

Aceite as minhas saudações.

Sou Estudante do Mestrado em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e, sob a orientação do Prof. Doutor Carlos Frederico Marés de Souza Filho, desenvolvo uma pesquisa referente às Autoridades Tradicionais em Angola.

O propósito do trabalho consiste em examinar a relação existente entre o Estado e as Autoridades Tradicionais, assim como investigar os procedimentos de atuação do poder tradicional, levando em consideração os usos e costumes dos povos. A escolha da comunidade deve-se ao fato de sua importância cultural para o pesquisador.

Infelizmente pelo catastrófico momento vigente, contexto atípico pelo qual passa a humanidade, decorrente da pandemia de covid-19, não pude me locomover, do Brasil para Angola e, de forma presencial, realizar a pesquisa. Por esse motivo, indiquei Olívio Carlos, residente e domiciliado na cidade do Saurimo, com o fim específico de me representar junto a administração.

Nesse sentido, solicito-lhe a gentileza de sua colaboração em uma entrevista para análise e conclusão deste trabalho. Os dados obtidos serão tratados de forma conjunta no corpus da pesquisa, em caráter estritamente acadêmico.

Desde já, agradeço a colaboração.

Cordialmente,
Hermelindo Silvano Chico

APÊNDICE D – Roteiro aplicado ao governo municipal

Observação: O roteiro foi apresentando em forma de entrevista para facilitar o mediador na coleta de dados que, infelizmente, não foi aplicado, devido a não colaboração dos servidores.

1- Em sua opinião, o Governo Provincial considera importante a atividade da Autoridade Tradicional e fornece condições para a atuação desta? Se sim, as condições fornecidas são suficientes?

2- Os demais órgãos da administração municipal contribuem para a efetividade das Autoridades Tradicionais?

3- Em sua opinião, qual é a visão que os demais setores do Estado/Governo Provincial têm sobre as Autoridades Tradicionais?

4- De que forma a Autoridade Tradicional contribui para melhorar as atividades próprias da área de atuação de sua comunidade?

5- Em sua opinião, o trabalho das Autoridades Tradicionais está focado mais em: (Resposta pode ser múltipla.).

() Acompanhamento da execução dos programas de governo.

() Acompanhamento da execução dos interesses culturais e comunitário.

() Outros. No caso, especificar.

6- As Autoridades Tradicionais são monitoradas ou avaliadas? Se sim, tem sido considerada adequada e efetiva pelas avaliações sofridas?

7- Em sua opinião, de que forma o poder tradicional contribui para o governo?

8- Quais as sugestões você proporia para melhorar as atividades das Autoridades Tradicionais?

9- Como a Autoridade Tradicional procede em relação a julgamento, roubo, feitiçaria e acusações? Há limitações impostas pelo Estado/Governo Provincial sobre matéria a julgar?