

Escola de Sociologia e Políticas Públicas

**Angola como Experiência de Humanidade, nos Discursos e nas Práticas
Alternativas de Nação e de Reconciliação Nacional**

Cláudio Andrade da Conceição Tomás

Tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de

Doutor em Estudos Africanos

Orientador: Fernando José Pereira Florêncio

**Doutor em Estudos Africanos, Professor Auxiliar, Departamento de Ciência da Vida
Universidade de Coimbra**

Janeiro, 2016

Escola de Sociologia e Políticas Públicas

**Angola como Experiência de Humanidade, nos Discursos e nas Práticas
Alternativas de Nação e de Reconciliação Nacional**

Cláudio Andrade da Conceição Tomás

Tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de
Doutor em Estudos Africanos

Júri:

Presidente: Doutor Eduardo Maria Costa Dias Martins, Professor Auxiliar do
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa.

Vogais: Doutor Fernando José de Almeida Catroga, Professor Catedrático da Faculdade
de Letras da Universidade de Coimbra.

Doutora Ana Paula Ribeiro Tavares, Professora Auxiliar Convidada da Faculdade de
Letras da Universidade de Lisboa.

Doutora Cristina Odete Udelsmann Rodrigues, Investigadora Auxiliar do Centro de
Estudos Internacionais do ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa.

Doutora Ana Lúcia Lopes de Sá, Professora Auxiliar Convidada pelo Departamento de
Ciência Política e Políticas Públicas do ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa.

Janeiro, 2016

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	
DEDICATÓRIA	
RESUMO	
ABSTRACT	
INTRODUÇÃO	I
1 <i>O Objeto</i>	<i>i</i>
2 <i>Conceptualização e hipótese</i>	<i>iii</i>
3 <i>O método, a técnica e o campo de investigação</i>	<i>vi</i>
I PARTE: O COLONIALISMO, O SUJEITO NEGRO E O SENTIDO DA HISTÓRIA	5
CAPÍTULO 1. COLONIALISMO E DITADURA	8
<i>O Estado Novo</i>	10
<i>Ascensão dos subalternos e o fim dos impérios</i>	15
CAPÍTULO 2. O SUJEITO NEGRO E O CAMPO DE VIOLÊNCIA	29
<i>Do anti-salarismo ao separatismo branco</i>	36
<i>Cidadãos de facto, cidadãos virtuais: entre a cidadania e o indigenato</i>	43
<i>Luta pelo reconhecimento ou pela independência?</i>	49
<i>Apocalípticos e integrados</i>	58
CAPÍTULO 3. FRANTZ FANON, VIOLÊNCIA E SUBJETIVIDADE LIBERTÁRIA	65
<i>O fazer-se Homem</i>	67
<i>O brotar da Nação</i>	71
<i>O sentido da História</i>	79
II PARTE: O HOMEM DA REVOLUÇÃO, O POVO DA GUERRA	85
CAPÍTULO 4. REVOLUÇÃO E NAÇÃO	88
<i>Movimentos de aspiração totalitária</i>	94
<i>Violência como instauração de um novo direito</i>	104
<i>A nação e a pertença</i>	112
<i>O Povo, o Homem-novo e outros dispositivos disciplinares</i>	117
<i>O “campo” e a prescrição do sujeito</i>	126
CAPÍTULO 5. A GUERRA, O «ENCASTRAMENTO» DO PODER	134
<i>A lei, a exceção e a administração humanitária</i>	138
<i>A morte do indivíduo e o declínio do Estado</i>	144
<i>A fragmentação da realidade</i>	157
<i>O poder soberano e os domínios de Ninguém</i>	162
<i>Os corpos da incerteza</i>	169
CAPÍTULO 6. O REINO DE ERESICTÃO	176
<i>Novos regimes de sujeição</i>	183
<i>A administração humanitária e as máquinas antipolíticas</i>	192
<i>O confisco da ação</i>	201
<i>O confisco do discurso</i>	209
<i>A ordem familiar das coisas e a constituição da vulnerabilidade</i>	216
III PARTE: A PAZE O SEU TEMPO: OS DISCURSOS E AS PRÁTICAS	222
CAPÍTULO 7. NAÇÃO E ESQUIZOFRENIA	226
<i>A forma doméstica das coisas</i>	228
<i>Os lugares da paz</i>	232
<i>A esfera da felicidade</i>	239
<i>O desenvolvimento e os seus inimigos</i>	241
CAPÍTULO 8. OS SENTIDOS DA RECONCILIAÇÃO	252
<i>A desterritorialização do <i>socius</i></i>	254
<i>A despossessão e a assimilação coerciva</i>	260
<i>Os desejos totalizantes</i>	266
CONCLUSÃO	272
ENTREVISTAS E BIBLIOGRAFIA	281
ENTREVISTAS	281
BIBLIOGRAFIA	283

Agradecimentos

A concretização da presente tese de doutoramento, foi em grande parte feita possível por meio do apoio e da colaboração de várias pessoas e instituições que merecem a minha mais profunda gratidão:

Ao Doutor Fernando José Pereira Florêncio, pela orientação, o saber e a experiência transmitidas, pelas observações críticas e a sobriedade técnica e metodológica; pelo o apoio no ultrapassar as inseguranças e a disponibilidade em solucionar as dúvidas; estou-lhe grato pelo o incentivo nos momentos mais difíceis e pela amizade.

Ao Professor Doutor Franz-Wilhelm Heimer, por ter sido o catalisador de todo um processo que resultou na minha integração no Projeto de Pesquisa “Reconciliation and Social Conflict in the Aftermath of large-scale Violence in Southern Africa: the cases of Angola and Namibia” e por todo o apoio subsequente durante o mestrado e parte do doutoramento, assim como ao Doutor Nelson Pestana, por me ter dado a oportunidade de entrar para o mundo da academia e da ciência.

À Fundação Volkswagen, pelo financiamento à pesquisa de campo e a oportunidade de interação e envolvimento numa vasta e interessante rede de investigadores de vários países e especialmente com académicos africanos. À Fundação Calouste Gulbenkian, pelo apoio através da bolsa integral de doutoramento e, em particular à diretora do Serviço de Bolsas, Dr.^a Margarida Abecasiss e à Margarida Cunha, pelo rigor profissional e total disponibilidade na solução dos vários problemas. Ao Instituto Nacional de Gestão de Bolsas de Estudos de Angola, pelo apoio com a bolsa parcial de dois anos. Aos Professores e colegas, envolvidos no Projeto Angola-Namíbia, pelo ambiente académico proporcionado, pelas discussões, sugestões e críticas frutíferas durante as várias etapas da pesquisa e, também, pelo incentivo e a amizade.

Aos meus irmãos e família, pelo amor, dedicação e apoio incondicional, especialmente à minha mãe Maria de Fátima Vaz da Conceição Tomás e ao meu irmão Guerrivaldo Tomás, por terem criado todas as condições materiais e emocionais na fase mais difícil deste percurso. Ao meu tio Aldemiro Vaz da Conceição por me ter proporcionado o apoio para mais um semestre de escrita para além do final da bolsa, e ao meu irmão António Tomás pelas sugestões finais e conversas muito profícuas.

Não posso deixar de agradecer ao Professor Doutor Eduardo Costa Dias, pelo apoio nas diligências administrativas com o ISCTE-IUL, à Ângela Warsy no suporte e ajuda logística durante a minha pesquisa de campo, à Carla Cruz, à Development Workshop-Huambo e em particular ao Carlos Figueiredo, bem como à ADRA do Huambo e ao José Katyavala. Agradeço igualmente ao senhor Muturi e ao Adriano Samuel pela dedicação e companheirismo durante as minhas estadias no Kuito e Andulo.

E finalmente, os meus agradecimentos à Dora Martins, ao Gilson Lázaro, à Joacine Moreira e à Joelma Almeida por terem partilhado comigo os altos e baixos deste processo.

Dedicatória

À Fató e à Lueji

Resumo

Esta tese foca-se na análise da esfera da humanidade e da condição humana em Angola num plano que cruza três grandes momentos históricos que foram o colonialismo, a guerra pós-independência e a paz. No quadro destes três momentos históricos coloca-se em perspectiva a questão da liberdade, da construção da nação e da reconciliação nacional pós-conflito armado, através da produção de discursos e das ações humanas à parte do Estado, seguindo uma análise histórica micro-sociológica das dinâmicas de reprodução social no âmbito da relação do Poder com os indivíduos, assim como da produção da legalidade e da acomodação de instâncias sociais que concorrem na produção de sentido às realidades passadas e presentes.

Palavras-chave: Humanidade, Liberdade e Libertação, Poder, Totalitarismo, Estado de Exceção, Campo, Despossessão.

Abstract

This thesis focuses on the analysis of the sphere of humanity and the human condition in Angola in a plane that crosses three major historical moments that were colonialism, post-independence war and peace, within which puts into perspective the issue of freedom, the construction of the nation and the armed post-conflict national reconciliation, through the production of discourses and human actions aside to the state; following a historical-sociological examination of the dynamics of social reproduction within of relationship among the Power with individuals as well as the production of legality and the accommodation of social institutions providers of meanings towards the reality of the past and the present.

Keywords: Humanity, Freedom and Liberation, Power, Totalitarianism, State of Emergency, Field, Dispossession.

Introdução

Pensamos que refletir sobre a experiência histórica de humanidade em Angola, deva sempre exigir uma postura que seja capaz de abordar a realidade constitutiva dessa experiência de forma multidisciplinar e multidimensional. Visto que teremos de nos a situar inevitavelmente numa qualquer estrutura de pensamento, ordem de ideias, sistema de códigos e de sentidos, então facilmente compreenderemos que é no interior dos processos humanos que esta experiência ganha dimensão histórica e expressa a sua condição. A condição humana é, desta feita, a expressão do seu referente, podendo estar imbuída no contexto das relações de produção material, no da realização biológica da vida, no dos usos do corpo e da sua prescrição dogmática, ou, ainda, no da produção da lei e da ordem. Todos estes mecanismos podem ser registados historicamente no corpo da experiência quotidiana dos homens. A condição das vidas humanas se referem diretamente às instâncias que as constituem em subjetividades. Podendo nós, a partir daqui, registar a condição humana nas suas formas de exploração, sujeição, despossessão e ainda, na capacidade do exercício da liberdade e da ação livre individual ou colectiva.

1| O Objeto

A nossa pesquisa tem como ponto central a análise da esfera da “Humanidade” e da condição humana em Angola, na sua relação com a constituição da *liberdade* com a fundação da nação, num processo analítico que faz o cruzamento com a história colonial (centrado no período que vai de 1929 à 1975), bem como no da guerra pela independência (de 1961 à 1975), com o conflito armado civil e com o período de paz (de 1975 à 2002).

Propusemo-nos a perseguir este desígnio quer através do exame histórico-sociológico das dinâmicas de reprodução social no âmbito da relação do Poder com os indivíduos, assim como da produção da legalidade e da acomodação das instâncias sociais que concorrem na produção de sentido das realidades passadas e presentes — e ainda, através da análise empírica da constituição da realidade do quotidiano dos indivíduos por meio da negociação de

um senso-comum; ou seja, a produção dos discursos e das ações humanas apartadas do Estado.

Para nós, num primeiro nível, parece-nos importante relacionar a questão da ação e do discurso com a realização da esfera da humanidade, ou seja, a ação e o discurso como condição social das possibilidades humanas. Constituição de um senso comum, ou da necessidade que dá conta da ansiedade social em prover sentido humano às coisas: à história, ao quotidiano e à realidade do dia-a-dia dos indivíduos. Sendo que, a partir daqui, constituíram-se dois pontos estruturais na investigação. O primeiro é, como já referenciado, a proposta de estudo da esfera de realização da “Humanidade” — sendo que surge aqui como principal foco a questão da liberdade como possibilidade material da ação e do discurso. E o segundo ponto, que se centra na análise da evolução histórica das realizações humanas no esforço de constituição dessa esfera de liberdade, bem como no seu interior, no da constituição dos artefactos, dos desígnios, das ideias, como condição da instauração, da afirmação e da reprodução social da própria humanidade. Registando-se deste modo, em cada momento, a evolução na relação entre humanidade e liberdade e, ao mesmo tempo, interpelando as condições históricas, sociais e políticas que congeminaram a possibilidade ou a impossibilidade de realização da esfera dos discursos e das ações.

Centramo-nos nos conflitos internos desta ética de realização do Homem no Mundo, por existir aqui a contradição de todo o projeto das independências africanas. A questão da constituição da soberania do Homem e da sua afirmação no Mundo, que, no fundo, essencializa a subjetividade negra e realiza o Homem africano como um todo. Sendo que, por esta via, não desmantela o Poder — o poder prescritivo sobre o sujeito — mas, pelo contrário, redu-lo ao desígnio histórico na teleologia marxista e dilui-o na nação — a única depositária da soberania — *essencializada* na raça e na cultura.

De facto, se aquele Poder não é desmantelado, é impossível pensarmos na eventual constituição da esfera da liberdade na transição do colonialismo para a independência, visto que ele continua a reproduzir-se em toda a sua extensão, quer na imposição de um projeto político como desígnio histórico, quer como exploração individual num quadro de prescrições e de força impositiva para fins legais do Estado.

2| **Conceptualização e hipótese**

Humanidade, como um dos conceitos centrais da nossa pesquisa, é tomada em dois planos chaves diferentes: um primeiro considerado externo, no que se refere ao seu uso como referente de ação contestatária no contexto colonial africano e de estruturação de um pensamento que animaria os projetos independentistas de constituição das autonomias nacionais e de formação do Homem africano (negro). E, num outro plano, o interno, como referente filosófico no interior da cultura da modernidade, que compreendia “[...] valorizar no homem a dupla capacidade de estar consciente de si mesmo (a autorreflexão) e de fundar o seu próprio destino (a liberdade como auto-fundação)” (Renault 1989: 17-8). Acompanha a esta ideia a concepção da História como registo da realização da subjetividade humana, ou seja, da “humanidade do homem” (Renault 1989).

O nosso objetivo é sustentar a hipótese de que o Poder - o poder de génese colonial e a razão do poder apolítico - foi conservado e estendido para além dos limites coloniais e extremamente ampliado, quer através das contradições políticas e militares do pós-independência, quer pela guerra que abriu caminho à imposição do militarismo como realidade dominante, tornando o Poder ainda mais expansivo, especialmente naquilo que nos remete para o aparato de captura do corpo e da governamentalidade biológica da humanidade.

Os três momentos - o colonialismo, a revolução proletário-progressista do Partido-Estado do MPLA e a guerra - entrecruzaram-se em todos os momentos da história, bem como se prolongaram e se estenderam sobre os seus próprios limites, preexistindo nas formas de vigência formais e informais. Para nós, estes três momentos históricos, que dividem a estrutura da elaboração desta investigação, não se desmantelaram totalmente ao longo dos anos. Subsistiram e subsistem residuais, instalados nos circuitos que engendram a dominação total dos homens. Perseguimos este Poder nas suas formas por entre a constituição do Estado angolano, na sua instalação central na política partidária, na expansão dos seus fluxos e na sua predeterminação para o domínio total.

Pelo lado do discurso, tomamo-lo como parte constitutiva da objetivação de um sujeito ou da realização histórica de um indivíduo ou grupo de indivíduos. E como refere Hannah Arendt “sempre que a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político.” (Arendt 2001: 14). Aqui, assumimos a decisão de não apenas seguirmos a linha política de objetivação de uma ruptura

entre o colonialismo e os nacionalismos africanos, mas igualmente a política de realização de um desígnio histórico *africano* que a luta anticolonial tornou concreta. Já a ação é aqui analisada como força impulsionadora daquele desígnio. O nacionalismo, em particular o angolano, estabeleceu que era no prosseguir da ação de ruptura que estava contida a fórmula ideal de augurar a nação — prover nacionalidade aos então sujeitos/corpos do colonialismo — e, com isso, firmarem o projeto prometeico de se ligarem à Humanidade (Arendt 2004: 389).

Partimos do mesmo ponto ao exame do Poder sugerido por Michel Foucault, para quem “a análise” do «poder» não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação [...]” (Foucault 1994: 95). Esta postura é assimilada na nossa análise empírica micro-social ao nos propormos perseguir as formas fragmentadas, disseminadas e dissipadas do Poder que se instalam em vários domínios do quotidiano dos indivíduos. Ou seja, as formas não tanto dominantes, justificáveis ou “terminais” (Foucault 1994) do Poder, mas sim, aquelas em realização sistémica na informalidade, na fugacidade e nas dinâmicas alternativas, produzindo-se num espectro que se situa nem dentro e nem fora dos circuitos da institucionalidade legal, como que, simplesmente, se situando no interior de um domínio próprio.

Foucault vê a produção do “poder” a realizar-se efetivamente na exterioridade das instituições estatais, fora da sua estrutura visível, existindo mesmo antes da sua efetivação através dos fluxos do funcionamento sistémico da soberania. Para o autor, o poder está inscrito na “[...] multiplicidade das relações de forças imanentes ao domínio [...]”(1994: 95). A nosso ver, inscreve-se nos vários domínios, desde os familiares aos profissionais.

Extraímos da concepção de Foucault a dimensão do poder que se realiza para além da política e à custo da aniquilação dos circuitos da ação, do discurso dos homens e da corrosão da esfera da liberdade. É no prosseguimento deste objetivo que nos pareceu importante usar o conceito de “campo” de Giorgio Agamben (1998), não apenas para sublinhar a inversão dos termos na questão da defesa da soberania a troco da liberdade, ou do esgotamento da ideia de soberania do Povo em detrimento do crescimento do poder do soberano, da desterritorialização do Povo nos domínios do soberano (maior que os do Estado), mas principalmente para darmos conta da existência deste Poder como realização do *espaço permanente de exceção*. A guerra surge aqui como função perversa de expansão do poder soberano em progressiva conversão ao totalitarismo (Agamben 1998: 168).

Reconhecendo que este Poder possa existir mesmo sem se anunciar, abordamo-lo metodologicamente a partir da captação da sua constelação disseminada por vários regimes de domínio, ou seja, a partir das suas peças dispersas com o potencial de se integrar “[...] de maneira a formarem cadeia ou sistema” (Foucault 1994: 95), ou ainda, pelo rastreio do percurso dessas peças nas “[...] estratégias [que elas engendram] e cujo desenho geral ou cristalização institucional tomam corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais [...]” (Foucault 1994). Ou seja, o Poder que se vai engendrado a si mesmo a partir da racionalização dos fluxos dos domínios, dos efeitos de conjunto das modalidades autoritárias e da orgânica das hegemonias sociais; porque, de facto, estamos convencidos de que, como refere Foucault, o “[...] o poder exerce-se a partir de um sem-número de pontos e num mecanismo de relações não igualitárias e móveis” (1994: 97). A natureza dessa modalidade do poder é a de se fragmentar em multiplicidade de feixes, de se inscrever noutros regimes de domínio, de não reclamar apenas um ponto central para melhor empreende-se na difusão, na absorção, na assimilação da orgânica de outras hegemonias e outras tensões que se expressam nas relações sociais desiguais. Esta é, portanto, a modalidade do poder que o realiza com o todo e que faz com que ele, de facto, esteja em toda a parte.

Está contida na razão funcional do Poder destruir tudo o que se lhes interpõe, eliminar obstáculos, conquistar territórios, transgredir fronteiras, criar a amálgama entre domínios opostos, suprimir a distinção. O poder totalitário faz a ficção desdobrar-se sobre a realidade e, misturando esferas de ordens diferentes — arbitrariedade e bom senso, anarquia e legalidade — abre caminho para o *campo*, ali onde, de facto, tudo é possível: o espaço da desposseção dos homens e do seu domínio total. Visto que para isso, não deixando de ser absolutamente necessário, segundo Arendt, “[...] matar a pessoa jurídica do homem [...]” (2004: 592); uma vez que “[...] o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade” (Arendt, 2004: 617). O nosso objetivo de registo teórico e empírico da instalação do poder totalitário no pós-independência em Angola, procura igualmente retratar a evolução na inversão proporcional à constituição do *campo* que foi precisamente o cerceamento do espaço vital da liberdade. E, por fim, captarmos os fluxos da relação entre poder soberano e humanidade.

Para Giorgio Agamben, “[...] o totalitarismo moderno poder ser definido como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal, que permite a eliminação física não só dos adversários políticos mas de categorias inteiras de cidadãos que por qualquer razão não são integráveis no sistema político” (2003: 13). Durante a década de

1990, o peso do esforço orçamental na militarização, assumiria valores impressionante, chegando a representar 75% dos recursos totais coletados pelo Estado (ver Ministério do Planeamento 2001: 10-32). A experiência de militarização das várias esferas da sociedade é um facto, e também, por via disto, a captura da vida humana e a sujeição dos indivíduos, a disciplina dos corpos, o confisco da ação, a militarização na racionalidade do quotidiano e, por fim, nos seus efeitos concretos sobre os indivíduos na sua relação com o mundo.

Deste modo, assumimos como uma das premissas da nossa investigação o facto de a experiência de guerra em Angola (1961-1975 e 1975-2002), não poder ter sido concretizada sem que a possibilidade de suspensão da humanidade dos homens fosse efetivamente realizável, tendo em conta a violência estrutural que a fez possível, nos usos dos corpos e no desprezo das vidas humanas.

3| O método, a técnica e o campo de investigação

A nossa investigação tem como base duas abordagens principais: a primeira está centrada numa reflexão histórica-filosófica dos processos da (des)construção material da esfera da humanidade e da liberdade, da condição humana, bem como das percepções subjetivas existenciais; e a segunda está focada na análise sociológica das dinâmicas “micro” de reprodução social no âmbito da relação institucional e informal com o Poder, assim como da produção da legalidade na acomodação das esferas sociais provedoras de inteligibilidade e de sentido das realidades passadas e presentes.

A nossa pesquisa foca-se essencialmente numa abordagem qualitativa que procura compreender os significados que os indivíduos atribuem aos resultados da sua interação com as racionalidades de governamentalidade públicas e privadas das vidas, com as instâncias de domínio e controlos disciplinares, bem como aquelas que prescrevem as subjetividades e administram as condições de humanidade.

Captar a experiência de humanidade diacronicamente e a condição humana num mesmo plano em que se sobrepõem as continuidades e as descontinuidades dos fenómenos e dos factos exige um aturado exercício de indução que necessita de estar em permanente reposicionamentos de entre a incessante desconstrução das ideias. O método indutivo não é

aqui apenas adotado como forma de dar sentido à história das experiências humanas em concreto ou de emparelha-las na evolução dos fenómenos coletivos, mas sim como expediente de análise crítica do sentido que estes indivíduos em concreto atribuem às suas vidas no passado e na realidade do dia-a-dia, ou ainda de como se relacionam politicamente com o mundo. Tudo isto na relação com a parte da esfera humana que negocia um significado comum de realidade, com a relação entre os indivíduos naquilo que se resume aos esforço de realizarem o quotidiano. Para este efeito, adoptamos as técnicas de entrevistas em profundidade e a de grupo focal.

Julgamos ter, deste modo, a possibilidade de sustentação de uma apreciação comprometida com a objetividade e o necessário distanciamento na análise, bem como na assunção de uma postura multidisciplinar em frequente reposicionamento crítico como garantia de uma clarividência em coerência com os objetivos. Queremos, deste modo, justificar a intensão de darmos dimensão diacrónica ao estudo, visto que nela têm lugar a explicação dos processos de transformação social num longo período histórico (de 1920 a 2013), obviamente marcado por descontinuidades, dinâmicas anómicas e de fragmentações. Contudo, registando-se continuidades no que diz respeito aos fluxos instrumentais das instituições, assim como na evolução dos circuitos dos aparatos de poder, da exploração e da despossessão humana.

A nossa pesquisa empírica foi realizada ao longo de um período de seis meses intercalados com as fases da pesquisa documental. Trabalhámos essencialmente na região centro-sul de Angola, por várias zonas entre as províncias do Huambo e do Bié, mais concretamente nas duas respetivas cidades capitais e nos municípios do Bailundo e Andulo. A escolha dos entrevistados baseou-se em uma amostra com dupla componente: uma institucional e regional (pensada em escolher pessoas em posição de responsabilidades institucionais, Estatais ou não Estatais) e outra componente focada na escolha (de forma aleatória) de pessoas em contraponto às primeiras. Esta última, procura incluir na generalidade atores não estatais com grande sensibilidade e envolvimento cívico e/ou profissional em questões diversas como os Direitos Humanos, os conflitos de terra (da sua lei e negociações de posse pelas “comunidades rurais” bem como do “desenvolvimento rural”), a reconciliação nacional — dos acordos de paz à desmobilização, bem como a situação dos ex-militares e sua reintegração na sociedade —, o direito à justiça, a questão dos refugiados e dos deslocados de guerra e os problemas ligados ao seu reassentamento e à assistência material prestada.

Fizeram parte deste universo, as Organizações Não-Governamentais, nacionais e estrangeiras, como a “Food and Agriculture Organization – FAO” do Huambo, a “Development Workshop-Huambo” e a “ADRA-Huambo”, cooperativas agrícolas como a “Cooperativa Kwayovoka do Bailundo”, a “Cooperativa Agrícola Solidária com o Desenvolvimento e o Progresso Social” e a “Chongotyla – Cooperativa Agrícola”, ambas do Andulo; a “Associação para o Desenvolvimento – ADAL” e a “CODESPOVO” do Andulo e, por fim, a “ADESROV” do Kuito e a “Associação Mãos Livres” do Huambo.

Em conformidade com o ponto acima descrito, selecionamos também algumas instituições do Estado para podermos captar do seu funcionamento burocrático, os fluxos da razão do Poder, os feixes que as ligam aos mecanismos administrativos gerais de governamentalidade humana. E nisso incluímos a Direção Provincial da Polícia Nacional e a Direção Provincial do Ministério da Reinserção Social no Kuito, as administrações municipais do Huambo, do Kuito e do Andulo, e no interior das quais se produziram dados relativos às suas dinâmicas internas a partir de conversas informais, da documentação de correspondência burocrático-administrativa, das entrevistas com responsáveis de direção e, por fim, da observação direta.

4| A estrutura

Dividimos a nossa investigação em três partes. A primeira é reservada à análise do período colonial, porque tomámos este período como sendo crucial na constituição de uma racionalidade que se obstina e encara as questões da humanidade e da condição humana como objeto central da sua reprodução material. Parece-nos, desde já, que todas as interpelações heurísticas sobre a realização da humanidade nas formas de discurso e de ação, como aferição da existência de um mundo dos homens, devam encarar a análise crítica do colonialismo como sendo de extrema importância para a compreensão da história social de Angola.

Com a análise do colonialismo procuramos evidenciar a constituição legal e disciplinar do corpo/sujeito na produção económica colonial; bem como a elaboração de todo um aparato de sujeição humana e da inscrição do homem africano num sistema de registo constante de despossessão humana. Ou seja, o governo das *espécies* distantes, para onde se trasladam, ou

para o qual se produz uma racionalidade própria de administração e, junto a isso, toda uma tecnologia disciplinar do corpo que dita o investimento nos instrumentos de repressão. Aqui, burocracia e aparelho/estrutura militar bastariam para dar sustentação à administração dos sujeitos/corpos, garantir-lhes existência produtiva, condições de reprodução da vida, diligenciar domesticidade das suas vidas, dando-lhes naturalidade jurídica e naturalizando-os em cada ponto de um registo, definindo-lhes os espaços, os circuitos e as distâncias geográficas. Tudo em funcionamento no interior de uma racionalidade de administração coletiva dos sujeitos/corpos.

De facto, o desígnio colonial era o de se situar na esfera da *a-humanidade* tal como na da *a-história*. Ser o hiato humano na representação universal de um acontecimento. É a transladação da alteridade civilizacional para a barbárie. E como refere Arendt, “*nele se pôde suprimir a possibilidade de um governo e instaurar-se apenas uma administração, suprimir-se a regra pessoal por medidas burocráticas e substituir-se as leis pelos decretos*” (2001: 110. O *italico* é nosso) É portanto, o regime determinado pela omnipresença das instituições de repressão, da prescrição e da disciplina em cujo centro está o seu objeto: o corpo. Optamos pois por analisar o colonialismo como esfera da governamentalidade biológica e *biologizante* de um dado grupo social. Uma racionalidade obstinada na captura, apreensão e nos usos do corpo e que se reforça a si mesma na ideia que para cada forma de reprodução humana há uma territorialidade específica. E é este vasto domínio que se especializa nas técnicas de dominação total do homem, e precisamente essa obstinação que ajuda na constituição do Poder. Sendo este um *poder* apolítico, visto como não emanando e não se inscrevendo num corpo político.

Procurar compreender o colonialismo no interior do desígnio de constituição de um território *extra-território*, nos fluxos de uma racionalidade legal própria e na materialização de um regime de domínio total do homem e dos usos do corpo, é procurar no fundo inquirir-nos sobre a genealógica do Poder, sobre a possibilidade de abertura, ou da constituição do *poder* apolítico, especialmente naquilo que nos remete para o aparato de captura do corpo e da governamentalidade biológica e *biologizante* da humanidade.

Deste modo tentamos demonstrar que o colonialismo se produziu a partir destes dois vetores proporcionalmente correlacionados; de um lado, dando densidade estrutural e funcional a esta racionalidade governamental da humanidade e, do outro, expandindo a esfera

apolítica do exercício desta racionalidade para que, então, no seu interior, apenas existisse a aparelhagem técnica de domínio total dos homens, ou seja, o Poder.

O Poder colonial tem vários domínios e está inscrito num ideal panótico de realização de sociedade. É omnipresente porque penetra todas as esferas da sociedade, os escalões, as classes, as identidades e os privilégios. Posiciona-se em várias dimensões, porque, de facto, cria e, por outro lado, reifica essas esferas. Procura ser o dominador comum da fragmentação, o conciliador do caos, a esperança perante a ameaça de disrupção, ao mesmo tempo que constrói a sua vigência arbitrária, o seu domínio discricionário fora de qualquer sanção e apartado de qualquer controlo ou sufrágio. Contudo, não consegue desligar a sua existência da racionalidade que o criou, a da governamentalidade biológica e *biologizante* da humanidade. Está preso à sua natureza de sensor das formas e dos processos de reprodução da vida, às tecnologias disciplinares do corpo e às técnicas de dominação total do homem.

A contestação ao colonialismo, levada a cabo pelos movimentos nacionalistas africanos, afirma-se por meio da denúncia e crítica das formas desumanizadoras deste Poder. As várias fases em que se processou esta contestação, até à opção da luta armada, tiveram, precisamente, sempre como questão fulcral a libertação humana deste Poder. Ou seja, a conquista da liberdade, compreendeu, implicou e subentendeu também ser a luta pela conquista da Humanidade. De facto, definimos que é no interior da reflexão anticolonial que a relação entre humanidade e liberdade se tornam inextricáveis. Contudo, há dois pontos intermédios que as une, interliga e que materializa os seus sentidos históricos e contextuais, estes são precisamente o discurso e ação.

A relação entre nação e a ascensão à humanidade dos sujeitos/corpos coloniais, passou a ser assimilada como só possível através da ação revolucionária. Revolução percebida como um novo início; o início de uma narrativa empreendida pelos novos sujeitos da História, os negros, os operários, os excluídos e os miseráveis. Desta feita, o nacionalismo africano no geral, e o angolano em particular, não consegue evitar sobrepor biologia (o corpos e suas características fenotípicas) e História. E por mais que Frantz Fanon afirmasse que “[...] a descolonização é pura e simplesmente a substituição de uma ‘espécie’ de homens por outra ‘espécie’ de homens, [...] substituição total, completa, absoluta” (1982: 56), o certo é que se replicou o esquema hegeliano da razão na História, o estabelecimento da soberania do Homem no mundo (aqui entenda-se: o homem africano e negro). Assume-se por um lado o idealismo histórico que não apenas idealiza o Homem, mas também o essencializa e, por

outro lado, reintroduz-se a racionalidade biológica expressa no discurso, ou seja na política e na ação, empreendida como a razão dialéctica em Sartre (*cf.* Laing e Cooper 1971: 94), autoconhecimento do sujeito no movimento da experiência da realidade, e reformulada em Fanon, para o contexto da luta anticolonial, como violência libertadora.

Na segunda parte da nossa pesquisa, procuramos dar conta da evolução que deste pensamento no interior dos movimentos de independência e nas reflexões de alguns nacionalistas africanos, ao transformar, de facto, o Homem-negro no sujeito histórico pós-colonial africano. E se as independências de África (Angola em particular) eram a esfera da história do Homem africano, então as independências seriam a confirmação do seu desígnio de destino, o narrar desse destino.

O que procurámos analisar neste ponto é a forma como aqui se vai tornando evidente a assimilação de um modelo teleológico no pensar da independência. Um esquema de crença nos destinos e no determinismo do processo histórico, viciado pela concepção da História como história de realização do sujeito. A descoberta de uma missão histórica a cumprir e de um desígnio de destino por realizar, como já referimos, dispensa a política, dispensa a persuasão, a negociação. Depois das independências, esse processo histórico é já uma inevitabilidade. Já ele decorre. Precisa apenas de quem lhe dê velocidade e garantias de que segue caminho. Precisa que se lhe lubrifique a mecânica e lhe apure a técnica. A História como artefacto de deslocamento sobre as bases que lhe dão movimento. O Movimento que trabalha para que a História cumpra o seu destino. Para isso este Movimento tem de ser fundacional. Empreender a fundação de um regime, prover os nivelamentos necessários, induzir as proporcionalidades e olear a máquina. Este Movimento não tem que ser político, não tem que negociar e nem de persuadir. Em vez disso, apenas tem que garantir o acesso de todos à História.

A terceira parte da tese relaciona dois momentos da pesquisa, o primeiro que está essencialmente focado sobre a análise empírica dos discursos e sobre a reflexão produzida durante o trabalho de campo resultante da observação direta das ações quer individuais quer coletivas em referência a um núcleo de sentido e de realidade — a reprodução do quotidiano, a representações do(s) território(s), a relação com a lei e as autoridades, as dinâmicas de objetivação dos limites geográficos. O segundo, servindo de base analítica àquele, vai sendo registado no interior da concepção teórica de toda a investigação. Ou seja, o primeiro momento discorre sobre este segundo, no qual se procura dar amplitude às constatações da

racionalização de maximização infinita de poder existente na natureza do Poder, que integra em si os vários micro-poderes. A aferição da condição própria da natureza do Poder em acumular poder, seja ele de que natureza for. Pressupostos que partem da interpelação dos dados da análise micro-social empírica.

É precisamente a racionalidade do Poder que reproduz as várias experiências históricas — do colonialismo, do Partido-único e do pós-conflito armado — num único momento, dando-lhe um efeito de poder vitorioso sobre todos os outros, exatamente porque nele está contida a imagem (e o funcionamento) de todos os poderes. E aqui confirma-se, de facto, que é este momento histórico que se tem revelado contraproducente em matéria de liberdades, direitos e da ação livre dos homens nos negócios públicos na possibilidade de constituição do espaço democrático de pensamento sobre o interesse comum. Esse efeito de extensão interminável de um mesmo momento histórico que aprofunda a vigência arbitrária das ações na produção da irrealidade no dia-a-dia, procura, na sua fase mais avançada, a aniquilação da possibilidade da liberdade, da preservação legal da dignidade individual e mantém a vitalidade do seu domínio na arreigada conservação da vigência da exceção, do campo, da sistemática destruição das possibilidades humanas dos indivíduos.

I Parte: O colonialismo, o sujeito negro e o sentido da História

A partir de 1919, Portugal começa a registar sérios desequilíbrios na balança comercial em relação à Inglaterra, sendo que “os processos de exploração e produção, com custos bastantes elevados, entram em crise e a competitividade dos produtos coloniais decresce” (Gomes 2009: 34). Com isso, vai-se tornando preocupante os problemas com as finanças públicas. A crise económica que enfrenta rapidamente começa a dar lugar também à crise ideológica e espiritual. Adensam-se os receios sobre o que isso poderá revelar sobre a capacidade colonial de Portugal. Enquanto isso, e por outro lado, “cresce a pressão da Sociedade das Nações que condena o trabalho forçado indígena e que responsabiliza diretamente os Estados coloniais pelas consequências nefastas das suas ‘missões civilizadoras’” (Gomes 2009: 34).

À decrépita situação da tesouraria do Estado português, associa-se o sentimento coletivo de insuficiência perante o projeto colonial e de uma certa insegurança em relação à manutenção da ‘herança histórica’ portuguesa. O caminho da insustentabilidade seguia o seu percurso funesto e em 1924, a vertiginosa depreciação da moeda atingia um ponto crítico, “a libra esterlina foi cotada a 158,5 escudos” (Martins 1973: 135), de uma cotação média que esteve entre os 5, 23 em 1913 e os 8, 19 escudos por libra em 1919 (Martins 1973). Em épocas de crises — revelam-nos vários episódios da história — os países estão propensos a deixarem-se cair na euforia dos apelos aos *sentimentos nacionais*. Portugal não foi exceção nesta altura. Principalmente porque vivia, em consequência do período económico menos bom, o perigo do separatismo branco de Angola. Segundo Alexandre (2000: 47-8), esta era uma ameaça que pairava seriamente no ar nos anos de 1924-1925. E nesta altura, já quando a 1ª República perdia a sua áurea de esperança no sentimento popular.

Mergulhada na imensa crise financeira, as elites portuguesas tomam o país pelo imaginário, apelam ao nacionalismo nas suas formas mais radicais e criam o “Movimento de Defesa das Colónias” (Alexandre 2000: 47-8). O facto do movimento juntar personalidades de várias sensibilidades políticas é revelador. A questão das colónias estava acima das quezílias partidárias. Da ideologia colonial todos partilhavam. A República podia esboroar-se se não fosse esse o projeto político que sustentasse “o carácter sagrado do império como objecto da

‘missão histórica’ de Portugal [...]” (Alexandre 2000: 47-8). A questão colonial transcende a política doméstica e qualquer projeto de Estado que se estruture só é capaz de se sustentar através da manutenção firme e segura do império, esses *novos brasis*.

Em 1926, à crise da convulsão financeira internacional, assomou-se a crise das contas públicas causadas pelo despesismo e veleidades republicanas e é assim que Portugal imperial fica diante da eventualidade do seu colapso. Já as esperanças na República se haviam dissipado, o entusiasmo das massas populares dava lugar à apatia e, dos bastiões da monarquia, há o ressurgimento das vozes da conspiração. O *movimento de Braga* apoia as Forças Armadas na campanha que levaria à suspensão do funcionamento das instituições republicanas e, por conseguinte, à proclamação da *Ditadura Nacional*.

A 1ª República falhara como a melhor garantia na gestão da integridade dos territórios sob o domínio português, levando mesmo à “crise colonial” (Alexandre 2000: 47-8). Sob o efeito do pânico causado, emergem as forças nacionalistas dos vários quadrantes sociais e exigem soluções radicais, e o que viria a acontecer posteriormente provocaria a queda daquele projeto político. O golpe militar de 28 de Maio de 1926 dá por fim os dezasseis anos da primeira experiência histórica de instauração da República em Portugal.

A partir daqui, será em torno da construção do espírito das virtudes coloniais e da missão sagrada, que Portugal vai fazer depender a sua existência e essência como país — ou seja, a partir do facto colonial. A sobrevivência como país, subentende-se, estará inextricavelmente dependente deste fator. Por isso, arreigada que está esta ideia, apenas fazia sentido um projeto político que coubesse nas aspirações de lograr sobrevivência ao Império.

Contudo, a política é suspensa pelo regime da “Ditadura Militar” que se impõe depois do golpe à República. E deste modo, a substância das reformas que se empreendem são alimentadas precisamente pela reação nacionalista oposta às políticas republicanas. Políticas estas essencialmente centradas no domínio colonial. As reformas que são decretadas expõem essa fixação pelo império e, por conseguinte, acomodam as aspirações das elites e apaziguam a ansiedade do povo. Com esta base são tomadas decisões de fundo com o objetivo de tornar a ação colonial mais incisiva e objetiva. Para o efeito, começa-se por se dar “maior consistência ao aparelho de Estado colonial e uma maior eficácia (...)” (Alexandre 2000: 47-8) à execução das políticas coloniais.

Extingue-se a figura de alto-comissário, reduz-se a autonomia dos mandatários coloniais e vão-se integrando, aos poucos, os órgãos da administração colonial no corpo do poder central metropolitano. É nesta lógica que são promulgadas leis tais como a das “*Bases Orgânicas da Administração Colonial* (decreto nº 12.421, de 2-10-1926)” (ver Alexandre 2000: 47-8), e deste modo, se abrem os caminhos para uma mais estreita relação entre o Estado português e as colónias; ou seja, a integração territorial ultramarina no corpo administrativo do Estado central. Aqui surge um problema: integrar o território não deveria querer dizer integrar as suas gentes no corpo jurídico português? Essa questão é uma das mais caras ao problema colonial. Por isso, é tratada com aferro e obstinação. É também a partir desta questão que se inicia toda uma prática que vai caracterizar a produção jurídica do colonialismo moderno português.

Capítulo 1. Colonialismo e ditadura

A arquitetura da nova gestão colonial começa a ser executada. O Estado acaba com as “missões laicas” da administração republicana e volta-se para uma aliança com a Santa Sé. Nesta lógica, promulga “o *Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas de África e Timor* (decreto nº 12.485, de 13-10-1926)” (ver Alexandre 2000: 47-8), com a qual pretende conceder às “congregações religiosas no ultramar” (Alexandre 2000) maior liberdade de ação e, deste modo, responder às atividade das missões religiosas protestantes estrangeiras em direta concorrência na disputa pelas almas africanas.

A *invenção* do indígena começa aqui, mas não só. No fundo, começa todo um processo de elaboração e de construção do Outro colonial. O “*Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique* (decreto nº12.533, de 30-10-1926)” (ver Alexandre 2000: 48)), comprova na perfeição essa ideia. Esse decreto consagrava juridicamente [...] a distinção entre “civilizados” e “indígenas” [...]” (Alexandre 2000: 47-8) e em paralelo concede à ação do Estado colonial uma característica bifurcada. Ou seja um regime jurídico que regulamenta os *interesses* públicos e privados dos indígenas com base na esclarecida compreensão do “[...] estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos, dos seus sentimentos, da sua vida [...]” (decreto nº12.533, de 30-10-1926, ver Gomes 2009: 37).

Segundo Iturra (2000: 30), “nomear alguém não é simplesmente dar-lhe um nome ou descrevê-lo, mas sim integrá-lo num sistema pré-fixado de crenças ou de signos”. A nomeação por decreto é um poderoso instrumento de poder e esse decreto em particular, para além da *invenção* desse Outro colonial, também se propôs a conceder-lhe forma e substância, devidamente ilustradas na definição desse Outro colonial: “indígenas [são] todos os indivíduos de raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, não se distingam do comum daquela raça” (Gomes 2009: 37). Vago mais poderoso. Essa definição, ao associar *raça* a determinados *costumes*, produz um efeito impressionista, ou seja relaciona características fenotípicas a um lugar essencial, como se se dissesse que o leão vive nas estepes. E sendo assim, para o caso da *raça* negra há, portanto, a necessidade de se definir esse lugar.

Deste modo, o legislador colonial assume também a função de codificar e, de certa maneira, tutelar os usos e costumes indígenas. Conhecer o seu mundo e as suas práticas. No fundo, também *inventa* o seu meio, a sua paisagem e acentua-lhe as características indígenas dentro do comum da sua irremediável situação. E é pela mão desse legislador colonial, ou seja, do “contemplador [que se] inventa o contemplado [ao mesmo tempo que se faz deste] [...] um objecto de uso, um dispositivo” (Iturria 2000: 27).

É nesta lógica — e de forma consequente — que também é promulgado “[o] *Código de Trabalho dos Indígenas* (decreto nº16.199, de 6-12-1928).” (Alexandre 2000: 47-8). Esse decreto é justificado, no princípio, com todas as boas intenções de se abolir todo o tipo de trabalho compulsório nas colónias — visto que a “obrigação legal do trabalho [estava] consagrada nos regulamentos anteriores [...]” (Alexandre 2000: 47-8) — contudo, a questão principal passava por introduzir apenas alguma inovação na lógica de utilização desse recurso, a mão-de-obra indígena. Ou seja “garantir a reserva de mão de obra autóctone para os projetos de exploração económica do Estado colonial, [...] [e] ao mesmo tempo, [...] assegurar um controlo mais efetivo das populações nativas.” (Gomes 2009: 37). Por isso, e de antemão, era necessário estabelecer alguns pressupostos, ou seja, transformá-la em dispositivo ideológico, investindo nela todo o ideal romantizado das “espécies gentílicas” que encontram a salvação nos desígnios da colonização ocidental; ao mesmo tempo que se as constituam em objeto de uso, folclorizado, estático e pacificamente integrado no mundo que o homem branco se propunha a criar.

O Estado Novo

A *Ditadura Nacional*, Sob a chefia do general Gomes da Costa e outros oficiais do exército, deram carácter de emergência à situação do país. Propunham-se a “acudir ao mais urgente: ordem pública e situação do tesouro.” (Nogueira, 1984: 397-8). Na lógica da suspensão da política democrática procuraram-se individualidades sem quaisquer relações com os regimes anteriores, representantes da corrupção e decadência do país. Por isso viraram-se para os académicos da Universidade de Coimbra e lá “buscaram-se três professores, que haviam adquirido nomeada como universitários: Mendes dos Remédios, Oliveira Salazar, Manuel Rodrigues [...]” (Nogueira, 1984: 397-8). Contudo, estas escolhas não eram tão aleatórias quanto isso. E as personalidades escolhidas, entretanto, eram conhecidas pelo o que escreviam e pelas opiniões que veiculavam e sendo que também não eram ideologicamente descomprometidas — como se veio a constatar com o decorrer dos anos.

A degradação da situação financeira e económica acentuava o carácter de emergência que era imposto pelos militares, e “em 27 de Abril de 1928 formava-se o novo governo [que] era presidido pelo general Vicente de Freitas; e Oliveira Salazar entrava nas Finanças [...]” (*Ibidem*). No processo de consolidação do poder da *Ditadura Nacional*, em 1930 o “governo cria um partido único, a União Nacional” (Martins 1974: 188), de carácter autoritário, antidemocrático e raiando o extremo do nacionalismo. Salazar, é a figura a quem se atribui a responsabilidade de arquitetar e instituir a *nova ordem*.

A solidez de Salazar como homem de Estado ia-se afirmando e “em 1932, na sequência da demissão do governo do general Domingos Oliveira, assume a presidência do ministério” (*Ibidem*), cria as novas linhas de força da ação governamental e instaura o *Estado Novo*. É, por conseguinte, o governo dessa *nova ordem*, quem promulga a Constituição de 1933.

Na base da Constituição estão os desígnios do *Estado Novo*: um “Estado forte, respeito pela tradição, garantia da ordem, segurança das liberdades, abolição do partidarismo, transformação de Portugal e sua restauração [...]” (Nogueira 1977: 154). A revitalização das finanças e o desenvolvimento económico de Portugal eram encarados como condições essenciais para a sustentação do governo da *nova ordem* de Salazar. Em causa estava a

criação de um sistema sólido, baseado na autoridade do Estado que congregava o sentimento do povo e aparava todas as tensões sociais. O *Estado Novo* é declaradamente autoritário e o seu pressuposto fundamental é integrar nele todas as atividades do país. O tradicional e o moderno aparecem num mesmo plano e em perfeita harmonia, num diálogo levado a cabo pelas forças corporativas profissionais, também elas representadas organicamente no Estado.

A base ideológica do *Estado Novo* — bem patente nos fundamentos da Constituição de 1933 — era o resultado da reformulação de várias ideias que tendiam para o extremo do *nacionalismo* português. Destas, muitas vêm do “*Integralismo Lusitano*” (Martins 1973: 94-5), um conjunto de texto doutrinários “que se pretendiam originais e próprias à nação portuguesa”, segundo António Martins (1973), Salazar, como homem de fé e tradicionalista, terá sido muito provavelmente, e a par dos seus coevos, influenciado pelas teses *integralistas*; ainda que muitos dos “integralistas” não apoiassem o *Estado Novo* e a Salazar.

Ora bem, em 1930, três anos antes da promulgação da nova Constituição portuguesa, Salazar, então ministro das colónias, definia concretamente a razão da história no espírito lusitano e a realização da alma portuguesa: o colonialismo e a manutenção do Império. Essa questão veio a ficar expressa no *Acto Colonial* de 1930.

Esse documento, que passou a vigorar como lei constitucional, e vem “reafirmar de forma solene a soberania portuguesa no ultramar [...]” (Alexandre: 2000: 48), marca também uma das primeiras intervenções de Salazar no exercício da produção legal da *nova ordem*. As suas convicções estão bem vincadas e a influência de Hegel também; não fosse a missão histórica do espírito português aparecer como uma das principais motivações desse documento, cujo 2º Artigo é bem ilustrativo: “É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que nelas se compreendam [...]” (*Acto Colónia*, ver Alexandre 2000: 49). A *essência orgânica da Nação Portuguesa*, não é mais do que o espírito do Povo, e o desempenho da sua função histórica nada mais senão a vontade externa desse espírito, a sua objetivação.

E Hegel ressoa nas bases ideológicas do *Estado Novo*. Questões como a *alma portuguesa* ou o *espírito do povo*, por exemplo, não são meras palavras, mas desígnios programáticos de constituição de uma *performance portuguesa* em vários domínios como na economia, na ciência, na arte... enfim, na história universal, ali onde, segundo o filósofo alemão, precisamente se revela o espírito de um povo, o *Volgeist*.

O *Acto Colonial* é um dos documentos centrais do que viria a ser conhecido como o *Estado Novo*. À sua volta vai-se constituir todo um paradigma de produção legal, assunção de políticas administrativas e económicas bem como de definição de estratégias na relação com os outros Estados. Na sequência desta, foi então promulgada a Constituição da República em 1933, que instaurava oficialmente o *Estado Novo* e ainda “[...] a Carta Orgânica e a Lei da Reforma Administrativa Ultramarina [...]” (Florêncio 2010: 241).

O *Estado Novo* pôs imediatamente em marcha um processo que visava “a criação de uma mentalidade imperial no conjunto do povo português [...]” (Alexandre 2000: 49). Em 1931, Armindo Monteiro é nomeado ministro das colónias e dos seus planos revelam-se um projeto ambicioso: “a criação de uma verdadeira *mística imperial*” (Castelo 1998: 47). Um processo que mobilizava todo um mecanismo mitológico de narrativa que por fim era canalizado para o que se assumia como a gesta portuguesa no mundo. Cláudia Castelo (1998) chama a esse processo de “política do espírito”. Concorria, igualmente, para o mesmo fim o Secretariado da Propaganda Nacional (ver Marques: 2010; 2013).

Em 1933, Salazar cria o Secretariado da Propaganda Nacional e chama para a sua direção António Ferro (Alves 2010: 185). Este tem então a missão de materializar a visão programática da ideologia do *Estado Novo*. Produz eventos de grande vulto que causam impacto na opinião pública nacional e internacional. O Ministério das Colónias, promove e organiza uma variedade de iniciativas envolvendo vários setores da sociedade, dentre as quais os concursos de literatura colonial. Por sua vez, António Ferro realiza “[...] o Concurso da Aldeia mais Portuguesa de Portugal, 1938” (Alves 2010: 185), organiza o “Centro Regional da Exposição do Mundo Português, em 1940”, envia “exposições de arte popular a Paris, a Nova Iorque, a Madrid e a Sevilha e, finalmente, [...] [funda] o Museu de Arte Popular” (Alves 2010: 185). Esse responsável da propaganda tinha claros objetivos políticos e nesta lógica é acusado de ter *folclorizado* o folclore, encenado a cultura popular nativa (Alves 2010: 189) e de ter *inventado* a tradição portuguesa para que, deste modo, ela coubesse num amplo projeto de harmonização das desigualdades sociais e ao mesmo tempo provesse a pacífica aceitação do regime.

Concomitantemente, em toda a década de 1930, organizaram-se anualmente a Conferência de Governadores Coloniais, “as *Semanas das Colónias*, promovidas pela Sociedade de Geografia” (Rosas 1986: 137) e em 1938, com grande aparato mediático, o périplo do Presidente da República portuguesa pelos territórios coloniais de África (Alexandre

2000: 49). Esses eventos — como também as exposições dos congressos coloniais de Lisboa e Porto, bem como as missões científicas às colônias — procuravam influenciar a aderência das massas populares ao projeto colonial e a cerrar fileiras na defesa do Império.

Estes dois órgãos do Estado Novo, responsabilizaram-se durante as décadas de 1930 e 1940, pelo influxo da ideologia da *nova ordem* através de uma série de realizações cujos desígnios visavam a constituição de uma *performance portuguesa* em vários domínios, mas antes de tudo, visava principalmente a constituição de um *povo* em perfeita sintonia com o Estado.

Para as contas do projeto social do *Estado Novo*, anulavam-se expressões como “cidadania” ou “cidadãos” cujas implicações causavam mal-estar no seio do regime e maior desconforto quando abordado no contexto colonial. Para Salazar, era mesmo necessário “[...] que a nova ordem constitucional repudi[asse] o «cidadão», abstração liberal, e lhe substitu[ísse]a os «grupos naturais»” (Martins 1974: 190). Começando pela família, considerada “a célula social irreduzível, núcleo originário da freguesia, do município e, portanto, da Nação” (Martins 1974: 190). E dela derivavam as ordens e as *castas* profissionais que viriam a ser prescritas como sendo naturais e representando a própria natureza da sociedade nacional. E, por conseguinte, apadrinhadas pela “nova ordem constitucional” e representadas dentro do quadro institucional do Estado: o *corporativismo*. Assim, como em todo o regime totalitário, repudia-se a história dos homens e as contradições sociais são representadas como desvios morais, crimes ou ainda tratadas como problemas domésticos.

Na década de 1940, com o retorno ao rearmamento dos países europeus e o eclodir da Segunda Guerra Mundial, Portugal, optando pela neutralidade no conflito, aproveitou para solidificar as políticas coloniais e consolidar o Império. O quadro legal colonial realizado até então ia de encontro às expectativas do regime no que se referia à administração territorial e às suas gentes.

Contudo, Salazar tem que lidar com um problema que já vinha da I República, que resultava da relação não muito favorável com a *Sociedade das Nações*. Esta organização de que Portugal era signatário repudiava sistematicamente as práticas coloniais levadas a cabo nos territórios dominados. Por isso, em 1935, Salazar apressava-se a definir o plano político pelo qual se basearia dali para a frente as relações com aquela instituição. Prevendo anos turbulentos no plano internacional, declarava, em nota oficial, que o país manteria a sua

fidelidade à *Sociedade das Nações* (Nogueira 1984: 401). No entanto, faziam uma ressalva: fidelidade à *Sociedade das Nações*, sim, “mas enquanto garantisse a paz e não prejudicasse a defesa” (*Ibidem*). Consciente das batalhas diplomáticas que viria a defrontar, convinha de todo criar com esse jogo de palavras, uma zona cinzenta de indeterminação que possibilitasse um vasto campo de manobras diplomáticas em eventualidades menos favoráveis.

Ascensão dos *subalternos* e o fim dos impérios

O fim da Segunda Guerra Mundial impôs uma mudança de paradigma à forma como, entre países, os conflitos deviam ser geridos para que deste modo se provesse sustento à paz mundial. Institui-se toda uma gramática relacionada com a segurança mundial e com ela um vigoroso renascer de expressões como “soberania” e “direitos humanos”. A nova semântica fez emergir novos atores que reclamariam a sua partilha e uso legítimo, bem como a aplicação das suas equivalências a toda humanidade.

Uma das ideias mais caras a este novo universo semântico, que se pode mesmo considerar o princípio fundador das Organização das Nações Unidas (ONU) foi o da Liberdade. O conceito revelou-se dinâmico e dele derivaram muitos outros, de entre o quais o de “autodeterminação”. Este princípio é consagrado no capítulo XI da Carta das Nações Unidas e prevê conduzir os países signatários ao engajamento claro no combate de todas as formas de subalternização de países para países ou de povos para povos.

O princípio da autodeterminação marca também o início da ascensão do discurso dos subalternizados e nele criaram-se grupos de solidariedade e vários movimentos tais como os movimentos anticoloniais, os movimentos das liberdades civis ou ainda, e mais concretamente, os *não-aliados* e o *pan-africanismo*. Todos unidos pela mesma semântica libertária: liberdade e direitos iguais.

A palavra *império* associava-se às más memórias e tornara-se profundamente abjeta. A Segunda Grande Guerra deixou um legado que inspirou sonhos de liberdade de muitos povos sob o domínio de países colonizadores. Os seus episódios de batalhas sangrentas tornar-se-iam, anos mais tarde, ensinamentos de guerrilhas produzidas no quadro das lutas anticoloniais pelo mundo afora. Nos anos 50 do século XX várias parcelas territoriais emergiam dos silêncios de subjugação dos seus povos para a esfera das nações independentes. Animou esta vaga, ruidosa e estridente, a consciência de autodeterminação nacionalista e *nacionalizante* de territórios e populações.

A divisão do mundo em dois grandes blocos ideológicos, um capitalista liderado pelos Estados Unidos da América e outro comunista encabeçado pela União Soviética, logrou espaços de produção discursiva que sustentaram e deram conteúdo ideológico a muitas ações

que se faziam em nome da autodeterminação propalada pelos movimentos nacionalistas de territórios colonizados.

Foi da Ásia, nos princípios dos anos 50 do século XX, que troou, com espantoso abalo, a notícia de derrota da França, então potência colonizadora da Indochina, à mão dos guerrilheiros independentistas deste país (atual Vietname). Este episódio deu-se como exemplo a todos os sonhos e desejos de emancipação de povos ainda colonizados e que, por sua vez, viram nisso o início de uma nova era.

Contudo, não obstante o número de países tornados independentes neste período — muitos dos quais por via pacífica, através de processos de transferências de poderes administrativos — nada terá soado mais próximo aos jovens dos países sob o domínio colonial português do que a guerra pela independência da Argélia. No prosseguimento desta, que foi de 1954 a 1962, independentistas argelinos estabeleceram-se como a vanguarda de uma frente armada como solução de emancipação colonial em África e, nisso, produziram afetos, pactos e plataformas de cooperação com muitos outros nacionalistas africanos e, especialmente, dada a sua natureza colonial *excepcional*, com os de países sob o domínio colonial português.

Portugal foi muito cauteloso no estabelecimento da relação com a ONU, a prudência tinha que ver com a reposição dos equilíbrios no plano internacional eventualmente favoráveis. Salazar mantinha a mesma postura que formulara em 1932 no contacto com a Sociedade das Nações: manter a fidelidade àquela organização apenas enquanto garantisse a paz e não prejudicasse a Defesa. Não seria diferente com a ONU, e em 1955 era admitido nesta organização como país membro. E isso marca o agudizar do conflito entre Portugal e aquela organização mundial.

Conflito que começara num plano semântico mesmo antes da sua adesão formal, o que determinou toda uma reformulação do então carácter anacrónico do jargão jurídico e colonial português. Palavras como *colónias*, *império*, *pretos* ou *indígenas* estavam rapidamente a tornarem-se malditas e politicamente incorretas. A década de 1950 é assim marcada pelas tentativas de reciclagem do vocabulário e dos fundamentos ideológicos da ação colonial portuguesa. A eventualidade da admissão como país membro na ONU impunha, pois, a reflexão de alguns pressupostos.

O problema não era apenas semântico, prendia-se mesmo com a própria lógica da operatividade e funcionamento administrativo colonial. O início do busílis era o *Acto Colonial* — um documento que remetia para toda a orgânica da administração das colónias portuguesas — que dado o seu valor constitucional, levava a que toda a intervenção de fundo nos seus pressupostos implicasse uma inevitável revisão constitucional.

O *Acto Colonial* continha boa parte da lógica da narrativa oficial do Estado português. Nele abundavam palavras como *colónias* e *império*, expressões tornadas malditas com o final da Segunda Guerra Mundial. Deste modo, no início da década de 1950, Salazar toma a decisão de integrar esse documento “de forma homogénea, no corpo da Constituição” (Nogueira 1985: 208-9). Contudo, e como Valentim Alexandre afirma, não está sobre a mesa questionar o sistema colonial em si, senão apenas reciclar «os seus fundamentos jurídicos-institucionais» (Alexandre 1985: 55-6). Ainda assim as implicações desse processo trariam consigo outros problemas.

Deixa-se cair a designação de *colónias* e passa-se para a de *províncias ultramarinas*, o que subentende um nivelamento nas políticas administrativas e económicas afetando por igual metrópole e ultramar. Ou seja, a suposta “integração progressiva, nos domínios económicos e político, entre metrópole e ultramar” (Nogueira 1985: 208-9). Contudo, a mudança nos termos institucionais não supunha, para todos os efeitos, mudanças na *praxis* colonial. A opinião pública estrangeira sabia disso. E o principal objetivo da revisão constitucional era precisamente, como pensava Salazar “colocar o país num terreno jurídico e político que lhe permita resistir com êxito à onda de anticolonialismo” (*Ibidem*).

A *praxis* colonial não dizia respeito apenas às políticas económicas ou à gestão administrativa e territorial das colónias e sim, senão a questão mais importante, às populações *colonizadas* — até então *os indígenas* — esse Outro colonial. Deste modo, encarar esse Outro colonial num plano em que as particularidades que o regimentavam desapareciam, era ao mesmo tempo dar conta do vazio que se criava e da urgente necessidade de o preencher. Portugal procurava prevenir-se das acusações de manter o grosso da população indígena sem direitos civis.

É assim que surge oficialmente a ideia de “assimilação”. Palavra esta que é inspirada da doutrina colonial francesa que, no seu formato pré-moderno, preconizava como nobre valor a missão de levar os benefícios da *civilização* à partilha dos povos *bárbaros*. Contudo, a Revolução Industrial e as transformações ocorridas nas esferas da produção material, bem

como no âmbito dos desenvolvimentos científicos deitaram por terra o carácter medieval da vocação original daquele projeto. Desta feita, a doutrina passou apenas a querer dizer “a ação de absorver, transformar e converter, o diferente em igual, o ‘selvagem’ em ‘civilizado’ [...]” (João 2009: 13-4) e também “uma extensão do regime da metrópole às colónias em todos os domínios, do político ao institucional e legal, incluindo os direitos e garantias dadas ao indivíduo” (João 2009: 13-4).

Na sua versão moderna, a doutrina da assimilação trazia ainda laivos de um romantismo tardio. O sistema colonial francês apontava assim para a criação de uma grande comunidade francófona imbuída na partilha dos valores morais e cívicos franceses, contudo, sob os auspícios de uma lógica paternalista que produziria simplesmente um nivelamento e até o aniquilamento das diferenças culturais que representavam os povos colonizados.

A assimilação nos intentos portugueses apresentava-se, igualmente, como um projeto de construção de uma “unidade política, moral e económica” (Castelo 1998: 56) entre metrópole e colónias. Nas vagas explicações que procuravam ilustrar o que essa unidade poderia querer dizer, evidenciava-se a ideia de uma interpenetração de interesses (metropolitanos e ultramarinos) que conduzisse à satisfação de objetivos comuns e valorizasse acima de tudo o interesse nacional (Castelo 1998: 56).

Com efeito, a propagação dessa ideia podia fazer prever, na realidade, muito para além do que era a sua intenção. Começando pela noção de uma suposta *nação una* em que as partes são equiparadas e em que exista uma saudável partilha dos valores políticos, económicos, cívicos e culturais sem sobreposição de uma parte sobre as outras. Esses pressupostos eram de difícil execução na prática, uma vez que nas colónias arrega-se a ideia da superioridade da civilização europeia — entenda-se *civilização branca* ou mais concretamente, a superioridade da *raça branca*.

Por outro lado, equiparar metrópole e colónia no plano político e económico; e sugerir uma fusão e mútua compreensão no plano moral e cultural das diversidades coloniais eram ideias que não colhiam as simpatias da maioria esmagadora de portugueses. Estabelecia-se deste modo um impasse dominado, por um lado, pelas discussões ideológicas e veladas entre *raça* e *cultura* e, por outro, pela eventualidade da criação de uma terceira via entre as duas grandes doutrinas coloniais: “assimilação” francesa e a “associação” britânica — conhecida como *indirect rule*.

Numa altura em que se agudizava a pressão internacional na condenação dos regimes coloniais, o impasse encontrado na incapacidade de se levar o projeto de assimilação ao que se supunha ser o espírito da letra, revelava a essência da situação colonial. E tal como refere Franz Fanon (1982: 7) , esse impasse reside na revelação que se dá “no encontro de duas forças congenitamente antagónicas” que o próprio sistema colonial cuidava de distinguir e assinalar.

A doutrina da assimilação na versão francesa e tão pouco na versão portuguesa não produziria propriamente o que se esperava: colocar o país num terreno jurídico e político que lhe permitisse resistir com êxito à onda de anticolonialismo. O seu efeito foi o de ter revelado a esquizofrenia do colonialismo na sua condição transitória entre romantismo medieval das cruzadas e o *apartheid* racial e cultural baseado na ideia de superioridade da *civilização branca*. E no fundo, a definição dos termos daquele projeto permaneceram envoltos em nebulosa. O regime colonial português deixou-se ficar num limbo entre o modelo de *assimilation* francês e (pendendo mais para este) o *indirect rule* britânico.

Como refere Alexandre (2000: 56), a revisão constitucional de 1951 não se traduziu em mudanças de fundo nas bases jurídicas e ideológicas do sistema colonial português. Ou seja, os seus pilares fundadores mantiveram-se na sua íntegra institucional. Referimo-nos à *Lei Orgânica do Ultramar Português* e ao *Estatuto dos Indígenas* que mesmo nas revisões de 1953 e 1954, respetivamente, manteriam administrativa e civilmente as diferenciações entre cidadãos e não-cidadãos. Facto contraditório, numa altura em que se propalava a doutrina da assimilação como política vigente.

Sob a pressão vinda da ONU, Portugal procurava manter várias opções em aberto. A revisão constitucional também não produziu grandes alterações na percepção internacional sobre o seu sistema colonial, a propalada doutrina da assimilação que se pretendia levar a cabo chocava com um quadro jurídico e institucional que se arreigava obstinadamente nas sucessivas revisões e promulgações legais. Deste modo, optou-se por se dar um salto à frente nessas questões, ou pelo menos naturalizá-las dentro das recém-descobertas *especificidades* do colonialismo português.

Sem uma filosofia própria, o sistema colonial português era um manto feito no cruzamento das duas grandes doutrinas coloniais — britânica e francesa — que, na altura, já caminhavam rapidamente para a construção de autonomias locais bem como previam estágio de completa independência das suas possessões coloniais.

Os tempos eram definitivamente de mudança. Assiste-se, entretanto, ao crescimento de uma comunidade mundial estimulada pelo interesse na narrativa dos povos sob domínios coloniais e que se vai associando ao anticolonialismo, abrindo brechas na Europa para que as reivindicações daqueles fossem divulgadas. Descobre-se, por exemplo a *literatura negra* na qual se revela o homem negro, dotado de inteligência e sentimentos, enfrentado a realidade existencial na mais crua condição humana. Assiste-se ao estender da humanidade ao negro. É-lhe aplicável, portanto. O negro já não é o sub-humano, pelo contrário, são as condições objetivas a que está sujeita a sua vida as causadoras da sua desumanização. O colonialismo é a primeira delas. Essa máquina desumanizante e produtora de alienação pela violência implícita no seu mecanismo. Vai-se elaborando a ideia de que o colonialismo “[...] é a violência em estado natural [...]” (Fanon 1982: 38) porque impede os homens de viverem a sua humanidade existencial.

No início da década de 1950, Paris acolhe uma massa crítica de negros africanos e americanos que se propõem virar do avesso toda a narrativa mistificada à volta do negro e fazer luz no caminho para o conhecimento do seu *espírito* e da sua profunda humanidade. Era o movimento da *negritude* que começara a ganhar corpo em 1948 quando Léopold Sédar Senghor, então deputado pelo Senegal à Assembleia Nacional de França, publica a *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de Langue Française*, cujo prefácio, a cargo de um proeminente filósofo e intelectual francês, Jean-Paul Sartre, produz um significativo impacto na opinião pública francesa e não só.

O prefácio em si é uma obra magistral, a que Sartre intitula de *Orphée Noir* e nele condena o racismo branco, identificando-o como força que constringe a condição de humanidade do homem negro. Coloca a questão das *raças* em perspectiva e dialoga com as teses do desenvolvimento dialéctico de Karl Marx. Refere que só uma ação afirmativa de contra poder ao racismo branco poderia levar ao aniquilamento de toda a ideologia produtora da diferenciação nas relações entre brancos e negros.

Em *Orphée Noir* estão condensadas a génese da posição de Sartre em relação ao racismo branco e aos sistemas coloniais europeus. Sendo que também elabora pela primeira vez as ideias que viriam a dar substância, anos mais tarde, às contestações dos movimentos anticoloniais africanos.

O livro de Léopold Senghor e o prefácio de Jean-Paul Sartre trazem um vigorado alento ao movimento da *negritude* ao qual, para além dos intelectuais africanos, se associam os

intelectuais, artistas e políticos da esquerda francesa. Nessa altura, Paris já é palco de um interessante clima de intercâmbio entre várias sensibilidades à volta da questão africana. Questões que mereciam a atenção crítica e divulgação em publicações especializada, como por exemplo a revista *Présence Africaine*, fundada em 1947 e dirigida por Alioune Diop (Tomás 2007: 68). Na década seguinte ao da sua fundação, *Présence Africaine* já havia conquistado uma significativa comunidade de leitores, não só em França, mas também em Itália, onde havia sido criada a Associação Italiana dos amigos da *Présence Africaine*. Associação que mais tarde criaria a editora *Livraria Internacional Paesi Nouvi*, (*Ibidem*) e que tinha como programa editar, na Itália, obras literárias de africanos, bem como organizar debates, palestras e conferências sobre questões relacionadas com África (Tomás 2007: 68).

Se por um lado, mudavam-se as percepções dos discursos das relações diplomáticas no campo da política internacional, facto que se deveu largamente à conquista da independência por muitos países na Ásia, à criação dos *não-alinhados*, do eixo solidário afro-asiático, bem como sua frente comum na ONU; por outro lado, a promoção e a divulgação de uma série de obras artísticas de africanos na Europa, sinaliza um ponto de favorecimento às contestações anticoloniais dentro e fora da Europa, bem como uma deslocação de sentido sobre todas as ideias que apregoavam a infantilidade do homem negro.

A criação de condições políticas para um quadro de autonomia administrativa ou de independência das suas colónias estavam completamente fora de questão no caso português. A produção jurídica releva bem esse facto. Estava assim sub-repticiamente expresso o desejo do regime português manter o seu sistema colonial tal como se lhe conhecia. E assim, a opção foi de sustentá-lo através de uma estratégia de propaganda que levasse a se lhe compreender nas suas *idiossincrasias*, na naturalização das suas características bem como na aceitação e aprovação das populações que ele compreendia. É assim que se adopta — com alguma resistência inicial — a tese do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, o luso-tropicalismo.

No início da década de 1950, após a revisão constitucional e a conseqüente extinção do *Acto Colonial*, o regime adopta o luso-tropicalismo “como doutrina oficial” (Alexandre 2000: 55-6), no rescaldo dos trabalhos que Freyre publica às expensas do Ministério do Ultramar português e a convite do respetivo ministro, Sarmento Rodrigues (Castelo 1998: 25).

Sob patrocínio oficial, Freyre afina os argumentos da sua tese de doutoramento *Casa Grande e Senzala*, e dá largas à ideia de que da gesta colonial portuguesa nos trópicos teria

resultado um complexo cultural único marcado essencialmente pela miscigenação sexual entre portugueses e indígenas e pela harmoniosa interpenetração das culturas, a europeia e as gentílicas tropicais. A esse complexo dá o nome de luso-tropical.

Freyre atribui diferenças substanciais ao colonialismo português, uma vez que este, pensava, se distinguia dos outros pela capacidade dos portugueses em estabelecerem “contactos de tal modo íntimos” (Freyre 1961: 71) que se explicaria, em parte, pela longa história de presença moura e judaica no país. Deste modo, a disposição natural do português em encetar contactos íntimos com outros povos, estava na base do sucesso da adaptabilidade do homem branco aos trópicos bem como da criação desse novo complexo cultural civilizacional luso-tropical.

Dessa simbiose biológica protagonizada pelo português nos trópicos nasce, por assim dizer, “uma cultura simbioticamente luso-tropical” (Freyre 1961: 88), que representa decisivamente a época do seu desenvolvimento “extraeuropeu”; facto que nenhum outro europeu havia experimentado dado o zelo de muitos em manter a sua pureza, étnica e cultural (ver Freyre 1961: 88).

O essencial das ideias de Gilberto Freyre foram apadrinhadas pela propaganda do regime colonial português. Pelo seguimento das teses de Freyre já temos um processo de assimilação concluído. O regime colonial português explicado pelo luso-tropicalismo apara todas as contradições ou simplesmente procura eliminá-las remetendo-as para um nível de discussões sobre questões domésticas aonde aspetos como a *casa*, a *família* e o *corpo* assumem todo o protagonismo.

Para Freyre (1961: 50-1), a originalidade do colonialismo português — a que eufemisticamente chama *o encontro* — está em que esse:

“[...] encontro de Portugueses com os Trópicos vem tendo quase sempre outra configuração: a da conveniência completada pelo amor. Não tem deixado de haver drama, conflito, dor, angústia, sofrimento em tais encontros. Mas raramente lhes tem faltado amor: amor de homem à mulher de cor e amor de homem à terra quente, para amortecer, dulcificar asperezas [...]”.

Como se observa, nessa configuração fundada nos encontros de portugueses com os trópicos, os nativos participavam apenas pela via sexual. Sendo que na maior parte das vezes apenas a mulher nativa dele fizesse parte. A nativa é assim o primeiro co-agente na edificação desse mundo português nos trópicos, mas apenas pela volúpia e a degenerescência lúbrica que apela ao português, como o próprio Freyre designava — as *terras ardentes*. — e o segundo é o mestiço, ou seja o resultado sexual desse *encontro*.

Posto a questão a esse nível, Gilberto Freyre não vai para além de uma visão paroquial da questão colonial. Para ele, os problemas cruciais do colonialismo passava pela necessidade de Portugal, como fazendo parte desse complexo luso-tropical, absorver legalmente os filhos ilegítimos existentes nas colónias resultante do referido *encontro*: “Os problemas essenciais de Angola e de Moçambique e de Cabo Verde, da Índia de Macau e Timor são, como esse terrível problema de mestiços ilegítimos que se tornaram ‘inadaptados sociais’” (Freyre 1961: 235).

A publicação e divulgação da obra de Gilberto Freyre patrocinada pelo *Estado Novo* ocupa toda a década de 1950, e é utilizada para a sustentação dos argumentos à favor da legitimidade colonial portuguesa. As ideias referenciadas estão contidas numa das últimas obras dessa série, *O Luso e o Trópico*, publicado em 1961, ano conhecido como o do início da guerra colonial. Precisamente, o ano em que a violência tomou conta das plantações do norte de Angola e em que foram brutalmente chacinados centenas de famílias coloniais, as teses de Gilberto Freyre tornaram-se rapidamente desacreditadas e, dada a realidade, simplesmente absurdas.

A tentativa de recuperação da mística imperial não produz os seus efeitos, o sistema colonial está em profunda crise. Em 1954, eclode a guerra anticolonial na Argélia, em 1955 Portugal é admitido como país membro na ONU e, no mesmo ano, acontece a Conferência de Bandung, na Indonésia. Essa conferência reuniu representações de vários países — países recém-nascidos e muitos ainda sob domínio colonial — os denominados do *terceiro mundo*.

Em Bandung ficou proclamado o princípio de não-alinhamento com qualquer um dos blocos — os Estados Unidos da América e a União Soviética — que se defrontavam na que ficou conhecida como a Guerra-Fria. Também fica vincada a necessidade de se combater o colonialismo e o racismo (Nogueira 1985: 381), bem como a criação de uma plataforma de solidariedade entre países com experiência de sujeição colonial. Nesse âmbito, o objetivo era falar em uma só voz no plano internacional. E assim, “[...] Transpostos para o âmbito das

Nações Unidas, [...] os princípios de Bandung estimulam e consolidam o *bloco afro-asiático*, e este passa a funcionar como ponta de lança antiocidental no plano parlamentar da ONU” (Nogueira 1985: 385). Estavam assim criadas as condições para a visibilidade e ascensão dos subalternos.

Em 1957, o exército colonial francês volta a estar em apuros, desta vez na Argélia. A guerra anticolonial levada a cabo por argelinos recebe o apoio de muitos países árabes, do “bloco-soviéticos” e também de “alguns círculos políticos norte-americanos” (Nogueira 1985: 452), sem contar com todo um grupo de artistas, intelectuais franceses e nacionalistas africanos que se fazem ouvir no meio da contestação e de crítica geral ao anacrónico sistema colonial. As ondas de choque dessa contestação derivada das consequências da guerra da Argélia, propagam-se por toda a África a sul do Sahara e animam a mobilização dos africanos contra todo o poder colonial.

A perda do controlo sobre a situação na Argélia coloca o sistema colonial francês sob forte pressão interna o que conseqüentemente gera uma crise política. Torna-se urgente dar uma resposta ao impasse em que a guerra colocava o país. A estratégia foi a de se encontrar uma solução para a Argélia dentro de uma discussão de reforma de todo o sistema colonial francês. Para este efeito, opta-se por se ir buscar uma personalidade de grande carisma e prestígio mundial, Charles de Gaulle, a quem se atribui poderes de elaboração de uma nova Constituição (Tomás 2007: 69) de onde sairiam as linhas mestras de um novo modelo de relação entre a França e as então colónias africanas. Esse programa veio-se a chamar *lei-quadro* e projetava, basicamente, a criação de uma comunidade francófona na qual os países nelas compreendidos teriam autonomia política, sendo que à França reservava-se a prerrogativa de “cuidar da política externa, defesa, políticas económicas, educação, justiça, transportes e comunicação” (Tomás 2007: 69). No fundo, essa comunidade viria apenas a dar vigor renovado ao discurso egocêntrico sobre a França.

A proposta francesa da *lei-quadro* vem em contracorrente ao momento da ascensão dos *subalternos*. Estes, que eram a voz de milhões de seres humanos que reclamavam fazer parte da história e influenciar os destinos do mundo, viam o momento de saltarem para os palcos da política mundial, fazerem-se ouvir, contestar e propor. Era tarde demais para se impedir a voragem de liberdade e as vontades de autodeterminação.

A *lei-quadro* cai por terra quando, em Conacri, de Gaulle ouve em público a peremptória rejeição do então presidente da Guiné-Conacri, Sekou Touré, da qual se seguiu

em plebiscito, por esmagadora maioria, a rejeição do povo daquele país à “comunidade” que a França propunha criar. Com a independência, a Guiné-Conacri juntava-se assim ao Gana — antiga Costa do Ouro — cujo presidente, Nkwame Nkruma, no momento de posse como chefe de Estado do primeiro país independente do colonialismo europeu em África, em 1957, afirmara obstinar-se na missão de tornar a África ao sul do Saara livre do colonialismo.

Dois anos antes, aquando da sua admissão na ONU, Portugal era interpelado pela Assembleia Geral dessa organização sobre se “possuía *territórios não-autónomos*” (Nogueira 1984: 500-1). Começa assim o choque entre os sentidos e as interpretações internas que Portugal dava à sua ação colonial e a narrativa da ONU que aos poucos se tornava dominante e hegemónica. Essa interpelação baseava-se no artigo 73.º da Carta da ONU que determinava que “[...] os países membros [que mantivessem o domínio sobre território colonizados] tinham o dever ‘desenvolver o [os seus] autogoverno, tendo em devida consideração as aspirações políticas dos povos, e assisti-los no progressivo desenvolvimento das suas livres instituições políticas’” (Silveira 1990: 73). Esse artigo estabelecia ainda que os países nessas condições estavam sujeitos a “[...] transmitir regularmente ao secretário-geral informações sobre a forma como administravam as respectivas colónias [...]” (*Ibidem*), ou seja encontravam-se sob uma espécie de auditoria e controlo que se destinava a garantir a cabal observância daquele artigo.

Portugal rejeita veementemente as implicações daquele artigo, principalmente nas formas como se permitia beliscar o que considerava ser a soberania da nação. E essa rejeição começou aí onde dizia não à pergunta sobre se possuía *territórios não-autónomos*. Segundo Franco Nogueira (1984: 500-1), ao então governo de Lisboa preocupava “[...] submeter a administração das províncias ultramarinas a qualquer censura internacional”. O argumento era de que os territórios além-mar sob a administração de Portugal faziam parte da “[...] soberania indivisível e unitária da Nação portuguesa” (*Ibidem*) e, deste modo, sobre eles discorriam toda a história de integridade, independência e soberania que era, em última instância, a de Portugal.

Contudo, os argumentos da ONU remetiam para a constituição portuguesa de 1933, aonde ainda se comprovava a existência de uma linguagem colonial. As palavras *colónias* e *indígenas* habitavam despudoradamente a narrativa jurídica do Estado português. Como refere Nogueira, ainda nessa altura “[...] a própria lei portuguesa que reconhec[ia]e existir, sob o nome *indigenato*, uma vasta camada da população que não goza de direitos de cidadania,

como se verifica em Angola, Moçambique e Guiné” (1985: 440). Portanto, terá sido provavelmente por esse facto que a Assembleia Geral da ONU intenta na decisão de determinar como sendo o de *colónias* o estatuto dos territórios de África e do sul da Ásia sob a administração portuguesa (ver Nogueira 1984: 500-1). Desta maneira, à luz do art. 73.º da Carta da ONU, Portugal estaria sujeito à obrigação de prestar contas relativamente à forma como os seus territórios não-autónomos e as suas gentes eram administradas, bem como a de prestar “os devidos esclarecimentos, e de os submeter à censura internacional” (Nogueira 1985: 440).

Portugal riposta mais uma vez que não fazia sentido distinguir uns territórios de outros quando estes partilham a mesma unidade nacional, e que a intenção da ONU contrariava a constituição portuguesa, intentava contra a unidade nacional e constituía uma ação de “interferência nos assuntos internos do país” (Nogueira 1985: 500).

Esse conflito arrastou-se por toda a segunda metade da década de 1950. Nessa altura, Portugal ainda conseguia conter as investidas na batalha dos argumentos. Contudo, a admissão dos novos Estados independentes africanos à Assembleia Geral da ONU, viria a alterar drasticamente o clima favorável a Portugal que, por sua vez, se via mais pressionado a aceitar os ditames do novo vocabulário processual que entrava em cena com a emergência desses novos atores. E deste modo, fica determinado que, se Portugal possui *colónias* — as quais eufemisticamente chama de *províncias ultramarinas* — então devia proceder às devidas diligências que conduzissem estes territórios à independência (Nogueira 1984: 500-1).

Em 1958, na ressaca de uma década atravessada pelas independências de países asiáticos, organizações políticas e sindicais do Continente Africano encontravam-se em Accra, capital do Gana (nesta altura já um país independente). Num ambiente em que várias aspirações e desejos de muitas das delegações representadas serviam para afinar solidariedades e empatias entre os africanos, foi vincada a vontade e legitimadas as pretensões de se expulsar os regimes coloniais de África utilizando todos os meios existentes.

Contudo, não bastava chegarem à conclusão de que o tempo colonial havia terminado. Era também preciso traçarem estratégias de abordagem sobre o anacronismo do sistema que condenavam, estudarem formas de o combater e, acima de tudo, legitimarem um discurso de luta que convencesse os africanos da necessidade do fim do sistema colonial no continente.

Nesta reunião, com muitos dos delegados a iniciarem-se nos palcos dos debates sobre o colonialismo e a autodeterminação dos povos sob domínio colonial, formaram-se duas posições sobre a já certa convicção de que o tempo do colonialismo chegara ao fim: uma, mais pacifista, sugerindo a colaboração e a não-violência na negociação das independências dos povos com as respectivas nações colonizadoras; outra, fazendo apelo à impossibilidade de se dismantelar um sistema colonial secular por via pacífica, assumia-se resolutamente a favor do uso da violência como fim para se extirpar o colonialismo de África. Uma das vozes mais sonantes dessa segunda via era o então médico psiquiatra da Martinica a trabalhar na Argélia, Franz Fanon

Contudo, a par das teses de Fanon sobre a legitimidade da violência para destruição do sistema colonial, os anos 60 do século XX, foram palco de uma série de iniciativas diplomáticas por parte de nacionalistas africanos, bem como de organizações pan-africanistas, que visavam pressionar a opinião pública internacional a se juntar aos esforços de autodeterminação dos povos de África. Assim é que, em 1960, na XV Assembleia Geral das Nações Unidas, é criado o *Comité dos Seis* com vista à elaboração do estatuto de *territórios não-autónomos* (Nogueira 1984: 171). No fundo, e sob a pressão dos então considerados “Estados progressistas”, esse estatuto, para além de vir definir a condição de um território não-autónomo, veio principalmente confundir num mesmo plano ‘não-autonomia’ com ‘subalternização’ de povos sob um domínio colonial qualquer. Nesse documento, essas duas ideias entravam em profunda contradição com a de “povos soberanos” representados por Estados independentes.

Ao mesmo tempo, esse documento definia a natureza de um território de *tipo colonial* (Nogueira 1984: 171), que era então percecionado na sua descontinuidade territorial e diferença cultural em relação ao território ao qual mantinha uma posição de domínio, remetendo-o à condição de subalterno.

Estavam então lançadas as bases para que qualquer povo que pudesse confirmar estar perante uma situação de subordinação, além de poder acionar os mecanismos políticos de reivindicação, ter também a legitimidade de prosseguir em atos que visassem a sua autodeterminação, visto desta feita, como um direito inalienável.

Esse documento veio consagrar o fim da colonização ou ainda o fim de todas as formas de dominação de um Estado sobre o que quer fosse que pudesse vir a ser definido como *território, povos* ou *nações*. É elaborado com o propósito de servir como referência a nível

mundial e, munido de todas as ferramentas passíveis de arremesso nos palcos da política internacional; e, por fim, é designado como “*Declaração sobre a Concessão de Independência aos Países e Povos Coloniais*” (Nogueira 1984: 171).

Ficava assim subentendida a ideia de que ali onde houvesse domínio colonial, haveria igualmente, como o reverso da moeda, um povo subjugado e oprimido ao qual aquela declaração outorgava, à luz do direito internacional, a legitimidade de reivindicar o seu direito em constituir a sua própria soberania.

Os anos 60 do século XX ficaram conhecidos, deste modo, como a década das independências africanas. É certo que os regimes coloniais, um a um, foram-se esboroando sob a pressão dos movimentos anticoloniais mundo afora, por um lado, e também, por outro lado, levados à inevitabilidade do seu colapso pelo avolumar das sucessivas condenações de uma certa frente política organizada de países com representação na então Organização das Nações Unidas (ONU).

Estabelecido que ficou o direito à autodeterminação dos povos e territórios colonizados na Assembleia Geral da ONU de 14 de Dezembro de 1960, retirava-se de igual modo todos os argumentos possíveis que visassem a manutenção dos poderes coloniais em África. Diante daquele princípio consagrado na Resolução 1514 da referida Assembleia Geral, os regimes coloniais pairavam num vazio jurídico e num tempo varrido pelos ventos da mudança. Ou ainda, simplesmente, eram conduzidos a uma paralisia, aonde, por sua vez, esperavam inertes por um golpe de misericórdia. O golpe fatal de misericórdia que entretanto ia sendo forjado nos campos de batalha das guerrilhas levadas a cabo por grupos independentistas em muitos países africanos.

Com efeito, pouco mais se precisou fazer para se dar como terminados os séculos de colonialismo em África. Contudo, foi através de uma certa narrativa de apelo e mobilização popular para se alcançar esse objetivo que se construiu o universo de liberdade. Os intelectuais juntaram-se à causa e tornaram-se nos principais responsáveis pela produção de um imaginário de soberania, autonomia, progresso e prosperidade. Poetas e romancistas uniram-se e, qual românticos tardios, comprometeram-se com a descoberta dos seus povos. Esse “Povo” que na sua originalidade e *essência* marcava definitivamente a diferença entre o seu e o universo colonial. Ou seja, o nascimento desse Povo, como refere Fanon, sinaliza “o encontro de duas forças congenitamente antagónicas que vão buscar a sua originalidade a essa espécie de substantificação segregada e alimentada pela situação colonial” (1982: 7).

Capítulo 2. O sujeito negro e o campo de violência

As décadas de 1950 e 1960 são marcadas pela ascensão de vários movimentos e grupos políticos e civis que procuravam estabelecer uma alternativa à organização patriarcal e tradicional das sociedades, pressionar a profundas mudanças nas instituições dos Estados e dos países, bem como, senão mesmo antes de tudo, combater todas as formas de subjugação, discriminação e exploração de homens sobre homens. Aqui, os movimentos pelos direitos civis, os anti-raciais e os anticoloniais falavam num mesmo plano e faziam-se ouvir em uníssono em todo o mundo.

Por outro lado, a guerra do Vietname que os Estados Unidos empreendiam contra os guerrilheiros daquele país ajudou a criar e a mobilizar grupos heterogêneos num único movimento contestatário e em França, com a guerra colonial na Argélia a atingir limites insustentáveis, implodiu uma *revolta* de estudantes cuja dimensão acabou por abalar profundamente a estrutura hierárquica das universidades, minar a confiança no sistema das instituições governamentais, bem como provocar uma crise do Estado. Da Ásia, à América-Latina, passando por África, o mundo já é, entretanto, uma imensa fogueira contestatária.

A década de 1960 assiste assim a uma profunda crise cultural e ideológica que é transversal a todas as sociedades ocidentais. Foi o cair das certezas que encaravam o *Homem* como o centro da organização universal, o imediato provedor de sentido da realidade. Foi o abalar de todo o edifício filosófico que estabelecia o reinado do *Homem* sobre o universo e o regime cultural do humanismo (Renaut 1989: 28). Foi o ancorar de todo um processo que suportou ideologicamente o totalitarismo, as guerras mundiais e, como refere Arendt, ajudou no “estabelecimento do complexo trabalho industrial-militar” (Arendt 2010: 24).

Um período de desilusão total, em grande medida, causado pelo desânimo do frustrar de esperanças na paz mundial depois da Segunda Grande Guerra. A Guerra-Fria era só o ponto mais alto da continuidade desse processo. A iminência de uma guerra atômica colocava toda a humanidade no limite da sua existência. Mas também, em reflexo, colocava a questão sobre que espécie de vida colocava a sua própria existência à beira da extinção. Essa questão marca o ponto de declínio da construção filosófica do humanismo e da concepção cultural da

Modernidade. A fragmentação destes dois pilares tidos como sagrados, marca também o aparecimento do período conhecido como o Pós-modernismo.

O humanismo está no centro do pensamento moderno, um dado adquirido a partir das conquistas no plano do pensamento político revolucionário quer o norte-americano quer o francês, que “valorizam no homem a dupla capacidade de estar consciente de si mesmo (a autorreflexão) e de fundar o seu próprio destino (a liberdade como auto-fundação)” (Renaut 1989: 17-8).

A Modernidade se realizou em vários campos da vida social ocidental e não é de todo desprezável o facto de ter encontrado no horizonte político uma esfera privilegiada de exacerbada amplificação dos seus significados. A Modernidade produziu as suas alteridades. O colonialismo é produto desse universo em que o europeu moderno aparece como *alter-ego* de si, ali onde regimenta um sistema de conquista, ocupação, violação, exploração do trabalho compulsivo. Mesmo quando esse exercício está assente sobre narrativas ideológicas e filosóficas do humanismo. Ou seja, essa “concepção do homem que valoriza em si a capacidade de afirmar, sobre si próprio e sobre o mundo, a sua soberania” (Renaut 1989: 17-8). Esse *Homem* senhor de si que, pela razão, se eleva sobre todas as *coisas* mundanas.

Na década de 1960, as concepções da modernidade e os valores a partir dos quais ela encontra a sua expressão — o sujeito e a subjetividade — começam a ser abaladas a partir de uma crítica da subjetividade desenvolvidas nomeadamente pela filosofia francesa (Renaut 1989: 21). Aqui, coloca-se seriamente em questão toda a construção metafísica “da finitude radical [...], [ou seja] do nosso saber e do nosso poder relativamente ao real” (Renaut 1989: 21). E deste modo, afinam-se as dúvidas sobre a certeza da realização do *Homem* dentro do “esquema teleológico, ou melhor, escatológico, do processo histórico [...]” (Löwith 1990: 31) e de uma concepção da História como história de realização do sujeito. Assim, a partir dessas interpelações, o Humanismo e a representação do homem como sujeito, se encontram seriamente abalados nas suas estruturas.

As críticas profundas ao Humanismo e ao sujeito da história, são feitas através de dois temas principais: a ascensão de uma discussão sobre “o inconsciente humano” (Renaut 1989: 18) e sobre “a finitude”. Na relação destas duas questões, como refere Renaut, — uma vez que se confirme a existência de um inconsciente humano — está implicitamente contida a crítica da razão pura, ou ainda o “denunciar como ilusório qualquer projeto de domínio” (Renaut 1989: 18), do homem sobre a natureza. E aqui, acrescentaríamos então, a questão da

subjetividade, uma vez que romper com a lógica singular que se lhe atribuía, era reconhecer a existência da possibilidade de “diferentes representações possíveis do sujeito” (Renaut 1989: 22). e ao mesmo tempo a existência do universo de outros *homens* e de outras *histórias* fora daquela que se tomava como garantida a *História do Homem* como sujeito na sua relação com a natureza.

É precisamente esse abalo conceptual e ideológico que ajuda a criar um ambiente propício às reivindicações e contestações de toda a espécie. Está pois em questão o valor inalienável da liberdade individual, sem qualquer constrangimento de uma autoridade exterior, de um regime de tutela de que tudo dependesse, ou ainda, de uma qualquer “ordem colectiva que decidi[sse]a previamente os comportamentos [...] (Renaut 1989: 83)”. E deste modo, só já está em questão, a fundação de uma esfera em que o “sujeito oferece a si próprio o princípio da sua ação: progresso na direção da independência individual [...]” (Renaut 1989: 83).

Este raciocínio tem uma influência imperiosa sobre as condutas; a contestação em relação à autoridade é feita através de uma série de manifestações alternativas que no fundo reclamavam outras opções de vida, outros universos de escolhas e de atitudes. Uma vez que se havia esgotado o tempo das certezas, o combate à constituição de uma sociedade anti-totalitária estava, por sua vez, dependente de um pensamento “que escapa[sse] a este projeto [...] de domínio de um sujeito que persegue a submissão da totalidade do real à certeza do seu saber [...]”(Renaut 1989: 19). O fim da história é deste modo marcado pela ascensão desse tempo das incertezas, um tempo em que “[...] se instaura uma história na qual os homens dão provas de um *indeterminação* última, quanto ao *fundamento* do Poder, da Lei e do Saber” (Renaut 1989: 19). Michel Foucault, Jacques Lacan, Roland Barthes, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Hannah Arend e Claude Lefort podem aqui ser tomados como os grandes autores cujas obras investem na crítica aos grandes temas do modernismo: a História, o Homem, o sujeito, a subjetividade, ao pensarem num tempo da ascensão da democracia construída para limitar o perigo do totalitarismo. Reflexões realizadas à custa da dissolução das certezas do pensamento moderno como o do sujeito da História e a do harmonia preestabelecida, proposta cara a Hegel em *A Razão da História*.

O que está em questão é, de facto, a crítica ao totalitarismo, das ideias que lhe servem de substrato e a redefinição da liberdade dos indivíduos na fundação dos tempos democráticos — que, precisamente, se constroem nos interstícios das representações anti-totalitárias — cujo

principal inimigo é a autoridade e a tradição ou uma qualquer alteridade prescritiva que se arrogue regimentar a ação dos sujeitos. Esse é um pensamento com vários matizes, cuja força sugestiva está nas variadas formas de aplicação ao real, e o principal objetivo na contestação das estruturas de poder.

Abre-se aqui um tempo da negação ativa e da desobediência civil, em que os jovens saem à rua e levam consigo todas as reclamações: a caducidade das estruturas de representação política, as liberdades das mulheres e o seu direito ao voto, a extensão dos direitos civis e políticos aos negros, as liberdades sexuais, a invenção e o culto de uma contracultura, etc. Estas contestações têm como palcos prediletos as universidades, que não escapavam às críticas de manterem a estrutura paternalista, de controle e de prescrição dos usos e costumes, bem como de emulação dos valores tradicionais. Os estudantes barricam-se e reclamam um espaço político para mudarem as políticas. A arte segue os tempos e denuncia a degenerescência dos tempos modernos através da procura de novas formas de abordagem do espectro social. A música e o cinema estão na vanguarda. A plasticidade e a imagética dos tempos sofrem uma mudança radical.

Isso é o mote para as exigências de profundas mudanças estruturais nas sociedades. Este ambiente de revoltas contamina todo o mundo, desde à América Latina à Ásia. A pressão pela mudança radicaliza-se em muitos países e dela vêm à luz grupos que tomam como opção abordar a questão da contestação das estruturas de poder pela violência. Exemplos como os *Black Panthers*, nos Estados Unidos, ou a *Brigate Rosse*, em Itália. As contestações desses novos revoltosos cruzam-se em muitos aspetos com os ideários dos guerrilheiros revolucionários espalhados um pouco por todo o mundo imersos nas clandestinidades das suas lutas — e destas, servem-se como fonte de inspiração. Os manuais de guerrilha revolucionária estão sobre a mesa, de Mao-Tsé Tung a Ché Guevara.

A definição de guerra de Clausewitz, ressoa nesses escritos e ressurgue como uma sedutora proposta no seguimento da mudança — “um ato de violência a fim de compelir o oponente a fazer o que desejamos” (1997: 29). A retórica das revoluções adensa-se, os grupos que as levam a cabo constituem uma esquerda rarefeita e ideologicamente difusa. Assimilam as teses de Marx, de Trótski... mas nos campos de batalha ressoava, com a inabalável certeza, a afirmação enfática de Mao Tsetung de que “o poder brota do cano de uma arma”.

Assim, a contestação juvenil, nas suas diferentes formas de abordagem, encontrava os seus paralelos na retórica dos *subalternos* e coincide com a contestação dos povos sob os

domínios coloniais. Deste modo, como se os vastos territórios colonizados se dobrassem sobre as metrópoles, os poderes imperiais descobrem-se tão colonizadores em territórios distantes como nos seus próprios. De facto, no início dos anos 60, o problema colonial já estava instalado nas metrópoles europeias de duas maneiras: como efeito de bumerangue e “como neurose” (ver Sartre 1979).

Se por um lado uso da violência era representada como *legítima* pelos movimentos revolucionários e os nacionalistas independentistas; por outro — pelo dos poderes coloniais, — “[...] a violência aparece como último recurso para conservar intacta a estrutura de poder [...]” (Arendt 2010: 64). E desta feita, abre-se o caminho para a criação do *campo* de violência, na qual a inteligibilidade dos fenómenos estão somente dependentes desse constructo de violência, ao nível em que se estabelece como só já sendo a única forma de relação entre colonizadores e colonizados.

A década de 1960 é decisiva para os destinos de muitos países africanos. As questões das independências e autonomias dos desses países tornaram-se matérias cruciais a nível internacional, para o bem da paz mundial. Já toda uma mentalidade revolucionária estava instalada nesses territórios. Muito das suas operações preparatórias eram feitas em campos de instrução revolucionária e de guerrilha que surgiam nos países considerados da *vanguarda*, como a China, Marrocos, Checoslováquia e outras nações do leste europeu. No terreno, contudo, essas guerrilhas iam experienciando os seus contratemplos, reveses, desgastes e no limite, o terror.

No Quénia, era a revolução de insana violência levada a cabo pelos Mau-Mau; na Argélia, era a guerra pela independência contra o exército francês que atingia níveis de crueldade atroz e, no Congo Belga, a dissolução do poder colonial, exaurido na insustentável situação de completa tensão racial, abriam os caminhos para que se percepcionasse a violência como a única forma de conceder sentido ao real, uma mesma *praxis* servindo interesses completamente antagónicos: o da construção de uma realidade contestatária que se justifica como legítima, pelo lado dos africanos; e, pelo lado dos colonos europeus, o do uso da violência como último recurso para manterem as estruturas de poder intactas.

Em 1960, a questão colonial ameaça colocar em perigo a segurança e a paz mundial. A ONU torna-se no palco privilegiado de aferição dessa suspeita e possibilidade. O bloco constituído pelos países do leste europeu e os afro-asiáticos pressionam para as aprovações de resoluções que condenassem o colonialismo e combatessem todas as formas de submissão de

povos e territórios. A 12 de Outubro é constituída o “*Comité dos Seis*” para elaborar o estatuto de *territórios não-autónomos*. A conclusão do relatório dessa comissão é incisiva: “Portugal possui territórios não-autónomos” (Nogueira 1984: 172-3), sobre os quais deveria se exigir cumprir o procedimento acordado para esses casos: sujeitar-se à supervisão e censura da ONU no processo de condução à autodeterminação dos territórios em questão — “*Arquipélago de Cabo Verde; Guiné, chamada Guiné Portuguesa; São Tomé e Príncipe e suas dependências; São João Baptista de Ajudá; Angola, incluindo o enclave de Cabinda; Moçambique; Goa e dependências, chamadas Estado da Índia; Timor e dependências*” (Nogueira 1984: 172-3).

A ONU adianta-se consideravelmente à possibilidade de Portugal ter tempo de elaborar uma contraofensiva. Submetido à aprovação da Assembleia Geral, o texto é determinante e faz transparecer bem a emoção dos tempos, o domínio de uma nova ordem mundial de que Portugal estava alheado. Colocar-se na contracorrente dessa nova ordem — no espírito desse texto — era incorrer na ameaça à paz internacional (Nogueira 1984: 172-3) e sendo assim, à ONU caberia acionar todos os mecanismos na defesa dos direitos humanos bem como da paz e da segurança mundiais (Nogueira 1984: 172-3). O texto em questão é aprovado “por esmagadora maioria” (Nogueira 1984: 172-3). Esse documento marca definitivamente o princípio do fim do colonialismo português. Representa o caucionar de todas as contestações locais contra o regime, abre as brechas para a formação de um discurso nacionalista mais estruturado, enfraquece a legitimidade do Estado Novo e, mais importante, é um cheque em branco para todos os atos que se executassem no quadro da contestação nacionalista contra as estruturas coloniais.

A notícia faz mobilizar as hostes internas do país em torno da defesa da “herança histórica” (Nogueira 1984: 189). O colonialismo é um compromisso de espírito entre portugueses e o ultramar, a sua expressão é o Ato Colonial. “Salazar continuava a ver a questão como uma disputa de interesses” (Nogueira 1984: 189), e arreigado ainda está na ideia de que “os africanos estavam condenados ao colonialismo de quem quer que se impusesse como superior económica, científica ou militarmente” (Nogueira 1984: 189). A aparente apatia de Salazar leva a que todas as forças políticas, até as oposicionistas ao regime, se congregassem na urgência da defesa do Ultramar, “considerada uma prioridade indiscutível” (Nogueira 1984: 189). E aqui compõe-se o mesmo complexo da política portuguesa e de retorno à história. Em 1924-1925, os anos em que a 1ª República se exauria na imensa crise financeira, as elites portuguesas tomaram o país pelo imaginário, apelaram ao nacionalismo nas suas formas mais radicais e criaram o *Movimento de Defesa das Colónias*.

As críticas dos círculos oposicionistas a Salazar, iam no sentido de que o governo no poder não estava habilitado a defender o império “por se encontrarem desprestigiados e não serem democráticos nem pluralistas, e por vícios intrínsecos, desde a incompetência à censura da imprensa, desde a rigidez política ao repúdio das grandes ideias em curso no mundo moderno” (Nogueira 1984: 189) Obviamente uma tergiversação esquizofrénica — como se fosse possível conciliar regime democrático e Estado de direito com a manutenção de colónias (já por si internacionalmente repudiável) onde os súbditos não gozassem de plenos direitos civis e vivessem numa estratificação regimental que separava brancos, assimilados e indígenas.

A própria oposição é apenas esse estribilho vazio de críticas. Até as forças da esquerda como o Partido Comunista Português (PCP) não infletia radicalmente de Salazar. Na opinião de Cunha Leal, a quem esse partido chegou a dar apoio para a sua candidatura à Presidência da República, em 1958 (Guerra 2009: 26), era preciso dar um carácter “Honrado e Progressista” ao colonialismo (Guerra 2009: 26). Não era apenas Salazar que se encontrava na apatia, mas toda uma série de ideias e políticas de ancoragem do país às colónias. Abre-se aqui um impasse que incha dolorosamente, que o medo aprofunda e o futuro exacerba. E assim, de uma fissura que se abriria com Humberto Delgado, e de imediato tomada de assalto pelos anticorpos do regime e varrida pelos ventos da mudança, nos finais de 1960, Portugal vivia o fim do percurso pacífico dos anos áureos do Estado Novo.

Do anti-salazarismo ao separatismo branco

A apatia dolorosa em que vivia o regime português rebentaria num protesto de uma dissidência interna ao regime de Salazar. Nas primeiras semanas do ano de 1961, um ex-inspetor geral das colónias, o capitão Henrique Galvão, tomaria de assalto o paquete de luxo português *Santa Maria*, que cruzava as águas da América do Sul. Dias depois, o episódio ganharia uma inusitada repercussão mediática, assumida pelas maiores e mais “poderosas estações de rádio do mundo” (Nogueira 1984: 192-3), que fazem disso notícia de impacto internacional. Henrique Galvão provavelmente estaria consciente das implicações que acarretaria o seu ato, pois muitos setores da política internacional já estavam convencidos de que, internamente, Portugal não era a coesão e a passividade que o regime ditatorial apregoava ser, e de que a frieza com que se arreigava na questão colonial estava prestes a estilhaçar-se num estridente repúdio coletivo. Por isso, as explicações que a comunidade internacional procurava dar ao caso Henrique Galvão e o sequestro do *Santa Maria*, foram sempre e essencialmente de carácter político.

Até antes do episódio de Henrique Galvão, não se conhecera um tão frontal e desvelado ato de oposição e de contestação ao regime salazarista associado à questão colonial. Galvão tinha sido deputado representante de Angola na Assembleia Nacional portuguesa, entre os anos de 1945-49, e habitou politicamente uma ala independente que, como refere, era apenas pró-Angola e contrária a dos *maus* colonos (Galvão *s. d.*, 9), sendo que, provavelmente, era este grupo que se constituía como o seu maior inimigo. Ainda como deputado é-lhe conhecido um relatório de 1947 sobre as deploráveis condições do trabalho indígena nas plantações da colónia. Findo o seu mandato, Galvão é excluído das listas de deputados à Assembleia Nacional, e com isso fica-lhe a postura ressabiada, vivendo na fronteira da dissidência, sem ideologia nem causas firmadas. Em 1952 é preso por apoiar a candidatura de um opositorista à Presidência da República, em 1959 evade-se da prisão e vai-se juntar a Humberto Delgado e outros dissidentes no Brasil, e é precisamente de lá que prepara o sequestro ao *Santa Maria*.

Mesmo sem se perceber contra o quê ou a favor de quê se rebelava, o certo é que o seu ato foi providencial em vários aspetos. A confusão que se gerou na informação sobre o caso faz de Galvão um trãnsfuga, à boa maneira dos revolucionários da época, e a imprensa mundial mobilizou-se e adensou a especulação. Galvão torna-se ele mesmo vítima das circunstâncias que criara, tergiversa, declara fazer parte de uma “*força de ocupação* [...] e que

atuavam em nome de uma *junta internacional* de liberais” (Nogueira 1984: 194) — coisa de que ninguém até à altura ouvira falar. Contudo, sem parecer ter um plano concreto, lança várias ideias ao ar: rebelava-se contra as formas brutais do colonialismo português, contra a ditadura salazarista e, por último, a reivindicação que mais vingou, rebelava-se pela independência das colónias portuguesas em África, com destaque para a de Angola.

Navegou em círculos durante cinco dias. E por fim informa o mundo do seu plano e dá ordens para que o paquete se dirija a Angola. Henrique Galvão estremece a opinião pública ao enviar uma mensagem ao presidente da República do Congo, Joseph Kasavubu, a solicitar asilo político e um contingente de forças militares (Nogueira 1984: 197). E, efetivamente, navegando para o sul, inflete o paquete — naquele momento já renomeado de *Santa Liberdade* — em direção a Angola. A marinha norte americana sobrevoa o navio e vai estabelecendo contacto com o líder do sequestro. A diplomacia mundial não condena nem repudia o ato. A imprensa está em rebuliço com a história e a revista francesa *Paris Match*, num grande espetáculo televisivo, faz descer de paraquedas um jornalista que vai para entrevistar os rebeldes (Tomás 2007: 140). Sabe-se daí a estratégia em curso de Galvão, dos contactos feitos com os soviéticos para transportarem voluntários até aos cenários da revolução, libertar a Guiné e Cabo-Verde — isso já quando navega as proximidades das águas do Senegal.

A 28 de Janeiro de 1961 começam a chegar a Angola “centenas de jornalistas, cineastas e locutores de rádio” (Nogueira 1984: 197). A ideia era registar a chegada revolucionária de Henrique Galvão e dos seus companheiros. Contudo, no dia seguinte, recebia-se a informação que o navio mudara de rumo e aproara definitivamente ao Recife — Brasil (Nogueira 1984: 198). As autoridades americanas e brasileiras dão um carácter político ao ato de Galvão que a 30 de Janeiro dá por concluída a operação à guarda do seu estatuto de exilado político no Brasil. No rescaldo, torna-se figura central das notícias. Apresenta-se como “chefe do DRIL — Diretório Revolucionário Ibérico de Libertação” (Nogueira 1984: 200) e declara que era necessário empreender-se uma “*revolução autêntica na sociedade portuguesa*” (Nogueira 1984: 200), exigir a independência dos territórios ultramarinos, ainda que isso implicasse o recurso a atos terroristas para chamar a atenção da opinião pública (ver Nogueira 1984: 200). A imprensa reverbera com grande destaque as declarações de Galvão, a opinião pública internacional vê nisso a fraqueza de Salazar, de onde advinham as fissuras da eclosão do regime. E ainda se publicavam os feitos de Galvão, quando em Luanda, a 4 de Fevereiro de 1961, acontecem os primeiros tumultos de carácter político e “nacionalista”.

Do episódio de Henrique Galvão e das suas posteriores declarações não se percebe a quem se dirige quando refere a necessidade de se iniciar a luta para a independência das colónias, e mais concretamente — porque era o caso que melhor conhecia — a de Angola. Não se percebe, por exemplo, que grupos e quais atores pensava ele que deveriam liderar este processo. Esse óbvio subentendido leva a crer que se dirigia aos *compatriotas* brancos de Angola, que nas décadas de 1950 e 1960 já imprimiam uma considerável dinâmica política e cultural à colónia e se constituíam como uma burguesia emergente, começando a confrontar interesses próprios com os do Estado central.

No ano de 1960 são registados pelos censos, 172 529 brancos, dos quais 60% viviam nas cidades (Castelo 2007: 217). Ainda que uma pouca percentagem do número total de brancos dava conta dos já nascidos no território, Angola tem uma longa história de existência de correntes separatistas. O separatismo branco foi sempre uma ameaça latente desde o período a seguir à independência do Brasil; foi assim também no tempo da 1ª República e continuava a sê-lo para o Estado Novo.

A burguesia branca de Angola, em franco crescimento nos finais dos anos 50 e princípios dos anos 60, ocupando os lugares de prestígio em sectores como o comércio, a indústria, os serviços públicos e a administração, também respondia pelo crescimento das atividades culturais e desportivas, bem como de um universo de fluxos e trocas de ideias políticas que tinham como palcos os grémios, as associações comerciais e culturais, e ainda os clubes desportivos. Era muito provavelmente com essa gente que Henrique Galvão contava para liderar um processo de independência da colónia e, desse ponto de vista, na percepção do Estado Novo, seria uma continuidade do separatismo branco.

Registando o crescimento exponencial da população branca em Angola, o Estado Novo reage estendendo às colónias os instrumentos de controlo e repressão policial e política vigentes na metrópole. Está aqui provavelmente a ideia de que o regime considerava haver mudado a morfologia populacional das colónias e de que era necessário anular todas as formas de manifestação política e neutralizar a ameaça do separatismo branco; uma vez que já o PCP — arquirrival do regime — começara a desenvolver atividades clandestinas nas colónias (Pereira 2006, 502).

Posto isto, não é por acaso que em 1954, com o Decreto-Lei nº. 39 749 de 9 de Agosto do mesmo ano, o regime estendia a competência da PIDE — Polícia Internacional de Defesa do Estado — “para ‘todo o território nacional incluindo as Províncias Ultramarinas’” (Medina

2005: 38), ainda que fosse apenas no ano de 1956 que se confirmaria de facto a instalação efetiva deste órgão em Angola (Medina 2005: 38). A PIDE rapidamente se estenderia por todo o território com os seus postos, subdelegações e um número não estimado de informadores (Medina 2005: 38). E desta feita, com o principal objetivo de anular os focos de ameaça ao Estado em tudo aquilo que fosse considerado “atividades subversivas” (Medina 2005: 38), esta polícia política possuía amplas competências legais.

Em 1957 “o Partido Comunista Português publicou uma Declaração apoiando a independência completa e imediata das colónias” (Lara 1999: 21), mesmo sem se conhecer formações políticas sólidas e não se ter informações acerca de manifestações partidárias no Ultramar, o que vem revelar a antiga desconfiança de que aquela organização controlava células clandestinas nas colónias. E é precisamente em 1957 que a PIDE focaliza todas as atenções sobre os então designados «anti-situacionistas» e «anti-portugueses» desenvolvendo «atividades subversivas» contra o Estado. Estes, maioritariamente brancos ou cidadãos com o estatuto de assimilados, orbitando a esfera das células comunistas, eram tidos como representando o perigo do separatismo na colónia.

Até antes dos anos da década de 1960, não parecem estar muito claros os sentidos que se davam à palavra *independência*, e a PIDE convertia automaticamente *independência* em *separatismo*. E como refere Lúcio Lara, nos anos 50, a alusão à palavra *independência* criava sérios desconfortos mesmo entre aqueles que se diziam progressistas portugueses (Lara 1999: 18). Sendo assim, e numa altura em que ainda não havia uma narrativa nacionalista radicalmente angolana, era de todo compreensível que a PIDE atribuísse às consideradas atividades subversivas uma autoria vinda das camadas mais esclarecidas da colónia e com forte relação com as ideias propagandeadas pelo PCP, ou seja aos brancos.

Segundo René Pelissier e Douglas Wheeler (1971: 160-1), no princípio da década 1960, uma grande maioria da população branca de Angola era autonomista, ou seja, partilhava o mesmo interesse de se desligarem do controlo administrativo da metrópole constituindo-se como uma entidade territorial autónoma (Pelissier, Wheeler 1971: 160-1) mas, também referem, sem abdicarem internamente do regime colonial e da sociedade racialmente estratificada, o que fazia destes brancos, um movimento ideologicamente antinacionalista e anti-africano (Pelissier, Wheeler 1971: 160-1). Por outro lado, existiria igualmente uma minoria branca que era formada por aqueles que estavam inclinados para as ideias marxistas, progressistas e liberais (Pelissier, Wheeler 1971: 160-1).

Pensamos, contudo, que a situação era mais matizada. Associa-se mais os sentimentos autonomistas aos brancos naturais de Angola (ver Pimenta 2008), não obstante estes constituírem pouco mais de 32% do total da população em 1960. De qualquer forma, é razoável pensar que os brancos vindos da metrópole possuísem um maior sentimento de continuidade nacional entre metrópole e colónia e tal como os mais progressistas, concebiam apenas as eventuais transformações sociais e económicas na colónia dentro de um quadro de reformas internas das instituições portuguesas. E nesta linha posicionavam-se tanto marxistas como liberais, e dela bem podiam fazer parte quer os brancos nascidos em Angola quer os imigrados — aqui fazem eco as palavras de Henrique Galvão quando diz *que era necessário fazer-se uma revolução autêntica na sociedade portuguesa*.

Por esta razão, e à luz dos trabalhos recentemente publicados (ver Fernando Pimenta: 2005; Manuel Alexandre: 2005; Cláudia Castelo 2007) consideramos ser um erro tomar como claro que os grupos e as organizações de aspirações marxistas ou comunistas nos anos 50 em Angola eram todas pela independência dos territórios colonizados. Visto que, como refere Pacheco Pereira (2006: 502), o próprio PCP não era claro em relação a essa questão, sobre a qual, aliás, teve sempre uma postura ambígua.

Por outro lado, não nos parece que os *autonomistas* alguma vez tivessem conseguido criar embaraços ao regime, ainda que já se afirmassem como força extremamente politizada e marcadamente anti-salazarista. E mesmo o posicionamento destes à sombra do Partido Comunista Português não terá produzido grandes celeumas dentro do regime. O que para nós é prova dada à sua pouca importância bem como ao conhecimento que se tinha do seu reduzido número de afetos. Não obstante, a situação viria a mudar drasticamente em 1958, com a realização das eleições à Presidência da República Portuguesa.

As informações sobre a existência clandestina do Partido Comunista Português (PCP) datam dos finais da década de 1940. Nestes anos já se havia estabelecido como linha orientadora a criação de organizações afectas ao partido nas colónias (Pereira 2006: 502). Segundo Marcum, foi em 1948 que se estabeleceu secretamente em Luanda o *Comité Federal Angolano do Partido Comunista Português* (Marcum 1969: 26). Essa organização animava uma série de outros grupos de jovens intelectuais que trocavam ideias políticas. Marcum está convencido que foi através de um processo de proselitismos que vários grupos com posturas políticas próprias viriam a se instalar na esfera de influência do PCP (Marcum 1969: 27-8). Contudo, sensivelmente uma década depois — precisamente em 1958 — é, contudo, difícil

afirmar com segurança quais, eram os prosélitos e quais eram os dissidentes, ou ainda quais eram os autónomos, uma dúvida que surge, por exemplo, com o Partido Comunista Angolano, criado em 1955, por mestiços angolanos de entre os quais Viriato da Cruz (Marcum 1969: 27-8), e o Partido Comunista Angolano, segundo Pacheco Pereira, fundado sob orientação direta do PCP com membros desse partido vindos de Portugal (2006: 502).

Para todos os efeitos, era dado assente — partilhado dentro e fora do PCP — que a maior parte das organizações e associações surgidas nos anos 50 em Angola gravitavam na esfera de influência daquele partido (Pereira 2006: 502), que anos antes havia gizado linhas orientadoras com vista à sua infiltração nas “*ligas nacionais, organizações de cultura colonial, [e] grupos de intelectuais indígenas*” (Pereira 2006: 502) para que estas funcionassem como células daquele, bem como se constituíssem gradualmente em verdadeiras organizações revolucionárias.

Contudo, a lógica de operacionalidade desse plano do PCP foi ambivalente. Se por um lado “era clara a intenção de criar ‘*organizações coloniais*’ [...], [por outro], [...] era menos claro o modo como essas atuariam face às ‘*massas africanas*’ [e] que relação se estabelecia entre os diferentes níveis de organização e controlo [...]” (Pereira 2006: 502). De entre as orientações da Internacional Comunista e os desejos de tutela universal dos cânones ideológicos do marxismo pelo Partido Comunista da União Soviética (PCUS), o PCP assentava na ideia da existência de organizações comunistas de primeira e de segunda nas colónias (Pereira 2006: 502). Ou seja, projetava o desenvolvimento orgânico daquelas a partir de uma análise de processos evolutivos, no qual, “‘*as massas africanas*’, [consideradas na altura] ‘*a grande reserva revolucionária das massas laboriosas da metrópole*’” (Pereira 2006: 503-4), constituiriam paulatinamente as suas autonomias em relação ao partido e se lançariam nas lideranças dos seus países num quadro de total liberdade, sendo que em tudo, esse processo se devesse à direção e tutela do PCP (Pereira 2006: 505).

E é assim que no final da década de 1950, o PCP procede o seu plano a partir de três frentes delineadas. A primeira consistia “em consolidar o seu controlo orgânico na metrópole sobre as atividades ‘*coloniais*’” (Pereira 2006: 561); a segunda programava o início de “um processo e autonomização orgânica em relação às organizações portuguesas [...]”(Pereira 2006: 561), e a terceira meta delineada, referia-se ao “processo de criação de Partidos Comunistas nas colónias” (Pereira 2006: 561).

Contudo, hoje podemos considerar que houve um certo precipitar na evolução dessas etapas. O momento histórico porque atravessava o mundo e principalmente o continente africanos, no que se refere ao início da voragem independentista e às narrativas nacionalistas de cariz *negro*, fez com que aquele plano perdesse a ideia da necessidade de amadurecimento das etapas. O que terá lançado o PCP numa precipitada sobreposição das mesmas, levando-o assim, a uma postura de ambivalência em relação aos movimentos nacionalistas que viriam a surgir ‘descontroladamente’ fora da alçada do partido.

De qualquer forma, na segunda metade da década de 1950, o PCP actuava em Angola sobre um incipiente magma político, fragmentado, difuso, sem solidez numérica e base de apoio firmada e por isso nunca mostrou produzir efeitos perversos no regime salazarista até às eleições à presidência de 1958, quando, por razões que ditavam a necessidade de instrumentalização dos resultados, tornara-se óbvia a necessidade de uso de todas as formas de controlo, intimidação e repressão em ambiente pré-eleitoral.

O efetivo alargamento das competência da PIDE às colónias em 1956, deveu-se, e em grande medida, ao plano de prover previsibilidade aos resultados eleitorais — garantido a vitória do candidato apoiado pelo regime — mais do que propriamente neutralizar as “actividades subversivas” que até 1958 não constituíam séria ameaça ao regime.

Cidadãos de facto, cidadãos virtuais: entre a cidadania e o indigenato

As eleições à Presidência da República Portuguesa de 1958 e o inusitado efeito *politizante* da sociedade colonial que produzira um dos seus candidatos, o extravagante Humberto Delgado — curiosamente candidato apoiado pelo PCP — viria a revelar-se um dilema insolúvel e a fonte da desestruturação dos planos que esse partido tinha em relação à colónia de Angola. O ambiente que a preparação daquelas eleições ajudou a criar, deu azo ao fervilhar da confrontação política e animação das hostes locais, principalmente no seio dos *assimilados* que nutriam sérias expectativas de mudanças consideráveis na colónia.

O facto de ser um militar no ativo, relativamente jovem e já como uma impressionante carreira profissional a qual se somavam uma passagem por círculos diplomáticos (como adido militar nos Estados Unidos), o carácter impulsivo, a conhecida animosidade em relação ao regime e o conhecimento que travara com Henrique Galvão (Pereira 2006: 583) — ainda este na prisão — fez chamar a atenção de alguns círculos eleitorais de Lisboa para a indicação do então general Humberto Delgado à lista de candidato da oposição às eleições presidenciais (Pereira 2006: 583).

No princípio, foi uma candidatura ferozmente recusada pelo PCP, que considerava o general como sendo um homem do regime e uma peça importante de uma qualquer conspiração do “*imperialismo norte-americano e inglês*” (Pereira 2006: 608) contra Portugal. Mas o PCP viria a ser completamente ultrapassado pela novidade que trazia Delgado à mobilização e agitação política, dado que o general ia granjeando simpatias e apoios vindo dos mais variados sectores da política da sociedade civil portuguesa.

Humberto Delgado beneficia da relativa abertura política que o regime ponderava em época de período eleitoral e surge como uma novidade na política do país. A novidade estava na sua imagem e no seu estilo: Delgado faz uso da farda militar, das medalhas, das pistolas, capitaliza toda a simbologia e reclama reverência militar para se colocar acima dos constrangimentos quer da Guarda Nacional Republicana (GNR), quer da PIDE, que inclusive “insulta e ameaça com frequência” (Pereira 2006: 628), e deste modo não se poupa às comparações com os caudilhos da América Latina (Pereira 2006: 628). Delgado não tem propriamente uma agenda política e a sua campanha é essencialmente marcada pela

provocação ao regime, a quem vai dizendo simplesmente o que lhe apetece e de forma inadvertida. E é precisamente da sua profunda incapacidade de moderação, do seu carácter impulsivo e da inadvertência das suas declarações que surgiria o ponto de viragem na política portuguesa desde a instauração do Estado Novo. No mês de Maio de 1958, durante uma entrevista que concedia à France Press, questionado sobre o que faria em relação a Salazar caso fosse eleito presidente, responde: “*obviamente demito-o*” (Pereira 2006: 628).

Se nessa altura Delgado já se revelava um fenómeno inusitado na política portuguesa de então, com essa declaração simplesmente transporta o país para um nível acima de tudo o que até então estivera em jogo em eleições presidenciais. Segundo Pacheco Pereira, essa declaração marca um ponto de não-retorno que viria a mudar radicalmente o ambiente político (Pereira 2006: 628). Essa frase catapultou Delgado para o lugar de único protagonista através de quem toda a ação política da campanha se desenrolaria. Tudo agora passava a estar condicionado e, de certa forma, à boleia desta radical mudança na natureza das eleições. E Delgado se tornaria então, a partir daqui, o “*General sem medo*” (Pereira 2006: 628).

O país fica deste modo atrelado a esse *momento Delgado*, o general percebe e transporta as pessoas na onda criada pelo seu populismo. As palavras inflamadas de Delgado preenchem um vazio existente na sociedade que inflama com a esperança daqueles que viam nelas o anúncio da queda de Salazar. Caem os muros dos silêncios, rompem-se as barreiras do medo, a coragem sai à rua e unem-se as vontades num mesmo desejo. Humberto Delgado é o seu timoneiro, que se desdobra em comícios com vários apoiantes atrás de si e usa as palavras que o regime nunca ouvira: “*Vão-se embora! Vão-se embora!*” (Pereira 2006: 628).

Quando a campanha terminou — de entre contestações, manifestações de apoio a Delgado e alguns confrontos populares com a polícia — revelou-se mais clara a profunda marca da ruptura entre a sociedade e o regime de Salazar.

Desta feita, nos territórios colonizados por Portugal, ali onde a abertura política era relativamente maior, o momento político serviu para que antigas solidariedades políticas fossem reafirmadas, que se acionassem novos pactos ou ainda que se dessem, com renovado vigor, o surgimento de novas linhas estratégicas que orientariam a contestação ao regime. Ao mesmo tempo que se abriam as comportas para torrentes de possibilidades contestatárias nesse imenso campo de luta entre o regime e os seus opositores — muitos deles nesses vastos territórios colonizados, habitando a condição de simples súbditos do império.

Contudo, os outros muitos que olhavam para esse período como sendo o da mudança, veriam as suas expectativas frustradas. De facto, a eficiente máquina de repressão política tornar-se-ia, no fim das contas, o único ator encarregue de fazer o desfecho de mais um período de “agitação” política. Segundo Pereira, a PIDE procurou sempre perturbar o período de eleições, desde a criação de um ambiente de desinformação — quando usou, por exemplo, como ainda concorrente, o nome do candidato do partido comunista que entretanto já havia desistido a favor de Delgado —, até a puras e simples ações de intimidação e repressão com os processos habituais de catalogação policial e de identificação de pessoas em atividades *suspeitas* como comícios ou reuniões da oposição (Pereira 2006: 628).

O *modus operandi* da PIDE era recorrente e já vinha de práticas de períodos pós-eleitorais anteriores e, neste ponto, aplicava-se como expediente oportuno, o exercício de trazer de volta a tranquilidade política ao regime. As eleições de 1958 foram um tanto excepcionais neste aspeto, porque produziram uma quantidade maior de documentação relativa a *suspeitos* (Pereira 2006: 628). Esse facto tem provavelmente a ver com o dado inédito de que aqui, pela primeira vez, terem-se somado nestas listas nomes de indivíduos das colónias. E é assim que o Ultramar entra pela primeira vez nos cálculos políticos do regime no que se refere à gestão da *normalidade* no Estado Novo.

A percepção de que algumas perturbações poderiam eclodir a partir das colónias era em grande medida resultado das pressões que Portugal sofria no plano internacional relativamente à descolonização, bem como das mudanças políticas que iam ocorrendo nos países africanos em termos de autonomias e independências. Ainda que, para todos os efeitos, em 1958, dado o contexto fechado da vida política em Angola, palavras como *nacionalismo* e *independência* não fossem levadas a sério, este fato, entretanto, estaria preste a mudar.

Com base nas listas coligidas, a PIDE começa a fazer as perseguições aos *suspeitos*. E assim como na metrópole, as prisões, os despedimentos, as destituições de cargos profissionais e o todo tipo de pressões (Pereira 2006: 628) foram procedimentos que também se estenderam ao Ultramar. Contudo, aplicado a estes territórios, esses processos iriam tomar formas e adoptar metodologias contraditórias com aquelas que eram usuais na metrópole. Ou seja, no Ultramar, o estatuto dos *suspeitos* perante o Estado poderia fazer variar a forma de tratamento processual, porque enquanto na metrópole todos, em princípio, eram considerados *cidadãos*, nas colónias não havia a representação de uma cidadania universal; aqui, a lei civil estava formulada de maneira a permitir o surgimento de várias categorias de cidadania, ou até

mesm a sua total ausência (Mamdani 2001: 27). Deste modo, a lei civil permitia que se posicionassem os indivíduos de maneiras diferentes perante o Estado e estes iam desde os considerados cidadãos de pleno direito — passando por escalões como o de *assimilado*, cidadãos beneficiários de alguns direitos — aos *indígenas*, que não gozavam de todo de direitos de cidadania, como por exemplo o direito ao voto ou o da posse individual de propriedade.

As eleições de 1958 foram sintomáticas nesse ponto ao tornarem mais clara a percepção do grande problema social instalado nas colónias: o tremendo distanciamento estatutário entre as pessoas. Sobre o fundo das imensas contrariedades que vivia o colonialismo português — a tensão com a ONU, as independências africanas e a influência do dinamismo político vindo do Congo Belga —, o pleito eleitoral daquele ano, o seu período de campanha e posterior repressão da PIDE, serviram para aprofundar ainda mais a clivagem social (a formal e a informal) existente em Angola.

Deste modo, interpelam-se dois grandes planos de análise nos factos que faziam parte da situação colonial da altura. O primeiro é o da repressão política do Estado Novo e o segundo é o da repressão racial nas colónias. Estes elementos tiveram a sua muito significativa expressão na preparação logística, bem como nos resultados da eleição presidencial, e precisamente por terem estado de maneira tão expressiva nesse processo, foram causadores do aprofundamento das fraturas e das clivagem entre brancos, negros, civilizados e não-civilizados, *assimilados e indígenas*.

Em Angola, num universo de mais de quatro milhões e meio de habitantes, foram apenas recenseadas 56.298 eleitores (Pacheco 1998) —, sendo que os indígenas estão evidentemente fora do universo eleitoral. Contudo, o número das pessoas recenseadas não chega sequer a ser representativo da população com o direito de voto, ou seja os *civilizados*, que em 1960 já perfaziam as 275.000 pessoas (Pimenta 2008: 208). Sendo assim, estamos a falar de uma percentagem de sensivelmente 80% da putativa população eleitora que por razões desconhecidas não fora recenseada. Por outro lado, a eleição registou uma “taxa de participação na ordem dos 58%” (Pimenta 2008: 208), um número que pode bem ser considerado revelador da existência de vários constrangimentos instalados. Não se sabe ao certo quantos *assimilados* — de entre as 37.873 (Pimenta 2008: 208) pessoas, mestiças e negras, que perfaziam esse estrato — terão exercido o direito de voto, mas o certo é que grande parte dela fora excluída. E o sentimento de exclusão não resultava apenas do processo

de repressão política e sim, também, do da discriminação racial. Juntando a isso, o grande desprezo pelos interesses dos negros patente em ambas as campanhas. Esse facto ficou claro nas “proclamações de Humberto Delgado e Arlindo Vicente” (Pacheco 1998) em cujas campanhas os interesses dos negros não eram tidos nem achados.

A maior parte dos negros *assimilados*, putativos eleitores portanto, não votou. Houve vários níveis de constrangimentos que ditaram esta situação, começando pela geografia racial das zonas e espaços imposta pelo colonialismo, que impedia que negros partilhassem com os brancos as mesmas salas onde decorriam as campanhas de propaganda eleitoral da oposição. Se, por um lado, sofriam essa restrição racial, por outro, podiam ser facilmente identificados pela PIDE (Pacheco 2008). Estes constrangimentos resultavam em que, dificilmente poderiam estar informados do que se passava e do pouco que iam sabendo, através das emissoras de rádio estrangeiras (Pacheco 2008), rapidamente se convenciam de que “aquelas eleições não trariam qualquer novidade para os africanos [e que mais uma vez se resumiriam a um processo que era feito] “[...] de brancos para brancos” (Pacheco 2008). Segundo Carlos Pacheco, a situação no interior do país decorreu num cenário ainda pior para os negros. Ali, como forma de impedi-los de participar nas eleições, os negros eram simplesmente ameaçados pelos comerciantes que no extremo não os poupavam da violência física.

Se os africanos estavam conscientes da sua situação de discriminação, as eleições de 1958 trouxeram de forma reificada a imagem da sua condição periférica e de importância residual. Foi o defraudar das expectativas, principalmente para os *assimilados* que até então encaravam a sua situação de “cidadãos virtuais” (Mamdani 2001: 27) como apenas transitória.

Por outro lado, ficou igualmente clara a forma como os brancos na colónia se representavam diante do Estado central colonial: de um lado os *situacionistas*, para quem a continuidade do regime era favorável; do outro, os republicano-liberais (Pacheco 1998), comunistas e marxistas que só concebiam as mudanças de fundo da situação política e social das colónias, a partir da aniquilação do regime salazarista e de uma *revolução* das instituições portuguesas. E, por último, o grupo dos autonomistas radicais que há muito nutriam o interesse de se desligarem do controlo administrativo da metrópole, constituindo-se como uma entidade territorial autónoma (Wheeler, *et. al.*, 1971: 160-1) sob o total domínio branco, “inspirado no modelo sul africano” (Pacheco 1998).

Esta realidade quebrou o véu da aparente harmonia na sociabilidade entre negros — referindo-se especialmente aos *assimilados* — e brancos. Em Angola, até a própria oposição

branca a Salazar, gravitando nos núcleos políticos animados pelo PCP, começara a partir daqui a desmerecer a simpatia dos africanos, dado o frustrar de esperanças de virem a ser reconhecidos num quadro político pós-Salazar levada a cabo por aquele partido. Este súbito vazio, instalado pela sensação de abandono das opções políticas, levou a que os negros comessem rapidamente a considerar terem de ser eles próprios, em rotura com o *estado* colonial, a desencadear um processo revolucionário “anti-situacionista” de autonomia e independência. Projetos políticos que já se encontravam em cima da mesa, só que desta feita com outros atores na liderança: os negros. E é deste modo que surge, renovada de entusiasmos, as ideias do *nativismo*, a necessidade de descoberta do africano e a de se conhecer as outras experiências negras de libertação do jugo colonial, a empatia com o Congo Belga e os seus movimentos nacionalistas.

Luta pelo reconhecimento ou pela independência?

O ressurgimento do *nativismo* — assumido nessa altura sem os receios das gerações anteriores de negros que viam na palavra “a manifestação do espírito sedicioso do separatismo e do racismo anti-branco” (Andrade 1997: 111) — rapidamente arregimentou simpatizantes que aderiram à sedução do discurso essencialista, desta vez equiparando, num mesmo plano, território e raça (Mbembe 2001), fato que abriria caminho para a instauração de uma narrativa da autenticidade, ao mesmo tempo que capitalizaria a ideia de um continente africano para o homem negro (Mbembe 2001). Aqui se vai concretizando a perspectiva de um processo de “racialização da nação [negra] e [da] nacionalização da raça [negra] (Mbembe 2001).” Esse paradigma criaria de imediato um fosso inconciliável entre brancos e negros que se alargaria profundamente até que, por fim, viria a petrificar-se em signos de violência e de morte.

A rotura racial acontece durante a campanha para as eleições de 1958. O despeito sentido pelo total desprezo dos seus interesses levou a que os negros se organizassem e se constituíssem como grupo solidário e de comunhão num mesmo sentimento: “um sentimento de injustiça e ofensa e de frustração das expectativas” (Macamo 2011). Nos últimos dias da campanha fez-se circular clandestinamente nos *musseques* de Luanda, o *Manifesto Africano*, documento que basicamente “condenava o espírito das eleições” (Pacheco 1998) que nas suas linhas gerais ignorava totalmente os problemas dos negros no contexto social da colónia. A partilha desse mal-estar ajudou a criar um ambiente de crítica social e de contestação. A produção musical e a literária, ainda que de forma tímida, estiveram na vanguarda desse processo, assim como também estiveram as religiões proféticas místico-cristãs.

As eleições de 1958 trouxeram a ideia de que os negros estavam entregues ao seu infortúnio, remetidos para a periferia de todos os assuntos levantados como problemas na colónia e, portanto, fora de toda a participação na procura de soluções. As consequências desse fato ajudaram a que os negros viessem a unir-se na comunhão e na partilha dos mesmos “sentimentos de raiva e de ultraje” pelo frustrar das suas expectativas políticas (Macamo 2011), bem como contribuíram para a criação de um lugar a partir do qual esses sentimentos se expressariam. Ou seja, na constituição de um espaço político de negros que por sua vez se desenvolveria através da crítica social e da contestação. Foram precisamente essas, grosso modo, as premissas para o desenvolvimento de uma política da raiva e de ultraje, como refere

Macamo (2011) ou de abertura de um campo de conflito cuja a consequência mediata seria o reconhecimento social.

Como já referimos acima, não é de todo certo que em 1958 já pudéssemos tomar palavras como *nacionalismo* e *independência* nos sentidos em que entraram para a história das décadas seguintes. As motivações que animavam as ações políticas dos africanos provinham essencialmente do sentimento de raiva, do de ultraje, ou ainda de do de “humilhação” (Ranger 1968: 441) pela situação dos negros na colônia, em torno do qual se mobilizariam em ações de denúncia. Os grupos que surgem daqui não são políticos na acepção comum da palavra. Elikia M’bokolo, referir-se-ia a eles como “movimentos *epidérmicos*” (M’bokolo 2007: 458), uma vez que se debatiam pela condenação de alguns pressupostos do colonialismo mais do que propriamente pela recusa total do sistema colonial (M’bokolo 2007: 458). E nesse sentido, esses grupos *epidérmicos* caracterizavam-se essencialmente por “ag[irem]e mais por contágio, oportunidade, solidariedade, do que por estratégia, com um objectivo imediato e palpável, [...], sem ideologia nem conteúdo político explícito, sem uma real consciência do alcance da ação empreendida (M’bokolo 2007: 485)”. Formas de ação que de certa forma só iriam conhecer o seu nível mais alto de coordenação logística e gestão diretiva na década seguinte aquando do início da luta armada pela independência.

Por outro lado, esses grupos, habitantes das grandes cidades, são em grande parte constituídos por pessoas que gravitavam na esfera dos privilégios do colonialismo, esse universo constituído por *assimilados*, (cidadãos virtuais), os negros e os mestiços com alguma escolaridade e aptidões afins, os também chamados *civilizados* portanto. Considerados como uma classe *intermédia* entre os brancos e os *indígenas*, exercem profissões assalariadas dentro do funcionalismo público ou simplesmente detêm posições de prestígio na sociedade colonial, quer no sacerdócio como no jornalismo. Contudo, não fazem parte dos processos da produção política na colônia ainda que estejam integrados no aparato da governamentalidade colonial. E é precisamente por essa situação, que sofrem também da discriminação racial vigente, num quadro laboral que compreende que uma distribuição desigual dos salários corresponde à *natureza* diferencial da produtividade das raças.

Deste modo, se por um lado é um facto não viverem os mesmos problemas que os súbditos *indígenas*, uma vez que não estavam, por exemplo, sujeitos ao regime de trabalho compulsivo nem ao “contrato”; por outro, estavam sujeitos à discriminação salarial e

condenados à periferia do exercício dos plenos direitos de cidadania. A ambivalência na qual esse grupo vivia derivava do mecanismo próprio do pensamento colonial no que se referia à produção legal dos sujeitos.

A forma diferenciada com que se pensava administrar a gestão jurídica dos sujeitos produziu uma bifurcação do Estado colonial, da qual resultou, por um lado, a criação de um espaço de cidadãos sujeitos ao direito civil, os civilizados; e por outro lado, de súbditos regulados por um quadro jurídico especial (Florêncio 2003: 242) — *indirect rule* — e sujeitos ao direito costumeiro, os *indigenas* (Mamdani 2001: 28-9).

Essa dualidade nas diferenças de estatutos fazia com que, embora sujeitos à mesma discriminação do ponto de vista racial, os negros vivessem em espaços jurídicos diferentes, o do regime legal civil e do regime legal costumeiro. Fato este que viria a determinar as diferentes formas de como se produziria a política de contestação ao regime colonial — ou seja, a política da raiva e do ultraje (Macamo 2011) — fazendo destes dois espaços compartimentos paralelos daquela política e até, de certa maneira, em conflito entre si.

Desde o princípio do século XX que existem relatos de rebeliões e de contestação à política colonial no interior do país. Estas formas de ação baseavam-se em representações religiosas que viam a presença do homem branco como perturbador da harmonia social pré-existente (Margarido: 1972: 32). Daí o ato violento contra tudo o que foi produzido por este homem branco ter sido encarado, nalguns casos, como fazendo parte de um processo de redenção e de restabelecimento da paz. Estas ideias faziam adeptos, que por sua vez se reviam num mesmo projeto de exaltação espiritual contra o inimigo comum. Silva Cunha (1959), chamou-lhes “movimentos associativos místico-religiosos” (1959) e dá exemplos de várias rebeliões provocadas pelo influxo destas crenças na alma *indigena*. Crenças milenaristas e proféticas que recorriam a rituais sincréticos, desde o catolicismo e outras denominações cristãs às práticas religiosas locais. Silva Cunha faz referência ao grupo dos Santos e as Santas de 1955 na Nova Lisboa [atual Huambo], o do Espírito Santo datado de 1957, em Noqui, [atual Zaire] e, por último, numa espécie de assimilação, aglutinação e reformulação bem elaborada de todos os anteriores, o Tocoísmo (Cunha 1959).

Os grupos religiosos ligados aos tocoístas eram referenciados como estando a empreender ações contestatárias na esfera do regime legal costumeiro, ou seja na esfera da *etnia* e do indigenato. Contudo, em 1958 julga-se terem organizado clandestinamente uma estratégia de boicote às eleições através de uma campanha de consciencialização nas

periferias das grandes cidades, nos musseques (Pacheco 1998). A política da raiva e do ultraje (Macamo 2011) levada a cabo pelos seus adeptos, se desenvolveu essencialmente através da mobilização e consciencialização dos negros *contratados* nas plantações no interior do país. Essa linha do protesto, mais inclinada às ideias do *nativismo*, fazia apelo a uma consciência negra ancestral enraizada no território, e pretendia encetar um esforço de moralização do negro na sua forma *natural* de *ser* e na relação com os antepassados, a única fonte legítima da herança territorial. E se os antepassados eram negros, então a terra era também para os negros. E por este facto, proclamavam, era de todo legítimo reclamar uma Angola para os negros, ou seja, entrar para um processo que conduziria à *racialização* do território e à constituição de um espaço político cuja expressão seria protagonizada apenas por negros.

Estes movimentos religiosos, habitando a esfera do regime legal costumeiro e ao mesmo tempo animando uma política de contestação colonial, existiram em vários países de África (Ranger 1968: 448-452; M'bokolo 2007: 463). Coincidiam num mesmo ponto quando procuravam interpretar a presença dos brancos nas suas terras, dentro do quadro de visões milenaristas em que estes apareciam como uma punição dos deuses pela aceitação do cristianismo. Por isso a sua partida era vista como um momento de redenção. É assim que em muitos casos, a oposição aos europeus se exerceu num “plano puramente mágico (cultos de possessão, ritos de enfeitiçamento) [...]” (M'bokolo 2007: 462) onde se destacava a rejeição de tudo o que vinha do mundo dos brancos como forma de acelerar o processo da sua partida. Neste plano de ideias, aconteceram casos muito semelhantes de, por exemplo, “sacerdotes tradicionais a arengar às multidões, profetas a surgir para incitar um povo à revolta, médius que impeliam os chefes hesitantes à acção, tudo isso justificado por mensagens divinas ou por visões mágicas.” (M'bokolo 2007: 463).

Em Angola, casos como esses não se deram apenas no interior do país, aí onde vigorava o regime do direito costumeiro, no espaço dos usos e costumes *indígenas*, ou seja na “esfera da etnia” (Mamdani 2001: 29). Os acontecimentos do 4 de Fevereiro, em Luanda, foram incentivados por uma série de motivações reivindicativas, algumas das quais encorajadas por esse tipo de representação religiosa que “[...] significavam para os crentes a vinda de uma era de prosperidade, de independência, de justiça, na qual os negros dominariam os brancos e teriam a seu cargo o destino da humanidade.” (M'bokolo 2007: 463). A crença no universo mágico e no oculto: ritos de enfeitiçamento e cultos de possessão, estavam presentes nas ações contestatárias como referenciais de grande importância para alguns sectores da população negra.

Contudo, é importante termos em atenção que no princípio da década de 1960 já as linhas que se supunham separar a *esfera cívica* e a *esfera étnica* confluíam num mesmo espaço, ao mesmo tempo que ameaçavam comprometer a estabilidade da gestão jurídica dos sujeitos. A necessidade de se cobrir o vazio dos trabalhos precários e das profissões instáveis dos salários mais baixos, levou a alguma facilidade na concretização dos desejos de algumas pessoas — principalmente as do seu *hinterland* — de se instalarem em Luanda e em Benguela. Muitas destas pessoas eram simplesmente atraídas pelas perspectivas que a vida na cidade oferecia e formavam um grupo que cresceu exponencialmente, ainda que desintegrados e à margem da sociedade colonial. Juridicamente eram considerados *indígenas*, ainda que habitassem a ‘esfera cívica’ e o espaço dos cidadãos de plenos direitos.

O facto de terem supostamente se desligado do “[...] halo emocional que envolvia os costumes dos antepassados” (Soares 1961: 5) ou ainda, alegadamente, terem “quebrado os laços de parentesco que [os] aglutinava a comunidade” (Soares 1961: 5), isso não fazia deles assimilados e nem qualquer diferença na maneira como eram vistos e tratados, além de que, para todos os efeitos — e à cautela — era preciso dar-se-lhes um enquadramento dentro da funcionalidade laboral e espacial da cidade. Um universo de gente servil posta num limbo qualquer entre a cidadania e o indigenato e considerados apenas a “massa de desertores das sociedades tradicionais” (Soares 1961: 9), a indigência *transrural*, ou ainda como viriam a ser conhecidos: “a multidão de *destribilizados*”.

Data de 1948 o Diploma Legal que estipulava a criação de “[...] Comissões Administrativas destinadas a promover a construção de bairros indígenas.” (Soares 1961: 9) Contudo, somente após a aprovação do “Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique” em 1954, é que aquele diploma é subsidiado com a base legal para a criação das dependências estatais que se destinariam a dar corpo à ideia de um disciplinado assentamento espacial dos *indígenas*. Nessa altura, entretanto já os bairros indígenas ganhavam densidade espacial e se alimentavam da sua natureza segregada para se constituírem como espaços de solidariedade mutualista, de trocas culturais e partilhas de crenças, bem como de mobilização, discussão e ação política (ver Silva 1959: 29). O censo de 1950 já dava conta de um total de 201.696 *destribilizados* a viverem nos maiores centros urbanos do território, ou seja nos “bairros indígenas” (Silva 1959: 29).

Os *destribilizados* eram, para todos os efeitos, habitantes de uma desconfortável zona cinzenta que resultava da duplicidade jurídica de gestão dos sujeitos a qual estavam

implicados. Não eram nem civilizados, nem assimilados. E mesmo vivendo nas cidades “considerar-lhes-ia aplicável o estatuto político e criminal dos indígenas [...]” (Soares 1961: 11). E por outro lado, se lhes reservava apenas a submissão “às leis civis e comerciais do europeu” (Soares 1961: 11), pelo facto de se lhes admitir “já não terem usos e costumes [tribais] a observar e terem adoptado, sobretudo, os processos económicos e modos de viver europeus” (Soares 1961: 11). Fica assim claro que apenas se sujeitavam à observância das leis civis, sem os direitos civis porque estavam sujeitos ao estatuto criminal indígena. Contudo, eram integrados e ativamente implicados no processo de produção material da sociedade colonial, onde podiam ser tratados, na melhor das hipóteses, como *destribalizados*.

Por outro lado, o universo contestatário nas cidades desenrolava-se de forma diferente. Aqui, o campo da esfera cívica, aonde vigorava o regime legal civil que supostamente equiparava todos os cidadãos, sujeitando-os ao mesmo quadro jurídico, a contestação se centrou menos na necessidade da radical rotura das relações raciais na colónia e mais nas reclamações pelo alargamento dos direitos sociais e políticos aos negros (civilizados), bem como de um maior equilíbrio racial na distribuição dos benefícios sociais. Desde 1929, e por decreto, que em Angola vigorava um regime de estratificação salarial (Bender 2009: 113), com a justificação de que a diferença salarial colocava os negros à justa, diante da sua *natural* inaptidão em conseguirem ser tão produtivos como os brancos. O regime impedia qualquer forma de mobilidade profissional e social dos negros. Ainda que outros mal-estares entrassem nas contas da política da raiva e do ultraje (Macamo 2011) desencadeada pelos africanos, o certo é que estava principalmente em questão a *desracialização* da esfera cívica e do seu regime legal civil que colocava, pela discriminação, os negros assimilados e os mestiços (os civilizados *de jure*) na posição de *cidadãos virtuais*.

O plano da contestação desencadeado na esfera cívica, era animado por um grupo de negros das cidades, essencialmente Luanda e Benguela. Eram os então considerados assimilados. Assimilado era o estatuto oficial atribuído àqueles que ascendiam à escala de partilha dos hábitos e valores da cultura ocidental — neste caso a portuguesa. Contudo, de entre estes, faziam-se claras distinções. Ainda que nessa altura (finais da década de 1950) já existisse uma certa confusão nos termos entre os *civilizados* — descendentes da geração dos *filhos da terra, angolenses*, ou ainda os mais tarde denominados *crioulos*, — e os assimilados que ganharam o estatuto dentro das prerrogativas do Estado colonial no reconhecimento da *evolução* individual de *indígena* tribal a negro culturalmente ocidentalizado.

Sendo assim, a forte racialização da esfera cívica entre brancos e negros, ao contrário do que poderá ser suposto julgar, só muito ligeiramente ajudou a aplanar a divisão entre os negros *civilizados* e *assimilados*. Contudo, até aqui também existiam linhas diferenciadoras que colocavam mais os primeiros do que os segundos perto dos privilégios da sociedade colonial.

Tal como aconteceu em muitas partes da África colonizada (M’bokolo 2007: 474), também em Angola os *crioulos* procuravam se distinguir dos demais, valendo-se de um certo capital simbólico tributária do facto de pertencerem às famílias burguesas negras do século XIX (ver Laban 1997: 35). E por esta razão colocavam-se num outro plano de exigências políticas na sociedade. Desta feita, se por um lado eram contestatários da política racial colonial que impedia a sua ascensão profissional no aparato administrativo e burocrático colonial, por outro, eram profundamente reacionários em relação a qualquer medida que os equiparasse aos “novos assimilados”, e pior do que isso, aos *indígenas*. Provavelmente por isso é que o discurso do nativismo não colhesse simpatias de entre essas pessoas (Andrade 1997: 112). Apresentando-se como contradiscurso da assimilação, o nativismo nivelava todos os indivíduos desde que fossem negros: os *civilizados*, os *assimilados* e a massa de *indígenas*.

Para todos os efeitos, nos finais dos anos 50, já era considerável o número de “novos assimilados” — os também chamados *calcinhas* (Pélissier 1978: 90) — em Luanda. Viviam a esfera mais distante das instâncias de prestígios e dos privilégios do que os *civilizados* negros — “a pequena burguesia da Liga [Nacional]” (Rocha 2003: 76) — e exerciam as profissões dos mais baixos salários, bem como eram ainda estes que povoavam os musseques que cresciam na periferia da cidade (Rocha 2003: 77). É também um universo social que possui relações familiares muito fortes com o *hinterland* de Luanda, o que faz com que habitem simultaneamente a *esfera cívica* e a *esfera étnica* no sistema bifurcado da gestão jurídica dos sujeitos. Para estes, a situação legal era profundamente discricionária e variável e, em muitos casos, dividiam paredes meias com os *destribilizados*. Contudo, se reconhece nesse grupo de ‘novos assimilados’ a qualidade de “indivíduos que evoluíram, mas não preencheram os requisitos legais formais para a aquisição da cidadania portuguesa” (Cunha 1959: 80). Cunha é nesta altura da opinião que o conceito jurídico de assimilado já não correspondia à realidade da situação social, uma vez que não dava conta do real número dos que teriam “evoluído”. Está aqui provavelmente a razão do imenso desconforto de um certo grupo de indivíduos. Indivíduos que se aperceberam, com as campanhas às eleições de 1958,

que a discussão da situação dos negros nunca se elevaria ao patamar da política, e que estavam irremediavelmente reduzidos aos aspetos formais das elaborações legais e jurídicas.

Desta feita, ‘assimilados de facto’ (*crioulos*), ‘novos assimilados’ e *destribalizados* habitantes dos grandes centros urbanos, viviam em espaços jurídicos diferentes e ainda que vítimas de um sistema racista que afetava indiferentemente a todos os negros, o certo é que socialmente se reproduziam na diferenciação jurídica dos estatutos, ainda que, na esfera cívica uns e outros podiam estar tão distantes como se de brancos e negros se tratassem. Daí a política da raiva e do ultraje (Macamo 2011) desencadeada pelos negros vir a ter várias componentes, não apenas na forma como ela é tornada causa de um sentimento mas também na estratégia como se aborda a sua exteriorização.

A exteriorização dessa política, como já referimos, torna-se mais evidente depois das eleições presidenciais de 1958. A agitação causada pelo repúdio dos africanos a todo esse processo fez com que o regime considerasse seriamente o perigo instalado nos bairros periféricos (*musseques*) de Luanda. E como se se levantasse o manto sobre uma região desconhecida, esta parte periférica da cidade surge com uma impressionante lógica organizativa. Um universo de associações que iam desde as mutualistas às corporativistas, e das desportivas às religiosas (Cunha, 1959: 80) e vários grupos de animação cultural e conjuntos musicais e clubes de futebol. Os bairros ao redor da cidade tinham uma vida própria e grande parte daquelas organizações eram inspiradas em modelos das que existiam no país vizinho, o Congo Belga. Não há nesta altura registos de associações de carácter político, sendo que isso não nos deva dar a ideia de que não existisse dentro dessas organizações atrás nomeadas, ações clandestinas de carácter político.

É precisamente pela proximidade que alguns desses grupos mantinham com o Congo Belga, pela porosidade e incapacidade do controlo da fronteira daquele país com Angola que a PIDE, informada do período de profunda crise política naquela colónia Belga, coloca vários indivíduos sob suspeita. Na ideia de que o mal vem de fora, o Congo Belga passa a representar um dos principais perigos para o regime colonial pela força sugestiva que representava e, por isso, pela eventualidade de causar efeitos de mimetismo em Angola.

Entre os anos de 1957 e 1958, alguns relatórios confidenciais da administração dos distritos fronteiriços com o Congo já davam conta da intensidade das trocas e proximidade dos nativos de um e outro lado da fronteira (ver Davidson 1974: 213). Pela gravidade da situação política e social daquele país, a PIDE eleva os níveis de controlo em Angola, e a

partir daqui, até a simples troca de correspondência, ainda que versando sobre assuntos inócuos, poderia transformar qualquer pessoa em *suspeito*.

Desde 1955 que o Congo Belga experimentava uma série de perturbações de ordem social e política. A caixa-de-pandora foi de certa forma aberta em 1957, quando a administração colonial belga decide-se pela realização de eleições municipais que, tendo resultado num grande fracasso, serviu para reforçar o sentimento de autonomia, libertar forças contestatárias internas e alertar para a irreversível degenerescência do regime.

Em 1958, depois de Charles De Gaulle, ter anunciado em Brazaville o seu projeto de concessão de independências na base da constituição de uma comunidade que integraria todos os países sob a esfera colonial de França, os congolese, por sua vez, reavivaram a esperança de um qualquer sinal de reformulação do sistema colonial belga. Bruxelas apressa-se então por apresentar o programa conhecido como o “*plano de trinta anos para a emancipação da África belga*” (Lara 1999: 513-4), as várias sensibilidades políticas no país se organizaram em função desse documento e manifestaram a sua posição. O “Manifesto da Consciência Negra” expressou a sua congratulação (Lara 1999: 513-4), contudo, a poderosa associação dos Bakongo, a ABAKO, emite um contra manifesto aonde se opõe ao plano belga e “exige a independência imediata e total” (Lara 1999: 513-4) do país.

Nesse mesmo ano, e sob as ondas de choque que derivavam da guerra da Argélia e se propagavam por toda África ao sul do Sara, Patrice Lumumba fundava o Movimento Nacional Congolês, força política modernista, assumidamente progressista e de âmbito nacional. Em Dezembro de 1958 realiza-se na capital do Gana, em Acra, a Conferência dos Povos Africanos que viria a outorgar legitimidade às lideranças que animariam a mobilização dos africanos congolese contra o poder colonial belga. Lumumba sai já desse congresso com uma áurea de líder e da grande esperança africana na luta pelo fim do colonialismo. Mal chega ao seu país, recebido em ovação apoteótica, diz que “a independência não é uma dádiva belga mas um direito do povo congolês.” (Lara op. cit. 513-4). Estas palavras marcam a entrada de um novo cenário na política local e origina a que, no interior, outros movimentos reclamassem várias lideranças, bem como outras autonomias, sendo que nas cidades digladiavam entre si várias forças políticas; por fim, e a montante, estavam as contestações contra o colonialismo belga.

Apocalípticos e integrados

Quando em 1958 começavam a chegar os relatos sobre a situação do Congo e os relatórios policiais sobre os nativos de Angola que mantinham relações com individualidades ou grupos políticos daquele país, já a PIDE elaborava um plano de contingência. E aproveitava o período pós-eleitoral, de saneamento das arestas contestatárias ao regime em todo o espectro imperial, para levar a cabo uma operação de perseguição e detenção dos *suspeitos* de envolvimento em “atividades subversivas”.

Desenrolar-se-iam em 1959, as detenções que a PIDE levaria a cabo (Marcum 1969: 33) em três grandes planos: o primeiro visou eliminar as organizações políticas, células partidárias ou ainda movimentos de apoio à oposição que se constituíram à luz das eleições. O centro nevrálgico e das ligações entre essas organizações era a Sociedade Cultural de Angola, uma iniciativa de brancos progressistas (Pimenta 2008: 212-3). A partir daqui foram desativadas as células políticas constituídas pelos brancos autonomistas, por um lado, e, por outro, aquelas criadas na orla do PCP ou as de inspiração marxista, essas também constituídas na sua maioria por indivíduos brancos. É o caso do Movimento Nacional de Libertação de Angola (MNLA), fundado no início de 1959 (Pimenta 2008: 212-3), uma plataforma supostamente multirracial contudo liderada por brancos, resultado de uma fusão de outros dois movimentos de brancos, o Movimento de Libertação Nacional (MLN) e o Movimento de Libertação de Angola (MLA), (Pimenta 2008: 212-3) que viria depois a integrar vários mestiços e até elementos das células do PCP em Angola, ou seja o Partido Comunista Angolano (PCA).

O segundo plano visou prender os elementos mestiços e negros que compunham as organizações políticas clandestinas criadas pelos nativos que frequentavam a Liga Nacional Africana, e aqui surgem nomes de organizações como o PLUAA (Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola), criado em Luanda em 1956. Esse plano, mais do que comprovar a relação de certos elementos com organizações políticas, visou essencialmente neutralizar indivíduos da *intelligentsia* negra local. Um grupo do qual coincidiam fazer parte os *crioulos* e os *assimilados*.

E, por último, o terceiro plano, que foi desencadeado nos “bairros indígenas”. Aqui, aonde o *tocoísmo* crescia em aderentes, as detenções da PIDE visaram em grande medida os

seus fiéis, provavelmente porque tomavam esse facto como seguimento da ideia de que em cada fiel do *tocoísmo* existia simultaneamente um elemento da UPA (União das Populações de Angola), a organização política de negros, radicalmente anticolonial, criada em 1958, em Léopoldville e fortemente implantada nos bairros periféricos da cidade bem como em boa parte dos distritos da região noroeste de Angola.

Com a quantidade de detenções efetuadas o regime cria um clima de medo e insegurança, e ao fim de seis meses intensos de prisões, persecuções, suspeições e interrogatórios, infundiu-se na sociedade um ambiente policial de perseguição, denúncias e asfixia criminal. No interior do país, os brancos estavam sobremaneira apreensivos, e aqui até as reuniões e assembleias de carácter religioso ganhavam estatuto de complôs conspirativos. Os relatórios de agentes da PIDE no interior dão conta do aumento de denúncias e delações de brancos que tinham perdido a confiança nos negros e que temiam qualquer tipo de rebelião violenta de carácter racial. Os relatos noticiosos sobre os motins raciais no Congo ainda faziam eco na cabeça dessas pessoas, que começam a ver em tudo fontes de potencial perigo. É deste modo que rapidamente o medo começa a objetivar-se, a ganhar corpo e a eleger os seus inimigos. As religiões protestantes são especialmente visadas, e desde aqui, transformar-se-iam de simples concorrentes na produção da colonial na esfera étnica, a centros nevrálgicos de mobilização subversiva.

E por fim, ao rol de “presos políticos” das cidades, vão-se juntar os pastores e catequistas dos vários protestantismos do interior, sob uma série de acusações inconclusivas e desmerecendo qualquer processo judicial formal. A poderosa força policial, e todo um ambiente criminal que foi instalado se repercutiu por todas as partes do país, criando uma realidade quotidiana sob um clima de medo e incertezas. Ao mesmo tempo que essas prisões iam afetando o funcionamento de algumas instituições, para além de que mudavam a paisagem social de algumas regiões — porque várias pessoas viam-se forçadas a refugiarem-se em países vizinhos — colocando muitas famílias em situações económicas delicadas por perderem os membros profissionalmente ativos e garantes dos rendimentos.

Como refere Medina (2005: 79), a massificação das prisões contribuiu para que se produzisse um ambiente de solidariedade com os presos e com as suas famílias, o que terá levado ao surgimento de uma série de redes de carácter mutualistas e de interajuda. Isto, a par do zelo policial, colocava mais pressão sobre as autoridades que assistiam ao avolumar de histórias pessoais de vitimização e de injustiças que se cruzavam nos cárceres e que, por fim,

deflagram produzindo efeitos catalisadores sobre o já instalado sentimento de raiva, humilhação e ultraje.

Os procedimentos da PIDE não ajudam no alívio da tensão, que começa de imediato a “escalonar os presos arrumando-os por critérios rácicos e até por lugares de nascimento” (Medina 2005: 80). O pensamento processual subjacente é de que, mais do que apenas alguns *suspeitos* representarem maior perigo que outros, estarem perante a prerrogativa do uso de um tratamento diferencial incriminatório, de um lado cidadãos de pleno direito devendo ser constituídos como réus — os integrados — e, de outro, um universo de indivíduos que pelo seu estatuto civil poderiam ser sujeitos a penas sustentadas por simples denúncias corroborativas — os apocalípticos. E é deste modo que se produzem três grandes grupos de processos, “um de presos predominantemente de raça negra, outro predominantemente de mestiços e o terceiro com maioria de brancos [...]” (Medina 2005: 81). Fica assim anunciada a lógica diferencial que por sua vez viria a alimentar os receios sobre os destinos que encerrariam as penas de cada prisioneiro mediante a *raça* e o estatuto civil.

A introdução do *estatuto rácico* e civil como critério para a instrução dos processos criminais não teve qualquer razão preventiva ou de estratégia política senão a do respeito à condição imanente que lhe servia de substrato, ou seja, à situação colonial e à sua lógica de produção jurídica de sujeitos, que por si só criava mundos diferenciados para os homens. E aqui, ainda que todos os presos aparecessem acusados pelos mesmos crimes, não responderiam por eles dentro das mesmas instâncias legais, ou simplesmente não gozariam das mesmas prerrogativas judiciais quando, por exemplo, em causa estivesse um *suspeito* cujo estatuto fosse o de *indígena*. E é assim que aqui a PIDE aparece como só mais uma das instâncias produtoras de um determinado tipo de raciocínio, ou seja, e como diria Foucault em *L'Archéologie du Savoir* (1969)s, de um sistema de pensamento fundado a partir de um conjunto definido de discursos. E é a partir do seu poder em constituir objetos criminais, de os nomear e de os classificar, que eles surgem organizados em planos de diferenciação. Deste modo, a PIDE é somente parte do exercício de reificação de processos formais de um todo que é o sistema colonial.

É assim que essa racionalização da diferenciação dos processos penais presidiu aos seus desfechos levando a que o grupo dos brancos julgados tivessem penas, variando de três meses a cinco anos, sendo a maior parte a cumprir nas prisões de Lisboa e, em raros casos, nas de Luanda (Medina 2005: 84).

Contudo, no que dizia respeito aos outros dois grupos de processos, as estruturas do regime decidiram por anular qualquer possibilidade de julgamento dos prisioneiros e simplesmente “[...] enveredar pela imposição de medidas drásticas de efetiva prisão, longe de familiares e amigos, impostas por mera via administrativa” (Medina 2005: 92). A intenção era por um lado, a de não se abrir caminho para que se criassem *mártires*, e por outro, não elevarem nenhum dos nativos à condição de cidadãos, retirando-os do anonimato a que estavam sujeitos sob o regime das classificações gerais de *preto evoluído*, *mestiço* ou *assimilado*.

Feito este que não foi de todo bem conseguido. E ainda que reservassem o maior secretismo nas ações de detenção e de deportação de prisioneiros, a PIDE acendeu a acha quando, em Outubro de 1960, foram feitos presos António Agostinho Neto e Joaquim Pinto de Andrade (Medina 2005: 91), um médico e um padre respectivamente — pessoas que gozavam de alguma respeitabilidade e prestígio social entre os negros — e nessa sequência postos sob prisão sem julgamento e fora do país (Medina 2005: 90-1). E deste modo, se a situação já era por si delicada, parece ter sido aqui que tudo atingiu o seu limite.

Atualmente é cada vez mais consensual a ideia de que a PIDE inflacionava a importância dada aos detidos. No afã dos seus agentes em depositarem zelo nos pormenores dos relatórios, os *suspeitos* apareciam perfeitamente encaixados nos crimes que se lhes imputava: “atentado contra a segurança externa do Estado” e de “subversão”, e quase sempre na posse de documentação corroborativa e incriminatória e invariavelmente fazendo parte de células clandestinas de movimentos políticos ou com insofismáveis ligações a estes.

A busca obsessiva por provas incriminatórias é uma psicose bem instalada na produção dos arquivos policiais da PIDE. Sendo assim, não conseguimos auferir de todo quando é que o processamento dessa racionalização criminal não terá ela mesma criada uma realidade coerente dando conta de um universo de organizações política bem montadas, estruturalmente disseminadas pelo país e, ainda que clandestinas, com relações profundas com as congéneres internacionais. Ou se, por outro lado, não terá sido, paradoxalmente, o processamento dessa racionalização criminal a inaugurar o período do nacionalismo angolano, *inventando* para o momento uma realidade política sobrevalorizada, até então não de todo assegurada pelos factos.

Muito provavelmente, o processamento dessa construção formal dos *suspeitos* poderá ter contribuído para definir uma configuração interna coerente no que dizia respeito às “ações

subversivas”, e mesmo quando juntava elementos heterogêneos, estabelecia relações entre si, que a partir dali passavam a fazer parte de um mesmo universo que se subordinava a regras próprias, ou seja, à prescrição do discurso e da *praxis* policial.

Esse discurso e *praxis* policial inferida da produção documental da PIDE, projeta por si só uma realidade própria e, em consequência, dá-nos o retrato de um país às mãos de uma série de organizações conspirativas, à beira da sublevação total e irremediavelmente sob os efeitos de contágio do Congo Belga. Uma ideia, para todos os efeitos, sobrevalorizada da situação. Contudo, e como hipótese, não sabemos até que ponto a PIDE não terá contribuído, vítima da sua psicose interna, como força sugestiva para o que viria a acontecer nos anos seguintes, ou seja, para a criação das condições que possibilitaram a formulação de um ideário nacionalista, ou radicalmente anti-branco.

No prosseguimento do desmantelamento daquelas organizações que incorriam no “crime de conspiração” (Medina 2005: 84), que basicamente condenava “a concertação com outra ou outras pessoas sob a forma de associação ilícita ou organização secreta, para de qualquer modo violento ou fraudulento [...] incitar ou executar a separação da Província de Angola, subtraindo-a à Mãe Pátria” (Medina 2005: 84), foi feito preso António Agostinho Neto, médico de profissão, regressado a Angola apenas sensivelmente seis meses antes do seu encarceramento. A PIDE associava-o a uma “organização secreta” designada por MINA — Movimento de Independência Nacional de Angola. Dado o seu prestígio, que derivava do facto de ser um dos poucos médicos negros na colónia, a eventualidade de um julgamento mereceu um despacho previamente ponderado pelo Ministério do Ultramar, que decidiu simplesmente não abrir um precedente que mal se se revolveria ao se julgar somente Neto, com uma meia centena de outros suspeitos encarcerados.

O expediente encontrado, menos complicado do ponto de vista da repercussão social e mediática que um eventual processo de julgamento em massa de negros causaria, passou pelas simples decisões que legalmente caberiam ao Governador Geral da Província (Medina 2005: 93) na observância de decretos que possibilitavam a aplicação de “medidas administrativas de segurança” (Medina 2005: 93). Aqui, na total liberdade casuística, as autoridades decidiram-se pelos desfechos dos casos não julgados com as determinações de se proceder a medidas de “fixação de residência” que, como refere Medina, “era uma forma eufemística de designar a pena de desterro” (2005: 93).

A partir daqui, vários prisioneiros foram sujeitos à medida de fixação de residência, que na maior parte das vezes eram em locais distantes das suas regiões e sim, mais uma vez só eufemisticamente considerados “residência”, visto que eram verdadeiros campos de reclusão penal. Como já foi referido, esse tipo de decisões administrativas recaíram com um maior acento discriminatório sobre o terceiro grupo de prisioneiros, os *destribalizados* das cidades, ou os *indígenas* do interior. Se de si já não tinham direitos que lhes reservasse alguma dignidade, aqui eram sujeitos a difíceis condições de vida, à tortura e à morte. Na melhor das hipóteses, quando se tratava de pessoas com algum destaque, era-se-lhes aviado um desterro fora do país, o que por exemplo aconteceu com Simão Toco, deportado para os Açores, ou tantos outros mandados para o Tarrafal.

Estas medidas da PIDE e da administração colonial, para além de terem causado um vazio de esperança diante das injustiças, foram de certa forma também catalisadores de uma união sentimental dos negros que, de uma ou de outra forma, encaravam-se como prisioneiros em potência por um ato qualquer cometido, ainda que inócuo, considerado de “subversão”. Por outro lado, a incerteza do futuro e a insustentável razão de ser, já apenas tornava explosiva o sentimento de raiva e de ultraje. Sentimentos de parte a parte que se afundavam cegos e inadvertidos para um desfecho trágico.

Em meados de 1960, sob ameaça, ou simplesmente por medo, tornava-se recorrente as fugas massificadas de jovens de Luanda e de outras províncias próximas para Leopoldville, onde encontravam algum acolhimento nas bases de apoio da UPA (Rocha 2003: 148). Se por um lado em Luanda ouvir-se as emissões em português das grandes estações de rádio internacionais poderia dar azo a denúncias que facilmente se convertiam em prisões, no Congo, estes jovens encontravam um ambiente favorável para a troca de ideias e uma maior abertura para a livre expressão das ideias políticas. E aqui também tomavam conhecimento da evolução das questões sobre descolonização a nível internacional, bem como sobre a pressão a que Portugal estava sujeito na ONU em matéria de concessão de poderes administrativos aos então conhecidos territórios não-autónomos.

De facto, em 1960, o mundo estava em mudanças profundas e as questões das independências e a subjugação de povos a poderes estrangeiros estavam em cima da mesa. Em finais de 1959, a Assembleia Geral da ONU aprovara a resolução que pressionava os ainda sistemas coloniais a assumirem medidas que se traduzissem rapidamente na transferência de poderes aos povos nativos. Esta resolução marca explicitamente uma

deslocação radical de perspectiva sobre a concepção das independências. Encerra-se o ciclo das ideias evolucionistas que sugeriam um certo amadurecimento das elites nativas que se julgavam poderem assumir os poderes dos novos territórios pós-coloniais, como condições desejáveis para as independências, e se estabelecem as ideias de carácter persecutórias que iam no sentido de se procederem a medidas urgentes de transferências de poderes aos povos.

Deste modo, a ONU adianta-se no impasse que se sustentava a favor de Portugal quando a interpretação dos processos conducentes às independências era evolucionista, e contra-argumenta que nem mesmo “a falta de preparação nos domínios político, económico, social ou do ensino” poderia ser “tomada como pretexto para atrasar a concessão da independência” aos povos dos territórios não autónomos” (Guerra 2009: 26). Essa mudança de pensamento isola Portugal que se arrega em argumentos cada vez mais vazios e solitários, tentando assegurar uma qualquer providencial mudança dos tempos, sendo que assim, afundava-se na espera e no torpor, condições que ditavam o germinar e a eclosão das forças do desespero.

Capítulo 3. Frantz Fanon, violência e subjetividade libertária

Em 1960 a UPA apela em manifesto à união de todas as populações de Angola na luta contra o inimigo comum, o regime opressivo de Portugal (ver Chilcote 1972: 56). Aqui são claras as linhas da inconciliável discórdia. Ideias como o estabelecimento de colónias brancas em favor da usurpação das terras aos nativos (Chilcote 1972: 56), ou os direitos legítimos das terras pela pertença e autoctonia, sem outro acordo que não juntasse sangue e terra, mostram bem como, aos poucos, se foram estabelecendo os grupos epidérmicos na construção desse campo de conflito aonde a raça, como significado de pertença, autoctonia e legítimo direito sobre terra, iria se firmar como vetor primordial para a justificação das ações anticoloniais e anti-brancas, estremando progressivamente as suas fronteiras ao ponto de se dar início ao período de rutura radical e o tracejar de limites inconciliáveis.

O ano de 1961 começa turbulento com a rebelião de contestatários ao regime nas plantações de algodão na região de Kassanje. Não fosse o momento especial por que passava o colonialismo, esses distúrbios teriam merecido uma leitura mais simples sobre as suas razões. Não era de todo novo os distúrbios no interior, principalmente quando eram feitos em reação à baixa dos preços de certos produtos — nesse caso foi o do algodão (Marcum 1969: 124). E também não era de todo inusitado o facto de serem, na maior parte das vezes, incentivados por um movimento místicos e religiosos — neste caso foi o grupo de Maria (Marcum 1969: 124). Contudo, nessa altura, já o regime estava alertado para a delicadeza da situação e sobre a eventualidade de efeitos replicadores de um motim.

Por isso, e pela primeira vez, fez-se o uso de uma força desproporcional e de particular brutalidade na eliminação dos grupos rebeldes. A ação da aviação portuguesa e das tropas terrestres fizeram centenas de mortos da parte dos amotinados, que apenas tinham como armas as catanas e os canhangulos (Marcum 1969: 125). Os sobreviventes dispersaram-se em direção ao norte, onde se juntariam às fileiras da UPA que nessa altura começara a mobilizar e a instigar as populações para rebeliões semelhantes e generalizadas.

Entretanto, dá-se o episódio de Henrique Galvão, e como que um sinal para o início do fim do regime, força a que este revele a representação que ainda faz de si. E quando Galvão dava por terminada a sua gesta, a 3 de Fevereiro de 1961, as emissoras de rádio internacionais

estremeciam o mundo com a transmissão do discurso no parlamento sul africano de Harold Macmillan, primeiro ministro britânico, que alerta para a emergência de novos tempos e coloca na agenda política internacional as expressões *ventos da mudança e consciências nacionais africanas*. Na madrugada do dia seguinte, davam-se as primeiras rebeliões contestatárias na principal cidade de Angola, Luanda, que se traduziram em ataques aos locais onde se encontravam encarcerados os nativos, presos nas grandes vagas de detenções da PIDE dos dois últimos anos; de onde também resultam mortos, quer da parte das forças policiais portuguesas, quer da parte dos nativos, “[...] no Brasil, Galvão declara que o episódio de *Santa Maria* e os atacantes em Luanda estão ligados: são peças de um plano de guerra a Portugal” (Nogueira 1984: 203-4).

No dia seguinte organizam-se campanhas de represálias violentas, e milícias de brancos investem sobre os musseques de Luanda causando alguns mortos. Nessa altura, a *raça* tornar-se-ia na metáfora que definiria as posições políticas e ideológicas e a marca geográfica das barreiras intransponíveis e de linhas inconciliáveis.

Precisamente um mês depois, enquanto duravam as discussões no Conselho de Segurança da ONU, que isolavam cada vez mais Portugal, e pressionavam para a concessão da independência a Angola, milícias da UPA atacavam as fazendas e plantações do norte com indiscriminada e especial brutalidade. A insanidade destes ataques que levariam às centenas de mortes de brancos, deram ao mundo imagens chocantes de um retrato da neurose profunda das milícias, que abririam definitivamente as portas para o medo, o terror e a guerra.

O choque profundo causado pelos relatos dos ataques põe o mundo em suspenso que hesita entre o compadecer-se de Portugal e o ver justificado os atos de terror das milícias pelo desespero insustentável da situação colonial. Entretanto, em Portugal não se faz esperar pela decisão de organização de uma represália em grande escala e rapidamente se começam a enviar contingentes de militares a Angola. O primeiro batalhão de força de elite que chega a Luanda, realiza um desfile em que se exhibe o entusiasmo numa autêntica demonstração de força (Nogueira 1984: 254) que emociona particularmente os brancos que os vão saudar em delírio.

O fazer-se *Homem*

Nesta altura, a divisão entre brancos e negros já é um ponto assente. Portugal não admite que os ataques brutais no norte terem sido feitos por nativos que reivindicavam o fim do colonialismo e o domínio de brancos em Angola. Define os seus atores como sendo *terroristas* movidos sob instigação estrangeira e isola-os para fora do âmbito de um reconhecimento político e da assunção da legitimidade das reivindicações por mudanças profundas, deixando apenas porta aberta para o lavrar de uma linguagem de guerra e de violência que assumia o terror como forma de combate e o medo como força dissuasiva.

O inaugurar desse período de violência faz iniciar um caminho de não retorno no qual desapareceriam todas as outras formas de manifestação contestatárias por reformas, quer as dirigidas por brancos quer as levadas a cabo por negros (e cria um autêntico campo de tensões maniqueístas, assente essencialmente na *raça*), onde se podia pagar com a vida o preço de uma contestação e onde a contestação só era possível ser definitivamente assumida como posição radical. E a via da luta permanente era vista como a única via possível, ou seja, aquela que rejeitava absolutamente o sistema colonial.

Se nessa altura a legitimidade dos sistemas coloniais já estava de todo desfeita, Portugal começava a assistir também à degradação do poder administrativo colonial, e ali onde a rebelião da UPA era mais acutilante, substituíam-se estruturas administrativas civis por destacamentos militares e estabeleceu-se o regime da violência, como que se só já a violência pudesse fazer sentido diante do poder perdido (Arendt 2010: 71).

Aqui, a violência não é apenas uma forma assumida de combate e extermínio de revoltosos, mas é essencialmente um método encontrado para sustentar uma certa realidade, e a necessidade de alimentar essa realidade. E se de um lado estavam as forças portuguesas no esforço de sustentar esta realidade, do outro estavam os revoltosos anticoloniais, não apenas a radicalizarem as fronteiras *raciais*, pressionando o fim daquela realidade portuguesa, mas como Franz Fanon (1980:186) dirá, a se constituírem eles próprios homens novos para uma realidade sua que iam construindo a partir da violência que os próprios empreendiam.

Franz Fanon foi quem ajudou a criar a ideia da legitimidade de todo ato violento perpetrado em nome da libertação do jugo colonial. Este autor, psiquiatra e revolucionário na

Argélia, vê a violência como o caminho encontrado na via da reclamação legítima de um tempo usurpado e do despojamento da identidade dos homens então explorados (1980: 186). O reclamar desse tempo usurpado e a restituição de um espaço construído sobre a liberdade dos então oprimidos e explorados, são as duas grandes ideias que vai vincando nos seus escritos. O seu pensamento está inscrito na cultura filosófica humanista. Uma das suas principais ideias era a de que enquanto houvesse colonialismo, os africanos estariam impedidos de se tornarem *Homens*. Neste sentido, não bastava apenas a negação ou a condenação do sistema colonial, era sim preciso um compromisso de negação consciente traduzido em ato. Um ato que podia ser visto como um golpe desferido sobre o colono ou todo o agente do colonialismo. Fanon vê nesse ato o princípio da separação entre colonos e colonizados, em que por via da iniciativa do colonizado, esse assumia a sua própria identidade — uma nova identidade — através daquele ato de negação (o golpe mortal desferido sobre o colono) que, por fim, libertaria da alienação colonial (Fanon 1980).

Nesse sentido, enquanto houvesse o colono, o colonizado permaneceria na sua condição de explorado. A sua libertação dependeria, pois, daquele ato de negação que tinha como fim último destruir todo um sistema que assentava, também ele, na negação. A negação do espaço dos Homens ao colonizado. Este fazer-se Homem pela violência, por via da morte do opressor, está implícita nas suas referências a Sigmund Freud, Karl Marx e Jean Paul Sartre.

A partir das teses de Fanon foram constituídos dois grandes marcos na questão das guerras coloniais. O primeiro foi o de, retroactivamente, dar sentido aos atos de barbárie das milícias da UPA no norte de Angola, e de todos os outros cometidos por nativos em contextos coloniais. E o segundo foi o de pôr na agenda de muitos movimentos políticos africanos, expressões como *luta de libertação* e *descolonização*. Aqui, aparecia como via programática a questão da guerra, da violência como “loucura criadora” (Fanon 1982: 83), a da constituição da subjetividade libertária e, por último, o nacionalismo africano.

Deste modo, apenas concebemos a emergência do *nacionalismo* angolano a partir dessa tentativa primária de idealização e construção de um sujeito que reclama a sua subjetividade, projetando-a para essa esfera de violência que se estabelece a partir “[...] do encontro de duas forças congenitamente antagónicas que vão buscar a sua originalidade a essa espécie de substantificação segregada e alimentada pela situação colonial” (Fanon 1982: 7). Aqui, a violência ganha pontos em várias frentes: por um lado é apresentada como essa força auspiciosa para um mundo novo, a *nação*; e, por outro lado, ela suprime ao mesmo tempo

uma realidade anterior, a do opressor e a do oprimido (Sartre 1979) da qual “[...] restam um homem morto e um homem livre; o sobrevivente, pela primeira vez, sente um solo *nacional* sob a planta dos pés” (Sartre 1979). Contudo, a fórmula aqui consistia pois em se concretizar definitivamente o projeto de “racialização da nação (negra) e [da] nacionalização da raça (negra)” (Mbembe 2001). E, deste modo, a violência faz comunicar esses dois fatores *raça* e *nação*, que por fim são jogados como argumentos justificáveis para o terror e a barbárie nos campos em que se elaborava o nascimento de um novo Homem.

O Para Angola, rapidamente e em força de Oliveira Salazar, é o contra-argumento dessa vaga nacionalista de constituição de uma nova realidade e mobiliza a sociedade portuguesa em torno de um sentimento de compulsão geral, exaltação simbólica e de esfusiante patriotismo.

Contudo, nessa altura, Portugal já seguia a contracorrente os ventos da mudança. A representação sobre o direito dos povos de se constituírem como nações independentes tinha atingido níveis de irreversibilidade, e nisso as lutas pela autodeterminação dos povos ganhavam legitimidades sacramentais. Esse campo marca a abertura para a constituição formal dos movimentos de libertação nacionais, bem como a criação de condições do seu reconhecimento nos mais altos níveis da política internacional e de todo um caucionar das suas reclamações.

O ano de 1961 marcaria definitivamente a viragem dos tempos nas narrativas de domínios coloniais e no seu declínio apenas sobravam zonas de autêntico vazio sobre os quais se impunham a urgência de novos poderes. Em finais desse ano, a União Indiana, liderada por Jawaharlal Nehru, tomava militarmente Goa, último reduto do colonialismo português na Ásia. A falta de resistência registada por parte do destacamento militar português no episódio e a tranquilidade da opinião internacional, trazem os sinais insofismáveis de um declínio anunciado.

A perda de Goa era no fundo uma questão de tempo. Este ano foi vivido por cima de um intenso rebuliço diplomático em que se esgotaram todos os argumentos de parte a parte, de Portugal e da União Indiana. Entretanto, a exibição de força do exército indiano à fronteira de Goa não deixava qualquer dúvida sobre o desfecho da situação. E aqui, os nacionalistas angolanos começariam também a encarar seriamente as possibilidades de criação de um ambiente de total levantamento armado, como via certa e única para a independência de Angola. Isso marcaria a segunda fase da luta contra o colonialismo português, visto que a

primeira fora caracterizada pela sua denúncia e pelo conquistar do apoio internacional na condenação e no repúdio à manutenção do sistema colonial.

O brotar da Nação

Como diria Fanon, este tempo — se quisermos, o tempo da violência — visto na inevitabilidade da sua contingência histórica, marca radicalmente “o encontro de duas forças congenitamente antagônicas” (1982: 7), que se revelam num mesmo campo de conflito sustentado e aprofundado precisamente pela continuidade da situação colonial. Ou seja, acrescentamos nós, de que continuidade da situação colonial ajudava a aprofundar e a radicalizar as fronteiras do conflito, até que, no extremo, e dentro deste campo que fazia nascer antagonismos congénitos, se revelassem despidas e cruas a essência *natural* do conflito. Ali, onde o entendimento concluía que o conflito opunha brancos e negros, negros que negavam a organização hierárquica (tendo a *raça* a primazia dos critérios) da sociedade colonial, e brancos que negavam os princípios da igualdade de direitos como fundamento para a constituição de sociedades pós- raciais em África.

Como disse Sartre no prefácio d’*Os Condenados da Terra*, desse embate mortal entre forças *congenitamente antagônicas* resultaria apenas um sobrevivente. E supondo ser este o negro, auxiliado por uma certa moral implícita no progresso humanista da História, podia deste modo, por fim, “sent[ir]e o solo *nacional* sob a planta dos pés” (1979). Violência, liberdade e nação, tornam-se aqui formas substantivas emanadas de um ato de negação corporal, uma dupla negação, neste caso: de si, esse negro/objeto inventado para pertencer e viver dentro dos limites do mundo colonial, e desse branco também ele sob a necessidade de ser libertado do seu próprio encarceramento, num corpo em que se inscreviam as metáforas do poder, da superioridade e da arrogância. Há, portanto, um esforço em se colocar essa “violência” como que testemunhando a inevitabilidade dos desígnios da História, na sua interpretação como história de liberdade e redenção.

Aqui, também é recorrente a ideia dessa liberdade forjada na violência, confundir-se com o desejo de instauração de uma nova realidade, de um novo tempo: “[...] descolonização é verdadeiramente criação de homens novos. Mas esta criação não recebe a sua legitimidade de qualquer força sobrenatural: a ‘coisa’ colonizada torna-se homem no próprio processo pelo qual ela se liberta” (Fanon 1982: 7). Provavelmente o tempo em que “descolonização” e “Homem-novo” aparecem pela primeira vez como fazendo parte de um ponto, de um qualquer início na História Universal, um lugar qualquer na História que sinaliza um reinício,

uma nova etapa, estabelece um equilíbrio, interpõe uma nova escala de justiça ou simplesmente preenche um qualquer vazio. Aqui, *descolonização* e *Homem-novo* são também palavras que se subentendem e se justapõem, fazem parte de uma mesma ordem de sentidos. E se por lado são precedidas pela violência, essa violência que segundo Sartre (1973) é a do próprio homem que se recompõe, por outro lado estão saturadas de sentido de liberdade, trazem-no dentro de si como predicado, como desígnio e possibilidade inexorável.

Com efeito, quando Fanon se refere à descolonização como sendo sempre um fenómeno violento (1982: 5), interpela esse duplo sentido da violência no processo de descolonização, que não é apenas aquela que se investe contra a realidade de um mundo colonial mas, senão, e principalmente, aquela que é autoinfligida no sentido de extirpar o ‘objeto’ da neurose colonial no próprio sujeito e libertar deste o homem livre (Fanon 1975: 24).

Fanon pontualiza aqui a natureza dessa subjetividade a conquistar. Uma subjetividade libertária que é entremeada por um processo de violência que explode em várias direções e que Sartre diz constituir a “[...] emancipação progressiva do combatente” (Sartre 1973: 3). A violência é pois, esse processo que promove a morte do mal e faz nascer o bem, um êxtase criativo a que o ‘objeto’ homem se entrega “liquidando nele e fora dele, gradualmente, as trevas coloniais.” (Sartre 1973: 3). Contudo, não há e não tem que haver lucidez nesse entretanto. A violência é um expediente através do qual se liquidam as trevas, é o meio de conquista da realidade a que este novo sujeito se dá e se inscreve. Como refere Fanon, a violência é aqui também “compreendida como a mediação do real” (1982: 70), que se entropõem entre o ‘objeto’/sujeito e o homem livre, dando-lhe sentido e direção, sendo apenas essa subjetividade libertária que é a “praxis que ilumina o agente e lhe aponta os meios e os fins” (Sartre 1973: 3).

Compreende-se da praxis dessa subjetividade libertária a realização dos sujeitos que se prestam à conquista de uma realidade própria, num mundo novo que une e reconcilia, e ao mesmo tempo que estes assumem uma ética de conservação de si: “trabalhar, é trabalhar para a morte do colono” (Sartre 1973: 3). Para Fanon, essa violência encerra em si a ideia de servir um devir histórico, ou ainda, como aparece na narrativa nacionalista, a de perseguir um direito natural. Ela prognostica a partir da natureza do explorado, uma inevitabilidade. Quem a protagoniza, portanto, é apenas o servo dessa voragem que é o processo histórico de início de um novo ciclo. Esses protagonistas que se reconhecem parte desse *movimento*, como que a acompanharem o processo histórico, aceitam-se como instrumentos desse desígnio, dessa

premente necessidade histórica de “seleção natural da realidade” (Luc Ferry *et. al.*, 2000). E quem está fora dela, “os extraviados” e “os proscritos”, podem por fim, reencontrarem os seus lares e a reintegração no grupo: “a violência assumida permite, ao mesmo tempo, que os trasviados e os proscritos do grupo regressem, reencontrem o seu lar, e se reintegrem (Fanon 1975: 24). Ou, por outras palavras, podem sempre ir ao encontro do que lhes esteve sempre destinado, mesmo tendo se apartado da instauração da nova realidade que é a da descolonização.

A violência de Fanon prescreve o devir da Nação e proclama a “unificação histórico-*destinal*” (Esposito 2007: 169) daqueles pelos quais foi despoletada e auspícia a comunhão redentora dos sujeitos. Neste devir também se reificam as certezas de um destino em comum. Ao sentido que se dá a “grupo”, pode-se entender *comunidade*, e a esse retorno dos que a merecem (mesmo os proscritos e os trasviados) entender chamar-se *destino*, porque aos sujeitos feitos Homens, descreve-nos como se já trouxessem em si inscritas a inexorabilidade da sua realização *destinal*.

O solo nacional que brota dos pés desses homens novos, marca por fim o ponto inicial da lucidez: a integração dos proscritos, expressa também a necessidade de purificação dos sujeitos, a reconstituição do “Povo” na sua matriz original, a certificação de cada um e de todos naquilo que os habilita a fazerem parte desta unificação histórica-*destinal*. Está aqui portanto, como substrato, a ideia de que a construção deste vetor de realização histórica — a Nação — implicar na sua origem a expiação e purificação dos que dela vierem a fazer parte, num imenso ritual que a viabiliza através de um complexo exercício de superstição do destino.

Encontramos no discurso de Fanon (1975), a certificação da origem, na ideia clássica de revoluções como fases nas vidas dos homens em que a História é reiniciada (Arendt 2001a). Novos atores emergem do anonimato não apenas para denunciarem uma qualquer deficiência na organização da sociedade, mas também para inscreverem nela a sua própria subjetividade. Segundo Arendt (2001a), é precisamente essa ideia de libertação que, como nos é referenciado pela história da Humanidade, encontra aqui a sua compreensão, no sentido revolucionário do termo. Contudo, aqui a Humanidade é pensada como a grande maioria deserdada da História, “todos aqueles que tinham vivido sempre na obscuridade e na sujeição a quaisquer poderes existentes” (Arendt 2001a); “não pensada como indivíduos, mas sim

como os pobres e os humilhados que agora deveriam sublevar-se e tornarem-se senhores da terra”(Arendt 2001a).

Contudo, não há dúvidas de que esse discurso do negro que sai em busca da própria subjetividade originária encerrar também a ideia de uma ética normativa, ou seja, de “[...] normas morais que prescrevem um determinado comportamento” (Lucy Ferry *et al.*, 2000: 86). E com isso, a preocupação com a *essência* do sujeito é posta como objeto central nesta necessidade de realização. Ou, se quisermos, mais precisamente, nesta “história da natureza”, naquilo que ela nos dá conta como sendo a vida de homens programados pela história e pela natureza (Lucy Ferry *et al.*, 2000: 86).

A ideia de inevitabilidade na realização dos homens na história (nas tradições revolucionárias libertárias), vista através do foco de um determinado pensamento político, não resiste em cair no erro de compreender ou, como diz Arendt, de justificar a violência como fases criacionistas (2010: 94). O pensamento de Fanon é todo ele reproduzido dentro dessa ideologia organicista, aonde os acontecimentos violentos na sua capacidade de instaurar novos poderes sobre os anteriores, “são interpretados em termos biológicos” (Arendt 2010: 94). Aqui, o social aparece subordinado ao biológico e essa fase criacionista elimina totalmente um mundo anterior, suprime a história dos indivíduos e decreta um ponto zero da vida dos homens.

Essa ideologia organicista é, portanto, anti-humana, porque se exaspera contra o individualismo ou o livre-arbítrio e se regozija com a aniquilação dos indesejáveis, dos inaptos e dos *inassimiláveis*. Nela, os homens cumprem os preceitos da história e a realização natural da espécie. Um pensamento que não *essencializa* apenas a própria subjetividade negra, e mais perigoso, o *destino natural* do negro em que o ponto inicial é, paradoxalmente, a liberdade. Como refere Benedict Anderson “[...] In everthing ‘natural’ there is always something unchosen” (2006: 143). Para Fanon, a violência não termina quando a conquista da independência se torna um facto. Ela é tornada, por assim dizer, o próprio motor da construção nacional bem como o instrumento de lucidez dos homens quando inscrita na “competição decisiva entre o capitalismo e o socialismo.” (Fanon 1982: 56). Não aparece aqui claro quem decide sobre uma determinada direção política da nação, senão esse subentendido impulso natural que anima as forças revolucionárias na luta contra opressão e exploração.

Tomando por referência Walter Benjamin (2011), essa é a forma de violência que se poderia designar como sendo de “violência instauradora”, aquela que instaura um novo direito

sobre os homens. Ela é uma forma de manter e sustentar o direito que assiste a soberania destes novos homens, reclamando a ação contra os inimigos da “liberdade”, da Nação, do progresso. Deste modo, uma violência que já denuncia a sua apropriação por esta entidade clarividente sobre o resto, e que por fim anula as forças oponentes e prescreve o sujeito nacional.

Podemos pensar ter chegado aqui num ponto de contradição dos termos, porque se por lado, essa violência se apresenta como estando destinada à conquistas da liberdade que este novo direito de soberania dos novos homens cauciona, por outro, ela pronuncia o fim de todas as outras liberdades posteriores à instauração deste novo direito. Esse novo direito instaurado pela violência está, portanto, ao serviço dos grandes desígnios da História. A História de liberdade e do progresso que traça um destino no qual os homens se autorrepresentam como um todo. A instauração desse novo direito, assim percebido, trás também implícita, como refere Arendt (2004: 618), a ideia de aniquilação da “pluralidade dos homens e [que] faz de todos aqueles «um» que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da História ou da Natureza”. Com efeito, a destruição da pluralidade não é de todo possível na prática. Mas é precisamente esta evidência que coloca a descoberto a ilusão ideológico-nacionalista. Contudo, esse vazio é preenchido pela própria ficção que o descobriu, e aqui, como refere Bhabha (1994: 208), abre-se um ciclo de reificação ritualística que se expressa pela a ansiedade de suprir o vazio:

“Time and time again, the nation’s pedagogical claim to naturalistic beginning with the unchosen things of territory, gender, and parentage — *amor patriae* — turns into those anxious, ferocious moments of metonymic displacement that mark the fetishes of national discrimination and minoritization — the racialized body [...]: the ‘chosen’ fixated objects of a projective paranoia that reveals, through their alien ‘outsideness’, the fragile, indeterminate boundaries of the ‘People-As-One’”.

É aqui que as aspirações nacionalistas fazem uma inflexão em relação às possibilidades de implementação de realidades plurais nestes então tornados contextos pós-coloniais. Inflexão em relação às ideias *universalistas* que ajudaram a sustentar os argumentos de liberdade dos africanos como direitos inalienáveis. Refiro-me por exemplo a Sartre, que ao princípio começou por ser uma fonte de inspiração para o pensamento independentista africano, em cujo projeto intelectual procurava derrubar as ideias de determinações sobre os seres humanos: [...] “o ser humano não é uma criatura, nenhum «plano», nenhuma «essência»

precede a sua existência. Consequentemente, nenhuma finalidade particular se vincula ao seu ser [...]”. (Ferry *at. al.*, 2000: 86-7). Sartre em o *Ser e o Nada*, pode parece-nos como o maior crítico da inflexão que a direção dos programas de constituições das novas nações pelos africanos denunciavam. O Homem que se constitui com as nações africanas é precisamente fruto das novas tutelas que irrompem das lutas de libertação, que assumem como parte da luta o determinar as performances e a *praxis* nacionalista, a suspensão das liberdades e o domínio sobre a sociedade.

Está implícito no pensamento nacionalista africano a ideia de Nação como artefacto de inscrição histórica na Humanidade (ver Mbembe 2001), ou ainda como humanidade representada “[...] à imagem de uma família de nações”. (Arendt 2004: 386). E deste modo, Homem, soberania e direitos inalienáveis, quererão dizer a mesma coisa; porque como refere Arendt, “soberano é o homem que tem uma nação e as nações são estes conjuntos formados pelos povos com os seus direitos inalienáveis de constituírem a sua própria soberania” (Arendt 2004: 386). E assim, a partir desta aparente tautologia, “[...] tornou-se gradualmente evidente que o Povo, e não o indivíduo, representava a imagem do Homem” (Arendt 2004: 386).

Os Direitos do Homem e dos Povos da declaração da Organização de Unidade Africana (OUA), veio precisamente inscrever e reificar estes significados deterministas na versão da Carta dos Direitos Humanos. Para além de já, em si, ser redundante uma carta referente aos africanos, também não trouxe nada de novo senão reafirmar a posição e a ideia desse Homem sob a caução condicional de uma nacionalidade, de uma pertença e de uma naturalidade. Inscrição na história numa absurda réplica acrílica da história, (uma farsa depois da tragédia porque tinha passado a Europa). Ou seja, “soberano é o Homem que tem uma nação. E nisso, não há nem homens e nem povos fora das nações.” (Arendt 2004: 386).

Sublinhe-se Homem e não indivíduo, porque este último é o ponto numa escala em que a sua humanidade não tem expressão. Ou seja, a humanidade do indivíduo está subordinada à existência soberana do seu povo. Os nacionalismos africanos, o debate sobre as *liberdades*, preferindo o modo singular da palavra, denunciavam um certo incómodo em relação à pluralidade que a noção de indivíduo sugeria. Como se disse acima, a construção da nação, como instauração de um novo direito, apresenta-se como um momento expiatório, a nação é tanto mais possível com a morte voluntária dos indivíduos ou pela sua desposseção. Se num

primeiro momento é despossessão total — *status*, raça ou quaisquer outros dispositivos ideológicos de diferenciação entre os homens, então a procura da igualdade através de processos expiatórios e da despossessão são a melhor forma de abolir a individualidade dos sujeitos. Essa “igualdade”, conseguida por via expiatória, que se anuncia na construção da nação é, no fundo, a procura de um *campo* de anonimato entre os homens e, num segundo momento, a questão é o anonimato da própria esfera social dos homens. Ou seja, despossuir os homens da esfera social, ou do campo que garantisse a liberdade dos homens em se constituírem homens livres, implicou aniquilar as possibilidades de construção de uma esfera universal de direitos.

Enquadrando o Homem na sua tese existencialista, Sartre, refere que “[...] o que constitui o seu valor não é a sua pertença a uma comunidade sexual, étnica, nacional, linguística ou cultural mas, pelo contrário, o facto de ser capaz de se elevar acima de todos estes enraizamentos possíveis para participar na humanidade *em geral* (Ferry *at. al.*, 2000: 86-7). Contudo, o que reparamos, nas propostas dos projetos nacionalistas africanos, o Homem cede a sua humanidade ao Povo, sacrifica a sua individualidade pelo coletivo, e rende-se ao peso esmagador da Nação e sujeita-se aos ditames do “Movimento”.

O existencialismo de Sartre perde aqui o seu foco inspirador, manifesta-se precisamente contrário ao projeto de total tutela sobre o Homem. Com a liquidação de um espaço dos homens *individulizados*, os projetos nacionalistas africanos, e especialmente como veremos no caso concreto de Angola, reduzem a participação dos indivíduos na sociedade às experiências de desvios, deslocamentos espaciais, das transgressões ou da loucura. E aqui concordamos com Bhabha quando diz que: “Nationalism aspirations turn the of civility into forms of ethnic separatism; [...] citizenship is less the habitus of the homeland, and more frequently an experience of [...] cultural displacement” (1994: 202). Podemos aqui perceber de deslocamento cultural não já num sentido espacial do termo, do lugar em que a intersubjetividade entre os sujeitos se realiza através da reclamação de um espaço matriz, mas sim como experiência de exclusão, de desvio, de desconexão espaço-temporal, de transgressão no limiar do crime ou da loucura.

Estava implicado nas aspirações nacionalistas africanas, de um modo geral, o tornar a nação uma realidade unívoca. Soberania e nacionalidade aos *nacionais*, cobertura nacional e soberana sobre os desafortunados e explorados que com a nação — e a nacionalidade —,

passam a ser sujeitos da História. A nação é, portanto, o bem maior dado o facto de os veicular ao estatuto de Homens.

O sentido da História

O conceito das revoluções como fazendo parte de um processo histórico em que se estabelece um momento fundacional, de (re)início, dirigidos aos pressupostos da liberdade e da igualdade, é uma herança da Revolução Francesa (ver Arendt 2001a). Contudo, a questão para grande parte dos povos ex-colonizados era a de reproduzir essa mesma história de liberdade e igualdade em contextos tornados nacionais e cujo protagonismo caberia aos negros — no caso de África. Representação e, ao mesmo tempo, inscrição histórica sob a mesma “vergôntea messiânica” expressa nos clássicos. Um desejo de universalização da História, assim como se da sua extensão aos africanos dependesse o seu estatuto de *universal*, como bem nos aparece evidente em Amílcar Cabral, (1972: 14).

“[...] the liberation struggle of the colonial people is the essential characteristic, and we would say the prime motive force, of the advance of history in our times: and it is to this struggle, to this conflict on three continents that our national liberation struggle against Portuguese colonialismo is linked.”

Esta frase corrobora a ideia de já não apenas estar em questão a guerra anunciada pela independência, senão e principalmente, a luta pela inscrição e constituição de uma unidade histórica entre, especialmente, os africanos e o resto do mundo. Conexão histórica através dessa ascensão ao estatuto de Homens. A revolução aqui não é apenas um instrumento mas igualmente uma variável que presta coerência à direção das ações. História e Humanidade como conceitos equiparáveis e, por outro lado, a necessidade de dar direção a esse avanço histórico, constituir um agente dessa direção, e deste modo, um objetivo final nesse avanço histórico. Karl Löwith (1990: 31), ao explicar o processo que torna possível a realização universal da História na Era Moderna; refere que, ao contrário de bastar apenas a crença num Deus universal, como na Idade Média, para os modernos, essa unidade histórica da humanidade passou unicamente a significar possuir uma orientação (uma direção) para um “objetivo final”. Para todos os efeitos, esse raciocínio não deixa de implicar um esquema teleológico, ou uma necessidade escatológica neste mesmo processo histórico (ver Löwith 1990: 31).

A Revolução para os africanos tem um duplo sentido, não apenas escatológico mas também de expurgação. Num primeiro momento, como elemento de coerência (e direção) e, num segundo momento como expiação. Um aparente oxímoro que encontramos na expressão “loucura criadora” de Fanon (1982). Reclamar a humanidade para os africanos e elevá-los à luz da História é acima de tudo ajustar contas com o fundador do moderno conceito de História, Friedrich Hegel, e com as suas ideias em *Introdução à Filosofia da História Universal* (1995). Esta obra de Hegel, tornar-se-ia de grande relevância mundial por ter dado, através da filosofia, uma lúcida compreensão dos novos tempos (Arendt 2001a: 61). Contudo, para Hegel “[...] África, por mais que se retroceda na história permanece fechada à conexão com o mundo restante; é [...] o país infantil que se encontra envolto na negrura da noite, para além do dia da história auto-consciente.” (1995: 180). Essa referência de Hegel a África parece ter ignorado a capacidade dos homens de interromperem, reiniciarem ou refundarem a História. Capacidade esta precisamente que Marx colocava à mão dos desafortunados da história.

A única razão porque em África a *revolução* ganha maior preponderância na sua versão marxista, é porque o proletariado de Marx apela profundamente à associação aos negros africanos. Os africanos não são suficientemente *proletarizáveis* no conceito clássico de Marx, devido à fraca consciência de classe, mas este é um facto que passa ao lado diante de uma série de outras variáveis que tornam possível esta associação. Marx vê no proletariado, por exemplo, “[...] o instrumento histórico-universal para alcançar o objectivo escatológico de toda a história através de uma revolução universal. O proletariado é o povo escolhido do materialismo histórico [...]” (Löwith 1990: 46-7). O proletariado é portanto esse instrumento através do qual se realiza o desígnio histórico, ele se nos é dado como “o segundo maior agente histórico, juntamente com a indústria” (Ricœur 1986: 196-7).

Progresso histórico seguindo o seu esquema teleológico em direção ao objetivo final: a liberdade (ou libertação?), a assunção da soberania e da autoconsciência. Assim como refere Arendt “a ideia de liberdade como fim histórico último, é comum às vergôntes do messianismo, tanto socialista como burguesas” (2001a: 61). Esse esquema está implicado na concepção moderna de História; a história é vista como sendo um movimento no tempo, cujo objetivo encerra uma finalidade (Löwith 1990: 19). Posta assim, ela está *programada* a ser capaz de transcender os factos conjunturais, é tendencialmente isomorfa, ignora a realidades particulares. Perceber o seu sentido é dar-se um destino, um objetivo, uma realização no mundo. Essa ideia da história, como história de liberdade, encontra-se, segundo Arendt, em

diferentes versões, tanto em Marx, Hegel e Croce, ela não é nem socialista, nem burguesa (Arendt 2001a: 61). Contudo, a introdução da concepção de possibilidade de interrupção violenta de um processo histórico é, na melhor fórmula inspirada da Revolução Francesa, marxista. E como ainda refere Arendt (2001a: 62) isso acontece em Marx até na assunção clara do seu desvio primordial: de liberdade à necessidade: aqui “[...] foi a necessidade que se transformou na categoria principal do pensamento político revolucionário” (Arendt 2001a: 62). Deste modo, quando a necessidade histórica é posta sob a caução da necessidade humana, a questão torna-se em se saber porquê o *proletariado* a agência da revolução e não os pobres, os miseráveis, os oprimidos e explorados?

A associação entre o proletariado em contexto de exploração industrial e o negro africano em contexto de exploração colonial é, em muitos casos, inevitável e facilmente sugestível. Segundo Marx, sobre o direito do proletário em se constituir a agência da revolução diz que: o “[...] Proletário tem o direito absoluto porque foi totalmente privado da existência humana. Constituindo uma exceção à sociedade existente, por viver na sua franja, é a única classe que possui em si própria, a potencialidade de se tornar normativa [...]” (ver Löwith 1990: 47). Está aqui, de facto, uma sugestiva conotação universalista que pode afetar, na sua associação e de igual modo, tanto o proletário como todos os desafortunados da História.

O denominador comum básico entre os desafortunados da História e o proletário é o elemento de privação primordial, aquele que está ligado aos meios de reprodução social e da própria vida, mas também à privação da liberdade num mundo dominado pelas forças da alienação. Deste modo, tornar-se agente da história, e proceder à libertação dos agrilhões da exploração significa dizer, como refere Arendt “que todos aqueles que tinham vivido sempre na obscuridade e na sujeição a quaisquer poderes existentes, deveriam sublevar-se e tornar-se senhores da terra.” (2001: 46). Havia nestas ideias uma crença cega nas virtudes das ações insurgentes dos humildes e explorados contra os poderes instituídos, como se a *razão* histórica lhes pertencesse. Há como que a imposição de uma aceitação moral na revolta destes sujeitos, porque a crença é já a de que existe na revolta destes qualquer coisa de auspicioso.

Entra aqui também em consideração não apenas a falta de liberdade que assiste as vidas desafortunadas desta massa de homens excluída da sociedade, mas também a necessidade. Necessidade no sentido de acesso aos meios que garantem a reprodução da vida. Em *A Ideologia Alemã* (1975), o proletário ainda aparece como essa massa de pessoas que congrega

os desafortunados, desde os explorados fabris aos escolhos da miséria indigente: “[...] Concentrando e somando os antagonismos de todas as esferas sociais no seu vértice humano, o proletariado é a solução para o problema de toda a sociedade humana” (ver Löwith 1990: 46-7). O que leva a que exclusão social e pobreza se façam sinónimos e, ao mesmo tempo, se tornem protagonistas num discurso que apela à urgência em se assegurar o processo da própria vida (Arendt 2001a: 73). Este subsumir da pobreza como força motriz da mudança sobrepõe o estrito processo biológico de reprodução da vida ao de configuração social na confrontação entre os grupos pelo acesso aos recursos.

Contudo essa sobreposição de um aspeto biológico sobre o outro político, não é completamente claro e nem aparece expressamente destrinchado: «Só os proletariados que foram completamente excluídos de todo e qualquer exercício espontâneo das suas faculdades humanas são também capazes de atingir a emancipação total e não apenas parcial, apropriando-se da totalidade dos meios de produção».” (ver Löwith 1990: 46-7). Como aqui vemos, o que está em questão é, por assim dizer, o direito de reprodução da vida através de uma reconfiguração social no acesso aos meios de produção. É preciso nos servirmos da análise perspicaz de Hannah Arendt (2001a), para percebermos que surge aqui um desvio que confundiu liberdade, fenómeno sujeito a um pensamento político, com controlo dos meios de produção; e por outro lado, o fenómeno que se refere ao exercício de reprodução biológica e social da vida: a *política da vida*. Contudo, quando a questão passa pelo combate humanista contra a ignomínia da pobreza e da miséria, há portanto como que uma sobrevalorização do social sobre o político, senão mesmo a quase desvalorização como questão essencial: “[...] a liberdade teve de se render à necessidade, à urgência do processo da própria vida” (Arendt 2001a: 73). E assim começa-se a definir no horizonte a liberdade como exercício político da reprodução da vida dos novos homens como afirmação da sua soberania.

Estabelecer este campo de provimento à necessidade pela mudança das regras sociais, incorporar o guião da empatia e compaixão pelos miseráveis e desafortunados na ação revolucionária, levar os desejos dos pobres a coincidir com a realização última da sociedade, faz-nos perceber que precisamente aqui “[...] a revolução havia mudado o seu próprio rumo e não mais tinha por objectivo a liberdade: a finalidade da revolução tinha-se tornado a felicidade do povo” (Arendt 2001: 73). Vida e felicidade — a ideia de que em face da pobreza era impensável falar-se de liberdade, senão em prover a felicidade do povo, faz escola nos discursos revolucionários em África.

A assimilação desta ideia, como a mais legítima herança revolucionária, não apenas coloca a felicidade do povo como desígnio *destinal* mas também, neste ponto, percebe-se não já fazer sentido a palavra *liberdade* e sim *libertação*. Como compreendemos do uso dos dois termos nos discursos dos Movimentos independentistas africanos (ver Wallerstein 2005; Moita 1979), é de que a última implica a primeira: *libertação* como a ação que confronta as forças reacionárias, e *liberdade* como o estado pós-colapso do colonialismo, aonde é finalmente possível prover a felicidade do povo. Contudo, e de facto, não são a mesma coisa, sendo que até podem implicar uma contradição nos termos, como por exemplo refere Arendt: “[...] a noção de liberdade implicada na libertação só pode ser negativa e, portanto, que até a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade.” (Arendt 2001: 33). Portanto, como hoje podemos concluir, a ação de libertação dos africanos do jugo colonial, não pode ser interpretada, *tout court*, como trazendo implícita a ideia de liberdade ou como que a projetando no momento da insurreição independentista. Enquanto que por outra, a noção de *libertação*, para além de reproduzir as intenções de combater o colonialismo, ela também implica uma extensão no tempo desmesurada, porque o tempo da libertação é medida na escala da necessidade revolucionária ou, se se preferir, necessidade histórica.

Enquanto existir a necessidade da ação revolucionária no estabelecimento de uma nova sociedade, de uma nova ordem, ou de um novo direito é, no fundo, o processo de *libertação* que exige o seu tempo de decorrência. E assim, a *libertação* está, de facto, para além do fim do colonialismo, justifica a revolução e, contradiz a *liberdade*. Porque uma coisa é o desejo de estar livre da opressão, e outra é o desejo do exercício da liberdade como modo político de vida. (Arendt 2001: 37). Esta *libertação* tinha apenas relação com a opressão colonial, era a ela a que estava destinada. Deste modo, é precisamente com o fim do colonialismo que a sua sustentação se revela pernicioso e contraditório. Este momento de fundação revolucionária que, entretanto se justificou na *libertação*, determinará não apenas o suposto início de um novo ciclo histórico, mas também iria ele mesmo reclamar e estabelecer as suas próprias ortodoxias baseadas na sacralização dos propósitos das lutas pela independência e na constituição de um novo direito, o direito de auto-preservação.

Este facto nos leva a pensar que o passo seguinte ao momento da fundação revolucionária não é de todo a *liberdade*, a constituição do espaço dos homens livres, o “[...] lugar onde o povo se pudesse reunir — a *Ágora*, a praça pública, ou a *polis*, o espaço político propriamente dito.” (Arendt 2001a: 36); o momento de fundação revolucionária irá celebrar-se a si mesmo, mostrar-se-á centrípeto e infalivelmente, como refere Arendt (2001a: 48), “irá

tornar as pessoas mais conservadoras do que «revolucionárias», mais ansiosas por preservarem o que tem sido feito e assegurarem a sua estabilidade, do que por se abrirem a coisas novas, novos processos, novas ideias” (Arendt 2001a: 48).

O momento fundacional que é a revolução, encontra, portanto, a sua maior limitação na falta de transição da *libertação* para a *liberdade*. Deste modo, este momento revela igualmente possuir as suas aporias. O estabelecimento da *liberdade* é uma delas, principalmente quando se é suposto acabar com a pobreza, com a miséria e constituir-se uma lógica governamental baseada na agência da reprodução da vida e instituição da felicidade. É de sublinhar que a “[...] empresa da fundação, conjuga-se com a de legislar, de planear e de impor aos homens uma nova autoridade”(Arendt 2001: 44).

II Parte: O Homem da revolução, o Povo da guerra

A ação direta (na luta contra o regime colonial) torna-se expressiva em 1961 e é organizada pela UPA, movimento político fundado em 1957, com a designação de União das Populações do Norte de Angola (UPNA), por angolanos exilados no Congo Belga (Grenfell 1999: 247). Um ano depois ascende à sua direção Holden Roberto, que desde cedo se mostra dinâmico na articulação de vários contactos que lhe vêm facilitar o processo de repúdio e condenação do colonialismo português diante das Nações Unidas.

Neste mesmo ano, Holden Roberto vai a Accra, no Ghana, à Conferencia dos Povos Africanos, e ali, onde terá provavelmente se anunciado o ponto de partida para a ascensão às independências das nações africanas, este jovem político tomou conhecimento com as ideias progressistas e nacionalistas africanas e entrou em contacto com os mais prestigiados líderes políticos da altura como Kwame Nkruma, Frantz Fanon, Patrice Lumumba ou Tom Mboya. Contudo, é com Frantz Fanon que estabelece uma relação de grande proximidade e de assumido sectarismo ideológico. Os interesses de Fanon, por seu turno, passa por planear o levantamento armado generalizado e formar uma ampla frente de combate contra os colonialismos em África. Roberto adere à ideia completando-a com a profunda simpatia pelas propostas pan-africanistas, das quais Nkruma é o grande ideólogo, o que o torna a ele e à UPA, membros da então criada Pan-African Freedom Movement for East, Central, and Southern África (Marcum 1978: 11). Isto leva-o também a integrar parte da constelação mundial pan-africanista, da qual faziam parte, por exemplo, o American Committee on África (ACOA).

É por intermédio dessas relações que Holden Roberto, em 1959, tem “assento na missão guineense nas Nações Unidas [...] [onde] trabalhava para alcançar ‘apoio internacional para a libertação de Angola’” (Wright 1997: 87), e vai ganhando a simpatia de alguns sectores sensíveis aos assuntos internacionais nos Estados Unidos, pela sua aparente opção à não-violência e à radicalização da abordagem na questão da independência de Angola. Contudo, a opção da não-violência era só aparente e pouco fiável, visto que o Congo, país onde residia a direção da UPA, vivia, em 1959 momentos de profunda crise política aonde, não raras vezes, as desavenças políticas terminavam em perseguições, torturas e mortes violentas de

adversários políticos. Um certo vazio de poder levava à criação de lideranças regionais, crises intestinas nos maiores movimentos nacionalistas e a conflitos armados. Este país seguia desvairado para dentro do imaginário criado pelos europeus, sobre o desastre que seria deixar os africanos entregues ao seu destino.

E era precisamente desse vazio inflamável de onde surgia o medo de alguns sectores da política internacional norte americana relativamente ao perigo da radicalização das opções ideológicas, dos extremismos das ideias políticas ou, simplesmente, do comunismo patrocinado pela URSS. Holden Roberto é um dos atores políticos que, quer como participante das dinâmicas políticas do Congo-Brazaville, quer como futuro eventual dirigente numa Angola independente, sobre quem recai a responsabilidade e o interesse norte-americano em afastar o perigo comunista deste ponto de África.

O estar entre estes dois mundos divergentes, o da relação com a diplomacia norte-americana que se sustentava pela garantia da assunção de uma via pacífica e não violenta para a independência por um lado e, por outro lado, o de Franz Fanon, defensor das teses da “[...] virtude suprema da ação violenta” (Lara 1999: 334) no combate ao colonialismo, coloca Holden numa posição que cedo percebe ser de inércia perante a velocidade dos acontecimentos no continente. E o medo de ser ultrapassado cresce mais ainda quando, em 1960, à margem da Conferência Pan-africana, em Tunes, é-lhe apresentado por Franz Fanon jovens intelectuais angolanos, mestiços e negros, visivelmente com anos de vivência europeia, e que ali estavam a responder pelo Movimento Popular de Libertação de Angola, (MPLA). Fanon conheceu estes jovens um ano antes em Roma, no Segundo Congresso de Escritores e Artistas Negros, e investia na esperança de que com eles Holden Roberto pudesse se unir para criar uma frente comum, à semelhança da sua organização argelina, a Front de Libération Nationale (FLN).

De facto, Frantz Fanon e outros militantes proeminentes da FLN começam a pressionar Holden Roberto a aceitar uma unificação das forças políticas em Angola, para possibilitar a abertura de uma frente única de luta contra o colonialismo português. O fundo da questão prendia-se com a tentativa de se criar um efeito de sublevação total em toda a África contra todos os poderes coloniais, visto que a FLN estava a braços com a guerra contra o exército colonial francês e, por isso, expostos ao argumento de que eram os únicos a optarem pela via do combate armado.

Holden Roberto não acolhe com simpatia a ideia subentendida de equiparar a UPA a um movimento recém-criado e, por outro lado, não vê com bons olhos a componente multirracial da liderança do MPLA. Ainda assim, sobre pressão de Fanon, assina a contragosto um acordo de compromissos com o MPLA, que não teria nenhum significado para as ações futuras. O autismo de Roberto sobre as questões gerais de Angola era patente. E no interior do seu partido haviam ainda forças que se debatiam pela reconquista do “Congo setentrional” (Davidson 1974: 268) e pelos direitos políticos que permitissem a restauração daquilo foi o Reino do Congo. Esse anacronismo já por si essencializava os objetivos da política de reivindicação e impossibilitava a identificação de outros com os fins políticos a que se propunha a UPA, o que também, aos poucos, a iria incompatibilizar com muitos militantes que viam a impossibilidade desta organização em conseguir assumir posturas universalistas para Angola.

Holden Roberto nunca conseguiu dismantelar totalmente a teimosia do perfil regionalista da UPA (Davidson 1974: 268). Na sua génese, a organização que dirigia, estava profundamente emaranhada numa série de cumplicidades que remetiam para heranças históricas, territoriais e religiosas dos M’Bakongo. Assim como refere Davidson, ainda que Holden, aquando do Congresso de Accra, tivesse reagido favoravelmente às críticas do seu projeto original que era a UPNA, com um manifesto em favor da libertação de toda a Angola, o certo é que a UPA, sucessora daquela, “permaneceu, em toda a substância, o que era antes, um grupo de pressão, destinado a levar os portugueses a admitir reformas, mas unicamente capaz de agir dentro dos níveis das ideias culturais do Congo” (Davidson 1974: 265).

Contudo, desde os finais dos anos 50, os Estados Unidos, já aliciavam Holden Roberto a fazer parte da sua esfera de contenção das forças radicais, numa altura em que Patrice Lumumba representa para os americanos a porta de entrada do comunismo soviético na África central. Holden Roberto vai se mostrando um aliado do plano de manter afastada o perigo da eventual entrada das *forças inimigas*, ao mesmo tempo que recebe a garantia da administração Kennedy de uma pressão diplomática sobre Salazar no sentido de uma descolonização negociada com a UPA.

Capítulo 4. Revolução e nação

O ano de 1960, é marcante em acontecimentos no Congo, com o assassinato de Lumumba, a independência do país e a profunda crise política instalada. Mas para Holden Roberto, há um fator sobremaneira preocupante que é o surgimento do MPLA, como força política a competir ao mesmo nível por uma posição privilegiada de negociação com o regime colonial português. Dentro do país, e pelas boas relações que ia mantendo com as várias figuras proeminente da política interna, com o presidente Kasavubu por exemplo, Roberto conseguia exercer sobre outras formações políticas angolanas o controlo absoluto, quer pelo aliciamento que às vezes resultava em cooptação nas estruturas da sua organização, quer pela perseguição violenta ou a ameaça de eliminação física que impedia o surgimento de forças políticas alternativas: métodos frequentes no exercício do jogo político no Congo.

Contudo, o MPLA forma a sua estrutura básica fora desse ambiente, em Conacri, e é a partir dali que começa a fazer os primeiros contactos internacionais na busca de reconhecimento e de apoios. China, Checoslováquia e República Democrática Alemã (Bittencourt 2008: 112) foram dos primeiros países contactados. Contudo, o movimento ainda que se anuncie como sendo de massas não possuía à data uma base popular de apoio, questão que viria a ser resolvida com a decisão de instalação da sua estrutura orgânica em Leópolis, no Congo-Brazaville.

Dois fatores que precisavam de ser resolvidos e que dependiam um do outro eram o apoio diplomático e a base de apoio popular. Os acontecimentos de 4 de Fevereiro de 1961 — a tentativa de assalto coordenado levada a cabo por populares nas cadeias de Luanda para se libertarem prisioneiros considerados políticos —, e a reclamação da sua autoria pelo MPLA, vem muito provavelmente na sequência dessa óbvia necessidade de certificação de uma base militante. O aproveitamento desse facto — em grande parte movidos pela analogia das proveniências identitárias e étnicas dos seus atores — faz alavancar o prestígio que viria a ser usado pelo MPLA como capital na sua diplomacia para conseguir apoios de outros países.

Por outro lado, os acontecimentos de 15 de Março (o massacre de brancos e trabalhadores das fazendas do norte de Angola), levados a cabo pela UPA, pela sua violência insana e pela sua dimensão, são também uma demonstração de força na reclamação da exclusividade do lugar de negociador da autonomia de Angola. E nisso, paradoxalmente,

Holden Roberto, aproxima ainda mais de si dois amigos, Frantz Fanon, que se julga ter sido o autor moral e conselheiro no planeamento tático dos ataques (ver Visão História 2011: n.º 12 Junho), e os Estados Unidos, que como forma de prevenir a radicalização da UPA, toma a decisão prática de colocar Roberto, “na lista de pagamentos da CIA, com cerca de 6 000 dólares de honorários, pagos através dos serviços da CIA em Léopoldville” (Wright 1997: 88). Quantias estas que seriam incrementadas no decorrer dos anos numa relação que se iria prolongar por muitos anos.

Como já referimos, a criação de uma base de apoio “interna” (ou doméstica) era um plano que vinha em concomitância com a procura de apoios estrangeiros. No caso do MPLA, com a direção de Mário Pinto de Andrade, a diplomacia feita nesse sentido logrou a simpatia e o apoio de vários países como Ghana, Guiné-Conacri, Mali, Marrocos e República Árabe Unida, (Marcum 1969: 203) bem como de outros do Leste europeu e a solidariedade da sua rede de amigos notáveis em Paris, o círculo da *Présence Africaine* (Marcum 1969: 203). Para além disto, o MPLA era ainda um dos movimentos co-fundadores e membro da Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas (CONCP), uma plataforma de cooperação entre os vários movimentos nacionalistas dos territórios colonizados por Portugal: o Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde, PAIGC; a Frente de Libertação de Moçambique, FRELIMO e o Comité de Libertação de São Tomé e Príncipe, CLSTP (Marcum 1978: 11). Essas redes de contactos internacionais viabilizariam a diversificação dos apoios maior número de países.

Provavelmente como fruto de um certo cosmopolitismo dos seus líderes e de uma postura mais moderada na abordagem do combate ao colonialismo, o MPLA começou por delinear um percurso mais diversificado na busca dos apoios internacionais e na propaganda que procurava isolar e condenar o sistema colonial português. E aqui até viria a caber a oposição portuguesa a Salazar, bem como todas as formações progressistas mundiais (Marcum 1978: 14). E, num visível prosseguimento da linha ideológica de uma esquerda revolucionária, não ficou de fora a União Soviética.

Com efeito, estas duas organizações nacionalistas, o MPLA e a UPA, ainda que se propusessem a lutar contra o mesmo inimigo, desde muito cedo se incompatibilizaram com a ideia de uma frente comum. Ao contrário de muitas outras experiências de frentes unitárias criadas para combater os sistemas coloniais, em Angola, para além dos propósitos ideológicos

diametralmente opostos, a questão dos temperamentos e das personalidades inflexíveis dos seus líderes conduziu-os para caminhos contraproducentes de rutura violenta e ódio recíproco.

Holden Roberto, provavelmente diante da pressão de Fanon, na procura da coalizão entre estas duas forças anticoloniais, vai denunciando as incompatibilidades do MPLA com a UPA, começando pela afirmação de que aquela era uma organização de inspiração comunista. E de facto, grande parte das pessoas que compunham o movimento provinham de uma educação política de esquerda. Viriato da Cruz, no seu passivo histórico de ter sido o fundador Partido Comunista Angolano, PCA, e Agostinho Neto, bem como Lúcio Lara, de terem militado no Movimento de Unidade Democrática Juvenil, MUJD (Pereira 2006: 554) organização política do Partido Comunista Português (PCP), da qual “[...] Agostinho Neto, chega mesmo a ser membro eleito para [...] [o seu] Comité Central” (Pereira 2006: 554), sendo pois, a partir daqui, segundo Pereira, “[...] que lhe terá vindo “notoriedade suficiente que, em parte, origina a sua prisão em 1955 (2006: 554)”.

Essas denúncias de Holden começam por produzir os primeiros efeitos negativos na imagem do MPLA no exterior, bem como na sua estrutura interna. E os Estados Unidos cedo se convencem de que aquela era uma força pró-comunista (Marcum 1978: 17), facto que enfraquece à partida o movimento que a partir daqui começa a encarar seriamente a união com a UPA como única forma de sobrevivência.

Contudo, em meados de 1961, o MPLA começa a introduzir em Léopoldville o que se poderia considerar o seu “cavalo de Tróia”, o Corpo Voluntário Angolano de Assistência aos Refugiados (CVAAR), uma operação delicada e de uma muito pouco definida permissão das autoridades congoleesas. O universo de refugiados angolanos naquele país rondava os meio milhão de almas. A entrada deste organismo no Congo, representava um alívio da pressão humanitária que o seu governo não podia recusar. É nessa fase que o MPLA começa a atrair simpatizantes, militantes e, agora mais exposto, a suscitar também as críticas fomentadas pela UPA, em relação à sua componente multirracial, porque muitos dos que compunham o seu corpo de médicos e enfermeiros eram mestiços e brancos.

Em Leopoldville a tensão entre essas duas forças aumenta, e nem a intervenção de Ahmed Ben Bella, presidente da recém independente Argélia, consegue convencer Holden Roberto no sentido de uma frente comum angolana que envolva o MPLA. E num golpe político que se destinava a bloquear completamente aquele movimento, em 1962, Holden coliga a UPA com o Partido Democrático de Angola (PDA), formação partidária que vinha

de uma organização mutualista de tocoístas a residir em Leopoldville, a Aliança do Povo Zombo, ALIAZO (ver Davidson 1974: 261 e segs.). E com esta cria a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) para de seguida formar o Governo Revolucionário de Angola no Exílio, o GRAE. Esta estratégia põe o MPLA sob a pressão de ter de fazer parte desse governo diluindo-se na FNLA, visto que o GRAE rapidamente começa a ganhar o reconhecimento de vários países como única força política interlocutora na questão da descolonização de Angola.

Com a criação da Organização de Unidade Africana (OUA) em 1963, edificava-se diplomaticamente uma barreira de profundo isolamento ao colonialismo português. A política na base da sua fundação, o resultado mais elevado das ideias pan-africanistas, relacionava-se essencialmente com o combate aos ainda sistemas coloniais em África, com o direito inalienável que assistia à autodeterminação dos povos, com o conceder legitimidade aos movimentos independentistas, bem como com a constituição das soberanias africanas e a preservação da integridade territorial desses países (Naldi 1999: 3).

A FNLA torna-se dos primeiros agrupamentos independentistas angolanos reconhecido pela OUA. Esta frente, que se assumia como o resultado da coligação de vários movimentos e de associações mutualistas que se tinha transformado em agrupamentos políticos, está em sintonia com os desígnios daquela organização africana e, nesse ano, com a plataforma que é o GRAE, assume-se como uma força unitária angolana no combate ao colonialismo português, bem como na liderança das negociações de transferências de poderes coloniais aos nativos.

A importância do reconhecimento da OUA faz com que os partidos sejam estruturalmente moldados em função da sua carta régia. As bases militares, a implantação territorial e a representação popular são dos critérios que se tomam como exigências primordiais e fazem parte dos argumentos que a FNLA-GRAE podia comprovar no terreno.

O GRAE começa por isso a ganhar visibilidade e a merecer a simpatia e o apoio de muitos Estados africanos e os de outros continentes, tendo mesmo posto o Partido Comunista Soviético, PCUS, a ponderar o seu financiamento (Pacheco 2009: 13-4), não fosse a intervenção de Álvaro Cunhal, secretário-geral do PCP, a alertar para as opções que mais razoavelmente ligariam interesses ideológicos (Milhazes 2009) se no caso o reconhecimento e apoio fosse dirigido ao Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) estrutura política fundada em 1959 (sobre a polémica existente à volta da data da fundação do MPLA

ver Pacheco 1997), liderada por intelectuais urbanos de esquerda e com ligações inconfessáveis ao PCP. Semeia-se aqui o embrião de uma relação que mais tarde desembocaria na intervenção militar em Angola de países como Cuba e a então União Soviética para assegurar o poder do MPLA como única força política detentora do poder do Estado.

Em 1963, o MPLA já tinha ganho algum terreno sobre a desvantagem em relação à FNLA-GRAE, na disputa pelo reconhecimento diplomático. Agostinho Neto, o seu líder, preso duas vezes pela PIDE, capitaliza interesse político e dá ao partido o perfil ideal de resistência clandestina e de combate ao colonialismo, ainda que na altura muita da sua história política se devesse à militância no PCP (Pereira 2006: 554) e, por isso, enquadrava-se nas diretrizes de combate ao regime salazarista.

Entretanto, Holden Roberto, dirigente da FNLA, já usufruía de uma certo prestígio no seio dos movimentos independentistas africanos, com relações de amizade com várias personalidades importantes da política africana como Frantz Fanon, Patrice Lumumba, Kenneth Kaunda e Tom Mboya. Por outro lado, o MPLA ganhar terreno sobre a FNLA, passava por abrir uma nova frente de apoios diplomáticos ainda não conquistados. A estratégia encarada como razoável foi a de se reduzir ao máximo as consequências das eventuais conotações ao PCP e de afastar do MPLA o perigo de ser tomado como um movimento comunista. Deste modo, se a partir daqui a ideia era passar a imagem de ser um *movimento de massas*, começava a ser determinante ligar a cúpula dirigente, instalada em Conacri, com a suposta base de apoio popular.

Possuir uma base de apoio popular, como já referimos, era um dos critérios tomados pela OUA como condição para o reconhecimento de organizações políticas africanas fundadas com objetivos de combater o colonialismo no continente. Contudo, tudo isso era feito com base em informações algumas vezes falaciosas, que conduziam a conclusões erróneas. A impossibilidade de se poder levar a cabo um senso plebiscitário sobre a população refugiada levou a que, na maioria dos casos, se fizesse coincidir a base de apoio dos movimentos de libertação com as regiões de onde provinham os seus líderes, começando um processo de essencialização das reivindicações regionais, bem como de elevação da *etnia* à categoria política. Uma sobreposição perfeita, cuja lógica era ver em cada líder um iminente representante do seu *povo*. O guia que os conduzia à bem-aventurada *nação*. E se a *nação* era esse bem superior, então não era de todo abusivo fazerem-se associações, ainda que

falaciosas, entre os líderes políticos, as suas regiões de origem e as *suas etnias* como suportes de uma inegável legitimidade.

Aqui, não é apenas a *etnia* que começa a fazer o seu percurso político, mas também, é a política que começa a pedir líderes fortes e carismáticos que se fazem legítimos a partir da autenticação da sua origem *étnica*. O líder caucionado através da *etnia* é condicionado a falar de dentro dela, e no prosseguimento, o processo de *eticização* das regiões e dos seus povos e, por fim, da própria *etnia* — sim, *eticização* da *etnia*, maximizada na performance que expressa símbolos e códigos reinventados e adaptados para servirem de investimento nesta nova arena política — ela, *etnia*, por si só, já um facto político.

Essa lógica já estava instalada na matriz de pensamento dos “Movimentos” políticos angolanos, mas provavelmente mais vincada na FNLA. No início de 1960, em Tunis, aquando do aparecimento do MPLA pela primeira vez no fórum da Conferencia Pan-Africana, esse processo de regionalização feito pelos Movimentos anti-coloniais foi profundamente encorajado pela OUA, quando condicionava o seu reconhecimento à garantia de certificação das bases de apoio. Ora bem, numa altura em que os “Movimentos” tinham as suas sedes no exterior do país e em que o seu trabalho no interior mostrava-se inexistente ou na eventualidade extremamente sigiloso e clandestino, era de todo impossível pensar-se em bases de apoio. A solução prévia encontrada foi o recurso e o parafrasear dos mapas *étnicos* de Angola — a excelência da produção exótica das etnografias coloniais — a partir dos quais se forçou a associação das *etnias* pela coincidência da origem dos líderes dos Movimentos, numa equação silogística simplista e abusiva. A segunda solução foi a de se criar uma base de apoio a partir de uma população angolana exilada nos países fronteiriços, ou seja os refugiados no Congo e ainda os residentes no estrangeiro, os estudantes angolanos (Marcum 1969: 200).

Movimentos de aspiração totalitária

A opção pela confrontação armada contra o regime colonial português, fez dos dois principais atores independentistas angolanos, o MPLA e a FNLA, organizações com uma forte componente militar. A clareza em relação ao facto de pensarmos se eram “Movimentos-armados anticoloniais” ou “Movimentos-políticos anticoloniais”, não parece ter constituído problema, uma vez que no propósito das suas ações, a luta pela independência constituía a maior justificação para a sua existência. A pouca definição interna entre as estruturas políticas e militares não se discutem em momentos considerados “revolucionários”, como logo no princípio demonstrado pelas dinâmicas internas das organizações nacionalistas. Contudo, a definição deste ponto viria a ser de importância considerável em 1974, quando para estas começou a ser importante procederem à cooptação, e até mesmo à eliminação, de adversários internos no processo de descolonização.

Os “Movimentos” apresentam-se precisamente como forças ao serviço da revolução e da necessidade histórica. O que está em questão é o acompanhamento da progressão histórica, e nisso o papel do “Movimento” é facilitar o caminho ao progresso do motor histórico. Se por um lado assumem a tarefa de derrubar os obstáculos que se opõem a este progresso, por outro propagandeiam a profecia messiânica do destino de quem estará em sintonia com o “Movimento”, ou seja, de quem estará do lado certo da história (ver Arendt 2004). A crença de que fazem parte de um desígnio maior do que a vontade humana, faz dos seus membros defensores aguerridos da causa e, deste modo, podem prescindir da necessidade de racionalização formal interna do Movimento. Perante a necessidade histórica, apenas a “loucura criadora” assiste aos reais significados das ações. Do lado destes homens e mulheres está a razão, que ainda que não se revele no momento da revolução, haverá pois o futuro de trazer a lucidez e aplacar os infortúnios dos atos que a revolução exigiu sem grandes contemplanções morais. A loucura criadora, esse meio que dá amplitude às ações do “Movimento”, só poderá encontrar a sua cura no despontar do destino histórico revolucionário. O “Movimento” não apenas agencia essa loucura como também é dentro dele que os seus aderentes encontram a coerência interna e a melhor explicação para a realidade.

O conceito de História decantada das doutrinas evolucionistas confunde-se com as crenças religiosas messiânicas, e desde modo, as sobreposições coincidentes entre líderes de

Movimentos e profetas, para além de serem uma tentação cujo desejo é mal fingido, constituem já um defeito arreigado naqueles que associavam os grandes feitos humanos aos desígnios da providência. E para os grandes feitos, os que a revolução perseguia e o Movimento histórico determinava, estavam grandes homens, eles também predestinados aos desafios dos tempos. Basta lembrar, por exemplo, o “eu sou aquele de quem se espera” de Agostinho Neto, a caminho da liderança do MPLA.

É a predestinação: ora baseada nas crenças místico-proféticas, ora sustentada por ideias *biologistas* que justificavam os rasgos de distinção intelectual de certos indivíduos com a descendência familiar e uma certa benesse hereditária; ou, à falta disto, a certeza de que determinado indivíduo representava o perfeito resumo genético da espécie (cf. Arendt 2010). Aqui, não poderá ser coincidência de todo, o facto de Holden Roberto pertencer à aristocracia Congo. Deste modo, o critério não-político na escolha dos líderes dos “Movimentos” reclama naturalmente os seus correlativos de legitimidade. A *etnia*, ou seja a posição estatutária do indivíduo dentro da *etnia*, é só um dos critérios não-políticos de legitimar lideranças quer interna quer externamente. Apenas muito mais tarde estes Movimentos iriam constituir as suas estruturas deliberativas. Contudo, as lideranças nunca foram postas em causa e os procedimentos como o designar, o nomear ou o investir foram sempre o expediente normal e a ordem formal — prerrogativas incontestáveis — através da qual o líder escolhia os membros para os cargos superiores. A *etnia* aqui tem o papel de prover estabilidade estatutária ao líder e justificar a sua posição e decisões.

De qualquer das formas, o “Movimento” oscila entre, internamente, o investimento no uso das representações biológicas dos membros sobre as lideranças e, externamente, naquilo que transmitem ser a sua interpretação da realidade, ou seja, a sua interpretação ideológica da realidade. O “Movimento” tem como objetivo “produzir a seleção natural da realidade” (ver Ferry *et. al.*, 2000). Esta realidade que está para o “Movimento” como as grandes gestas estão para os seus heróis. Para além de se apresentar como a chave que descodifica as verdadeiras intenções da conspiração inimiga, difunde a narrativa de que o que está em causa é a derradeira confrontação entre as forças do bem e do mal. (ver Arendt., 2001a; 2004)

A questão da inscrição histórica na Humanidade através da revolução pode ser considerada como das poucas em que coincidiam as narrativas de libertação nos dois Movimentos angolanos. Libertação, inscrição histórica, ascensão do Homem soberano, o sujeito nacional. O inscreverem-se nos circuitos políticos mundiais como sujeitos soberanos,

portadores de uma nacionalidade e beneficiários de uma cidadania de facto, sendo que aqui, iam em conformidade com as grandes ideias independentistas africanas, aonde as maiores preocupações incidiam sobre as constituições das soberanias nacionais e a nação frequentemente apresentada como veículo através do qual os povos fariam parte da história da humanidade em geral. Contudo, no que se refere à inscrição histórica, podemos identificar duas formas de pensamento distintas entre estes dois Movimentos. Por um lado, a proposta do MPLA que se posicionava pela via da classe operária, dos explorados, a da luta contra a exploração universal de uma classe contra o capital que já sendo universal, exigia da luta também um carácter universalista, o que implicava compreender outras forças progressistas mundiais. Inscrever-se na dimensão universal da luta é também perceber que a universalidade da luta abarca a humanidade no seu todo. Aqui é a humanidade no sentido sartreano do termo. A luta feita por homens à conquista da liberdade, cujo valor individual lhe é conferido nessa luta universal contra as forças de exploração.

Por outro lado, a narrativa de inscrição histórica da FNLA segundo a qual não a classe, mas sim a raça pode ser agente de mediação entre a nação e a humanidade. Inscrever-se na História Universal como negros, como fazendo parte de uma comunidade racial, negros e Homens; a nação é o cantar do negro e da sua história. *Somos negros e somos humanos*. Enquanto que no seu contrário, temos um exercício elaborado de neutralização da questão racial para o MPLA, a raça não é importante e sim, a constituição de uma subjetividade libertária em face da exploração do capital imperialista; para a FNLA a raça é importante na medida em que é uma forma de forçar a compreensão do mundo sobre o olhar para os negros como negros e como humanos, que fazem parte da história da humanidade como negros; a questão aqui é já a constituição de uma subjetividade negra.

Afirmar-se como negros é ao mesmo tempo dizer-se que se tem uma essência negra e é através desta, em simbiose com a nação — também produto da *essencialização* racial — que eles se inscrevem na universalidade humana. As raças que nacionalizam os territórios em que se inscrevem como naturais, e aonde vão buscar uma história de origem e ancestralidade (de pessoas que vão à busca da sua pureza original às suas raízes culturais) e desembocam nessa universal partilha da Humanidade, contudo preservando as suas particularidades — aqui é toda uma imagética da Negritude que entra em elaboração.

Contudo, a questão da essência do negro é precisamente o que o projeto de Sartre tende a se opor: é que se o negro tem uma essência, a nação em si é produto dessa essência, é como

o resultado da multiplicação das subjetividades nacionais que se vai resumir numa subjetividade negra.

De forma geral, estas representações e narrativas sobre as quais se estabeleciam as razões de existência, estiveram presentes quer no MPLA e quer na FNLA. Contudo, cada uma dessas organizações independentistas possuía a sua própria interpretação ideológica da história às quais, ainda que subrepticamente, se arreigavam tão profundamente ao ponto de se tornarem inconciliáveis. Contudo, se por um lado temos esta interpretação ideológica da história pelo conflito racial, por outro, temos a superestrutura colonial na reprodução legal dos sujeitos, ou seja, a divisão do estatuto jurídico dos sujeitos coloniais entre *raças* e *tribos* — mais tarde *etnias* (ver Mamdani 2003), cujos constrangimentos na relação com a realidade colonial terá contribuído definitivamente para as distintas formas de ação política. Como já foi referido, a tecnologia jurídica colonial na administração legal dos sujeitos, supunha separar a ‘esfera cívica’ da ‘esfera étnica’ (Mamdani, 2001: 29). Ora bem, sendo a primeira reguladora do direito civil e a segunda do direito costumeiro; sendo a primeira visto como a esfera da cidadania e a segunda a esfera dos costumes, então a luta contra o sistema colonial foi determinada a partir destes constrangimentos. Se por um lado, na ‘esfera cívica’, a exigência prendia-se com a tornar mais cívica de facto, democratizando as relações entre as raças, ou ainda *desracializando* a sociedade, já na ‘esfera étnica’, a questão foi precisamente a contrária, ao sublinhar as diferenças até ao limite em que simbologias de sangue e terra, os mitos de pureza autóctone, cultura e ancestralidades, começassem a justificar a legitimidade sobre a terra.

A FNLA, ou grande parte dela, herdeira das ideias provenientes das religiões proféticas e messiânicas, das interpretações milenares, (ver 2.º capítulo), via como essencial para o nascimento de uma nova nação que se reconcilia com o passado idílico, passar pelo extirpar da poma do pecado e da conspurcação, o homem branco e todos os seus vícios espalhados pela sociedade, como por exemplo ilustra Pélissier (1978: 432):

“[...] l’UPA va s’en servir pour trier la graine (les negro-africains et certains *mestiços*) de l’ivraie (les blancs, la plupart des *mestiços* et même des *assimilados* noirs jugés perdus). Un critère aussi brutalement manichéen repugne au théoricien. On devra cependant admettre qu’au cours de la revolte son application fut suivie, non pas à la lettre, mais de façon suffisamment large cependant pour que nous le retenions, si grossier soit-il.”

Essa ideia alimentava a crença de um resgate do passado, esse paraíso perdido, e toda uma sociedade que reencontrava na sua matriz genuína, na luta coletiva por esse passado que representava um processo de catarse simbólica na ação violenta. A nação seria aqui, com efeito, esse bem comum que apenas se materializa na purificação. Uma ideologia assumidamente racial, que se fosse posta em prática apenas serviria para se alimentar a si própria até à autodestruição, porque o exercício de purificação, uma vez iniciado, não tem o fim que lhe chegue e porque é de difícil consenso saber-se quando se terá atingido, em definitivo, a qualidade impoluta da nação.

A FNLA procurou responder não só às expectativas de muitos revolucionários nacionalistas africanos, que se opunham tenazmente a quaisquer formas de reivindicação *étnica* ou *tribal* na lógica da guerra anticolonial, mas também dar a ideia de uma dimensão modernista, mais inclusiva para muitos simpatizantes e aderentes das suas hostes em outras partes de Angola que não apenas o norte do país. Contudo, um certo imaginário da herança do antigo Reino do Congo e o peso das referências históricas na região contribuía para criar empatias e sentimentos de proximidades entre os indivíduos de *etnia* Congo. Naquela zona, onde a fronteira entre os dois países era apenas uma metáfora geográfica, este facto funcionou sempre como força sugestiva, adensando-se monstruosamente sobre a política moderna angolana com o seu rastilho de consequências desastrosas.

Por outro lado, o MPLA, cujos membros vinham de uma esfera de onde a contestação e os primórdios do combate ao sistema colonial, se estruturaria na luta por uma maior abertura da sociedade colonial aos negros, pela igualdade estatutária entre estes e os brancos, pelos direitos de cidadania através de uma contestação dirigida à conquista de direitos políticos (cf. Agostinho Neto *Apud.*, Bragança *et. al.*, 1978: 117-24). A luta foi interpretada num primeiro momento essencialmente como anti-fascista e anti-salazarista, e num segundo momento como luta de classes, através da qual se integrou a interpretação de que a nação resultaria de um processo de combate ao capitalismo, dominado pela burguesia imperialista, em cuja vitória estaria a redenção das classes exploradas e dos deserdados da história. Desde modo, excluindo a narrativa da ideologia racial e colocando no cerne da questão os deserdados, os pobres, os dominados pelo poder imperialista e pela exploração capitalista. Essa postura, para além de ser mais abrangente e mais consentânea com as ideias modernas de humanismo e universalismo, coloca mais facilmente este Movimento em sintonia com os outros das chamadas vanguardas das forças progressistas mundiais. Como podemos depreender do que refere Moita (1979: 7):

“Em primeiro lugar, estava já latente o fenómeno do neo-colonialismo e a percepção de que a independência política raramente tinha significado real: a nova dominação das burguesias locais e a sua subordinação aos interesses do capitalismo internacional, mostravam a insuficiência da mera luta nacionalista. Daí também a correcta definição de inimigo, purificada da tentação racista: o inimigo não é o branco, mas o opressor e o explorador.”

Contudo, raça e pobreza (ou miséria) junta os sujeitos pela mesma carência biológica. Se por um lado ela leva à idealização de uma sociedade racial e culturalmente igualitária pela abolição da diferença entre os homens pela *raça* — excluindo a possibilidade da existência de brancos como parte da nação —, por outro lado, perspetivava-se a construção de uma sociedade sem pobreza, sem fome, aonde a necessidade como constrangimento na reprodução da vida fosse abolida juntamente com a aniquilação das causas que impediam os sujeitos de acederem aos meios de reprodução da vida: a estrutura de exploração capitalista. E aqui parece-nos ilustrativo o que refere Moita (1979: 23): “[...] MPLA, Partido da Classe Operária, conduz a luta pela edificação do Socialismo em Angola e pela instauração duma sociedade sem classes em que vigore uma ordem social mais justa, uma economia independente e planificada, a mais ampla democracia e em que satisfaçam as necessidades do Povo”.

Como podemos notar, estas duas visões têm, por assim dizer, o defeito de reduzir a história em antagonismos raciais e económicos (Löwith 1990: 51). Se para a FNLA a ignomínia da pobreza estava no facto de se ser negro, dentro de um quadro mental universal que legitimava o domínio do homem branco e caucionava a exploração e a desapropriação violenta sobre o negro (Bragança *et al.*, 1978; Davidson 1974), para o MPLA, a força desumanizante localizada na ignomínia da pobreza, era o capital, no exercício da acumulação capitalista pela exploração e pela apropriação injusta dos meios de produção por uma classe em detrimento de outra. E é assim, que de certa forma, também para o MPLA, o problema vai sendo menos político do que biológico. Aqui, já não é a liberdade o que está em causa mas a procura das garantias de provimento à vida e as consequentes reconstituições sociais. O problema já não são os homens ou os indivíduos juridicamente percebidos, e sim os negros, os pobres, os explorados e os deserdados.

Contudo, pode-se dizer que o MPLA procurou ter um discurso mais universalista do

que a FNLA. A condição de pobre mais do que de negro jogou, de facto, alguns interessantes pontos de capitalização da sua popularidade. Porque “a pobreza, sendo um estado de necessidade constante, tem o poder de desumanizar, colocando os homens sob a ditadura dos seus corpos” (Arendt 2001: 72). Contudo, essas duas racionalizações baseavam-se evidentemente numa visão holista da sociedade, ou seja, a “ideologia que valoriza a totalidade social e negligencia ou subordina o indivíduo humano” (ver Renaut 1995: 68), o que se encontra aqui em questão é precisamente o valor que toma o todo (ver Renaut 1995: 68), ou seja, o resultado da totalidade dos sujeitos socialmente implicados “surgindo portanto as partes ou os elementos (nomeadamente os indivíduos) como subordinados ao todo ou àquilo que encarna/exprime/figura o todo” (Renaut 1995: 68).

O que se repudia aqui, portanto, é a reflexão sobre o valor do indivíduo, na sua independência e autonomia. A visão holista opõe-se radicalmente à “ideologia *individualista*” (Renaut 1995: 68), desterra o indivíduo e tudo aquilo que lhe advêm como valor e estética, porque o valor está sim na interdependência entre os membros do grupo, nas relações constrangedoras do grupo sobre o indivíduo (ver Renaut 1995: 69), subsumindo supostamente as concepções *tradicionalistas* sobre as relações sociais africanas. Aqui, se por um lado, o indivíduo se nos aparece, como pré-determinado pela natureza — dado os constrangimentos da *raça* e da *cultura* — por outro, é-nos dado como que condicionado a um “qualquer *código* [...] histórico determinista.” (ver Ferry *at. al.*, 2000: 25) — da sua condição no sistema capitalista que o confina a uma determinada visão do mundo.

O nosso acento vai para o corte feito pela FNLA no que diz respeito ao assumir claramente que vontade popular falava mais alto dentro das suas hostes. Aqui, denotava-se uma maior ligação entre vontade popular das bases e ação político/militar do Movimento. A propaganda da FNLA contra o MPLA ia toda no sentido de acusar este último de ser um Movimento de brancos e mestiços; essas declarações ameaçavam verdadeiramente a popularidade do MPLA em sectores internos e externos do país. A questão da *raça* era, de facto, fraturante. Recorrendo a um silogismo populista, pode-se pensar que o raciocínio era de que se a independência serviria a autonomia e a soberania do angolano, não se percebia a existência de brancos e mestiços dentro dos Movimentos de independência, uma vez que o *angolano é negro*.

A par de toda a crítica que sustenta essa postura racista, a FNLA consegue chegar de

forma muito mais direta às bases populares e à conquista de simpatias. Enquanto que no MPLA, durante os anos de luta de libertação, para além de vermos uma total desarticulação entre as diferentes estruturas que o compunham, apenas com o fim da guerra colonial, já em Luanda (ver Tali: 2001), esta viria a estabelecer-se sobre as bases de apoio da vontade popular. A FNLA vai adoptando, assim, um perfil mais de organização política — na defesa de uma causa. O seu Governo Revolucionário no Exterior, GRAE, até pode ser um bom exemplo deste facto. Contudo, a sua limitação e uma certa postura reducionista sobre políticas universais e abrangentes fazia dessa organização mais um grupo de pressão virado para a conquista de um quadro limitado de exigências (Davidson 1974: 268), o que, para todos os efeitos, tornava esta força mais tendente à conformidade com os modelos estruturais de partido político. Aqui, por exemplo, como correspondendo ao modelo melhor conseguido na junção entre estrutura administrativa, ação político/militar e infusão ideológica (Offe 1996: 10), “representa[ndo], uma ‘tendência’, uma ‘opinião’ [...] e cristaliza[ndo] as ideias de uma classe ou de um grupo social, mais ou menos distinto dos outros.” (Charlot 1982: 10). Ou seja, a FNLA reproduz com maior clareza a aspiração de formalizar em política uma vontade popular, e o desejo de se ver impulsionada por esta vontade com o fim de a fazer triunfar como ideologia (Charlot 1982: 10).

O MPLA, por seu turno, mais do que uma organização política é, e assume-se como um “Movimento”. Porque se por um lado temos essa característica demonstrada no desejo de todos os sectores da sociedade virem a estar representados dentro da sua estrutura: a pretensão em poder contar com a “[...] adesão total de todas as camadas sociais, de todos os elementos válidos do povo angolano” (Neto 1980: 15), por outro lado, se define pelo seu programa de atuação, penetrar e influenciar os grupos sociais formados, sejam eles profissionais ou culturais. O mais importante era fazer infundir neles a consciência de classe. A ideia é a de que se “[...] esta classe ganhar consciência de classe, se organizar e tiver um rumo político, alterará todo o curso da história [...]” (Löwith 1990: 50). Contudo, continuamos a notar aqui um certo desprezo pelo envolvimento político das classes fora do controlo do “rumo político”, que é, no fundo, a tradução da crença no determinismo histórico. Não há adesão à política mas sim ao “rumo político”. Portanto, o rumo político é exterior à classe, e não é classe porque tem um rumo político determinado pelos constrangimentos conjunturais que se lhes coloca a realidade; mas é classe por poder estar organizada a pontos de incorporar “o destino político”. São, no fundo, estruturas vistas como politicamente amorfas, aonde os indivíduos não têm relevância e sim uma clique dominante que tem como função infundir as ideias de

orientação e de rumo. Parece óbvio haver aqui um certo subestimar e menosprezo da política que pudesse dar conta de uma realidade plural, e que se constituíssem como verdadeiras esferas da liberdade.

Segundo Hannah Arendt, o “importante para os movimentos totalitários é, antes mesmo de tomarem o poder, darem a impressão de que todos os elementos da sociedade estão representados nos seus escalões. [...]” (2004: 491-2). Não se colocando aqui a mesma questão referente à FNLA —visto que a questão da *raça* (ou seja os brancos) era um tema fraturante e, inconciliável — faz do MPLA mais em conformidade com esta representação de um Movimento totalitário no modelo teórico-analítico que nos dá Hannah Arendt.

Contudo, se FNLA e MPLA distanciavam-se especificamente na questão fraturante da *raça*, já nos outros aspetos, especialmente na forma de estruturação interna, eram relativamente semelhantes. Referimo-nos mais largamente ao crónico desprezo pela política e a tendência descontrolada para a adopção da coerção violenta e do terror na relação com os adversários. E também, no desejo de que os seus membros devam “[...] estar prontos para [ocupar] qualquer posição específica, social ou política [...]” (Arendt 2004: 491-2), para que desta forma a totalidade da realidade social pudesse ser representada dentro das estruturas da organização.

Sendo a questão da *raça* um bloqueio para as aspirações de total poder sobre a sociedade na FNLA, transformar o movimento num microcosmos da realidade social em que tudo o que se pensa ser a sociedade esteja representado dentro dele, torna-se fator de difícil gestão. Se o ideal era demonstrar que o que não está representado dentro do movimento não existe na sociedade, ou ainda a ideia fantasmagórica de que a sociedade é o movimento e o movimento é a sociedade — como por exemplo no slogan “*O MPLA é o Povo e o Povo é o MPLA*” — então não era difícil associar-se à FNLA uma tendência para o extermínio quer racial quer *étnico*, porque só assim conseguiria ter a sociedade à sua imagem e semelhança.

Mais do que dizer, como o faz Charlot (1982: 99), que “[...] em regime totalitário, o partido, conscientemente, sistematicamente, é um redutor de diferenças políticas e sociais”, é de certa forma referir que a “pretensão de domínio total” (Arendt 2004: 491-2), fazendo do movimento a fiel representação da sociedade, está planeada a assimilar os seus variados sectores, a converter disciplinarmente os trãnsfugas e a eliminar os inassimiláveis e os indesejáveis. É, portanto, a seleção natural e histórica no aperfeiçoamento das condições de realização do destino. E aqui, o instrumento privilegiado para este processo é de facto o terror

e a violência: “[...] o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são «indignos de viver» ou que a História decretou contra as «classes agonizantes»[...]” (Arendt 2004: 618). De facto, o que no fundo o terror almeja é a sistemática redução da pluralidade, “*Angola, um só Povo uma só Nação*”:[...] a gaiola de ferro do terror, que destrói a pluralidade dos homens e faz de todos aquele «um» que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da História ou da Natureza [...] (Arendt 2004: 618).

O movimento totalitário atomiza a sociedade, faz de si o único circuito de ligação entre as pessoas, torna-se o vértice social de negociação intersubjetiva — porque entretanto já cada sector foi transformado em compartimentos estanques — instaura um novo regime de leis e de ordem, impõe aos homens a sua visão do mundo, a sua ética e estética e, encerrando-os na clausura de uma realidade fantasmagórica, está por fim preparado para se fundir com a sociedade.

Violência como instauração de um novo Direito

Podemos concluir que o colapso do colonialismo cria na maior das vezes um campo aberto aliciante para o lavrar da violência sob as ambições de grupos movidos pela intenção de preencher o vazio deixado pela autoridade colonial. A imagem do *vazio* pós-colapso colonial é, a nosso ver, interessante e crucial para percebermos o eclodir da violência civil e, posteriormente, da violência militar em Angola.

Na luta pela independência e contra o colonialismo, o que realmente está em causa é a instauração de uma nova ordem histórica. Como refere Agostinho Neto, o que é de fato determinante nesta fase é “[...] o novo factor histórico introduzido na realidade angolana e constituído pela independência e pela Liberdade” (Neto 1980: 30). Reconhecemos neste *novo* o avatar das tradições revolucionárias, o começar de uma qualquer nova história a partir de outras premissas e desígnios. É um *novo* que perspectiva um futuro, contudo está em permanente conflito com o *antigo* que de facto o atormenta e o ameaça nas suas virtudes. As sombras do *antigo*, que ainda pairam mesmo depois de introduzido o novo fator histórico, representam de facto as angustias deste *novo*. E aqui é como se as forças conspirativas do *antigo* comprometessem profundamente o progresso revolucionário naquilo que ele atesta como sendo a história da liberdade. A presença perturbadora deste *antigo* não só compromete a evolução do *novo* mas, pior do que tudo, bloqueia-o. E rapidamente se percebe que, no fundo, este novo é de facto o vazio.

A confrontação com o vazio é o reconhecimento do facto de que a luta pela “Liberdade” não traz necessariamente instituições que defendem essa “Liberdade” e, por outro lado, a constatação de que a liberdade desses novos sujeitos independentes não sucede a nenhuma liberdade anterior. Ou seja, não se estabelece sobre nenhuma premissa constitutiva do momento. Sendo que, de fato, a experiência colonial subsiste como o *antigo* que assombra o *novo* na instauração do regime da liberdade.

Hannah Arendt salienta que umas das principais características do colonialismo é a “exportação do poder”, (2004: 178). O regime colonial não translada apenas os “instrumentos de violência do Estado colonial” (Arendt 2004: 178) para as regiões a colonizar mas extrai-os do contexto de sentido original que lhes dá forma e enquadramento legal próprio (Arendt 2004: 178). Portanto, sem esse contexto que lhe atribui sentido, a sua ação carece ela mesma

de sentido, senão outros daquele que se refere ao reforço do poder, expansão do poder pela “violência predatória” (Banjamin 2001: 130), sobre uma realidade própria ao serviço da extorsão, da exploração, e da depredação. Essa realidade, criada para reinar sobre as trevas, zonas para além da *civilização*, não apenas existe para proteger a sanidade do mundo colonial da barbárie, mas também é administrada na destruição de toda uma outra realidade que se lhe afronta. Por outro lado, ela também não se propõe a construir novas realidades, é apenas o reino do vazio da violência predatória que grassa sem obstáculos.

O que realmente os movimentos independentistas, e posteriormente os partidos de poder, herdaram dos regimes coloniais em África, foi essencialmente o reino da preexistente tensão civilização/barbárie, todo ele atravessado por canais em que a violência pudesse grassar sem obstáculos. Contudo, a violência revolucionária afirma-se como supostamente constitutiva e aqui ela pretende ser um instrumento e não um fim, porque é levada a cabo com o intuito de ajudar a se estabelecer ou a se instituir uma nova ordem de Direito. Essa violência assumia-se como legítima por encerrar em si a ideia de servir um devir histórico (ver Mamdani 2002: 2) ou um direito natural, e quem a protagoniza ser apenas o servo dessa voragem que é o processo histórico de início de um novo ciclo. Aqui, a violência é fundacional, é constitutiva de uma nova ordem de Direito para os homens, e não está em causa a sua legitimidade desde que esteja sob a vigilância da clarividência revolucionária.

A instauração de um novo sentido do real baseada na justiça, liberdade e soberania é assegurada pelo direito revolucionário. Este, por sua vez reclama a violência como momento fundacional. A violência revolucionária e o pós-colapso colonial é esse exteriorizar da autoridade que pretende instaurar a nova ordem do Direito. Como refere Derrida (2003: 24), “a ideia de fundação, fundação da história, da verdade e da lei é importante para se entrar na instauração do direito”. E, portanto, o momento fundacional depende da violência para lhe conferir sentido e direção como, por exemplo aqui nos é retratado por Fanon (1982: 56):

“Apercebemo-nos já de que a violência, nas vias bem precisas no momento da luta de libertação, não se extingue magicamente depois da cerimónia de independência. Ela extingue-se tanto menos quanto a construção nacional continua a inscrever-se no âmbito da competição decisiva entre o capitalismo e o socialismo.”

A instauração de uma ordem de direito estabelece igualmente o paradigma de preservação do sentido revolucionário, é a sua ordem de verdade. Este evento implica uma disrupção de sentido em relação à ordem de direito anterior, porque segundo Derrida (2003: 24):

“[...] a operação de fundar, de inaugurar, de justificar o direito, de *fazer a lei*, consistiria num golpe de força numa violência performativa e portanto interpretativa que, em si mesma, não é nem justa, e nem injusta, e de que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição, (pode?) [...], contradizer ou invalidar.”

Esta violência instauradora traz a sua lei e a sua ordem de sentido. Se é facto que, por um lado ela se instala no vazio deixado pelo complexo racional civilização/barbárie; por outro lado é colocada para além de qualquer interpretação, para que assim, a violência possa servir efetivamente para a instauração de um poder de Direito, Pois, como diz Arendt, “o poder é de facto a essência de todo o governo, e não a violência.” (2010: 68).

O vazio deixado pelo colapso do paradigma civilização/barbárie, justifica ser preenchido por uma nova ordem. Mas poder-se-á chamar-se *ordem de direito* ao tempo das independências de que nos fala Fanon (1980)? A este momento de preservação da narrativa de liberdade e justiça? Que direito poderá efetivamente emergir daqui? Que racionalidade dar às leis, à justiça? Como diz Derrida (2003:11), a justiça e as leis, podem de facto prescindir e viver para além do direito. Podem ser exteriores a ele. Pode-se estabelecer um sistema de leis e de justiça sem que isso tenha necessariamente relação com a lógica do Direito da qual seja originária. Este autor afirma mesmo que podemos pensar na “[...] possibilidade de uma justiça, isto é, de uma lei que não apenas excede ou contradiz o direito, mas que não tem relação com o direito, ou que mantém com ele uma relação tão estranha que tanto pode exigir o direito como excluí-lo” (Derrida 2003: 12).

Poderíamos ter dúvidas quanto ao saber sobre o que realmente vem antes: o direito como motor propiciador de um determinado regime da força e da lei; ou, se por ventura, a força e a lei que, conjugados, podem fazer legitimar uma determinada narrativa de direito ou propiciar a ascensão de uma determinada “ideologia jurídica” (Derrida, 2003: 23).

A violência eclodiu descontrolada em Luanda ainda nos meses que se seguiram à “Revolução dos Cravos” levada a cabo pelo Movimento das Forças Armadas (MFA) em Lisboa, a 25 de Abril de 1974, e que visou pôr termo ao regime ditatorial de quatro décadas representado, na altura, pelo governo de Marcelo Caetano. As angústias, os rancores, os medos e as frustrações vieram ao de cima, saíram à rua e corporizaram as tensões de vários anos de repressões e recalcamientos.

Mesmo antes de se proceder aos vários acordos de cessação das hostilidades entre o MFA e os três maiores movimentos (MPLA, FNLA e UNITA), ainda em pé de guerra em várias regiões de Angola, já a violência na capital, Luanda, grassava em vários sentidos e sob várias razões: desde aquelas associadas aos “ódios acumulados entre africanos e europeus” (Tali 2001:31), às com carácter mais privado, até às que assumiam formas de rebelião anarquista ou de “atos criminosos praticados por bandoleiros” (ver Marques 2013). Dentro e fora de Luanda, as formas de crime organizado emergiam como resultado do enfraquecimento das estruturas de Segurança e da Defesa. O implodir do regime colonial trouxe uma grande vaga de incerteza sobre o espectro político. O súbito esgotamento da autoridade, se por um lado causava tormento e entusiasmo em muitos sectores, por outro demonstrava com lancinante crueza a realidade idiossincrática do sistema colonial na sua incapacidade em criar instituições de poder, legítimas e legitimáveis.

O paradigma civilização/barbárie mostra a sua real natureza quando colapsa. Porque está nos efeitos do seu colapso a revelação do vazio e da ausência de poder, e as sólidas instituições de lei e do direito que ele nunca foi capaz de criar. No fundo, o colonialismo se produz naquilo que tem apenas de força policial, opressão e coerção. E é precisamente nessa ordem de coisas que vinga a ideia, desde os primeiros momentos, de que a questão da *descolonização* de Angola não era um problema político, mas sim militar. Porque de facto fazia sentido de que ali aonde havia reinado o regime da força, deveria ela mesma gerir e fazer as regras para o seu próprio desfecho. O MFA assumiu as rédeas na condução de um processo que tinha uma forte componente política e em posição negocial de grande desvantagem, sem um escrutínio independente que garantisse a lisura dos compromissos afirmados de parta a parte e sem um amplo envolvimento dos sectores civis. Ali aonde havia reinado o regime da força não era para já possível a introdução de uma nova linguagem que não fosse ela mesma remetida para o exercício da força. E aqui, o que faz das forças de guerrilha independentistas os únicos interlocutores no processo de *descolonização* é precisamente o “princípio da legitimidade revolucionária” (ver Tali 2001a: 39; Pestana 2002:

181). O próprio Agostinho Neto tratou de circunscrever este campo e de limitar as suas fronteiras: «Na atual conjuntura em Angola, só as forças políticas armadas podem exercer atividades políticas» (Neto, em Tali 2001a: 209).

E como se já não bastasse a tensão instalada em Luanda, após estabelecido o cessar-fogo (em 1974), começaram a chegar à capital as delegações das organizações guerrilheiras independentistas; as três com permissão para disporem de várias centenas de homens armados (Marques 2013: 97), o que viria a tornar ainda mais delicada a situação de gestão da segurança, dado o fato de se tornarem confusos os limites entre os crimes comuns e a pressão exercida pelos *movimentos* no uso da desordem para somarem vantagens políticas. O maior problema não era apenas fazerem-se ao uso oportunista de uma série de fações arrivistas mais ou menos politizadas existentes em Luanda, mas sim o ódio mortal que os *movimentos* nutriam entre si, principalmente o MPLA e a FNLA, herança de uma história recente de violência fratricida na disputa pelo protagonismo no combate ao colonialismo.

Luanda não era apenas o caos entregue ao desvario e à anarquia. Tinha uma população de certo modo bem informada; os seus bairros populares fervilhavam com intensa atividade política, cultural e desportiva. Se já o eram em finais da década de 1950, tornou-se mais evidente nos anos da década de 1970 com a proliferação dos Comitês de Ação Popular de Bairro, responsáveis por uma série de atividades mobilizadoras de recrutamento e propaganda contra o colonialismo e a favor do MPLA e de Agostinho Neto. Em muitos casos, possuíam as suas próprias milícias ou grupos armados de autodefesa (Tali 2001a: 36) e tornar-se-iam num trunfo de inestimável importância para o MPLA, na luta pelo controlo de Luanda.

Os meses que precederam à proclamação da independência, a despeito de vários acordos e tentativas de reconciliação entre estes dois rivais nacionalistas, serviu apenas para que, quer de um lado e quer do outro, se tomassem posições favoráveis ao assalto final ao poder. E deste modo, sem outros mecanismos para garantir o cumprimento dos vários acordos no decorrer do processo de *descolonização* — o de Alvor incluído — visando essencialmente a transferência das competências político/administrativas às instituições de soberania angolanas, faziam-se insistentes apelos ao bom senso dos líderes independentistas. Por outro lado, à não existência de um contrapeso político e a fraca capacidade de negociação do MFA, devido aos problemas internos das várias franjas com visões diferentes sobre a *descolonização*, juntava-se a questão de uma excessiva valorização do fator militar. Chamando a isso “legitimidade revolucionária”, procurou-se de imediato a exclusividade

sobre o controlo do processo, a exclusão de outras formações políticas, instituições e individualidades com algum grau de representatividade e popularidades entre os angolanos. Foi precisamente esse princípio de linguagem de guerra estabelecido pela legitimidade revolucionária acordado pelos três movimentos e caucionado pelo MFA, que viria a definir muito do percurso histórico porque passaria o país; como bem nos descrever Tali (2001a: 39):

“O princípio da «legitimidade revolucionária» — vinha arruinar definitivamente qualquer possibilidade de uma real experiência pluralista e mais alargada em Angola. As formações políticas nascentes não tinham, a partir de então, outra alternativa a não ser desaparecer por auto-afundamento ou desaparecer por «fusão» com um dos três movimentos de libertação, conforme as suas afinidades ideológicas, como grupo ou a título individual.”

Ao que tudo indica, o estabelecimento do princípio da legitimidade revolucionária foi dos pontos de maior consenso entre os três signatários dos Acordos de Alvor. Ainda que na dúvida se deixasse a arrogância do MPLA em arvorar-se possuir o “monopólio da representatividade política” (Tali 2001a: 224), e que já fosse evidente de parte a parte existirem planos inconfessos de tomada unilateral do poder e de exercício exclusivo do controlo do Estado. Para aquele momento, o mais importante era de facto diligenciar a exclusão de grupos e sectores socialmente dinâmicos existentes. Ou, por outro lado, poderá não ter existido qualquer dissociação entre aquele primeiro consenso e esse segundo momento de ambições pelo poder. Podemos decerto ver até como o segundo dependia do primeiro, se concluirmos que o que estava em causa era a efetiva realização do movimento como poder totalitário.

O dinamismo social vivido por vários sectores em Angola representava uma séria ameaça à ambições de transformação revolucionária no tecido social bem como as performances de carácter progressistas impostas pela direção do Movimento — o MPLA. E nisso, se o objetivo era acabar com as forças de resistência à mudança e ao progresso, quaisquer outras organizações políticas surgiriam somente como estorvos no caminho deste empreendimento. Porque é claro que uma vez no poder, o Movimento estabelece com a sociedade a ligação que visará extrair dela a energia que a anima, na sua autonomia, para que,

no fim, possa vir a ser transformada em apenas “[...] parte da eterna corrente da acumulação do poder.” (Arendt 2004: 179).

Como já vimos, o instrumento através do qual se processa essa desapropriação real e simbólica da dinâmica e autonomia social, é a violência. A “legitimidade revolucionária” é no fundo um campo aberto para se dar a transformação violenta da pluralidade anímica da sociedade em aparato de acumulação do poder pelo movimento. E é com violência que se propõe instaurar uma nova ordem, um novo direito e a própria transformação revolucionária da sociedade. Aqui também está presente uma ideologia que é anti-humana, que se exaspera contra o individualismo ou o livre-arbítrio e que regozija com a aniquilação dos indesejáveis e dos *inassimiláveis*. A violência é portanto o princípio de fundação, a força que cauciona uma nova simbologia das relações na construção da realidade entre os sujeitos e dos sujeitos.

Aqui, não se trata da mesma violência predatória colonial, porque como nos dá conta Benjamin, esta “[...] seria totalmente inapta para instaurar, ou modificar, condições relativamente estáveis.” (2011: 130). A violência revolucionária não é “apenas um meio para apoderar-se de imediato de qualquer coisa que se deseje no momento” (Benjamin 2011: 130), no fundo ela está projetada para prover sustentação e assegurar as condições para as mudanças que o movimento se propõe realizar — como por exemplo já nos dera conta Fanon, acerca de uma violência que vigiasse o sentido de coerência revolucionária no pós-independência.

E se de um lado a violência tem este carácter de profundidade temporal, por outro ela reclama profundidade espacial na simultânea exigência de constituição de um mundo aberto em que a ela se pode expandir na “eterna corrente de acumulação de poder”. E é sobre estes vértices, temporal e espacial, que a violência se constitui como instauradora do Direito.

A legitimidade da violência revolucionária traz implícita no seu discurso e na sua aplicabilidade a ideia de um Direito da força, ou da força que impõe um Direito — uma qualquer racionalidade contabilística da justiça. Segundo Jacques Derrida, “o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que é justificada ao aplicar-se [...] Não há direito sem força [...]. Portanto, é a força essencialmente implicada no próprio conceito de *justiça* como *direito*, da justiça enquanto ela se torna direito, da lei enquanto direito” (2003: 12). A esta violência pertencente a uma autoridade que alega estar em curso a criação de um novo *facto* histórico de fundação de um direito, Benjamin (2011), diz se tratar da violência instauradora (ou, se preferirmos, fundadora).

A violência instauradora é também de certo modo revolucionária, pois trata-se da fundação de uma nova ordem de Direito: a “fundação de todos os Estados ocorre numa situação que se pode assim chamar de revolucionária. Inaugura um novo direito e fá-lo sempre na violência.” (Derrida 2003: 65). Aqui estamos na mesma linha de raciocínio de Fanon, acerca da sua “loucura criadora”. Essa violência que está para além de um juízo, que se coloca fora da ponderação legal presente é já, no momento da sua vigência, um anúncio de um direito por vir. Consequentemente, o seu indulto se produzirá no interior desse direito: “[...] este direito por vir legitimará por sua vez, retrospectivamente, a violência que pode ferir o sentimento de justiça, o seu futuro anterior já a justifica” (Derrida 2003: 651).

Como que parte de um ritual mítico, os seus autores estão cientes de que depois dessa loucura criadora vem a lucidez com a paz da fundação encontrada na vitória: “Depois da cerimónia desta guerra, a cerimónia da paz significa que a vitória instaura um novo direito. E a guerra, que passa pela violência originária e arquetípica [...] em vista de fins naturais, é de facto uma violência fundadora de direito [...]” (Derrida 2003: 72).

A nação e a pertença

Os dois principais critérios porque se reconhece as três maiores organizações independentistas foram precisamente o da legitimidade revolucionária — um dado que Agostinho Neto investe num período de grande contestação interna à sua liderança no MPLA (ver Tali 2001a:198-204) — determinando que apenas as forças políticas armadas poderiam exercer atividades políticas, fazendo isso com que se reduzisse significativamente o campo da disputa política e que demonstrasse já, por si só, indícios de profundo desprezo pela liberdade e democracia. E, o segundo, o critério da regionalização/*etnia* como forma de auferir da popularidade de cada força política em questão.

Em 1974, já no período em que se anunciava a independência, Jonas Savimbi confirmava a presença do critério regionalização/*etnia* como das principais lógicas de certificação de popularidade pela OUA à UNITA, fundada em 1964, no Moxico. Segundo Savimbi (1979: 72), os delegados da comissão de reconciliação para Angola da OUA, viriam a confirmar que “a UNITA controlava pelo menos 45% da população do país, o MPLA 25% e a FNLA 20% ou menos”. Não estando aqui em causa a veracidade desta afirmação, para nós o mais importante é ver neste *controlar* o resultado das deduções a partir dos sensos populacionais da administração colonial, onde catalogar as populações por *tribos* — o correspondente a *etnias* no período pós-independência (ver Mamdani 2003: 8) — era de grande interesse administrativo. E se Jonas Savimbi menciona 45% como sendo a sua base de apoio, só poderia estar a fazer referência aos Ovimbundu, o *grupo* linguístico do centro-sul de Angola de que era originário, comprovando deste modo o recurso aos mapas *étnicos* de Angola como forma de se atribuir legitimidade representativa.

Estes dois critérios, o da legitimidade revolucionária e o da legitimidade *étnica* têm na sua lógica política um primeiro objetivo: o de retirar possibilidade ao surgimento de forças políticas constituídas maioritariamente por brancos e, paralelamente outras, de origem civil.

Se por um lado a referência à *etnia* trazia de imediato a questão sobre as “origens ancestrais” e das “heranças milenares” — entrando aqui em concordância com uma certa ideia de *África para os africanos* (sendo os africanos negros, obviamente); por outro lado

constituía o trunfo da OUA e a arma de arremesso contra a ameaça do poder branco na África Austral.

O discurso da *etnia* (ou da *raça*) na política é tão-somente uma forma de reclamar pertença. Contudo, não se faz sem denunciar a outra face da sua intenção primordial: a exclusão de eventuais adversários da arena política. O problema aqui é de se saber de onde vem a legitimidade de quem cauciona o direito de pertença. Provavelmente de quem demonstra reunir maior legitimidade revolucionária e representatividade *étnica*, ou será de quem “controla” o maior número de população?

Como vimos, a luta pelo merecimento da arena da disputa política começou por ser feita pela severa redução da esfera política interna, exercida pelas três organizações nacionalistas e também pela exclusão ou cooptação de todos os núcleos dinâmicos da sociedade. Este exercício era visto como forma de reforçarem as respetivas legitimidades. Contudo, a ansiedade que fora investida neste plano representava bem o receio que tinham de a qualquer altura pudessem deixar de contar como força política relevante. Os ódios eram mútuos, as desconfianças também e não faltavam planos para a tomada de assalto unilateral do poder. É muito provável que só em vista desse objetivo é que, com maior ou menor convicção, as três principais organizações nacionalistas concordavam e reconheciam as fronteiras de Angola como inalienáveis, assumindo-as como a administração colonial as havia plasmado.

Nesta altura, o que já está percebido é que pelo menos as duas principais forças nacionalistas, MPLA e FNLA, para além de terem projetos ideológicos diferentes, idealizam a realização da sociedade a partir das suas próprias racionalizações organizativas. Como refere Chatterjee (1993a: 2), “[...] nationalism could be defined as a rational ideological framework for the realization of rational, and highly laudable, political ends”. Aqui, toda a arquitetura administrativa e aparato do poder quer administrativo e quer repressivo colonial, apareciam como aliciantes instrumentos de racionalização das racionalidades implícitas, ou seja um poderoso instrumento de provedoria da racionalização total.

Deste modo, o Estado aparecia como instrumento de produção das homogeneidades, da uniformidade (racial ou estatutária), da unidimensionalidade social e da integração civil das várias populações dentro do seu espaço de controlo. Quem comandaria o Estado controlaria os destinos do país através deste, já por si transformado em “aparato de progresso e assumido como mecanismo temporal de um processo cronológico contínuo” (cf. Arendt 2010; Smith 1986: 157). E com isso, para além de colocar os detentores do poder numa suposta

temporalidade central na história — e aqui está também em questão o legítimo detentor da narrativa de liberdade e progresso — permitia ao mesmo tempo remeter-se, todos os opositores, os mais diretos e os de natureza incómoda, para um lugar fora dessa história contada através do Estado.

Deste modo, a violência e a guerra desencadeadas pelos adversários implicados, assumiam-se como o únicos dispositivos possíveis para a interrupção dessa história. O conflito armado desencadeado já era em si um velado reconhecimento de um *tempo* do Estado independente. O *tempo* fixado através dos fluxos de poder de um Estado já em marcha-lenta, impondo-se sobre o país. Por outro lado, os pressupostos nacionalistas (no geral em toda a África) e as posições ideológicas dos movimentos independentistas (em Angola) de se realizarem com a sociedade dentro do quadro das próprias racionalizações ideológicas, eram já declarações de intenções de cada organização nacionalista caso se concretizassem as suas ambições de controlo do poder: a exclusão das demais forças, a cooptação dos sectores dinâmicos da sociedade, a unicidade e indivisibilidade do controlo e poder sobre o Estado, e mais importante do que tudo o resto, o controlo do aparelho burocrático; ou seja, a administração jurisdicional do Estado, a gestão da legalidade na relação das pessoas com a nação, a produção jurídica dos sujeitos na concessão da nacionalidade/cidadania; em suma, o poder de sancionar a simbologia nacional, a sua cultura, as suas leis, a sua história; de determinar e seleccionar quem constituiria o corpo da nação, que “cidadãos” e que “Povo”.

A legitimidade revolucionária é um ponto de partida para esse projeto, o nascimento de uma nação sob os auspícios da revolução, da *verdadeira* revolução, da revolução dirigida por um poder, por uma autoridade, por uma força. A força das forças políticas armadas que se deveriam perfilar para iniciarem o combate final pelo poder supremo do Estado, pela instauração de um direito revolucionário, como que seguindo um guião mitológico de fundação. Ou seja, bem na lógica daquilo que refere Derrida, sobre o direito instaurador possuir na maior das vezes um lado mítico: “[...] que é, no seu princípio fundamental um poder [...], uma força, uma posição de autoridade [...] um privilégio de reis, de grandes ou de poderosos: na origem, todo o direito é um *privilégio*, uma prerrogativa” (2003 91-2).

O mito de fundação como instauração do direito cumpre inevitavelmente o seu lado mitológico e “demoníaco” (Derrida 2003: 92). Como já dissemos anteriormente, na sua origem, a nação apresenta-se como um momento expiatório, exige a morte simbólica e a despossessão dos indivíduos, aniquilando as diferenças entre os homens. Isto acontece

porque, como diz Derrida, “Neste momento originário e mítico não há ainda justiça distributiva, nem castigo ou pena, mas tão-somente «expição» mais do que retribuição” (2003: 91-2). A justiça do direito, na fundação ou na instauração revolucionária de um novo começo, tem este carácter de expiação demoníaca que para Frantz Fanon é a continuação da violência insana e da loucura criadora (ou também fundadora) na procura do ponto óptimo da harmonia nacional, mas que para Arendt (2001a: 121; 2004: 616) é o terror:

“O terror, como execução da lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da Humanidade, elimina os indivíduos pelo bem das espécie, sacrifica as «partes» em benefício do «todo».”

Para Arendt, este terror é a fabricação da Humanidade através da despossessão e pela anulação de qualquer critério de diferenciação entre os indivíduos, e ao referir-se à revolução bolchevique diz que o “[...] reinado do terror significou eventualmente o exato oposto da verdadeira libertação e da verdadeira igualdade; ele nivelou porque deixou todos os habitantes igualmente sem a máscara protetora de uma personalidade legal.” (2001a: 132). Contudo, para Derrida, essa eventualidade dá-se precisamente pela exigência do momento de expiação implicada no direito instaurador.

Ainda na mesma perspetiva, Bhabha (1994: 202) refere que, “The ‘minorization’ of a people, no less than its ‘nationalization’, exceeds the language of numbers and territory, and must be seen for what it is: the ‘other side’ of the phantasy of the national ‘people-as-one’”. Aqui, na despossessão da individualidade dos sujeitos encontra-se precisamente esta fantasia da fabricação do corpo da nação, o fundir das subjetividades num único corpo, o que se tornará, por fim, o sujeito nacional. Para Bhabha (1994: 202) este projeto representa o enviesar do sonho democrático, ao que nós acrescentamos, de facto, o enviesar da promessa nacionalista de constituição do regime da liberdade.

Mas o que contaria de facto a liberdade, quando finalmente estivessem aniquilados os fatores que produzem a desigualdade entre os homens? Quando efetivamente os homens, os negros e os explorados, se tornariam homens e a sua humanidade estaria salva e resgatada em definitivo da humilhação e da miséria? Quando finalmente se poderiam equiparar, pela soberania conquistada a outros homens, porque tinham por fim ascendido à partilha dos Direitos do Homem, visto que se tinham tornado homens, tinham devolvido a humanidade

aos coevos e instaurado um espaço em que se podiam realizar como homens. Aqui, trata-se de homens, do seu espaço e da sua dignidade na reprodução e satisfação das necessidades. Que se poderá dizer mais a liberdade diante destas conquistas, dentro de um quadro em que se perspetivava fundar um regime destinado a prover a felicidade? Neste aspecto, a reflexão de Arendt (2001: 132) em relação à Revolução Francesa parece-nos aqui bastante oportuna:

[...] Supunha-se que o novo corpo político assentava nos direitos naturais do homem, no seu direito à «alimentação, vestuários e reprodução da espécie», isto é, no seu direito às necessidades da vida. E esses direitos não eram entendidos como direitos pré-políticos, que nenhum governo ou poder político tem o direito de atingir ou violar, mas como verdadeiro conteúdo e o fim último do governo e do poder. O *ancien regime* foi acusado de ter privado os seus súbditos desses direitos — direitos da vida e da natureza, mais do que dos direitos da liberdade e da cidadania.

À medida que se vai constituindo o corpo do sujeito no Estado-nação, suprime-se tecnicamente a relação entre direitos do homem e direitos do cidadão, assumindo-se a cidadania — dentro da sua aceção de valores políticos — como dispositivo jurídico fora dos cálculos dos projetos de construção de Estados e das nações ao encontro das suas realizações históricas. Um expediente que não só encerra a política na impossibilidade de acomodação da pluralidade mas, sobretudo, reduz os homens à sua simples dimensão natural, em “corpos expostos à vida nua” (Agamben 1995: 118). Realização imaginária na construção de um campo em que se resgate os explorados, os pobres e os miseráveis da exploração, da opressão e da privação do direito à reprodução da vida; uma escolha que já não pertence à ideia de constituição de um campo da liberdade, porque encontra nestes dois a oposição irreconciliável, como refere Chatterjee, “The evidence was indeed overwhelming that nationalism and liberty could often be quite irreconcilably opposed” (1993a: 2-3). Contudo, nestes tempos já era como que sagrada a ideia de que, precisamente por esta representação da condição das pessoas, mais do que das suas possibilidades, que se deveria constituir a *homogeneidade* do corpo da nação, “a principal característica da estrutura política do Estado” (Arendt, 2004: 13) angolano. O projeto de nação estava precisamente na assunção dessa *homogeneidade* como objeto de realização imaginária.

O Povo, o Homem-Novo e outros dispositivos disciplinares

Desde o princípio que ficou mais ou menos claro que o Estado angolano se produziria a partir de uma ordem revolucionária que, evidentemente, devesse partir de quem pudesse reclamar *legitimidade* revolucionária. E como já dissemos anteriormente, estava na própria racionalização de cada organização nacionalista a concepção do Estado como sendo ele mesmo parte da realização do movimento dentro de uma lógica de fusão com a sociedade. Assim, não era absurdo pensar-se que a sobrevivência de cada organização dependesse do poder que poderiam vir a ter sobre o Estado, visto estar aí localizada toda uma estrutura técnica de manipulação humana, e o aparato burocrático do Estado colonial era apenas uma delas. Deste modo, os circuitos de gestão dos domínios do Estado representavam também, como refere Pestana, “[...] a captura de um poderoso instrumento de produção de legitimidade discursiva e ideológica (2002: 99 trad. livre).

Se para o MPLA, a par de toda a rivalidade com a FNLA que vinha dos episódios de conflitos intensos durante a luta pela a independência, já era veladamente estabelecido que se substituiria ao poder colonial na governação da nova nação e do Estado independente angolano, ficou ainda mais claro aquando da chegada a Luanda em 1975, a sua direção ter constatado merecer o apoio de uma imensa maioria de populares que, sendo um universo mais diversificado que os apoiantes da FNLA, — contando-se entre negros, mestiços e brancos provenientes de vários escalões profissionais (ver Tali 2001b) — davam o derradeiro impulso para a concretização daquele plano.

Contudo, logo após o 25 de Abril, já a cidade de Luanda vivia a sua própria instabilidade causada pelo esmorecer da distribuição de bens e serviços e pela desorientação das lideranças económicas perante as rebeliões sindicais (Tali 2001b: 32). Por outro lado, os anos de animosidades raciais, construídos ao longo dos tempos pelas políticas discriminatórias coloniais, começavam a ser quebrados com ações violentas de carácter vingativo. O surgimento de um novo ator, o MFA, na condução dos termos que conduziriam à independência de Angola, os consequentes acordos de cessar-fogo e as negociações com as três organizações nacionalistas (Mombaça, Alvor), transmitia a ideia da irreversibilidade no processo da transferência administrativa às instituições de soberania angolanas. Porém, a exclusividade dos atores militares no controlo do processo, sem o mínimo envolvimento

possível de outros sectores sociais civis, levou a que da pouca informação transmitida à sociedade, se adensasse a sensação de vazio e de incertezas em relação ao futuro. A violência civil surge como que forçando os extremos, cavando o fosso entre a realidade colonial e uma outra coisa qualquer que o vandalismo e o caos ajudavam a substantivar. Durante os anos de 1974 e de 1975, a situação de segurança e a falta de uma clara aceitação dos termos do Acordo de Alvor, o refluxo dos militares portugueses das zonas do interior e sem controlo, a mútua desconfiança e a tensão violenta entre as várias partes envolvidas no processo de descolonização foram-se tornando de tal forma insustentáveis, que em Agosto o governo português suspendeu os acordos e cedeu a soberania ao povo angolano (ver Pestana 2002; Guedes *et. al.*, 2003: 52). O MPLA, em combate aberto com a FNLA, consegue por fim expulsar não apenas esta organização política mas também a UNITA da capital, Luanda. E em Novembro, sob o troar de armas dos exércitos rivais, Agostinho Neto anunciava a Independência de Angola.

A imperturbável certeza de que o movimento conseguiria levar a melhor sobre as duas outras forças políticas no que se refere à tomada de Luanda (espaço político de grande importância simbólica), era tão grande que mesmo antes da proclamação oficial, já o Movimento havia diligenciado a constituição da Lei Fundamental da República, e toda a simbologia ligada à sua representação formal, o hino e a bandeira nacional em perfeita sobreposição, e a indistinção entre Movimento e a nova *nação*.

A capital tornara-se a grande base popular para o MPLA. Mesmo antes das direcções das organizações independentistas armadas começarem a instalarem ali as suas representações, Luanda já era contudo uma realidade política autónoma e dinâmica. Se por um lado a polaridade entre o musseque e o asfalto ditava os acessos e as interdições, os privilégios e os estatutos; por outro, a relação entre brancos e negros separados por linhas geográficas mais porosas do que em qualquer outra região do país, tornavam mais intensas as reflexões políticas da raça e as reivindicações de uma maior democracia nos acessos aos espaços públicos e aos benefícios. Podemos designar Luanda, segundo o modelo teórico de Mamdani (2001) já referenciado, como sendo a “esfera cívica” por excelência, o espaço legal da cidadania. Um universo muito diversificado, constituído por *assimilados*, *cidadãos virtuais*, os negros e os mestiços com alguma escolaridade e aptidões afins, os putativos “civilizados” portanto. Considerados como sendo uma classe *intermédia* entre os brancos e os *indígenas*, exercem profissões assalariadas dentro do funcionalismo público, nas indústrias, unidades fabris ou no pequeno comércio. Espalhados por uma série de bairros, o Popular, o Operário e

os indígenas, organizavam-se por diversas motivações, tanto políticas, como desportivas e culturais. Daqui surgiriam os vários grupos autónomos, os “comités”, as comissões de bairro e as comissões de trabalhadores. Estes bairros eram portanto grandes laboratórios da mobilização, da discussão e ação política.

No afã de criar uma ampla base de apoio, a direção do MPLA começa aqui a tomar as formas de um verdadeiro movimento de massas através da coalizão dos vários sectores dinâmicos da sociedade, as chamadas forças progressistas do país, sem contudo ter formalizado ainda as suas grandes linhas de orientação ideológica. Se por um lado, a intenção estava em prosseguir o objetivo de anular a possibilidade de fragmentação no apoio e adesão popular através de um discurso que pudesse correr o risco de ser catalogado como sendo racista ou comunista, por outro levava-se a cabo o verdadeiro projeto do Movimento em se realizar na fusão com a sociedade.

De facto, havia a preocupação maior em ganhar a disputa contra a FNLA e a UNITA, num campo que se assumia cada vez mais militar, mas nem por isso as questões ideológicas deixavam de constituir motivos de apoios quer interna quer externamente, e isto pode ter constituído a razão de demarcação da discussão de temas fraturantes. A questão da raça foi um destes temas. Segundo Guedes (2003: 352-3) o MPLA sempre assumiu como questão tabu, a discussão sobre a raça, no seu seio. Contudo, pelos exemplos que se seguiram à independência e de outros episódios ocorridos antes da independência (A Revolta Ativa é apenas o mais conhecido) podemos concluir que a grande questão foi a de se *discutir* dentro do movimento sem que se chegassem a desfechos dramáticos.

Sendo que na sua génese era de facto um Movimento de aspiração totalitária, nada indicava que pudesse estar preparado para o exercício aberto de reflexão política e autocrítica sobre o quer que fosse, quando a convicção da direção era a de que estavam ao serviço de bens maiores e desígnios superiores, seguindo os ditames da herança revolucionária — tendo a felicidade do povo como desígnio histórico-*destinal*. Desde modo, qualquer episódico surgimento de uma vaga de discordância, poderia facilmente ser vista como tentativa de rutura ou de questionamento dos próprios desígnios, estes sim ideologicamente assumidos como historicamente justificáveis, dentro do qual se é impossível perceber com a clareza devida e onde a aceitação cega das decisões diretivas faziam parte da própria existência do movimento. Os seus membros são, de facto, guiados nessa cegueira que dita a inevitabilidade

da realização histórica em direção ao bem comum — ou se quisermos como metáfora ao *paraíso*.

Agostinho Neto mesmo no discurso de proclamação da Independência apressa-se em retirar legitimidade às organizações políticas nacionalistas angolanas, a FNLA e a UNITA, e como que anunciando uma nova fase revolucionária de rutura e de definições de novos rumos, identifica-os como sendo as forças do mal, *os inimigos ao serviço do imperialismo*, forças que se viravam contra o povo angolano e contra a legitimidade do seu único representante político, o MPLA (ver Pestana 2002: 183). Nesta posição, cuja intenção era reunir os apoios em torno da sua direção e a adesão cega das massas, começava-se de facto a recortar o perfil totalitário do MPLA, bem na lógica do percurso dos movimentos totalitários da história que se constituíram à custa da construção de inimigos internos e externos, e da propaganda que difundia estarem em curso várias conspirações montadas contra o povo, e cuja solução estava na clarividência da direção do movimento.

Agostinho Neto tornara-se defensor do partido único e da sua ditadura (Pestana 2002: 183), recusara a democracia na sociedade, no Estado e deplorara o pluralismo político, arquitetando o que viria a ser a ordem política do Estado (Pestana 2002: 183) que confirmaria a centralização do poder na sua direção, aonde a violência assumia um carácter omnipresente na produção da homogeneidade e de imposição de uma racionalização organizativa específica sobre a sociedade (ver Pestana 2002: 184). Uma violência que dinamizava os fluxos de poder do Estado e se disseminava afetando de forma indiferente mesmo sectores à parte da gestão da guerra; porque afetando a totalidade da sociedade garantia-se igualmente que a apreensão da realidade que ela impunha se tornasse efetivamente um facto para o país, um facto nacional, introduzindo deste modo uma nova ordem de direito.

Esta nova ordem do direito, sustentada por leis, dá de facto substância à representação de uma determinada realidade. É o seguimento de um discurso político-ideológico. Isso torna-se mais claro na Lei Fundamental da República de Angola, aprovada pelo Comité Central do MPLA em 1975, aonde não apenas o seu Conselho da Revolução aparece com prerrogativas legislativas, como por exemplo, na definição da política interna e externa e orçamento geral do Estado (Guedes *et al.*, 2003: 216-7), bem como o Presidente da República com “poderes legislativos e executivos de grande amplitude [...] (Guedes 2003: 218) que eram exercidos em simultâneo em vários órgãos quer do Estado quer do Partido: presidência da República,

presidência do Partido e presidência da Assembleia do Povo. Isso tudo, numa lógica política de regime de inspiração estalinista, a que se decidiu chamar de *centralismo democrático*.

Em 1976, instituídos por lei, seguiram-se o Tribunal Revolucionário e os “Órgãos do Poder Popular.” (Guedes 2003 *et. al.*, 2003: 52). Segundo Guedes (2003: 178), o Tribunal Revolucionário foi caracterizado por ter formas de funcionamento muito particulares, existindo mesmo no limite da excepcionalidade, devido às profundas relações e dependência a um pensamento partidário da lei e da justiça — a justiça revolucionária como justiça do movimento. A excepcionalidade deste tribunal não estava apenas nesta forma de racionalização de um direito e da lei, em sintonia com ditames revolucionários do movimento, mas também na sua total falta de limites jurisdicionais, comprovada pelo o que se designava de “ampla liberdade conformadora” (ver Guedes *et. al.*, 2003: 178). Este autor refere ainda que a ação do tribunal revolucionário caracterizava-se igualmente pela discricionariedade e arbitrariedade e por se assumir efetivamente como um tribunal político, pelo facto de ali se dirigirem processos de forma “correcional” em que podiam ser aplicadas penas de morte — designava-se a isso de “justiça democrática”. Esta instituição existiu até 1988 quando por fim deu lugar a um sistema unificado de justiça (ver Guedes *et. al.*, 2003: 178). Contudo, se o propósito do programa revolucionário baseava-se precisamente na ideia de se atingir uma maior igualdade de condição para todos isso não significou contudo igualdade perante a lei, uma vez que a lei pertencia ao Partido — e o *Direito*, quando ao serviço de formulações ideológicas, nunca atinge a *justiça* senão a disciplina.

Depois de Agostinho Neto ter esbatido a questão da raça, conseguindo negociar a cooptação de vários sectores políticos brancos, prosseguiu dando espaço dentro do movimento ao “Comité o Poder Popular”, constituindo-os mesmo como órgãos legais do MPLA. Esta coalizão demonstrava colocar a questão do “Povo” no centro da política, facto que se tornou expresso num dos seus discursos em que dissera que “*o mais importante é resolver o problema do Povo*”. A constituição dos Órgãos do Poder Popular retirava da abstração a prática laudatória da “democracia popular” dentro do movimento. Depois do “centralismo democrático” e da “justiça democrática”... a “democracia popular”.

A obsessão pela palavra “democracia” e depois o seu uso eufemístico numa qualquer postura esquizofrénica que alerta para um mal-estar em relação aos seus significados práticos e conotações históricas, provavelmente representam a causa desse rendilhar hesitante nas narrativas político-programáticas. A palavra “democracia” aparece sempre justaposta,

cercada, vigiada, asfíxiada, prenhe de conotações fugazes e de preceitos vazios. Todo um mundo construído à volta da palavra que relavam bem os desejos das reticências à ampla conotação de democracia. Por outro lado, as forças de combate à individualização (a autonomia do indivíduo) se encontram nestas instituições que apelam à união, à nação, à angolaneidade, bem como representam os angolanos como pertencendo ou devendo pertencer à uma comunhão de afetos e à uma comunidade anónima, redutível a um número, adjetivável, um símbolo, um código ou um substantivo coletivo: Povo.

Como refere Agamben (1998: 170), “o povo define a estrutura política original”. Contudo, se na acepção Povo podemos encontrar a confirmação da “existência política” do Estado, por outro lado a designação povo traz também consigo a ideia do conjunto formado pelos pobres, os deserdados, os miseráveis. O mesmo autor identifica aqui o que diz ser “a oscilação dialéctica entre dois polos opostos” (Agamben 1998: 169), que por um lado apresenta-se como “corpo político integral”, e por outro como “multiplicidade fragmentária de corpos necessitados” (Agamben 1998: 169), famintos e indigentes. E deste modo, se um dos polos pode ser representado como “[...] o Estado total dos cidadãos e soberanos; no outro, a coutada do bando — corte dos milagres ou campo — de miseráveis, de oprimidos, de vencidos.” (Agamben, 1998: 169). O autor refere que esta fratura, esta contradição, tem os seus efeitos práticos quando a questão passa pela sua introdução na arena política; aqui começa, de facto, a cisão radical, ou como refere Agamben (1998: 170) “a fractura biopolítica fundamental”: “[...] vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão *zôê* e *bios*.” (1998: 170).

Quando Agostinho Neto diz que “*o mais importante é resolver o problema do Povo*”, este povo é de facto pensado a partir de um foco humanista, o mesmo foco que remete para a salvação dos pobres, dos miseráveis, dos excluídos. Contudo, a proposta aqui é pôr em ação este desígnio. O que efetivamente está aqui em questão são os Direitos do Homem, porque o importante já não é dar uma nação e uma nacionalidade ao Homem, a questão torna-se já a de ser o homem a quem se deve salvar. O homem como vida. O que se propõe neste desígnio, no fundo, já não é a ação política em si mas a ação humanitária. Ou seja, aqui, encerra-se a possibilidade da política, ou como diria Arendt, da constituição da liberdade, e abre-se o domínio público aos “cuidados e preocupações que de facto pertenciam à esfera da família” (Arendt 2001: 110). Perverte-se definitivamente o escopo das possibilidades de realizações políticas, porque se dá “[...] a radical transformação da política em espaço da vida nua [...]” (Agamben 1998: 116).

Deste modo, a contradição nos significados entre democracia e “povo” está somente no facto de esta última, “[...] designar [...] os pobres, os deserdados, excluídos” (Agamben 1998: 169). Este povo entra na fase da instauração do direito revolucionário, e é portanto um dos seus vértices constitutivos. Contudo, está ao mesmo tempo excluída da política, como refere este autor, atendendo que a sua representação é de outra natureza porque se destina a “realizar-se em outra esfera socialmente apartada” (Agamben 1998: 169): precisamente na esfera da biologia, da reprodução, da necessidade, na esfera da produção e do provimento da felicidade. Inserir os homens no *tempo* do progresso revolucionário é no fundo propor-lhes a sua realização na permanente procura da satisfação biológica e da realização da vida no acesso aos meios de produção material, que é na verdade a garantia de satisfação das necessidades e de reprodução da espécie. Esse *tempo* do progresso revolucionário, que se confunde com o *corpo* da necessidade, que o penetra, o controla, o disciplina: “O tempo penetra o corpo e, com ele, todos os controlos minuciosos do poder” (Foucault 2013: 176).

Esse *tempo*, introduzido pela perfídia de ser o tempo do Povo, do poder popular, é no fundo o instrumento por excelência de controlo do poder. A frase “*o mais importante é resolver os problemas do Povo*” é bem esse confirmar do situar espacialmente — circunscrever — o Povo num qualquer apartado social fora da política, precisamente num “campo” onde as necessidades biológicas são satisfeitas sob o criterioso controlo do poder e onde se disciplina o corpo. O produto deste corpo disciplinado é o Homem-Novo, porque o “[...] poder disciplinar tem por correlativo uma individualidade não só [...] «celular», mas também natural e «orgânica»” (2013: 181).

Aqui também notamos que a contradição nos termos “democracia popular” provém do facto de que ao Povo se lhe reserva a sua realização social um lugar apartado da política. Ao mesmo tempo que o sentido de democracia ganha a acepção de expediente processual na forma como as células do movimento apoiam as decisões e orientações centrais. Se por um lado a “democracia” aparece apenas como um expediente técnico do funcionamento burocrático do “partido” para legitimar as suas deliberações, por outro lado é assumida como prática pedagógica de orientação performativa do topo à base. É o exercício da coreografia em que os *corpos dóceis* reafirmam o poder das direções e legitimam as suas ações numa profunda “moral da obediência”. (Foucault 2013: 193).

Nelson Pestana refere que Neto daria ao seu poder, uma forma piramidal, em que no topo se encontravam os órgãos diretivos (o Comité Central e o Bureau político) — nos quais

ele próprio aparecia como um elemento oblíquo — e a base, formada por células das mulheres, dos trabalhadores e dos pioneiros como unidades transmissoras de poder pelas conseguíntes correias sob o seu domínio. Numa lógica de estabelecimento das “[...] separações estanques entre os indivíduos [contudo, sujeitos às] aberturas de vigilância contínua.” (Foucault 2013: 200). Em cada uma dessas células, vive a onnipresença dirigista e orientadora do líder. (Neto, em Pestana 2010: 183-4):

“l’État, dirige l’État, fait accomplir à l’Etat les orientations tracées par le Congrès, les orientations du Comité central et du Bureau politique, sans qu’il n’y ait qu’une seule voix dans le Parti. Il faut qu’il n’y ait une seule voix dans le Parti. Et cette voix va se répercuter dans les organisations de masse dans l’OMA [...], dans l’UNTA [...] et ausse dans l’organisation de la jeunesse, parmi les pionnier [...], les paysans, les ouvriers et partout.”

Em referência ao modelo de instituições de disciplina de Foucault em *Vigiar e Punir* aqui as organizações de massas podem ser tomadas como as «células» em atividade serial sucessivas, uma vez que os “[...] progressos disciplinares revelam um tempo linear cujos momentos se integram uns nos outros, e que se orienta para um ponto terminal e estável. Em suma, um tempo «evolutivo»” (Foucault 2013: 186) ou seja, ainda que cada célula exerça uma existência própria, quando acontece encontrarem-se descobrem ambas existir num mesmo tempo linear precisamente a partir desta revelação constatada através dos progressos disciplinares; no que é de salientar igualmente a sensação de estabilidade e o desejo de reforço do processo, visto revelar-se nele a confirmação orientadora do devir do destino coletivo.

Como referimos, na estrutura piramidal do MPLA desenhada por Neto, o poder representado por si surgia em todos os sectores do Movimento de forma oblíqua. E sendo cada sector uma célula não com ligação a outras dentro do Movimento, mas sim com ligação apenas com a sociedade, ele tornava-se o *tempo* do movimento ao qual as pessoas se ligavam. Era precisamente este vínculo, o ponto vital de constituição do sujeito; ou seja, o seu tornar-se objeto do poder. Como refere Agamben, esta “objetivação do indivíduo”, torna-se, por um lado, o processo que “[...] leva o indivíduo a objetivar o seu próprio eu e a constituir-se como sujeito” (1998: 115) e, por outro, é a via por que ele se liga , “a um poder de controlo

exterior” (Foucault 1998: 115), o objetivar-se é, portanto, a condição de sujeição ao poder e a via de constituição da sua subjetividade (seja ela a de pioneiro da OPA, a de mulher da OMA, ou a de operário da UNTA).

Não conseguimos evitar notar aqui as referências à disciplina militar na produção dos corpos dóceis e autómatos. De facto, existe aqui como que um evocar de “um sonho militar da sociedade” (Foucault 2013: 195-6).

O “campo” e a prescrição do sujeito

Como referimos, o recorte de um perfil totalitário do MPLA começa a partir do momento em que este coloca como preocupações fundadoras a necessidade dos corpos e a reprodução da vida no centro da política dos desígnios revolucionários. É no desejo de controlo dos domínios do corpo e da vida em que se este se posicionará, e procurará confundir os limites entre o Movimento e a sociedade e então realiza-se na medida das necessidades dos corpos e das vidas. Aqui, de facto, o MPLA assume-se, se quisermos tomar a referência de Goffman, como instituição total. Instituição total quer na sua dimensão da “microfísica do poder”, ou seja, nos mecanismos que atuam diretamente no interior da experiência empírica dos corpos, condicionando-os e incrementando-os, esquematizando-os e padronizando-os: “The handling of many human needs by the bureaucratic organization of whole blocks of people—whether or not this is a necessary or effective means of social organization in the circumstances — is the key fact of total institutions” (Goffman 1961: 6); e quer na de uma “macrofísica do poder”, naquela que cabe regimentar a ação dos corpos através de um aparato coercivo e disciplinar: “In our society, [total institutions] are the forcing houses for changing person; each is a natural experiment on what can be done to the self” (Goffman 1961: 12).

Contudo, se por um lado não podemos comparar as instituições totais a conglomerados que formam corpos políticos, por outro lado, às instituições totais goffminianas falta-lhes a prerrogativa fundamental da despossessão dos homens, ou se quisermos — no sentido do *Leviatã* de Hobbes — nelas não há um poder soberano que se constitui à custa da renúncia sacrificial daquilo que é *comum* na sociabilidade entre os homens; nelas não há esse paradoxo originário de sacrifício da vida humana pela vida natural negociada diante do medo de se ser morto (ver Esposito 2007). E de facto, às instituições totais goffminianas “[...] ninguém concede o monopólio de matar [...] em troca da garantia condicional contra o risco de ser morto” (cf. Arendt, 2004: 184). Este ato sacrificial fundador, fundador de um direito, preside à instauração dos corpos políticos de soberania. E de facto, o caso angolano não terá sido exceção: “[...] la première Constitution angolaise peut [...] nous donner une idée claire du caractère violent de l’act fondateur de l’Etat angolais comme imposition hobbesienne.” (Pestana 2002: 186).

Então, é apenas nesta insuficiência heurística do modelo goffminiano que preferimos tomar a ideia de “campo” na perspectiva de Agamben (1998), na medida em que nos ajuda a perceber melhor a dimensão operatória da ação constitutiva do corpo político angolano, naquilo a que se refere à parte mais “exterior dos controlos e na prática dos domínios.” (Foucault 2013: 186). Se por um lado admitimos que o MPLA é, na sua génese, uma instituição total — na dimensão macro e microfísica do poder —, por outro, estamos convencidos de que isso só se torna visível a partir da análise dos efeitos da sua ação instauradora, constitutiva ou conservadora de e sobre uma realidade. Sendo que aqui estamos convencidos de nos podermos precaver, à partida, da eventualidade de “óbvios reducionismos”, do que se apenas nos cingíssemos à análise das “opções político-ideológicas”, ao que bem se refere Guedes (*et. al.*, 2003: 226):

“Sem dúvida que outros factores terão concorrido para a centralização “totalitária” que Angola sofreu; e explicações monótonas que atribuam toda a responsabilidade nisso às opções político-ideológicas do regime angolano de então são óbvios reducionismos”.

Ora bem, o desígnio histórico-*destinal* do Estado revolucionário angolano é por si, como foi demonstrado, um valor absoluto. Isto porque a sua medida eram os valores do Homem; ou seja, esse desígnio centrava-se na salvação do homem, no homem como vida: “a vida nua [...] que habita no corpo de cada ser vivo” (Agamben 1998: 134). O que aconteceu, de facto, foi o expurgar da dimensão política na governação do Estado, e com isso rapidamente se transformou a ação política em ação humanitária, *governação* em *administração* (Arendt 2004) e desta feita, a governação tomou como referente fundamental a esfera da vida.

Agamben (1998: 116), analisando alguns casos extremos da história, refere que “foi justamente a radical transformação da política em espaço da vida nua [...], que legitimou e tornou necessária a dominação total”. Ou seja, o exercício da política dirigida à produção e ao provimento da felicidade do homem só é possível se tomar como seu domínio um campo ilimitado de possibilidades administrativas sobre a totalidade da vida.

Para que a esfera da vida seja tomada como valor absoluto na constituição de uma realidade política, é de certa forma necessário que haja uma coalizão de referenciais diversos no interior deste empreendimento, que se sobreponha um único referencial sobre todos os

outros, ou ainda, no extremo, que se esgotem todos os conteúdos referenciais preexistentes ou potenciais. Qualquer uma destas possibilidades resulta, no fundo, da tentativa momentânea ou duradoura, de instauração de um espaço de indeterminação acerca dos objetivos e das formas do que quer que se estabeleça; ou seja, um “campo”, naquilo que o define como por exemplo, detentor de uma “[...] absoluta independência de todo o controlo judicial e de toda a referência à ordem jurídica normal”. (Agamben 1998: 162).

Criar essa esfera como arena privilegiada da política, esfera aonde a “[...] vida torna-se [...] o sujeito-objecto da política estatal [...]” (Agamben 1998: 163) — em que a política deva tomar conta do corpo, do ser humano, da vida nua no seu anonimato, — esse domínio ilimitado de possibilidades administrativas sobre a totalidade da vida, é no fundo propor-se instaurar o “campo”, numa qualquer linha difusa que se situa entre o *facto* e o *direito* (cf. Agamben 1998: 163). Portanto, o campo é esse domínio que se deixa seduzir pela possibilidade de uma permanente indeterminação referencial; o que quer se constituir original à custa da excepcionalidade e da total independência rumo à sucessiva indefinição.

O outro aspeto da definição de *campo* é precisamente o que dá conta do seu “estatuto paradoxal” (Agamben 1998: 162); ou seja, “ele é um pedaço de território que é colocado fora da ordem jurídica normal, mas não é, simplesmente, um espaço exterior. O que nele se exclui é, [...] incluído através da sua própria exclusão” (Agamben 1998: 162). Ou seja, o campo traduz a condição da necessidade da política sobre a vida, a vida do povo — o subconjunto dos executores da soberania: o Povo, ou os despossuídos dessa qualidade. O campo torna-se deste modo, a esfera primordial do povo, estes incluídos pela exclusão (Agamben, 1998: 169) e torna-se o domínio da política que procura capturar e suster, disciplinar, formar e cuidar da existência biológica do povo. É o espaço de realização dos homens naturais, “é a fonte pura de toda a identidade [nacional]” (Agamben 1998: 170). Contudo, sendo já o povo concebido por um efeito de sinédoque, é também o domínio da prescrição do sujeito em que este de facto, sujeita-se a “[...] redefinir-se e purificar-se incessantemente através da exclusão, da língua, do sangue, do território.” (Agamben 1998: 170). Com efeito, o campo realiza-se à custa desse estatuto paradoxal de que fala Agamben, mas é, contudo, o seu carácter transgressor que propicia significativamente a “oscilação dialéctica” entre povo e Povo; excluídos e incluídos, proscritos e puros; apocalípticos e integrados.

Como refere Pestana a primeira Constituição angolana estabeleceu-se sobre a antiga ordem legal colonial e inscreveu nela vários aspetos que lhe davam um carácter

definitivamente transitório. “A ditadura democrática e revolucionária” (Pestana 2002: 185), o regime do poder, propôs-se com isso estabelecer a “phase de création des bases matérielles du socialisme” (ver Pestana 2002: 187). Com isso, foram impostas as devidas ressalvas ao funcionamento legal, na medida em que “[...] les lois et les règlements hérités de la puissance colonial «ne contrarient pas l’esprit de la loi constitutionnelle et le processus révolutionnaire angolais»” (cf. Pestana 2002: 186). Ou seja, o que faz de facto a “ditadura democrática e revolucionária” é o deslocamento da ordem jurídica para uma zona de indefinição aonde o seu exercício dependeria de decisões discricionárias e a sua aplicação de deliberações casuísticas.

A nova ordem revolucionária é medida de si mesma. A fase de criação das bases do socialismo é, ao mesmo tempo, a instauração do direito revolucionário através do qual se suspende toda a ordem legal precedente, facto que é expresso pelo Artigo 58 da Constituição: “[...] la loi fondamentale subordonné la Constitution elle-même à la révolution car il ne suffit pas de ne pas contrevenir à la Constitution, il est plus importante encore que les lois se conforment à l’esprit de la révolution.” (Pestana 2002: 186). Deste modo, lançavam-se as bases para a realização do MPLA com a sociedade, mas de facto, o mais importante aqui é que a imposição do direito revolucionário é alegadamente o instrumento fundamental para a transformação social, e se o desígnio proposto é a construção de uma sociedade socialista, então a fundação das suas bases passaria pela “[...] création de la base matérielle et technique de cette nouvelle société, par la distribution rationnelle et le développement des forces productives, par l’élévation de l’efficacité agricole et industrielle et par l’augmentation de la productivité du travail”. (Pestana: 2002: 189).

Contudo, aqui uma coisa é o desígnio socialista e outra é o planeamento das condições materiais para a sua realização, o que para todos os efeitos implica a edificação de uma arquitetura própria da organização e distribuição do poder. E isso traduziu-se na realidade em “[...] mobilisation populaire pour l’effort de développement, c’est-à-dire une politique d’intégration généralisée.” (Pestana 2002: 189). Aqui surge de forma consequente a ênfase sobre a economia. No fundo, o discurso do “progresso” começa desta forma a realizar-se como técnica disciplinadora e a protagonizar o regime da prescrição quer como destino coletivo, quer como ideal de sujeito. Porque a mobilização popular para o desenvolvimento tem apenas cabimento naquilo que Hibou (2010: 128) designa ser o desejo panóptico da modernização (ou do progresso), como constrangimento moral da necessidade.

A necessidade de mobilização das forças progressistas para a realização histórico-destinal, ou por outro lado, a *necessidade de realização histórica e da modernização (e do progresso)*, são já no fundo o corpo dos dispositivos do exercício disciplinar do poder (Hibou 2010: 134). Exercícios estes que se planeou basear-se, como refere Pestana (2002: 188), em três principais eixos orientadores: a “ordem revolucionária”; a “ordem de desenvolvimento” e a “ordem de angolanidade”. Estes três eixos representam de facto um esquema projetado sobre o corpo social, no qual a política é vista como um conjunto de exercícios técnicos disciplinares, ou seja a política é tornada em “técnica da ordem” (Foucault 2013: 195).

Ordem revolucionária e ordem de desenvolvimento representam igualmente funções temporais. Sendo que o objetivo é fazer fundir no tempo político, o tempo dos homens, é de facto aqui que através dessa fusão, o “[...] tempo penetra o corpo e, com ele, todos os controlos minuciosos do poder” (Foucault 2013: 176). A “ordem”, em qualquer dimensão que ela assuma, incorpora os controlos do poder que por sua vez penetram os corpos. E esse estado (o da política nos corpos dos homens) é igualmente um dispositivo de aferição temporal. A partir dele mais facilmente se determina, a mecânica, as performances e a sazonalidade das ações. Desta feita, o tempo dos homens torna-se inevitavelmente o tempo do Partido (esse grande sujeito da história) que, por sua, vez só já tem que exercer a sua tirania sobre o tempo.

Por último temos a “ordem da angolanidade”. Esta ordem não nos interpela somente numa lógica de escala temporal sim, também, na espacial. O discurso da “angolanidade” situa-se no esforço de se protagonizar um deslocamento imaginário das massas para o *campo*. Pois é no *campo*, o lugar privilegiado de realização das massas em povo, aonde finalmente se pode processar, pela permanente expurgação e purificação, a Angola de *Um Só Povo, uma só Nação*.

O *campo*, como já referimos, por ser essa zona de indefinição, ali onde tudo é possível, contribui de forma decisiva para a credibilidade da ideia implícita na expressão “angolanidade”, ou seja, naquela que quer infirmar que “o povo é único, incompatível com todos os outros [...]” (Arendt 2004: 300). Mostrando com isso que a “angolanidade” passa por ser uma categoria de direito e não de natureza, porque apenas assim percebemos não se entrar em confronto com as narrativas que apelavam à solidariedade entre os povos africanos (os Pan-africanos). Aqui, o que aproxima a “angolanidade” do resto dos povos africanos é apenas a noção de semelhança natural de *negros africanos* e o que os separa irremediavelmente é a

categoria de direito nela implicada. Sendo assim, a “angolanidade” “[...] nega teoricamente a própria possibilidade de uma humanidade comum” entre os outros povos africanos (Arendt 2004: 300), contraria a universalidade e se estabelece numa ordem de contingência. Esta aporia é consequência da própria natureza paradoxal do *campo*, esta fábrica de homens com *características essenciais* próprias. Negros e africanos sim, porém angolanos.

A “angolanidade”, mais do que a interconexão mecânica entre o povo e o *campo*, poderá ser já considerado um processo burocrático cujo funcionamento é parte da própria natureza do *campo*. As bases que sustentam a sua plausibilidade são próprias dos atributos do *campo*, produção do isolamento e a construção de uma realidade própria, incompatível com todas as outras, uma experiência exclusiva de homens, *essencial* e não intermutável. Aqui, não é um mero acaso que nesta altura a ordem política angolana, planeada pelo poder revolucionário, seja em grande medida protagonizada pela propaganda em série já possibilitada pela “l’étatisation des moyens d’information [...]” (Pestana 2002: 194). É percebido pelas elites dirigentes que é de facto a propaganda o instrumento por excelência não apenas de produção de corpos dóceis, mas também de uma realidade de clausura e isolamento do país perante o mundo. Já é percebido que nenhuma outra realidade deve interferir com aquela que sustenta a tranquila manutenção do *campo*. E, de facto, a “[...] força da propaganda totalitária [...] reside na sua capacidade de isolar as massas do mundo real” (ver Arendt 2004: 467). Sendo assim, pensamos que só é possível a realização do discurso de angolanidade— na possibilidade deste deslocamento imaginário, desta ordem de contingência, de isolamento e irrealidade — no funcionamento da orgânica própria do *campo*.

Sendo o campo já o referente temporal dentro da orgânica funcional do Movimento, a angolanidade aparece deste modo como a forma *própria* de dispor dos corpos dentro do *campo*. É o testemunho de um deslocamento existencial tornado possível através do estabelecimento desse “[...] mundo fictício [...] como realidade operante da vida de cada dia [...]” (Arendt 2004: 518). Sendo que também, esse mundo irreal é já o fundamento do poder que toma a sua constante indefinição como lógica de auto-preservação: “[o movimento] tem, por outro lado de evitar que esse novo mundo adquira nova estabilidade; pois a estabilização das suas leis e instituições liquidaria certamente o próprio movimento [...]” (Arendt 2004: 518). Assim, o que torna possível essa constante errância à sucessivas “zonas anômicas” (Agamben 2010: 93) de auto-preservação é de facto, a violência do isolamento.

Campo e violência mantêm uma relação vital, sendo que neste caso já não se trata

apenas de uma “violência fundadora do direito”, como refere Walter Benjamin, porque então a grande questão centrar-se-ia apenas na discussão do seu estatuto temporal. De facto, concordamos que “[...] o que está em causa na zona anómica é a relação entre violência e direito [...]” (Agamben 2010: 93). E sendo que, por outro lado, também não estamos perante uma “violência conservadora do direito” revolucionário, porque isso implicaria dar provas já da existência de uma racionalidade própria na execução da sua justiça, o que de facto existe aqui é a mistura espectral entre estas duas lógicas de violência: a fundadora e a conservadora na sua indeterminação providencial. Voltamos a concordar com Agamben (1998: 163) em como:

“[...] no campo a *quaestio júris* deixa absolutamente de ser distinguível da *quaestio factis* e, neste sentido, qualquer questão sobre a legalidade ou a ilegalidade do que nele acontece é simplesmente privada de sentido. O campo é um híbrido de direito e de facto em que os dois termos se tornam indistinguíveis.”

O que está aqui implícito é precisamente a ideia de que o *campo* produz de facto essa aporia como resultado da sobreposição entre facto e direito. A violência que não admite estes predicados é característica daquela que é própria do funcionamento da polícia, refere Benjamin (Benjamin 2007), porque ela, ao mesmo tempo que é capaz de fundar o direito, através da “emissão de decretos”, também pode ser conservadora do direito na medida em que “se coloca à disposição de tais fins” (Benjamin 2007: 135). A polícia é, deste modo, a perfeita decantação do poder do soberano, dado ao facto de nela se confundir “[...] la relación entre orden y decision, norma y excepcion, universalidade y contingência [...]” (Esposito 2007: 70). Aqui, começamos a ver de facto o funcionamento da relação entre *campo* e o poder do soberano que nele impera, ou se quisermos, a estrutura da relação do soberano com os súbditos.

A realização do campo não depende apenas de um poder que transforma a vida dos homens (civil) em vida nua (natural), mas também, e mais importante, no pacto sacrificial que se resume na voluntária expropriação da subjetividade e da despossessão da humanidade de cada um em benefício do soberano. (Esposito 2007: 70). Sendo que deste modo “[...] no sólo el estado de naturaleza nunca es superado definitivamente por el civil, sino que además vuelve a aflorar en su centro, en la figura del soberano.” (Esposito 2007: 70). E assim, o poder soberano é transformado no poder sobre a vida nua. Ou seja, aqui já é o próprio soberano que

é inscrito na ordem da vida. Ele se funde na representação da vida dos sujeitos e como refere Agamben, “Quando a vida se torna o valor político supremo [...] se põe também o problema do seu não-valor”, ou seja, o soberano torna-se aqui naquele “[...] que decide acerca do valor ou não-valor da vida enquanto tal” (1998: 137).

Capítulo 5. A guerra, o «encastramento» do poder

Como vimos, no campo, o poder soberano inscreve-se na ordem da vida — a vida nua, aquela que “habita no corpo de cada ser vivo” (Agamben 1998: 134) — num processo que ao mesmo tempo resulta da expropriação da qualidade política da vida dos homens. E sendo o campo a esfera da despossessão por excelência, o poder do soberano é, por esta natureza, um poder transgressor, caracterizado pela ação corrosiva da estabilidade por um lado, e por outro, pela incessante refundação dos códigos. Ele já não tem apenas o monopólio da violência mas igualmente “o poder de decidir que vida pode ser aniquilada sem que se cometa homicídio” (Agamben 1998: 137), decorrendo isso na forma de expiação dos inassimiláveis em busca da homogeneização, no interior da completa indefinição e a incerteza sobre os seus limites, e fazendo com que esta violência toma a forma de terror, porque apenas sob a forma de terror é possível criar o ciclo infundável de realização simultânea entre a instauração e a conservação do direito. Ou seja, é precisamente a partir daqui que se possibilita a sustentação do *campo* ali onde se realiza como “[...] uma zona de indistinção entre exterior e interior, exceção e regra, lícito e ilícito, em que os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica deixam de ter sentido” (Agamben 1998: 163); ou ainda ali onde se reduz a vida à experiência do irreal e do fantasmagórico. De facto, estes paradoxos e aporias são elementos fundamentais do campo, e por isso, para o caso angolano, nada terá contribuído mais para a sua concretização do que a guerra.

Pode-se dizer que a guerra que eclodiu no período que se seguiu à independência, se encaixou na *genética* evolutiva de poder do MPLA. De facto, a guerra providenciou a fluidez necessária à expansão do poder do Movimento. A transformação do que se suporia vir a ser um governo em administração, restringindo implacavelmente o campo da deliberação para dar lugar à execução centralizada e fechada, ou ainda a extinção da esfera política dos homens em favor da ação humanitária, substituindo o movimento no lugar do povo na representação da soberania nacional, privando-o, de facto, do exercício do seu poder (cf. Arendt 2001a), não são de todo fatos cuja história tem a sua justificação na guerra.

A aniquilação do dinamismo político que se deu após o 25 de Abril de 1974, por exemplo, correspondeu tão-somente à aspiração do Movimento em se tornar num poder monolítico e total ao ainda se preferirmos, se substituir ao Estado. Ou seja, a guerra sucede já

uma certa predisposição *genética* a constituir-se em poder total. E como a história nos mostra, o estado de guerra, dada a sua capacidade de criar zonas anómicas, favorece enormemente a constituição de poderes centralizados, autoritários, repressivos e totalitários. O que nos parece aqui importante é constatar-mos de facto que o movimento, no seu núcleo mais central, já representava a violência como forma de açambarcamento do poder e de dar fluidez ao motor do progresso revolucionário, como refere Pestana (2002: 194):

“Cette violence est structurelle, étant constantée dans l’acte de confiscation du pouvoir constituant de la nouvelle republique [...]. Elle est aussi fonctionnelle, propre à l’esprit de la légitimité exclusive de «*la force dirigeant de la société*» et surtout à la façon totale et totalisant d’exercice du pouvoir.”

Como veremos, a guerra seria ela mesma, num primeiro momento, incorporada na grande corrente evolucionista que se enquadrava numa disputa maior onde se juntavam outras forças progressistas na disputa pela vitória da visão marxista e materialista da história. A violência servia precisamente os intentos em tornar mais claras as fronteiras dessa dicotomia, alargar o fosso que separava um mundo capitalista de outro socialista. Essa violência na forma de guerra ou noutras formas, nunca foi assumida como sendo interna, nacional ou civil, mas como fazendo parte de um engajamento de Angola no quadro de uma disputa mundial a favor do socialismo *humanitarista* contra o imperialismo capitalista conduzido pelas forças da opressão e da exploração. Foi com esta convicção que o movimento declarou Angola como sendo a “*Trincheira firme da revolução em África*”.

O que estava aqui em questão era de facto transformar o país numa gigantesca aparelhagem de guerra em defesa da revolução, toda ela argamassada e perpassada por uma imagética de violência extravagante e atroz. Pestana refere que o carácter violento do Movimento foi levado a desenvolver-se com a guerra (2002: 194) fazendo dessa necessidade uma justificação para tornar ainda mais diluídas as suas articulações de domínio sobre a sociedade, levando (através dos seus dispositivos de poder) a que a guerra atravessasse todos os sectores sociais, organizando-os, vigiando-os, dispondo-os de certa maneira, segmentando-os e fraccionando-os. Assim, através destes dispositivos de um poder totalitário, não era apenas o regime que fazia a guerra deixando-se fazer pela guerra, mas era no fundo a sociedade reduzida a espessuras definidas e unidimensionais transformadas num apartado militarmente aquartelada: a guerra “[...] sera utilisée à outrance par les dirigeants du parti-Etat

pour justifier la nécessité d'une mobilisation permanent [Agostinho Neto disait que, le pays étant en guerre, «chaque citoyen est et doit se sentir nécessairement un soldat»]” (Pestana 2002: 194). Revela-se aqui um dos escopos do movimento, a constituição de uma sociedade disciplinada e organizada em torno de um objetivo proposto pela clarividência da direção revolucionária.

A transformação da sociedade num “aparelho disciplinar” (Foucault 2013: 201), colocar cada cidadão na pele de um soldado, teleguiado através dos dispositivos do poder que o atravessam e o condicionam, era a constituição do “sonho militar da sociedade [...]” (Foucault 2013: 195), em que “[...] a sua referência fundamental [...] estava [...] nas engrenagens cuidadosamente subordinadas de uma máquina, [...] nas coerções permanentes, [...] na docilidade automática” (Foucault 2013: 201). Esta representação da sociedade vai se estabelecendo não apenas através da promoção geral de uma degenerescência das referências dos direitos fundamentais dos cidadãos, mas igualmente por via de um elaborado constructo “[...] para a coerção individual e colectiva dos corpos” (Foucault 2013: 201). Projeto tão mais facilmente executável através da captura e clausura desses corpos — sob a justificação de os proteger — no campo, ali onde se realiza o domínio total, na esfera da despossessão humana por excelência e, deste modo, a promessa acalentada de constituição da esfera do homem-cidadão é imediatamente reduzida à esfera do homem-soldado, precisamente na linha daquilo que nos diz Hannah Arendt: “O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem” (Arendt 2004: 592). De facto, o que se procura aqui é a homogeneização, a uniformidade, a morte do indivíduo, ou seja, “a igualdade de todos perante a morte” (Arendt 2001b: 266).

O processo de coerção dos corpos no confinamento do aparelho disciplinar produz, corpos diferenciados; “[...] o poder de normalização obriga à homogeneidade; mas individualiza, ao permitir avaliar os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças ajustando-as umas às outras.” (Foucault 2013: 213). Ainda que o que esteja em causa seja a suspensão dos direitos políticos e civis a favor do direito de defesa do Estado — ou seja a concretização de um estado de exceção — a “física do poder” (Foucault 2013: 205) correspondente às técnicas de vigilância, já se perfilam organizadamente a produzirem corpos diferenciados; quer pela sua localização, classificação e catalogação: o “[...] comportamento deve [definitivamente] decidir o lugar dos [homens]” (Foucault 2013: 210). Estes são os indesejáveis, aos quais por alguma deficiência ou insuficiência não se lhes

pode prescrever a fórmula disciplinar geral, estes “*outros*” como refere Pestana (2002: 194-5):

“Les «autres» seront expulsés de l’administration et de l’enseignement et, étant empêchés de participer aux associations, vont être pourchassés, arrêtés de manière arbitraire et renvoyés à l’ostracisme social. Ils étaient la cible de la haine collective instigué par un discours de propagande débridée qui les diabolise comme «*des agentes de l’impérialisme et des racistes sub-africains*»”.

Ao se constituir o contingente de proscritos e indesejáveis, está-se no fundo a criar um limbo social de onde saem apenas os retractados: a realização da *norma*. Enquanto isso não acontece, são corpos sem qualquer significado, apenas à mercê da magnanimidade do soberano. Ora bem, mesmo parecendo pertencerem a categorias diferentes na forma como se inserem, quer o homem-soldado, quer o *indesejável*, vivem a mesma natureza nua do campo, porque “[...] o que importa aqui é que se trata de alargar a uma população civil inteira um estado de exceção [...]” (Agamben 1998: 159). Contudo, nisso cada indivíduo é despossuído da sua qualidade de homem através de técnicas específicas. Como ainda refere Agamben, é precisamente assim que “os campos nascem [...] não do direito corrente” (1998: 159) — ou do ideal de um direito assente nas conquistas históricas da condição humana — “[...] mas do estado de exceção e da lei marcial” (Agamben 1998: 159). A concretização de um estado de exceção encontra deste modo livre curso para o seu desdobramento sobre a sociedade. O cumprimento do programa de suspensão das liberdades civis e do espaço do exercício político dos cidadãos (cf. Pestana 2002: 195) vão-se desta forma se concretizando quer sob o plano da necessidade histórica de realização revolucionária do progresso (do bem estar dos homens), quer sob o plano do direito de legítima defesa do Estado. E isso representou de facto um corte profundo relativamente às aspirações criadas na luta contra o sistema colonial, que segundo Pestana (2002: 196):

“Cela représent un recul par rapport à l’histoire politique de l’Angola qui avait déjà enregistré des libertés politiques et participation avec des élections censitaires des citoyens-propriétaires au XIXe siècle et des élections indirectes contrôlées par la puissance coloniale, et avec le municipalisme des citoyens contre celui de l’administration qui est le modèle hérité para la révolutions angolaise de la dictature coloniale salazariste.”

A lei, a exceção e a administração humanitária

O acionamento do direito de legítima defesa do Estado, a condição marcial do Estado, a constituição de um Estado-guerra sob os auspícios da revolução progressista liderada pelo MPLA, subordinou os direitos civis, aniquilou a possibilidade da constituição da esfera da ação política dos homens e desfez as esperanças relativa à instauração da esfera da liberdade. E deste modo, tornam-se claras as diferenças nas ideias de *liberdade* e *libertação*. O se ter ficado pela libertação revelaria, por outro lado, o carácter conservador do Movimento no sentido em que substitui o poder colonial e estabelece um regime de auto-preservação, celebrando-se a si mesmo, mostrando-se centrípeto em relação à sociedade enquanto tornava as mesmas pessoas libertárias, “[...] mais conservadoras do que «revolucionárias», mais ansiosas por preservarem o que tem sido feito e assegurarem a sua estabilidade do que se abrirem a coisas novas, novos processos, novas ideias” (Arendt 2001b: 48). Enquanto que a *revolução*, que por si só já era suficiente para fazer baixar sobre o país as cortinas de ferro do isolamento — naquilo a que se propunha como formas de produção e reprodução material, nos domínios da necessidade dos corpos e da vida natural dos homens, e num contexto de disputa pela vitória do destino socialista da história, *revolução* e mais guerra abririam definitivamente o caminho para que esse isolamento, quer do país em relação ao resto do mundo e quer internamente entre as pessoas, se fizesse sob a caução de um monstruoso aparato militar e securitário, como, por exemplo, revela Pestana (2002: 199) nesta afirmação:

“Au nom de cette nécessité de faire de «la defense nationale» une priorité, le pays va être pensé comme une grande caserne, la société comme une institution disciplinaire, les citoyens comme des punis. À travers de l’idée de la guerre révolutionnaire ou, au moins, celle de la nécessité de la guerre, de l’aide à d’autres peuples africains en lutte pour leur libération [...] Agostinho Neto a voulu faire de l’Angola un pays hors du temps.”

Ou seja, o seguimento da transformação dos domínios do Estado num aparato que sobretudo vigia, disciplina e pune. E desta feita, em nome da segurança nacional contra os inimigos externos, cria-se no fundo o regime da “penalidade perpétua” (Foucault 2013: 212).

Este regime é sustentado por dois pilares socialmente estruturantes: a disciplina e a vigilância. E aqui, o regime da penalidade perpétua “[...] atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições [...] compara e diferencia, hierarquiza, homogeneiza e exclui. Em suma, *normaliza*.” (Foucault 2013: 212). O estabelecimento desse regime sobrepõe-se à lei, o seu poder de punir rege-se pela sua própria racionalidade, que não é a de julgar judicialmente mas a de punir disciplinarmente, ainda na linha do que refere Foucault: “Os dispositivos disciplinares produziram uma «penalidade da norma», que é irreduzível nos seus princípios e no seu funcionamento à penalidade tradicional da lei. [...]”(Foucault 2013: 212).

O valor da disciplina repousa assim no ato de militarização de cada indivíduo, que por sua vez encara a sua incorporação como forma de identificação patriótica: “Pour Agostinho Neto, le pays étant en guerre, chaque citoyen ne pouvait que se sentir un soldat. L’armée se donne alors le rôle [...] d’intégration des Angolais de toutes origines à un destin commun et à une espérance commune [...]” (Pestana 2002: 198-9). O país está em guerra contra forças internacionais, a guerra é feita por soldados disciplinados; cada cidadão deve se sentir um soldado; cada cidadão deve ser formado sob um mesmo preceito regimentar, estar, neste caso, permanentemente sob o peso da penalidade da norma disciplinar. Sugerindo-se com isso encontrar-se apenas na reprodução corporal dessa norma “[...] os sinais de pertença a um corpo social homogêneo” (Foucault 2013: 213).

Pensamos existir aqui, tão-somente, um processo de redução dos homens à medida do uniforme disciplinar, ou seja à norma: “Através das disciplinas aparece o poder da norma” (Foucault 2013: 212). O poder da norma, sustentado pelas interconexões das instituições disciplinares que pretende sombrear a lei, o livre arbítrio, favorecendo uma realidade de total ausência da responsabilização criminal, da incapacidade de distinção entre o permitido e o proibido, do lícito e do ilícito, ou ainda, a constituição do senso-comum. Sim, porque sem consciência individual não é possível existir senso comum e o regime do poder da norma não é apenas uniformizador e homogeneizador, mas aspira no fundo “a união de muitos num só” (Arendt 2001b: 265), e o *Homem-novo* é, efetivamente, o seu maior sintoma. Contudo, como refere Arendt (2001b: 265), a persecução do projeto político de união de muitos num é no fundo um escopo antipolítico, exatamente por pretender acabar com a convivência entre os homens (próprias das comunidades políticas) na realização do senso comum e na constituição da realidade.

O *Homem-novo*, pode de fato ser representado politicamente como a vida nua que habita o corpo (biológico) de cada pessoa. É esse corpo despossuído da sua qualidade política, num mundo que se faz da necessidade própria de se manter vivo. O que é reduzido à indistinção pela necessidade biológica. E o campo, a esfera que o reproduz, dá-lhe a experiência de uniformização dos homens pela biologia e pelo nivelamento das necessidades dos corpos ou como ainda refere Arendt (2001b: 266):

“[...] experiência da vida e da morte, ocorre não apenas no isolamento mas na completa solidão, na qual não é possível qualquer comunicação genuína e muito menos associação e comunidade. Do ponto de vista do mundo e da esfera pública, a vida e a morte e tudo o que comprova a uniformidade são experiências não-mundanas, antipolíticas e verdadeiramente transcendentais.”

O campo é, portanto, essa experimentação laboriosa na procura da igualdade entre os homens, “[numa] convivência [que apenas] consiste na multiplicidade de espécimes, todas fundamentalmente iguais por serem o que são como organismos vivos.” (Arendt 2001b: 264). A eliminação da diferença possui ainda um outro sentido, mais político, de facto, — ou antipolítico, no caso — que é ainda o de levar estes homens a “[...] agir[...] como um só homem, sem ter a possibilidade de dissensão interna [...]” (Arendt 2001b: 275). Deste modo, o campo providencia a abertura à constituição de um novo paradigma político em que própria governação política é pura e simplesmente substituída pela administração. E se é sobre a vida natural dos homens que pende a razão da execução administrativa, então o paradigma político que inaugura o campo é o da administração humanitária. Desta feita, o maior valor político é o cuidado da vida. Bem como refere Agostinho Neto, «*o mais importante é resolver os problemas do povo!*» Estamos de facto diante do regime político em que “[...] o poder não se confronta senão com a pura vida sem qualquer mediação” (Agamben 1998: 163), ali onde esfera privada e função pública identificam-se sem resíduos, porque quer uma quer outra só já representam a necessidade de manutenção dos corpos vivos.

Se o dever de cuidar das vidas é já um valor moral absoluto, então a intervenção na esfera do cuidado dessas vidas dispensa qualquer relação com o direito. Por outro lado, o estado de guerra reforça e legitima esse estreitamento de ligação entre o poder e vida humana, e é aonde a violência revolucionária é solicitada uma vez mais para prover de lucidez

necessária ao processo. Há aqui, de facto, a suspensão do direito que evidentemente não resulta da guerra mas sim desse paradigma em que o Poder se realiza no *campo* da exceção procurando o seu enquadramento numa “[...] *fictio jûris* por excelência, que pretende manter o direito na sua própria suspensão como força-de-lei.” (Agamben 2010: 93). E deste modo, o poder soberano encarna a lei que suspende a lei, representa ele próprio uma anomia que só consegue encontrar justificação e plausibilidade no estado de exceção.

Ainda na linha de pensamento de Arendt (2001b) e Agamben (1998), sendo o “campo” o lugar exclusivo da ação do soberano, ele move-se nesta esfera em que “[...] a *quaestio jûris* deixa absolutamente de ser distinguível da *quaestio factis* e, [deste modo], qualquer questão sobre a legalidade ou a ilegalidade do que nele acontece é simplesmente privada de sentido.” (Agamben 1998: 163). Sendo o “campo” o espaço da ação exclusiva do soberano, e a natureza constitutiva desta ação basear-se no ser e na necessidade — “*na satisfação das necessidades das populações*” —, isso faz com que esta ação seja intrinsecamente violenta. Como refere Derrida (2003: 81), “[...] a ditadura, [...] é a essência do poder como violência.” Identificamos aqui esta violência como aquela que é responsável pela constituição do campo. E de facto, entra aqui em questão a reflexão sobre o estatuto dessa violência, Derrida (2003: 81) refere-se a ela como tendo uma “essência espiritual” porque não responde ou não tem “[...] que justificar a sua soberania diante de nenhuma lei pré-existente”. Contudo, recusando a sua tangibilidade ao campo do direito, ela precisa desesperadamente de uma «mística», sendo dessa mística que depende a ação do soberano. Ou seja, a ação do soberano só se realiza a partir da sua evocação; e nisto, “[...] não se pode enunciar-se senão na forma de ordens, de ditos, de ditados prescritivos ou de performativos ditatoriais [...]” (Derrida 2003: 81), como é demonstrado nesta referência de Pestana a Agostinho Neto (2002: 210): “*le gouvernement et l’administration ne font que ce qui est autorisé par le Bureau politique, qui se charge de veiller sur la flamme de la pure doctrine afin qu’elle s’éteigne pas.*” Vemos que de facto, nada soa mais paradoxal do que a tentativa de infundir a ação do governo e da administração na “chama da pura doutrina”.

A perplexidade que pode decorrer daqui é esbatida quando tudo é posto sobre o campo do misticismo. Ou seja, esse campo místico é o necessário resultado que deriva, como refere Arendt, da “[...] superstição de uma possível identificação mágica do homem com as forças da história.” (2004: 283). Se a ação do governo e da administração encontra a sua justificação na “chama da pura doutrina” é só porque é precisamente através dessa doutrina que se revela

a direção histórica. Ou seja, as forças da história opondendo-se a tudo aquilo que pode pôr em causa a sua ação paradoxal, já só se pode anunciar a partir desse misticismo.

A justificação mística para a realização do governo e da administração é o único meio através do qual se cauciona toda uma atuação representada na “forma de ordens, de ditos, de ditados prescritivos ou de performativos ditatoriais [...]” (Derrida 2003: 81). E deste modo, estamos a falar já não de governo mas sim de burocracia. Ou seja, o misticismo do Bureau Político que *domina a chama da pura doutrina*, “[...] está na base [da ascensão] da burocracia como forma de governo” [forma de governo essa que vem realizar a] “definitiva substituição da lei por decretos provisórios e mutáveis [...]” (Arendt 2004, 283-4). Isso porque a burocracia é o instrumento por excelência da realização dessa forma de governo que reclama agir num “[...] híbrido *de direito e de facto* em que os dois termos se tornam indistinguíveis” (Agamben 1998: 163), e que no fundo se expressa através de um exercício governamental que “[...] evita toda a lei geral e trata cada caso separadamente por meio de decreto” (Arendt 2004: 284). O que se pretende aqui é, de facto, manter o direito na sua própria suspensão como força-de-lei. Sendo que é disso que depende, o poder do soberano, naquilo que o resume como encarnação da lei que suspende a lei. Ou seja, parafraseando Arendt (2004: 284), a eventualidade da estabilidade da lei representa a maior ameaça ao poder do soberano; e assim, apenas o seu carácter excepcional (ditatorial) pode garantir-lhe estar acima da lei ao invés de se submeter a ela.

Esta representação está em concordância com a “[...] particular estrutura jurídico-política dos campos” de que se refere Agamben (1998: 163) quando procura mostrar que esse particularismo deve-se justamente à “[...] vocação [deste, em] realizar a exceção de uma maneira permanente” (Agamben 1998: 163). Ou seja, a natureza do campo assenta precisamente na concretização dessa zona híbrida *de direito e de facto*, de permanente decomposição e recomposição da estabilidade temporal, e da realidade jurídica ou do senso comum, afetando a capacidade dos sujeitos em negociar um sentido ético e moral comum do mundo; aqui, já aonde “[...] os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica deixam de ter sentido.” (Agamben 1998: 163), é também um espaço que possibilita a irrealidade e a fantasmagoria do quotidiano. Sendo que com isso “[...] o que de incrível neles aconte[ça]ceu permanece completamente ininteligível” para os indivíduos. Ou seja, como salienta Arendt: “Em qualquer comunidade [...] o declínio perceptível do senso comum e o visível recrudescimento da superstição e da credulidade constituem sinais inconfundíveis da alienação em relação ao mundo” (2001: 260). Assim, a alienação de que fala a autora é o

resultado da atrofia do espaço dos homens e, conseqüentemente, da sua capacidade de livremente negociarem um sentido comum do mundo. Ou seja, a alienação é o atributo natural do campo.

A morte do indivíduo e o declínio do Estado

Para além dos seus órgãos partidários, logo após à independência, através da Lei Constitucional de 1975 o MPLA constitui os seus órgãos de gestão governamental, o Conselho da Revolução, o Governo e as Comissões Provinciais (Feijó 2001: 17), que por sua vez submetiam-se às diretivas dos órgãos do partido, o Bureau Político e o Comité Central. Em 1976, o Governo, sob a orientação do Comité Central, optou oficialmente pela via socialista na gestão e direção do Estado (Pestana 2002: 204). O partido afirma-se definitivamente como o único ator político de poder sobre o Estado e realça “[...] l’intention «d’imposer à l’ensemble de la société un projet totalitaire et centralisateur [...]»” (Nascimento em Pestana 2002: 204) e vai-se desdobrando sobre a sociedade através do seu aparato de vigilância, segurança e de um apertado controlo sobre a economia por meio de uma política centralizadora e de planeamento governamental.

O poder está de facto no núcleo central do partido, por isso, este não tem qualquer problema em conceder “competências legislativas [...] [ao] Conselho da Revolução, o Governo e as comissões provinciais [...]” (Feijó 2001: 17), criando deste modo, “uma pluralidade de formas de lei” (Feijó 2001: 17) e multiplicando os campos da sua aplicação; ou seja, o universo das “leis do Conselho da Revolução e [dos] decretos do Governo praticada no exercício da função legislativa delegada, logo, decretos com força de lei” (Feijó 2001: 17), expressando-se aqui o desiderato do Movimento em fazer confundir o regime do poder da norma e o de penalidade da lei num mesmo plano; ou ainda de esbater as fronteiras entre a política, justiça e economia.

A real prerrogativa da reflexão política era reservada exclusivamente ao Bureau Político e ao Comité Central, os outros órgãos citados acima eram executores da prescrição e conduta revolucionária que provinha daqueles. Ora, representava-se os cargos quer dos elementos do Conselho Revolução e quer os do Governo como sendo cargos não-políticos e sim de nomeação política, funcionários apolíticos, funcionando apenas dentro do espírito da prescrição e conduta revolucionária; ou seja, burocratas. Hannah Arendt (2004), por exemplo, refere que os burocratas podem prescindir de “[...] terem ideias gerais a respeito de assuntos políticos” (2004: 281); isto vindo através das reflexões de Lord Cromer sobre o imperialismo britânico e a subjugação das *raças* estrangeiras, quando refere que um governo podia

perfeitamente prescindir de contratos políticos, bastando-lhe que o seu funcionamento fosse apenas reservado a “[...] um corpo de assistentes altamente treinados e dignos de confiança, cuja lealdade e patriotismo não estivessem ligados à ambição e à vaidade pessoal [...]” (cf. Arendt 2004: 280). Um governo apolítico, contudo, em profunda identificação com as forças da história; ou seja, no fundo um governo burocrático que se anunciava na forma de decretos (Feijó 2001: 16).

O ideal de um governo apolítico deriva das injunções próprias da idiossincrasia do poder do MPLA. Ou seja, o projeto do Movimento era protagonizar mudanças estruturantes na sociedade a partir das orientações formuladas pela sua direção. Deste modo, foi a reprodução do que já era a dinâmica contractual da performance do poder no interior do movimento que se replicou sobre o conjunto da sociedade. Ou seja, Agostinho Neto, recusando-se em responder ou justificar o seu lugar de líder, optou por dotar o seu poder de uma áurea mística, a partir da qual “anunciava-se em forma de ordens, de ditos, de ditados prescritivos ou de performativos ditatoriais” (Derrida 2003: 81). Ou seja, antes de se iniciar todo um projeto de performatização burocrática na relação do Movimento com a sociedade, já no seu interior se havia suspenso a liberdade de opinião, e todas outras as formas de interpelação livre e de contestação democrática à direção.

O MPLA não representava somente *um* objetivo nacional, mas assumia-se como representante de todos os interesses particulares dos angolanos e o “[...] governo como o supremo poder em ação” (Arendt 2004: 331). O que de facto se pretendia era deixar-se clara a irredutibilidade das concepções e comparações relacionadas com os partidos, substituindo ao mesmo tempo outras esferas de representação coletiva através da subtração ao suposto interesse nacional como um todo — estando este supostamente já representado no Movimento (ver Arendt 2008: 331).

Ora bem, “desde o aparecimento do sistema partidário [que] é corrente identificar os partidos com os interesses particulares, económicos ou de outra natureza (Arendt 2008: 336). Esta possibilidade não colhia a simpatia da direção do MPLA (ver Tali 2001b: 233), visto que o “[...] sistema partidário [...] pressupõe que cada partido se defina conscientemente como parte do todo, e este «todo» por sua vez é representado por um Estado acima dos partidos.” (Arendt 2004: 334). Ou seja, sendo o MPLA um movimento de aspiração totalitária, com a tácita pretensão de se fundir com a sociedade e com o Estado (senão de substituí-lo), a ideia de partido parecia profundamente contraproducente.

Para a direção do movimento era mesmo como que um opróbrio assumir ter interesses particulares, sendo assim, “a ideologia [que reclamava, era aquela] que alegava que os seus interesses particulares coincidiam com os interesses gerais da Humanidade” (Arendt 2004: 336), expressas, por exemplo, no voluntarismo humanitário de Neto, sublinhadas por exemplo nas palavras de que “*O mais importante é resolver os problemas do povo*”. O importante era de facto identificar o movimento dos grandes sujeitos históricos — o povo, o progresso.... —, percorrendo uma vaga revolucionária “*Angola, a fronteira firme da revolução*”, e colocar estes sujeitos históricos no centro da cruzada contra o imperialismo e o racismo identificados com o regime do *apartheid* da África do Sul.

Contudo, no plano interno os limites continuariam indefinidos. Ou seja, os objetivos do Movimento obstinavam-se apenas na determinação em “[...] representar o interesse da nação como um todo.” (Arendt: 2004: 341), indo de acordo com o que refere Arendt quando salienta que o movimento, “[...] ao contrário do partido, não deve ter quaisquer objetivos definidos, rigorosamente determinados” (2004: 342).

Atribuir-se a vocação de administrar a felicidade do povo em linhas tão gerais, e assumir-se como o timoneiro na via do progresso histórico através de um plano secreto e esotérico para os cidadãos, o MPLA revela a construção de uma relação paternalista entre o poder e a sociedade e, ao mesmo tempo, a intenção de imputar a este poder uma força mística. Segundo Hannah Arendt: “Parece mais plausível ainda que a mistificação do poder, inerente aos movimentos, cresça com facilidade diretamente proporcional ao afastamento dos cidadãos das fontes do poder” (2004: 338). Ou seja, aqui a fonte é a mesma mística do poder já referida por Derrida; aquela que pertence à sua “essência espiritual” e que lhe presta a justificação de estar acima de qualquer lei. E deste modo, também é oportuno voltar a referir que “o misticismo do poder ocorre mais facilmente nos países [...] onde o poder positivamente transcende a capacidade de compreensão por parte dos governados [...] onde o poder estatal fica [...] fora do alcance da experiência efetiva e da ação do cidadão [...]” (Arendt 2008: 338). Contudo, antes de 1977, o MPLA não era efetivamente o pretenso e desejado bloco monolítico.

Em 1976, o MPLA era uma malha fragmentada de tendências ideológicas. A luta contra o colonialismo era de facto e de longe a razão na origem e composição do Movimento nas características que se lhe conheciam. Contudo, um ano depois da independência, a falta de um perfil ideológico, de um objetivo determinado e rigorosamente definido com base nas

teorizações ideológicas, começou a angustiar certos grupos dentro do movimento; e o voluntarismo pragmático de Agostinho Neto, impressos nos seus discursos, serviam ainda mais para adensar negativamente esta situação e rapidamente começaram a causar o desgaste interno da sua imagem.

Como refere Tali (2001b), foi diante da pressão de vários sectores de esquerda dentro do movimento sobre a sua direção, no sentido da adopção e definição rigorosa de uma ideologia e pela transformação do MPLA em partido político, em 1976, que o seu Comité Central determinaria em ata de reunião a data do I Congresso do Movimento cujo objetivo principal seria: “*«fazer o balanço das suas actividades e para estudar e decidir sobre a criação de um Partido orientado pelo Marxismo-Leninismo, ideologia do proletariado»*” e, por conseguinte, a opção pelo socialismo científico como modelo de desenvolvimento.” (ver Tali 2001b: 231). Esta não era, contudo, uma ideia consensual.

Segundo alguns sectores do movimento, “[...] transformar o MPLA num «partido de vanguarda marxista-leninista»” (Tali 2001b: 233), poria em causa o apoio ao movimento vindo de «[...] certas camadas» como referia Lúcio Lara naquela mesma reunião (em Tali 2001b: 233) fazendo supor dessa expressão a referência aos sectores mais moderados. Ainda que Tali refira que de «marxistas-leninistas» dentro do movimento havia apenas “[...] um pequeno núcleo proveniente da guerrilha ou da clandestinidade” (Tali 2001b: 233), o que fica por perceber é como puderam impor e fazer valer a ideia de constituição de partido orientado pelo marxismo-leninismo, sobre todas as outras ideias mais moderadas de carácter e de ação político-ideológica. O certo é que de facto, esse “*pequeno núcleo*” conseguiu tornar dominante esta visão e de tal forma que a direção do MPLA e Agostinho Neto viram-se forçados a conceder-lhe espaço e voz dentro do Movimento. Esta brecha concedida levou a que se adensassem as discussões, e nisso surgissem grupos com ideias diversas, a disputa entre sectores divergentes uns mais extremistas, outros mais moderados e ainda os outros mais depurados e ortodoxos que iam desde o *leninismo* ao *maoísmo*. Assim sendo, estas dinâmicas começaram a dar lugar a uma intensa e “gradual polarização ideológica” (Tali 2001b: 205) no interior do Movimento.

A pressão para que o movimento adoptasse o marxismo-leninismo decantado do modelo soviético, foi de facto uma armadilha colocada à direção do MPLA no momento certo. Um dos seus maiores defensores, Nito Alves, soube usar habilmente os receios da direção do MPLA de internamente perder a simpatia e o apoio de vários sectores sociais

moderados e, externamente, os de uma série de países com democracias socialistas solidários desde o tempo da luta contra o colonialismo. Ou seja, colocar o MPLA na órbita de influência da União Soviética não só representava o fechar de portas a uma variedade de apoios internacionais, mas também, e mais problemático, significaria deixarem-se subordinar às orientações da Internacional Comunista e aos desejos de tutela universal dos cânones ideológicos do marxismo pelo Partido Comunista da União Soviética (PCUS). E desde modo, sobre o orgulho histórico da conquista da independência a Portugal recaía esta infâmia das novas formas de subalternidades (congeminaada pelo contexto da guerra-fria), que a direção do Movimento evitava e Nito Alves aproveitava com a mesma perfídia de um arrivista. A infâmia sobre toda uma luta anticolonial feita em nome da liberdade e da soberania, provavelmente sentida como uma afronta despidorada à mística da luta contra o colonialismo e à mística do próprio Agostinho Neto.

Enquanto ministro da Administração Interna, Nito Alves controlava e dirigia toda a orgânica do Poder Popular, estrutura de base formada pelos «Comités» e as Comissões Populares de Bairros, o que lhe conferia o domínio total sobre “[...] toda mobilidade social e todos os dispositivos de regulação política na base” (Tali 2001b: 203). Esse fato atribuía-lhe uma dimensão política muito superior àquela que lhe adivinha da sua posição dentro das estruturas do MPLA.

Nito Alves era apoiado por e representava o sector político com um longo percurso histórico de luta clandestina contra o colonialismo, um vasto grupo com uma grande maturidade política e mais doutrinado do que qualquer outro com formação em outras zonas de guerrilha do MPLA. Este grupo era todo ele proveniente da Iª Região do MPLA, localizada no *hinterland* de Luanda, e cuja trajetória guerrilheira era para alguns testemunho do ônus que lhe coube durante a guerra colonial, que na percepção dos próprios terá sido o maior que algum outro grupo estratégico-militar do MPLA pudesse apresentar como significativa e determinante para o alcance da independência nacional.

Depois da independência, os organizadores das estruturas de apoio do MPLA em Luanda eram, de facto, os mesmos que anos antes suportavam clandestinamente boa parte dos esforços de sobrevivência daquela que era considerada a Iª Região. O ônus da guerra colonial, a representatividade que reclamava sobre Luanda e o apoio concedido a Agostinho Neto num período de grande crise interna, levou Nito Alves a Ministro da Administração Interna, precisamente pelo reconhecimento do peso e importância que esta região tinha dentro do

Movimento. Contudo, a orgânica de base, historicamente concebida pela Iª Região, permaneceu sob o domínio e coordenação daqueles cuja legitimidade diretiva lhes advinha de um poder simbólico construído durante anos através de redes de solidariedade comutativas e de cumplicidades político-contestatárias contra o mesmo inimigo. Como temos visto, de entre as mais destacadas *famílias frentistas* do MPLA, “[...] «família do Leste», «família de Cabinda», «família da I Região» [...]” (Tali 2001b: 216), apenas a luta contra o colonialismo as unia; porque politicamente eram distantes e nalguns casos divergentes.

Contudo, o que realmente Nito Alves colocava a descoberto era de facto o poder que tinha sobre toda uma orgânica política e militar de base que escapava, de longe, ao controlo da direção do movimento. Ou seja, o Ministro da Administração Interna “[...] senhor do poder nas CPB e, portanto, em tudo o que dissesse respeito às suas estruturas de carácter político-militar (milícias e células políticas)” (Tali 2001b: 204), possuía, com efeito, um poder paralelo que, segundo as suspeitas, usava “[...] em benefício próprio” (Tali 2001b: 204), funcionando com a mesma perícia de mobilização, desenvolvidas pelo grupo da Iª Região durante os anos de luta anticolonial.

Nito Alves vê nesta brecha e neste poder paralelo, já em visível “[...] concorrência com os órgãos centrais do MPLA [...]”, a oportunidade de construção do seu posicionamento tácito para a tomada do poder à direção, através de um processo de expurgos ideológicos de vários sectores *reacionários* dentro do movimento — alguns dos quais, de forma oportunista, identificados como sendo próximos de Neto, — sobre o fundo da propaganda marxista-leninista e da ideia de que era ele, de facto, o “[...] único depositário da missão histórica de «levar a classe operária ao poder»” (cf. Tali 2001b: 209), atingindo tacitamente a posição de Neto mas evitando sub-repticiamente a confrontação direta com o líder.

Esta brecha vai se alargando irremediavelmente, porque como salienta Tali, do seu lado oposto, ou seja da velha guarda do MPLA, composta por militantes mais moderados, que mesmo não acolhendo com especial entusiasmo o mergulho cego sobre o socialismo de inspiração soviética, não foi capaz de formar uma oposição coerente e disposta a criar compromissos políticos a curto prazo, preferindo ao invés disso, continuar a falar *slogans* vazios de conteúdo, como quando se insistia na necessidade de prosseguirem “[...] a fase da «revolução democrática e popular»” (Tali 2001b: 209). Isto só revelava a intenção de se congelar toda e qualquer discussão interna que, por hipótese, colocasse em cheque a legitimidade da liderança do movimento. O empreendimento no fechar de vias da discussão

interna, ou da contestação à liderança, levou a um desmesurado investimento e desesperado recurso dos dispositivos disciplinares. Ou seja, a performatização regimentar da disciplina, a evocação à penalidade da norma disciplinar e o incentivo à reprodução corporal dessa norma, começavam já a encetar o desvio para o território da mística do líder, território seguro para se legitimar a figura do líder, incentivado pelo discurso da harmonia e da necessidade de criação de um corpo social homogêneo.

Perturbar a harmonia que o MPLA se propunha a prover à sociedade, não sendo crime, constituía uma infâmia punível disciplinarmente; a punição por evocar o cisma da clivagem, do *fracionismo*. A conversão de um qualquer *desvio* em crime, ou seja do *fracionismo* em “crime”, só é possível dar-se dentro dos regimes disciplinares. Quer isto dizer, dentro dos regimes de penalidade da norma. Nito Alves, à sua maneira, tentou ainda forçar um debate político lançando-se na publicação de um verdadeiro manifesto de tendência marxista-leninista do MPLA a que chamou de “13 teses em minha defesa”. É essencialmente um documento de clarificações e assunções ideológicas, de revelações frontais de posições políticas e, indiretamente, uma jogada com consequências extremamente delicadas para a direção do movimento, uma vez que colocava os seus responsáveis na inevitável posição de se retratarem ideologicamente.

Este manifesto, “recheado de citações de Lênin e de outros clássicos do marxismo [...]” (Tali 2001b: 215), é precisamente o apontar de um caminho em direção à *sovietização* do regime. Nito Alves coloca o MPLA a percorrer as linhas em direção à radicalização do movimento, sob o comando da ala mais à esquerda na qual o próprio se assumia como líder. Juntando um populismo que resvalava no racismo ao discurso de palavreado leninista, Alves seguia reclamando terreno com a segurança de quem muito provavelmente — como se chegou a aventar mas nunca comprovado — contava com o apoio officioso do PCUS. Daí a confiança despreocupada num destino que dava como certo: “[...] muito cheio de si próprio, Nito Alves tinha-se já encerrado numa visão bastante messiânica do seu papel e do seu futuro político.” (Tali 2001b: 213).

A direção do movimento viu-se assim encurralada na esfera do radicalismo de esquerda e deste modo, forçada a emitir declarações de posicionamento político em relação à URSS e de retractamento ideológico dos seus membros. A 26 de Maio de 1977, em declaração oficial do Bureau Político do MPLA, Nito Alves e companheiros de ala, “[...] eram acusados de ter tentado prejudicar a unidade «indestrutível» entre o MPLA e a URSS chamando a certos

dirigentes «maoístas» e «anti-soviéticos» [...]” (Tali 2001b: 218). O desmentido sobre a existência de maoístas e anti-soviéticos no seio da direção do Movimento não foi por sua vez substantiva. Até ao momento, o MPLA não era um movimento com uma ideologia oficial, facto que colocava a sua direção, e principalmente Agostinho Neto, em franca animosidade com o PCUS.

O MPLA não só resistia à ideia de se tornar partido e de assumir uma posição ideológica como, acima de tudo, resistia à ideia de encarar a fratura com a ala de Nito Alves como uma questão política. Enquanto Alves colocava-se assumidamente num campo político de discussão e contestação ideológica ao poder, a direção do MPLA preferiu remeter a questão para um fórum diametralmente oposto. Dias antes havia sido constituída uma “ [...] comissão de inquérito que concluíra, sem causar qualquer surpresa, pela existência de uma atividade «fraccionista» dirigida [...]” (Tali 2001b: 215) por Nito Alves e o seu principal companheiro, José Van Dunem, então comissário político das FAPLA. “Algumas vozes exigiam que fossem presos [...]” (Tali 2001b: 215), não sendo para o efeito chamada a possibilidade de um julgamento justo sob o regime da lei. Não existindo a hipótese de acusação sob o regime da lei, decidiu-se pela aplicação de “[...] sanções” (Tali 2001b: 215). Ou seja, na reunião de urgência realizada pelo Comité Central que aprovou uma resolução que reconhecia «a existência, de facto, do fraccionismo» e decidiu afastar das suas funções de membros” (Tali 2001b: 215), Nito Alves e Van Dunem, “[...] Tudo girou, principalmente, em redor das medidas disciplinares que se impunha tomar contra os contestatários, da sua natureza e dos mecanismos da sua aplicação”. (Tali 2001b: 217). Deste modo, o MPLA inaugurava e colocava de forma decisiva o regime da penalidade da *norma* no centro daquilo que iria ditar as formas de resolução das decisões internas e na performance com que, daqui em diante, se relacionaria com a sociedade.

Se apenas no dia 26 de Maio de 1977 o Bureau Político do MPLA se pronunciaria publicamente sobre a crise de dissensão, num contra-ataque aos nitistas, mas sem contudo substanciar uma posição política e deixando-se apenas pelos desmentidos às acusações daqueles; por outro lado, não tardaria, contudo, que este órgão do Movimento aprovasse o decreto de estado de exceção “com aplicação de restrições e verificações à circulação das pessoas” (Tali 2001b: 218). Uma medida compulsiva, com o argumento de repressão de uma tentativa de golpe de Estado, que terá começado com assassinatos de dirigentes próximos de Neto. E este não se terá demorado na decisão de represálias sumárias, despoletando um total descontrolo na ação da polícia secreta e do tribunal revolucionário.

No dia 27 de Maio e nos dias subsequentes, registou-se uma série de prisões de pessoas consideradas pró-nitistas. Existem testemunhos de episódios de tortura, julgamentos sumários e de execuções ocorridos um pouco por todo o país. Os alegados cabecilhas do golpe, Nito Alves e José Van Dunem, foram executados e outros milhares perseguidos e posteriormente dados como desaparecidos.

O 27 de Maio, trouxe a abertura ideal para que, do estado de exceção, fosse definitivamente feita a realização do campo do poder do MPLA. Ou seja, a sua concretização em natureza do poder. O poder que daí surgiu tornou-se sistematicamente intolerante e policial”. (Tali 2001b: 221). A virtude desta violência policial, ao mesmo tempo instaladora e conservadora de um direito, está em ter servido para ajudar a desmantelar uma série de sectores politizados que funcionavam como anticorpos prejudiciais ao desígnio do movimento na sua constituição de poder total em fusão com a sociedade. Contudo, o estado policial e repressivo já estava em franca afirmação em ações sub-reptícias destinadas unicamente a garantir e prover a estabilidade e a sobrevivência do poder de Agostinho Neto (ver Tali 2001b: 219). Ou seja, como se viria a constatar nos anos seguintes, para a sustentação do poder importava menos a assunção de um pensamento ideológico oficial para o Movimento do que se pôr em causa a direção do mesmo. Os mesmos homens e a mesma direção adoptariam depois desse episódio sangrento a mesma narrativa dos seus adversários então eliminados, transmitindo a ideia de que qualquer ideologia servia, desde que em causa estivesse a sustentabilidade e a sobrevivência do poder, como podemos ver comprovada nesta referencia de Tali (2001b: 224):

“No plano ideológico, contudo, a direcção do MPLA reagiu de modo inverso: passou de um discurso moderado e pragmático para a ruidosas proclamações de fé «marxista-leninista» sem precedentes na história do MPLA. Estas mudanças foram acompanhadas do reforço dos laços com a URSS e de uma gestão do Estado cada vez mais decalcada do modelo soviético.”

No que o Movimento se tornaria no final desse ano, revelaria que as anteriores flutuações de pensamento político, e especialmente as futuras opções ideológicas, eram derivadas de um mesmo desígnio: ou seja, o fim político dos homens; a constituição do campo da administração dos corpos, da racionalização das necessidades da vida e do

provimento da felicidade, ali onde se abriria um paradigma em que *vida e direito* se confundiriam inextricavelmente. Isso estava bem patente no discurso voluntarista humanitário de Neto. E mesmo que, como Tali refere, “o «Estado paternal» do MPLA morrera a 27 de Maio de 1977 (Tali 2001b: 221), o certo é que esses desígnios manter-se-iam estruturantes na forma como o poder se relacionaria futuramente com a sociedade.

O mês de Maio de 1977 não terminaria apenas com a aniquilação física dos *fraccionistas*, mas igualmente com a perseguição desvairada de todas as formações populares espontâneas que surgiram em Angola após o golpe de Estado de Abril de 1974 em Portugal. Ou seja, foi a total depuração de todos os sectores sociais cuja dinâmica política se registava fora do controlo do poder central. Como salienta Tali, em 1977 o “[...] debate político, particularmente animado e rico em 1974-1976, estiolou definitivamente e depois desapareceu das organizações de massas. [...] Em particular, a juventude perdeu a sua substância combativa e passou a viver ao sabor dos acontecimentos políticos do Partido.” (2001b: 224). Está aqui, portanto, a concretização de um desígnio que era a do Movimento propor-se a produzir homogeneidades e a unidimensionalidade social e individual, bem como a uniformidade no interior do processo que visava a integração civil dos vários sectores populares no espaço de controlo do poder. E ao mesmo tempo que fazia expandir os limites do campo, destruindo através do terror todas as formas políticas livres e espontâneas na ação social, solidificava ainda mais o regime disciplinar e o da penalidade da norma.

O Maio de 77 foi o fim definitivo do imaginário de liberdade. O país ficou órfão das narrativas independentistas que anunciavam a realização da esfera dos homens em igualdade e em liberdade, e dos avatares revolucionários de uma juventude romântica. E se ainda neste mês o país mergulharia num banho de sangue, em Dezembro, como se já se tivessem aparado as arestas que impediriam o progresso e o desenvolvimento, o MPLA transformava-se em Partido do Trabalho. Agostinho Neto representou a humilhação de todos quanto dentro do movimento, começando pelo próprio, faziam do pragmatismo e do voluntarismo métodos de gestão política do Estado. E como que ressabiados, diante do vazio que os próprios criaram, viram-se forçados a terem de ser os mesmos a revogarem o orgulho na conquista da independência de Angola ao afirmarem a anexação de Angola nos eixos das novas forças de subordinação.

O primeiro congresso do MPLA era encerrado com as memoráveis palavras de Agostinho Neto: “[...] Neste 10 de Dezembro de 1977, sob o olhar silencioso de Lênin,

fundámos o Partido do Trabalho” (Neto em, Tali 2001b: 230). Tali considera a viragem de uma linha política programática baseada na prudência e no pragmatismo (cf. 2001b: 230) para uma brusca assunção do jargão de extrema esquerda de inspiração soviética como tendo sido um “acto eminentemente voluntarista” (2001b: 221). Sendo assim, não se revela disso apenas a ambição oca de poder da sua liderança mas, quanto a nós, o mais importante que se revela nesse acto, era a própria natureza do poder: o desprezo pelo exercício da política, a aspiração totalitária na constituição de um campo aonde tudo pudesse ser possível; o intuito “[...] de exercer sobre a sociedade uma acção [...] centralizada [...], uma acção de proletarização e de estatização” (Foucault 2010: 243). Ali onde vida e direito realizariam a sua fusão inextricável, a norma e a anomia também, tudo sob o desejo de constituição de uma sociedade aonde o poder se fundisse com a sociedade, com a vida, com o corpo dos homens, com as suas necessidades e aonde finalmente política e vida (biológica) deixassem de pertencer a esferas distintas.

O Partido do Trabalho, ou seja o *PT* sempre representou uma sigla maldita, daí a de MPLA nunca ter sido abandonada. Ou seja, juntamente com as siglas que anunciavam a existência de um partido político: “[...] Parti du Travail defini comme parti d’avant-garde marxiste-léniniste [...]” (Pestana 2002: 204), decidiu-se deixá-lo conviver comodamente com as que anunciavam um *movimento popular*. Esta contradição, ou se quisermos, falta de precisão na lógica de interpretação política-ideológica, só serviria para continuar a denunciar um certo mal-estar com qualquer que fosse a identidade ideológica assumida. Sem nunca deixar claro se se tratava mais de um partido trabalhista ou de um movimento revolucionário de esquerda, o MPLA-PT provoca deliberadamente a incerteza nos critérios e instala a ambiguidade naquilo por que se julgava optar. De facto, esse ato é bem representativo da obstinação pelo controlo do poder, eliminando contudo toda a implicação ideológico-política existente. Ou seja, esterilizando todo um campo de eventuais contestações de carácter político. Como é de opinião Tali: “[...] o malogro do 27 de Maio [...], marca o fim de uma era de lutas verdadeiramente ideológicas dentro do MPLA” [...] (2001b: 236). E o que ocorreria daqui em diante, transformando-se como prática dominante, já não seria a comprovação de um determinado perfil ideológico como critério absoluto de acesso à militância no *partido*, mas sim as declarações de fé e os juramentos de fidelidade ao seu líder.

Ou seja, no Congresso de 1977, o *partido* “[...] recebeu uma massa de pessoas designadas segundo um único critério [...]: a «fidelidade» ao MPLA e a Neto.” (Tali 2001b: 237). Suprimindo com isso, todos os outros critérios de legitimação da autoridade e, ao

mesmo tempo, inscrevendo a figura do líder na evocação de uma qualquer mística que o identificava com as forças da história e com o destino desejável. Mas, o que aqui de facto estava em causa era a constituição dos mecanismos “ [...] destinadas a pôr de parte qualquer nova oposição à autoridade única da tendência presidencial” (Tali 2001b: 237). E nisso, repudiava-se mais os indivíduos ideologicamente comprometidos, os críticos e os insubmissos, e valorizavam-se os “ordeiros”; ou seja, tornar-se-ia, para todos os efeitos, posição oficial do movimento/partido de que: o “[...] pretendente à condição de militante do MPLA-PT devia, com efeito, ser «exemplar no trabalho, no estudo e na disciplina» e «um combatente implacável contra quaisquer divisões no Partido e no povo» [...]” (Tali 2001b: 237), ou seja, devia ser apolítico. Sacrificava-se deste modo o espaço de democracia interna, do livre pensamento e da deliberação participativa em nome da união e coesão do Movimento e da definitiva aniquilação de “[...] e qualquer veleidade de contestação e dissidência.” (Tali 2001: 238). O movimento/partido vai deste modo afirmando-se como instituição disciplinar dentro do qual vigora já, na sua totalidade, o regime da penalidade da norma ao invés da observância dos princípios políticos. E se por um lado esse regime serve para prover tranquilidade às lideranças, por outro, produz na sua base funcionários-burocratas; ou seja, é o regime “[...] dos homens que baixava[m] voluntariamente à condição de meros instrumentos ou meras funções [...] (Cromer em Arendt 2004, 283). E foram, de facto, estes *homens-funções* que garantiriam “[...] a gestão burocrática do político e do ideológico [...]” (Tali 2001b: 236) dentro do movimento/partido durante toda a década seguinte.

Contudo, se por um lado se foi registando o crescimento do êxtase performativo na “[...] ideologização de todos os atos do Estado [...]” (Tali 2001b: 236), que eram alimentados pelos quadros formados na escola do “Partido” — deixando a ideia da existência de uma progressiva *sovietização* — por outro lado, o MPLA-PT ia reafirmando a sua aspiração totalitária em laivos de paternalismo e espontaneidade, ao admitir nas suas fileiras pessoas com origens políticas divergentes. Segundo Tali (2001b: 238) “[...] não falando dos nitistas e das duas anteriores dissidências, ninguém foi dele verdadeiramente excluído. Bem pelo contrário: entrou em massa para o Comité Central uma nova vaga de gente com visões ideológicas divergentes, incluindo as menos ideológicas e mais antimarxistas possíveis.”. No fundo, movimento e partido num só junta duas realidades: o passado (representado pela memória da luta pela independência) e o futuro (representado pelo partido de vanguarda marxista-leninista).

A razão na pertinácia da continuidade da ideia de movimento estava em se deixar via aberta para o açambarcamento da história nas suas narrativas de luta contra o colonialismo, tomando isso como fonte de legitimidade. Buscar a luta colonial e dar-lhe representatividade simbólica dentro do partido era uma forma de colocar a memória da conquista da independência como valor simbólico incontornável. E dar representatividade à luta colonial através da cooptação de pessoas que haviam participado em ações de vulto anticoloniais, era naquele momento presente, pôr em causa pressupostos ideológicos e princípios políticos, sendo contudo, de um extraordinário capital simbólico porque era uma fonte de legitimidade da liderança.

No entanto, o encaixe do capital simbólico colonial na sua total diversidade e em perfeita transgressão ideológica, só fora possível por, precisamente, já não existir o perigo de um levantamento contestatário interno baseado em princípios políticos. Aliás, a preparação do Congresso de 1977 resolve este problema ao instaurar um regime político-militar-administrativo especial, cujo objetivo era prover previsibilidades ao seu desfecho. Ou seja, o congresso fora reunido enquanto “vigorava ainda o estado de exceção [...]” (Tali 2001b: 229). Contudo, este não fora decretado apenas para reprimir os nitistas, mas principalmente, para sustentar a entrada no campo em que o MPLA se realizaria como Movimento totalitário. E aqui, o que de facto se institui como instrumento fundamental para este desiderato é a lei marcial e o estado de exceção.

A fragmentação da realidade

De facto, o congresso de 1977, transformaria o MPLA em Partido do Trabalho e testemunharia a sua “[...] evolução político-ideológica proclamando o «socialismo científico» como sistema económico e o marxismo-leninismo como ideologia oficial da República Popular de Angola” (Tali 2001b: 224). E como já referimos, estas transformações foram realizadas à guarda da vigência do estado de exceção. Ou seja, o que se presumia vir a introduzir um fator de normalização dos atos do Estado e a putativa previsibilidade na ordem e natureza das suas ações — por outras palavras, a efetiva instauração de um novo direito — é compreendido dentro de um quadro de violência, que ao mesmo tempo que conserva o direito já existente, instaura-o em novos sentidos, numa lógica que não informa sobre os seus limites. Ou seja, numa lógica transgressiva e oposta a tudo o que represente previsibilidade e coerência. E aqui, de facto concordamos em como o “[...] que distingue um Estado despótico de um legítimo não é a presença ou a ausência de medo, senão a incerteza ou a certeza do seu objecto e dos seus limites” (Esposito, 2007: 60-1).

Enquanto isso, se por um lado a volatilidade do contexto institucional permitia reivindicações violentas, por outro, representava o lugar vital de reprodução do poder. Ou seja, é próprio do chefe totalitário reproduzir o seu poder em permanente aporia e indeterminação jurídico-institucional. Segundo Arendt, este “[...] tem de estabelecer o mundo fictício do movimento como realidade operante da vida de cada dia e tem, por outro lado, de evitar que esse novo mundo adquira nova estabilidade; pois a estabilização das suas leis e instituições liquidaria certamente o próprio movimento [...]” (Arendt 2004: 518). Assim, a instabilidade jurídico-institucional é de razão vital à reprodução do poder do Movimento e a força mística do líder é a máquina-fluxo que imprime a irrealidade e a fantasmagoria necessária à construção do mundo fictício e, conseqüentemente, à naturalização da anomia. Ou então, se quisermos, é a abertura para a definitiva realização do *campo* naquilo que Agamben define como sendo “[...] o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra.” (Agamben 1998: 161). E deste modo, o estado de exceção vai-se revelando, de facto, como pertencendo à ordem natural de reprodução do poder totalitário. O estado de exceção e lei a marcial são o acesso primordial para o *campo* e, ao mesmo tempo, a fonte de sustentação deste último. Por sua vez, o campo assimila o estado de exceção ao ponto de o tornar indistinguível da ordem normal e o integra na ordem dos seus processos

quotidianos. E “[...] nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal da ordem com base numa situação real de perigo, adquire agora uma disposição espacial e temporal permanente que, enquanto tal, fica, todavia, constantemente de fora da ordem normal.” (Agamben 1998: 161). Ou seja, o campo é a consequência da necessidade de realização do poder totalitário.

Segundo Agamben, já está inscrita na “[...] vocação do campo realizar a exceção de uma maneira permanente” (Agamben 1998: 163) assim como a constituição de uma esfera jurídico-política que remeta para uma zona de indistinção entre exterior e interior, exceção e regra, lícito e ilícito [...] (1998: 163). Mas tanto quando o autor nos diz, esta é apenas uma particularidade do campo. Porque por outro lado, temos o movimento totalitário que representa a sua ação estrutural, o efeito funcional do campo, cuja essência “[...] reside na sua capacidade de isolar as massas do mundo real” (Arendt 2004: 467). Ou seja, a relação do poder totalitário com as massas é constantemente atravessada pelo fluxo mecânico da produção do isolamento de ordem imaginária e ficcional, que é contudo própria da ação material e estrutural do Movimento. Deste modo, o lugar criado pela superprodução ficcional da propaganda totalitária remete efusivamente para zonas de indistinção e de ausência de inteligibilidade, ali aonde, segundo Agamben, “os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica deixam de ter sentido.” (1998: 163). Já para Hannah Arendt (2004: 466), as massas não resistem a este apelo da propaganda totalitária, porque:

“Entre enfrentar a crescente decadência, com a sua anarquia e total arbitrariedade, e curvar-se ante a coerência mais rígida e fantasmaticamente fictícia de uma ideologia, as massas provavelmente escolherão este último caminho, dispostas a pagar por isso com sacrifícios individuais — não porque sejam estúpidas ou perversas, mas porque, no desastre geral, essa fuga lhes permite manter o mínimo de dignidade”.

Aqui, o isolamento protagonizado pelo movimento totalitário não apenas se destina em fazer “cair [as] cortinas de ferro para evitar que alguém perturbe, com a mais leve realidade, a horripilante quietude de um mundo completamente imaginário” (Arendt 2004: 467), mas também se destina a atomizar a sociedade, afastando os indivíduos uns de outros minando a possibilidade do surgimento de fóruns alternativos de negociação da realidade e de um sentido coerente interpessoal da vida quotidiana. Ou seja, o sacrifício a que se sujeitam os indivíduos

ao aceitarem a realidade *fantasmaticamente fictícia* da ideologia totalitária reside na despossessão da sua possibilidade humana de, junto com outros indivíduos, poderem negociar um sentido comum para a realidade.

O que salientamos aqui é precisamente uma das especificidades do *campo*. Como já referimos, o campo, em busca da sua realização em profunda conexão com a *vida nua*, mais do que afetar a capacidade dos indivíduos em dar inteligibilidade às ocorrências externas do quotidiano, simplesmente suprime o mundo da convivência dos homens, criando um estado de facto em que “[...] o homem não convive com o mundo nem com os outros: está a sós com o seu corpo perante a pura necessidade de manter-se vivo [...]” (Arendt 2001b: 264), e em que o plano da superfície de contacto com os outros, ocorra apenas na “[...] convivência [que] consiste na multiplicidade de espécimes, todas fundamentalmente iguais por serem o que são como organismos vivos.” (Arendt 2001: 264). Ou seja, uma das vocações do campo é a conversão em série de homens à *vida nua* (Agamben 1998: 170). Porque o que de facto está em causa no campo é a eliminação da individualidade dos homens, dos rasgos de diferenciação, da sua condição política que é a base da percepção de distinção entre si. Ou seja, o que o campo procura é o estado da condição apolítica, senão mesmo antipolítica dos homens; e neste ponto também concordamos com Arendt quando refere que a “[...] união de muitos num só é basicamente antipolítica [...], porque, explica a autora, “[...] é o exato oposto da convivência que prevalece nas comunidades [...] políticas” (2001b: 265), que são essencialmente caracterizadas pela livre e compulsiva negociação individual do senso comum da realidade.

A realidade do Movimento totalitário é, pois, a da ordem da produção “fantasmaticamente fictícia” da sua ideologia. Ou seja, pertence a uma ordem própria de significados, e é dada às massas como experiência estética e religiosa, uma vez que que, segundo, Berger e Luckmann (2004: 37), “[...] arte e religião são produtores endémicos de áreas delineadas de significação.” As transições compulsivas entre “outras realidades” e a “realidade dominante” são parte desse incremento de valor estético, o que afeta significativamente a capacidade da atribuição de veracidade quer a uma, quer a outra. E, com isso, abrindo em definitivo o espaço para a credulidade, o movimento encontra deste modo caminho livre para insuflar de mística o poder que exerce sobre os homens. Daqui notamos que a experiência do campo como realidade é em boa parte vivida na relação com os permanentes fluxos e refluxos das “áreas delineadas de significação” — nunca a sua estabilidade, nunca a sua concretização, apenas recortes de superfícies em comunicação com

outras realidades fictícias ou fragmentos de realidade. A propaganda do Movimento totalitário não administra apenas estes fluxos e refluxos, mas também fragmenta em cada série deles a possibilidade de estabelecimento da própria realidade.

No campo, as zonas delineadas de significação não são, portanto, tão delineadas quanto isso. Ou, se quisermos, não nos remetem para um corpo de significação totalmente coerente. Elas estão em constante manipulação; uma manipulação a cargo da propaganda totalitária que se destina a criar zonas anómicas, ali onde, segundo Agamben (2010: 94), “[...] se situa a ação humana sem relação com a norma [...]” ou, acrescentamos nós, ali onde a relação entre norma e direito é confusa. Ou seja, a manipulação da ordem de significados, sendo já própria dos procedimentos orgânicos gerais da ação do poder, acaba por afetar igualmente a significação da ordem jurídica, fazendo desta, parte do funcionamento da zona anómica. E aqui, o “essencial para a ordem jurídica é que esta zona [anómica] [...] coincide com uma figura extrema e espectral do direito, na qual este se cinde numa pura vigência sem aplicação e uma pura aplicação sem vigência: a força da lei.” (Agamben 2010: 94). Nisto, o campo encontra de facto a via primordial da sua realização, aonde a manipulação e a fragmentação da realidade assumem-se como técnicas propagandísticas de prover sustentabilidade ao campo. É óbvio que para a constituição deste desiderato é necessário acautelar a existência de concorrência na produção de zonas de significação alternativa, é de facto necessário *colonizá-las*.

O MPLA-PT é assumidamente um partido num sistema uni-partidário e toma o Estado como instrumento do seu poder, atravessando-o com a sua racionalidade partidária e submergindo-o na sua dinâmica processual interna. Provocando o decréscimo da razão do Estado (ver Foucault 2010: 245), ou seja, o “[...] decréscimo da governamentalidade de Estado pelo crescimento da governamentalidade de partido [...]” (Foucault 2010: 245). A marca da incontinência do Partido na tentativa de criar a elisão dos termos, ou um objetivo concreto, pois como salienta Arendt, o “[...] objectivo dos sistemas uni-partidários não é apenas apoderar-se da administração do governo, mas sim, através do preenchimento de todos os postos com membros do Partido, atingir uma completa amálgama de Estado e partido [...]” (Arendt 2004: 555). E deste modo, fazer do Estado um instrumento na manipulação da ordem de significados, inscrevendo-o na lógica dos procedimentos orgânicos gerais da ação do partido.

E é assim que o movimento segue em definitiva progressão, erigindo a muralha do isolamento “para evitar que alguém perturbe, com a mais leve realidade, a horripilante

quietude de um mundo completamente imaginário” (Arendt 2004: 467). E neste universo, criado aos poucos para acomodar a irrealidade, a ficção e o fantasmagórico, a violência e o direito ocorrem de forma difusa. Se é suposto a violência já ter, entretanto, inscrito uma nova ordem de direito, a realidade é que a sua presença continua a persistir sobre a totalidade da ação governamental. O que de facto é sintomático, uma vez que já se constata a entrada neste universo que é o campo, é existência de uma zona anômica. Como salienta Agamben, precisamente “[...] o que está em causa na zona anômica é a relação entre violência e direito [...]” (2010: 93), porque se trata de uma violência que instaura o direito ao mesmo tempo que o revoga, reifica-o ao mesmo tempo que o suspende e reitera-o ao mesmo tempo que o corrompe. Ou seja, o que aqui está em jogo é, “[...] em última análise, o estatuto da violência como código da ação [...]” (Agamben 2010: 93). A sua natureza legal, o seu formato na ação política, a sua racionalidade extrajudicial, porque o que realmente se interpõe nesta zona anômica é apenas a sua existência em estado puro, “[...] originária e arquetípica [...] em vista de fins naturais [...]” (Derrida 2003: 71). O que de facto faz todo o sentido, porque se notarmos que o campo é precisamente o estado da interconexão direta entre o poder e a *vida nua*, então a violência não terá outro carácter senão a daquela que constantemente procura fins naturais. Assim, no campo, o espaço da plena realização da exceção, a materialização da ação do poder é súbita e arbitrária, sendo ela mesma da própria natureza de emergência que lhe advém da exceção. E sendo assim, a sua aparição só se pode dar na figura da “força de lei”. É, pois, esta a “figura extrema e spectral do direito” a que se refere Agamben (2010: 93), no fundo, o direito de exceção imanente na ação do poder “[...] na qual este se cinde numa pura vigência sem aplicação e uma pura aplicação sem vigência [...]” cuja estrutura é precisamente a “força de lei” (Agamben 2010: 93), e cujo objecto da sua aplicação e materialização está afeto aos domínios da *vida nua*.

O poder soberano e os domínios de “Ninguém”

Três meses após o 27 de Maio, acontece a “segunda revisão constitucional”, através da “Lei 13/77, de Agosto” (Guedes *et al.*, 2003: 228), cujo único objetivo foi o de “[...] atribuir ao Presidente a República angolana o poder de nomear, dar posse e exonerar o Primeiro Ministro e os restantes membros do Governo” (Guedes *et al.*, 2003: 228). Deste modo, dá-se início a um processo de açambarcamento de poderes reservados aos órgãos de Estado concorrentes aos da presidência, para por fim concentrá-los nas mãos do presidente. Ou seja, um processo de personalização da ação do poder soberano à custa da total subordinação e obsolescência de todos outros órgãos até então munidos de competências. Com esta revisão, não era apenas o Conselho da Revolução que se tornava prescindível, mas também a própria figura do Primeiro Ministro que se esvaziava na “subordinação política ao Presidente da República: o que servia os alegados propósitos deste, no sentido de um controlo personalizado do poder” (ver Guedes *et al.*, 2003: 228), consagrando institucionalmente a figura e a esfera na qual violência e direito coexistiriam e concorreriam sem quaisquer limites; ou seja, o poder soberano e a exceção.

Como refere Agamben (1998:27), é a “[...] exceção que define a estrutura da soberania”. Exceção e soberania mantêm uma inextricável relação aporética e paradoxal, sendo que constitui-se como “[...] *relação de exceção* [...] esta forma extrema da relação que só inclui algo através da sua exclusão” (Agamben 1998: 28). Ou seja, a ação e a decisão soberanas produzem-se neste, por assim dizer, “[...] *aplica[r]-se à exceção desaplicando-se, retirando-se [...] [da norma]*” (Agamben 1998: 27).

A Lei 13/77 de Agosto, formulada e aplicada na vigência do estado de exceção apenas três meses após a tentativa de golpe de Estado, já é por si a confirmação da existência de um quadro jurídico-institucional que a precede e, que ao mesmo tempo a possibilita. E é também sintomático na forma como anuncia a necessidade de abertura deste paradigma, demonstrando de facto, ou como que confirmando apenas o que já existia de forma subliminar.

Confirma-se aqui, apenas no assomar deste procedimento, a existência subliminar e em lucubração discreta, do desejo da realização do campo através da exceção. Ou seja, a supressão dos atributos políticos de uma esfera iminentemente política, retirando sentido à

ação dos homens num ato subtil e deliberadamente imperceptível. É precisamente nesta perfídia, em que se revela que, como salienta Agamben, a exceção “[...] não é um facto porque é criada apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, também não é um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade da vigência da lei.” (Agamben 1998: 28). É apenas a sobreposição à norma de uma zona anómica, aonde o soberano aparece como *estando fora* — ainda que organicamente implicado — e cuja atuação se processará precisamente na sua ausência, na qual a sua enunciação suspenderá todo o direito.

Giorgio Agamben, fazendo referência a Carl Schmitt, sublinha sentido último do paradoxo formulado por este autor, ao escrever que a decisão soberana «demonstra não ter necessidade do direito para criar direito» (ver Agamben 1998: 28). Ou seja, o soberano vai buscar o ponto original, a procedência impoluta da condição do *estar fora* do direito; essa origem é, pois, da ordem da violência fundadora de um direito que encontra a sua perfeita realização no estado de exceção. Como refere Foucault, “A estrutura jurídica do poder vem sempre depois, após o facto do próprio poder” (2010: 375). Ou seja, é essa localização mística do soberano que o conserva como a fonte do princípio de tudo. E, como salienta Agamben, na “[...] sua forma arquetípica, o estado de exceção é [...] o princípio de toda a localização jurídica, uma vez que só ele abre o espaço em que a fixação de uma certa ordem [...] se torna pela primeira vez possível.” (Agamben 1998: 28).

Ele é a origem do direito, o seu princípio fundador porque de facto, neste caso, “[...] a ordem jurídica não se apresenta na origem como simplesmente sanção de um facto transgressivo, mas constitui-se, antes, através da repetição do mesmo ato sem nenhuma sanção, isto é, como caso de exceção” (Agamben 1998: 34). O princípio transgressivo da fundação, ainda que presente na ordem jurídica, permanece contudo fora de qualquer racionalização persecutória. Sendo mesmo que ao contrário disso, ele assiste a “[...] sua inclusão na ordem jurídica” (Agamben 1998: 34). Ou seja, o que está aqui em questão é a integração desta violência original que lhe está imanente como “facto jurídico primordial [...]” (Agamben 1998: 34) que se pode ir reificando na repetição transgressiva, revelando a sua natureza excepcional. E mostrando como conclusão que, de facto, “[...] a exceção é a forma originária do direito” (Agamben 1998: 34), sendo que deste modo, a localização da figura do soberano está precisamente neste ponto de origem ativo; ele mesmo na forma originária do direito, assim como podemos ver nesta citação de *Estado de Exceção*, de (Agambem 2003: 107):

“Que o soberano seja uma lei viva só pode significar que ele não é obrigado por ela, que a vida da lei coincide nele com uma completa anomia. [...] E, no entanto, justamente na medida em que se identifica com a lei, mantém-se em relação com ela e coloca-se mesmo como fundamento anômico da ordem jurídica. Isto é, a identificação entre soberano e lei representa a primeira tentativa de afirmação do soberano e, ao mesmo tempo, a sua ligação essencial com a ordem jurídica.”

Contudo, é importante referir que o “[...] estado de exceção não é uma ditadura (constitucional ou inconstitucional, comissária ou soberana) mas um espaço vazio de direito, uma zona de anomia na qual todas as determinações jurídicas [...] são desativadas.” (Agamben 2010: 80), ou seja é de facto a reclamação da esfera do direito natural, e com isso pondo em relação direta interesses privados e interesses públicos, afetando sobremaneira a capacidade de distinguir uma esfera da outra. Deste modo, vemos uma vez mais a exceção mostrando de facto a sua “estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui através da sua própria suspensão” (Agamben 1998: 36). O soberano, como se demonstra, está já presente no princípio fundador da lei, e a lei no estado de exceção é parte do direito constituído na relação com a vida. E neste caso o soberano mantém desde já uma relação originária com a vida. Assim, torna-se a vida o domínio por excelência do soberano, o que faz de si “[...] aquele que decide acerca do valor ou do não-valor da vida enquanto tal.” (Agamben 1998: 137). Aquele que decide sobre a localização da vida na escala política e na noção de ética e moral. Ou ainda aquele que tem o poder de desterritorializar a vida da experiência subjetiva do espaço e do tempo, de a despossar do seu valor político e suspender a sua existência jurídica, sem contudo perdê-la como seu domínio e muito pelo contrário, potenciando aqui em grande escala o aparato do seu controlo.

Seja de que vida se tratar, pertence ao domínio totalitário do poder do soberano. Agamben refere que é “neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir esta forma: «não há um fora da lei» (Agamben 1998: 37), porque precisamente toda a vida lhe pertence. E mesmo nos casos extremos das *vidas insignificantes* ele as mantém “[...] no seu bando, abandonando-a” (Agamben 1998: 37), realizando deste modo o princípio inscrito na origem da soberania e manifesto no seu poder de ser “[...] o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência se transforma em direito e o direito em violência.” (Agamben 1998: 39). Ponto este que é o território do soberano, o seu domínio e, por outro

lado, os domínios onde todos os outros são expulsos, transformando-se em simultâneo em domínios de Ninguém.

A partir desta representação do poder do soberano surge com maior clareza a ideia de que, de facto, é impossível o direito inscrever a ação do soberano dentro dos limites da sua racionalização jurídica. Porque o poder do soberano é aquele que se justifica na profunda relação com a vida que mantém e precede a todo o direito; e por isso escapa a qualquer limitação, está para além de qualquer caução; ou seja, naquilo que pode ser identificado como sendo o seu domínio, apresentando-se como a “[...] impossibilidade de distinguir exterior e interior, natureza e exceção, [...]” (Agamben 1998: 44-5). Porque, de facto, já se apresenta ele mesmo como a forma de vida suprema e por outro lado como fonte da própria vida, tornando a vida, por sua vez, o seu domínio e fonte do seu poder, realizando com efeito, esta “[...] figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas também o estado de natureza e o direito, o exterior e o interior se penetram reciprocamente” (Agamben 1998: 44-5). E sendo assim, nesta esfera em que a vida também existe sob a forma da miséria, do abandono, da inércia política e da insignificância jurídica, o poder do soberano apenas se realiza como ação humanitária. Ele toma o humanitarismo como o valor supremo de toda a ação governamental: “*O mais importante é resolver os problemas do Povo*”. E se concretiza na aparição que se dá por intermédio dessa relação direta com a vida.

Contudo, o pós 27 de Maio mostra ao MPLA não ser possível manter o poder, como forma de sustentação da vida, através de um programa que denunciava a pouca sustentação e a falta de conteúdo político do voluntarismo humanitarista de Agostinho Neto. Deste modo, o MPLA-PT é precisamente a transfiguração que optou por enquadrar a ação do poder inserido num modelo de racionalismo económico próprio, ou seja de uma razão governamental assente em, como diria Foucault (2010), num regime de verdade. Ou seja, o governo assume a economia como racionalidade governamental, exercendo o poder na forma de economia, a governamentalidade económica da gestão partidária. Foi deste modo declarado 1977 como “o «ano da produção para o socialismo»” (Ferreira 2002: 49). A produção económica de racionalidade governamental socialista produziu não apenas bens, mas em simultâneo, a sua própria razão de ser, enquadrado no interior de um “regime de verificação” (Foucault 2010: 64), dando-se deste modo, a justificação pela decisão de um percurso em direção a uma realidade feita através de uma governamentalidade virada para a produção material, que apenas se concretizava quando focava a reprodução da vida, da sua forma, da sua necessidade e da sua condição existencial. Deste modo, esse “regime de verificação” está agora indexado à condição

da vida. Para Foucault, a verificação é aquilo que permite assumir que um determinado discurso é verdadeiro. Ou seja, se por um lado é visto como politicamente importante confrontar a veracidade ou a falsidade no discurso da governamentalidade, por outro, já se assume a institucionalização e “[...] a ramificação de um regime de verdade sobre a prática governamental” (Foucault 2010: 65). Este instituto que não raras vezes foi alimentado por “intelectuais orgânicos”, de quem também o MPLA-PT, no caso, chegou a dar uma modesta contribuição.

Essa razão governamental, essa governamentalidade do partido, sobreposta à governamentalidade do Estado, fundindo-se com esta última nos seus fluxos e circuitos de controlo sobre os homens é, de facto, uma governamentalidade de carácter ilimitado. Assim, como refere Foucault a “governamentalidade ilimitada”, quando quer caracterizar a ação do “Estado policial” (2010: 65). Já nos referimos a toda uma montagem estrutural que transformaria o Estado angolano num Estado policial, isso naquelas formas da desconstrução permanente das fronteiras entre a violência fundadora de um novo direito e a violência conservadora; de implicar na sua atuação a indistinção entre a afirmação da lei e a sua instauração. O outro aspeto do Estado policial, aquele para o qual Foucault nos chama a atenção, é esse que se descobre nos processos internos de produção do poder do Partido, ou seja, a sua governamentalidade ilimitada, aonde também está presente, na forma de tecnologia administrativa, aquela violência híbrida e esquizofrénica entre a fundação e a conservação do direito. Ou seja, o Estado policial é o de “[...] um governo que se funde com a administração, um governo inteiramente administrativo e uma administração que tem por si, atrás de si, o peso integral de uma governamentalidade” (Foucault 2010: 65). Governamentalidade cuja força assenta num “regime de verificação” que lhe presta então a mística da verdade.

A tecnologia administrava, associada à violência esquizofrénica da governamentalidade do Partido na racionalidade do Estado, faz deste último um Estado policial. Aqui, a governamentalidade está associada, como já referimos, a uma racionalização económica que liga o soberano à vida dos súbditos, o que, por fim, vai fazer da racionalidade governamental uma continuidade da racionalidade do soberano. O que aqui é importante não é apenas a constatação de que esse “Estado policial venha a ser constituído pela política voluntarista [...] do soberano” (Foucault 2010: 350); para nós, o mais importante é sim constatar que é a racionalidade do soberano que anima o funcionamento do Estado. O Estado é a própria racionalidade do soberano. O Estado está ligado à racionalidade do soberano, à “[...] racionalidade daquele que pode dizer, «eu, o Estado» [...]”. E deste modo, “[...] esse «eu» [...],

liga a racionalidade do governo à sua própria racionalidade de soberano” (Foucault 2010: 382). Daí só poder resultar voluntarista a política do governo quando para o soberano o mais importante for dar forma à vida do povo, cuidar da vida do povo, ou simplesmente daquilo que se pode inferir de, “*resolver os problemas do Povo*”.

Segundo Tali, nos anos que se seguiram ao I Congresso do MPLA, tornou-se mais densa “a gestão burocrática do político” (2001b: 236). Definitivamente um oxímoro, visto que o incremento da burocratização da vida pública visa precisamente excluir a possibilidade de se negociar a aplicação de outras racionalidades que não aquela imposta pelo Estado, e por ele tornada exclusiva. A burocracia é já, com efeito, um dos expedientes para se prosseguir o plano em afirmar o Movimento/Partido como instituição disciplinar dentro do qual vigora apenas o regime da penalidade da norma, ao invés do dos princípios jurídico-legais.

Segundo Arendt, na sua reflexão sobre as “formas de governo como o domínio do homem pelo homem” (Arendt 2010: 55), salienta que das muitas formas de poder e domínio historicamente já experienciadas, é com certeza a burocracia, a “mais formidável forma de tal dominação” (Arendt 2010: 55). Arendt explica esse domínio pela potência de anulação que a burocracia consegue exercer sobre qualquer tentativa de imposição de uma racionalização exterior. Como refere, sendo ela “[...] o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único, nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável “[...] deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém”. (Arendt 2010: 55). Para a autora, esse domínio de Ninguém é essencialmente visto como uma estrutura de poder em ação, que ao mesmo tempo privilegia a desresponsabilização pelos seus atos, e que de facto exerce poder sem poder ser responsabilizado. Ou seja, nesta linha de pensamento, “[...] o domínio de Ninguém é claramente mais tirânico de todos, pois aí não há quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito” (Arendt 2010: 55). Um domínio sem homens, aonde não se pode imputar uma determinada ação a alguém, quer seja para o bem ou para o mal. E é precisamente “[...] esse estado de coisas que torna impossível a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo, que está entre as mais potentes causas [...] da natureza caótica [da burocracia], bem como da sua perigosa tendência para escapar ao controle e agir [...] [de forma imprevisível]” (Arendt 2010: 55).

E se, como já fizemos referência, tomarmos aqui o Estado como o funcionamento da racionalização do soberano, então concluímos que a burocracia é a forma como o soberano decidiu relacionar-se com a sociedade. O que se procura com a burocratização da vida pública

é aquele estágio no qual mais facilmente os homens são transformados em *homens-funções*, ou simplesmente em meros instrumentos da prescrição soberana. O lugar por excelência da despossessão da humanidade, e como salienta Merton (1940: 562), a da mesma natureza do exército.

Por outro lado, Arendt refere que o ponto mais alto da burocracia assiste ao último suspiro da liberdade política. Como constatamos aqui, os domínios de Ninguém são precisamente, à semelhança do campo, os da violência, da desumanidade e da entropia, a “[...] burocracia é a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de Ninguém é um não-domínio, e onde todos são igualmente impotentes [...]” (Arendt 2010: 55). A burocracia é, deste modo, um instrumento de despolitização do homem, da sua rígida fixação num qualquer lugar de isolamento e distanciamento em relação os outros, a esfera da atomização social. A autora ainda salienta que o incremento da burocratização da vida pública é apenas parte do processo que visa especialmente o “encolhimento da esfera pública”, num desígnio que se concretiza através da “transformação do governo em administração” (2010: 102).

Os corpos da incerteza

A consolidação do poder do MPLA-PT viria já a ser feita com um outro protagonista que não Agostinho Neto (1922-1979). Mas não há dúvidas de que Neto deixara definitivamente traçado boa parte do caminho em direção ao desígnio totalitário e ao projeto monopolista que o Partido procedería através da sua progressiva elisão estrutural com o Estado e com a sociedade. A sua nova liderança iria no entanto aperfeiçoar quer os mecanismos totalitários de gestão estatal pelo Partido, quer de igual modo, aprofundar a atuação monopolista do soberano sobre o aparato do Estado, e sofisticar cada vez mais os circuitos de infusão da sua própria racionalidade na lógica de funcionamento do Estado.

Neste processo, o que de facto se usou de forma providencial foram a burocracia e a ideologia. Ou seja, os aparatos da tecnologia do poder para o incremento da concentração de mais poder. Já fizemos referência sobre a forma como a burocracia e a burocratização dos assuntos públicos foram providenciais para a constituição de uma *praxis* de relação entre o Partido/Estado e a sociedade. Por outro lado, a ideologia, ou seja, a ideologização do regime, foi igualmente prosseguida no intuito de prover maior solidez ao poder do soberano, projeto que começa a definir-se, como já referimos, nas revisões constitucionais de 1977, e posteriormente em 1978 e 1980 (Pestana 2002: 218).

Em 1980 se procedería à revisão constitucional que instituiría a Assembleia do Povo em substituição do Conselho da Revolução (Feijó 2001: 15). E se a este último faltava-lhe fundamento democrático na constituição e na ação, ao primeiro também não se lhe previu poder suprir aquela ausência. Ou seja, a Assembleia do Povo, mais do que se constituir um fórum legislativo independente, instituído democraticamente na sua base, veio apenas a reificar e a instaurar objetivamente, uma parte da mecânica do poder. Veio materializar um instrumento da racionalização do poder e a colocá-lo em funcionamento no aparato de maximização de poder. Como salienta Pestana, ao referir-se à Assembléia do Povo, “[...] elle reproduisait aussi dans une large mesure une conception corporatiste de la société qui était organisée selon un schéma pyramidal allant du parti unique [...]” (2002: 218). E assim, mais do que se constituir como nexa independente na orgânica constitutiva do Estado e situar-se na esfera produtiva legal, foi, pelo contrário, instaurado como parte da totalidade dos segmentos com a finalização de acomodar os homens. É, desta feita, somente tornada parte da máquina

distributiva dos homens nas suas “funções”. É parte da máquina *burocratizante* produtora de *homens-funções*.

Para Pestana, a revisão constitucional em causa começa a revelar uma concepção corporativista da sociedade, assente no desejo de organizar os fluxos distributivos das habilidades e habilitações, das origens familiares, das ideias políticas, dos méritos e das benesses. Há um desígnio de organização celular do topo à base, e a de que em todos os níveis houvesse a mesma exigência de vigilância, o perfeito cumprimento da ordem e a incorporação da disciplina. Ou seja, a distribuição dos homens por células organizacionais é em si já uma forma constitutiva da vigilância, da ordem e da disciplina, ou pelo menos do seu prosseguimento como definitivo estabelecimento do signo da providência da tranquilidade ao poder soberano, o topo desse esquema piramidal.

Hannah Arendt chama a essa organização celular da sociedade, a esse *encastramento* corporativo da totalidade das semelhanças e das diferenças, “o coletivismo das massas” (2004: 465). Este intento procura na maioria das vezes — e Arendt faz referência aos movimentos totalitários da Alemanha nazi e da Rússia comunista — estar em sintonia com as crenças sobre “as leis naturais do desenvolvimento histórico” (Arendt 2004: 465). Ou seja, se por uma parte, acomodar e organizar os homens segundo a sua “disposição natural” traduz a intenção de se lubrificar as vias do desenvolvimento histórico, por outra, em intermeio, procura-se, no fundo, “a eliminação da incómoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo” (Arendt 2004: 465). Para Pestana, ao referir-se às revisões constitucionais de 1978 e de 1980, “Ce changement à peine perceptible va marque le passage de l’Etat révolutionnaire à un quasi-État administratif [...]” (2002: 219). Ou seja, visaria a constituição de uma instância que por ora sancionaria a *praxis* revolucionária. Este processo de organização corporativista da totalidade da sociedade, implícito no desejo do coletivismo das massas que se vem denunciando nas revisões constitucionais é, no fundo, o signo da providência da tranquilidade ao poder do Partido e do soberano.

Contudo, é preciso referir que este “Estado administrativo” de que fala Pestana, não é uma rutura com o Estado revolucionário dos anos precedentes, é simplesmente a confirmação de uma evolução baseada na crença de um processo de desenvolvimento histórico natural e, por outro lado, um expediente burocrático, como refere Arendt, de eliminação da incómoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo. No fundo, como já salientamos, a confirmação da intenção de aniquilação do indivíduo, da abertura de um espaço que

protagonizasse a sua permanente despossessão e prescrição e o tornasse em objeto central da racionalidade administrativa humanitária.

Christine Messiant (2006: 133), refere-se a este período como sendo “o segundo período do MPLA-PT sob o marxismo-leninismo”. Aqui, como salienta a autora, se consagraria de forma decisiva o aparato de domínio total sobre a sociedade, e se afirmaria o rumo à constituição do campo do poder na relação com a vida, a vida nua. Toda uma tecnologia do poder e de governamentalidade que se “[...] empreenderia mantendo-se a mesma Constituição, o mesmo Partido do Trabalho” (Messiant 2006: 133), que contudo, viria a ser modificada paulatinamente ou *qualitativamente a economia política*, isto é, “os modos de apropriação, acumulação, redistribuição, o funcionamento real interno do próprio bloco de poder, o lugar e uso feito do quadro institucional e legal, as relações e as legitimidades reais [...]” (2006: 133). Neste ponto, mais do que a demonstração da evolução de uma racionalidade técnica de domínio do poder, Christine Messiant sinaliza a forma como o próprio poder se refere a si mesmo, de como se localiza na ordem jurídico-constitucional, de como se estabelece como existência que, neste caso, está já ao mesmo tempo fora e dentro da realidade que se propõe fundar ou conservar. O que está em causa aqui é já a tentativa de localizar numa ordem de direito qualquer, num quadro constitutivo da ação, o poder. O que fica demonstrado nesta nota de Messiant é que, neste momento, a ação do poder “[...] não apenas excede ou contradiz o direito, mas que não tem talvez relação com o direito, ou que mantém com ele uma relação tão estranha que tanto pode exigir o direito como excluí-lo” (Derrida 2003: 12). Messiant sinaliza de facto, a natureza transgressiva do poder, a sua negação em ser capturado por uma qualquer ordem jurídico-institucional, o que faz com que a sua ação só se anuncie em forma de violência e de força de lei. Ou seja, o poder é, neste momento, a ação da sua própria racionalização de justiça e de lei.

Como já referimos, esse segundo período do MPLA-PT, viria a acomodar o aparato de domínio totalitário sobre a sociedade. E nisto, a maximização dos recursos que constituiriam o campo do poder na sua forma de “violência originária e arquetípica [...] em vista de fins naturais [...]” (Derrida 2003: 71), procurando permanentemente a eliminação dos obstáculos e das interferências que pudessem surgir entre si e aquilo que desejava de facto tornar seu corolário: a *vida nua*. Ou seja, a evolução da governamentalidade do MPLA-PT, entre o ano 1980 e o 1985, fica registada por esta definitiva assunção, como refere Agamben, “[...] da política em espaço da vida nua [...]” (1998: 115), ou seja, o espaço de domínio total sobre o homem.

O espaço de domínio total sobre o homem inscreve-se, ao mesmo tempo, nas esferas do poder de dispor e de despossessão dos mesmos. Duas dinâmicas que se interconectam, se reforçam mutuamente e que, conjugadas tornam possível a definitiva abertura à total desvalorização da vida humanamente digna. E neste limite, já tudo é finalmente possível. Em 1985, como refere Ferreira (1993: 1364), é tornada oficial, através dos II Congresso do MPLA-PT, o fim do plano que visava “harmonizar defesa com desenvolvimento económico-social”, com esta conclusão, determina-se como prioritária a defesa e assim “*a política económica teve de ser reajustada condicionando-se aos superiores interesses da Defesa*” (Ferreira 1993: 1364). Ou seja, decidiu-se prover maior concentração de recursos humanos e materiais no esforço de guerra. Assim, este propósito “[...] surge como o primeiro objectivo para o quinquénio 1980/90” (Ferreira 1993: 1364). Ainda segundo Ferreira, esta decisão levaria a que o “[...] sector económico fica[sse] completamente subordinado ao sector militar.” (Ferreira 1993: 1364).

Com efeito, se desde os primeiros tempos de independência se foram experimentando formas diversas de coerção social militaristas, como por exemplo, com o surgimento da Organização de Defesa Popular (ODP), dos Centros de Instrução Revolucionária (CIR), e da Direção de Organização de Massas (DOM), cujo ponto mais alto coincidiria na decisão do recolher obrigatório, — uma realidade que só terminaria em finais da década de 1980; já a montante, com a assunção da guerra como lugar central da governamentalidade, ou seja, o lugar a partir do qual se expressaria a razão governamental, era de facto e definitivamente assumido o “militarismo” como racionalidade governamental. Aqui, tomamos o conceito “militarismo” na perspectiva moderna de que fala Derrida, ou seja, naquela que “supõe uma exploração do serviço militar obrigatório” (2003: 72), e o vê como sendo “[...] o uso forçado da força, a «coação» [...] ao uso da força ou da violência [...] ao serviço do Estado e dos seus fins legais.” (Derrida 2003: 72). Esse militarismo iria se desdobrar sobre a sociedade e assumir formas variadas de constrangimento das vidas na (re)produção do quotidiano.

Não nos referimos apenas ao regime que se deixasse ficar pela exploração do serviço militar, e sim, mais propriamente ao regime de coação ao uso da violência sobre os corpos. O regime da submissão dos corpos pela força legal do direito de dispor dos corpos. E aqui, usando a mesma metáfora de Agamben em referência à Hobbes, seriam, de facto, “os corpos dos súbditos, absolutamente expostos à morte, que forma[ria]m o novo corpo político [...]” (Agamben 1998: 121) angolano. Um corpo político que a par do facto de estar intimamente ligado à morte, estaria também profundamente afetado pela imprevisibilidade do quotidiano e

a incapacidade de construir uma realidade comum; visto que a incapacidade de partilhar o sentido de realidade com o mundo todo (Arendt 2010b: 69-73), é a expressão máxima do regime de exceção que tem como predicados a ficção e o fantasmagórico.

E é deste modo que a guerra, o militarismo, o jogo cru da vida ou da morte investido no dia-a-dia dos indivíduos, levou à construção de um tempo próprio, que inevitavelmente resultou no desprezo pelo longo prazo das construções sociais. Por outro lado, a durabilidade das convenções, o futuro, o assegurar das garantias de permanência das instituições e dos contratos sociais tornar-se-iam realidades profundamente afetadas por esta limitação da ação dos homens — para parafrasear Arendt — e a supervalorização “[...] da terra ou da natureza como condição geral da vida orgânica” (2010b: 67). Contribuiria definitivamente para isso a perda, por parte dos indivíduos, do controlo e de capacidade de provisionamento das imprevisibilidades futuras sobre as vidas pessoais e familiares. Sendo que assim, surgisse o Partido e o soberano, no seu lugar de valor e respeitabilidade pelo carácter de único ator capaz de prever o futuro, incrementando aqui mais uma vez, a mística do seu poder; dado que já não existiam — também nunca chegaram a existir — instituições que marcassem de forma normativa a periodicidade da vida política na realização do quotidiano através do exercício de prover sentido à realidade. E sem sentido de realidade presente não é possível haver futuro fora da ficção; aqui, o futuro só é concebível dentro daqueles limites que impõem e constroem os homens a uma condição de vida extramundana.

O militarismo associado à progressiva precariedade das condições de vida das pessoas, quer nas cidades e quer no interior rural do país, coincidia no vetor em cuja centralidade estava precisamente a *vida nua* e a sobrevalorização do *eu* orgânico, afectando sobremaneira a formação de um sentido comum de realidade social. Disto resultaria o condicionamento das vidas ao exercício diário da sua reprodução privada, a tremenda saturação da esfera pública pelos esforços privados de manutenção das vidas domésticas. Sintomas de uma profunda atomização da sociedade e dos indivíduos ou seja, das “[...] condições do isolamento radical” (Arendt 2001b: 73). Fenómeno que segundo Arendt podem “[...] também ocorrer nas condições das sociedades “[...] de histeria em massa onde todas as pessoas subitamente se comportam como se fossem membros de uma única família, cada um manipulando e prolongando a perspectiva do vizinho (Arendt 2010b: 73). Assim, prenunciava-se a conversão dos assuntos públicos na linguagem dos assuntos privados e da domesticidade das relações públicas fazendo de cada indivíduo um [...] prisioneiros da subjetividade da sua própria existência singular [...]” (Arendt 2010b: 73); ao mesmo tempo que, por outro lado, se

emprendia numa direção fatal, um percurso que colocava frente a frente, sem qualquer intermediação institucional pública, o poder soberano e a família, ou este e a experiência singular de subjetividade do *eu* orgânico, o *eu* isolado e privado, “[...] privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles” (Arendt 2010b: 73), tendo apenas de entremeio, de si e o mundo exterior, precisamente o poder soberano que, para todos os efeitos, é a medida de si mesmo e a razão da realidade.

O facto é que a redução do mundo às necessidades do corpo, à existência singular e, mais importante do que tudo, à mortalidade dos homens, afeta determinantemente a forma como é racionalizado o futuro e a permanência da comunidade como legado geracional, e das suas leis e valores éticos como garantias supremas da existência de “[...] um espaço público” [...] construído [não] apenas para uma geração e planeado somente para os que estão vivos [mas para] transcender a duração da vida de homens mortais” (Arendt 2010b: 69). Segundo a autora, a premência das necessidades do corpo coloca a comunidade diante de um tempo cujo limite coincide com o do fim da vida dos homens. Um tempo que é racionalizado segundo as necessidades do corpo mortal dos homens, que está conforme a duração das vidas. As vidas que agora só já têm a sua razão de ser na maximização do prazer mundano, tal como o mundo se lhes apresenta.

Arendt (2001b) ajuda-nos a dar conta da experiência humana no campo. De facto, aqui, a vida transforma-se no núcleo de usufruto hedonista do mundo, e torna o seu lugar isolado no tempo e no espaço, e a sua qualidade *privada* e apartada do mundo conduzem-na implacavelmente à esfera da procura intensa e da intensificação do gozo e do consumo do mundo (ver Arendt 2001b: 69). É precisamente aqui que o mundo entra em crise, porque deixa de ser [...] uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles [...]; ou seja, deixa de ser, “[...] concebido como aquilo que é comum a todos” (Arendt 2001b: 69), porque tempo e corpo, sociedade e vida orgânica, política e biologia, já foram tornados em fluxos de uma mesma natureza; ou seja, como refere Deleuze e Guattari (2004: 37-8), já se procedeu entretanto à violenta “descodificação dos fluxos e a desterritorialização do *socius*”, minando sobremaneira a potencialidade de perenidade na produção dos artefactos humanos; pondo simplesmente o valor das coisas indexada às vidas de quem as produz e sem a possibilidade da “[...] transferência para uma potencial imortalidade terrena” (Arendt 2001b: 69). Para Arendt é aqui que de facto o mundo acaba; porque, segundo ela, já “[...] nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública, são possíveis” (Arendt 2010b: 69). Porque, por um lado, a

descodificação dos fluxos que possibilitam o social, afeta profundamente a capacidade da instauração efetiva dos limites constitutivos do que é público e do que é privado. Por outro, a violenta desterritorialização do *socius* reduz o mundo a um único aspeto, uma única espessura e dimensão de onde só lhe é permitida uma [única] perspectiva (Arendt 2001b: 73): a visão que o soberano tem do mundo.

Capítulo 6. O Reino de Eresictão

Nos finais da década de 1970, foi possível ir-se materializando, com o progressivo avanço das Forças Armadas Populares de Libertação de Angola (FAPLA), aquilo que Neto designava como sendo a realização da *unidade nacional*. Com o forte apoio da cooperação com Cuba, foi de facto possível tomar-se o controlo militar e administrativo de parte do território sob o domínio dos exércitos partidários rivais, da FNLA e da UNITA. O refluxo do auxílio dos Estados Unidos às ações destas duas forças, causado pela aprovação da Emenda do senador Clark, que proibia aquele país de intervir sob a forma de apoio militar em Angola, enfraqueceu significativamente a capacidade destes de se manterem ativos como movimentos políticos.

Nesta altura, era mais do que evidente de que a razão militar prevaleceria sobre todas as outras e de que a política era somente o domínio daqueles que com o vigor das armas sobrepunham-se aos demais. A esfera da disputa política era não somente representada neste esquema maniqueísta que olhava para a diferença ideológica como ameaça à própria sobrevivência, mas também na do próprio exercício da política como fonte de insegurança sobre as aspirações de constituição de um país sobre as garantias mínimas de previsibilidade. A visão maniqueísta residia igualmente nesta representação de que as condições de possibilidade de realização do país dependiam de quem se impusesse — pelas armas — como força de domínio e controlo. Deste modo, a paz, era a condição do vencedor militar sobre os movimentos derrotados, porque nesta configuração era já impossível resultar do consenso.

A Emenda Clark não só enfraquecia as forças em disputa direta com o MPLA, mas também os países geograficamente próximos decididos em forçar uma alternativa de domínio ao MPLA; isso no caso do então Zaire e da África do Sul, em que o primeiro viu-se constrangido a desistir do apoio à FNLA e estabelecer compromissos de não-agressão, e o segundo a refluir as suas tropas de invasão até aos limites da fronteira com a Namíbia. Esta folga que permitiu de facto que o MPLA fosse ganhando terreno sobre as demais forças políticas armadas, traduziu-se num plano de asfixia dos concorrentes internos através da pressão diplomática aos apoios nocivos do exterior. A FNLA desintegrou-se quando perdeu o apoio de Mobutu e a permissão de se fazer representar a partir do então Zaire; por sua vez, Jonas Savimbi tomaria a decisão de transformar a UNITA num movimento de guerrilha e

retirando-se das cidades, vai empreender aquilo que a sua organização designaria por *a longa caminhada* indo instalar-se nos confins da província do Kuando Kubango, na Jamba.

Cuba precipitou-se para o país em auxílio a Agostinho Neto e ao MPLA, quando um mês antes da proclamação da independência o movimento viu-se em perigo com a presença militar da South Africa Defense Force (SADF) no interior do território angolano (Marques 2013: 483-6). Fidel Castro responderia energicamente com a “Operação Carlota”, e em Dezembro de 1975 Cuba já a registava como sendo a maior operação militar no estrangeiro. De facto, o que estava pensado para ser uma intervenção que apenas visava sustentar a garantia de domínio do MPLA sobre os demais adversários, transformou-se numa missão assombrosa em vertiginoso declínio ao encontro de um cenário de guerra convencional e de proporções dantescas. Pode-se dizer que um primeiro objetivo foi cumprido: o de se expulsar a FNLA e a UNITA das principais cidades do país. Contudo, o interesse estava de facto além disso, ou seja, a intenção era a de ao mesmo tempo se empreender uma pressão persecutória com vista à desintegração e extinção daqueles como entidades políticas ativas.

A Emenda Clark, aprovada em finais de 1975, providenciou em parte este último desiderato e possibilitou o avanço das FAPLA sobre as zonas então ocupadas e o estabelecimento do MPLA como movimento de direção do Estado angolano. O fim do apoio norte-americano à insurgência contra o movimento de simpatias comunista, desencorajou o avanço da SADF sobre Luanda; por outro lado, a crescente impopularidade na opinião pública internacional do regime do *apartheid* e a hostilidade diplomática africana pelos procedimentos governamentais racistas da África do Sul, motivaram o refluxo do seu contingente militar em Angola.

Quando morre Agostinho Neto, em 1979, o MPLA-PT já se havia transformado, entretanto, no Partido-Estado, e, aos poucos, ia-se confirmando a sua determinação em seguir o marxismo-leninismo como ideologia oficial e o “socialismo científico” como sistema económico. A série de proclamações feitas — mais como declarações de intenções — tinham como efeito corrigir a evolução partidária em direção ao merecimento da total simpatia do PCUS. Tornando fatal aquilo para o qual Agostinho Neto se havia batido no princípio: impedir que o movimento caísse na esfera de tutela ideológica do Partido Comunista Soviético, adensando deste modo o fantasma sobre a ideia de real independência e ferindo o orgulho da soberania.

Por outro lado, a esfera de tutela ideológica do Partido Comunista Soviético, traduzida na geoestratégia da guerra-fria, desenhava um cenário preocupante para quem olhava para isso como representando o avanço da influência comunista em África. Na relação de tensão entre os dois maiores blocos de influência mundial, Estados Unidos da América (EUA) e União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), a África Austral começava a se revelar um campo sensível e de grande importância para o equilíbrio das forças que se iam defrontando sub-repticiamente um pouco por todo o mundo. E a comprovar este facto é a prioridade com que Ronald Reagan assume a revogação da Emenda Clark. Quatro anos depois de ser eleito pela primeira vez presidente dos EUA, consegue finalmente com que fosse revogada. E no seguimento disso, ao mesmo tempo que a sua administração ia reforçando os focos de resistência ao avanço comunista e sabotando os governos revolucionários de esquerda, começa também, em 1985, a financiar e apoiar militarmente a UNITA no mesmo eixo estratégico que incluía a África do Sul como ponto de apoio na região.

Daqui em diante, a UNITA deixa de representar apenas uma facção armada, acoitada e em desintegração sob a pressão militar das Forças Armadas Para a Libertação de Angola (FAPLA), e passa a significar séria ameaça à integridade do país e uma afronta à soberania do Estado angolano. Deste modo, à sua reestruturação e reforço da capacidade bélica, obrigava o Partido/Estado à intensificação dos esforços, à densificação da racionalidade militarista e à centralização da guerra na ação governamental. A década de 1980 registou um elevado investimento em apoio militar e afins por parte da URSS a Angola (ver Milhazes 2009) e a intervenção direta de mais de meia centena de milhares de soldados cubanos, que vinham engrossando as fileiras das batalhas em Angola desde antes da proclamação da independência (cf. Marques 2013: 487).

Em 1977 a UNITA cria oficialmente o seu braço armado, as Forças Armadas de Libertação de Angola (FALA), um exército pensado para a guerrilha e ações de sabotagem de infraestruturas económicas, posicionando-se na lógica da inviabilização da constituição da unidade nacional e do progresso laudatoriamente evocado pelo MPLA. Constituídos por unidades dispersas sobre uma vasta área do sudeste do território, os elementos das FALA conseguem de facto impor-se como força de bloqueio e inscreverem a UNITA no centro das variáveis geoestratégicas na região, forçando o MPLA a assumir a organização dentro de um vasto quadro político-militar; levando a que os limites da disputa política se desdobrassem sobre os domínios da guerra. Aqui, a interpretação não é apenas clausewitziana — a de que a

guerra é a continuação da política por outros meios —, está também no facto de, para a UNITA, a guerra constituir-se como a esfera da vida irremediavelmente ligada à política na sua reprodução e manutenção, compreendendo assim a sua totalidade. E aqui resistir, era de facto ligar-se ao registo de resistência diária da presença absoluta da morte. A Jamba tem estas duas representações: a da feroz delimitação e conservação de um espaço de reprodução vital e, ao mesmo tempo, a da inscrição da morte na reprodução diária. Resistência como possibilidade de existência e a política procurando coincidir com a vida num extremo, e com a morte no outro, tornando estes, de facto, nos referenciais supremos daquele espaço.

Em 1977, o ano em no que no seio MPLA implodia uma crise em resultado da contestação direta à sua liderança, Agostinho Neto, ao reprimir violentamente os afetos *fraccionistas*, revelava determinação feroz em impor-se como líder incontestável. A tragédia “do Maio de 77” foi o sinal sangrento para o cair do pano sobre o cenário da divergência pacífica, da possibilidade de convivência política e da acomodação da liberdade de pensamento. O tabu do *fraccionismo* infectou como um anátema a liberdade política interna do Partido, e o terror subsequente empreendido pela polícia política — a DISA — serviu para anular na totalidade os focos de atividades *suspeitas*, e liquidar todas as formas de organização de massas, até mesmo aquelas que haviam ajudado o Movimento a chegar ao poder, como por exemplo o *Poder Popular*.

A centenas de mortes narradas e as várias execuções registadas sem causa formal e nem julgamento sob os auspícios do regime, anunciavam já, pela primeira vez, a instauração de uma zona de exceção e davam um sinal inequívoco ao exterior de que o MPLA era de facto “[...] um movimento cuja marcha esbarra constantemente contra novos obstáculos que têm de ser eliminados” [e que de a constituição do] “«opponente objectivo» é a sua ideia central” (Arendt 2004: 563), dando ao Movimento esta ideia de crescendo acumulativo vindo da progressiva eliminação de todos os oponentes. Depois “do Maio de 77”, já apenas sobra a UNITA como oponente objetivo interno.

No mesmo ano, Savimbi começa a receber apoios externos do então Zaire, de Marrocos, e mais residualmente da África do Sul, que diligenciava a precária instalação da sua base na faixa de Caprivi (ver Muekália 2010), mas que ao longo dos anos e já com a UNITA na Jamba, este país viria a assumir maior protagonismo na ajuda externa e na assessoria direta às FALA. De 1980 a 1984, a relação entre o regime do *apartheid* da África do Sul tornar-se-ia crucial para conter a evolução das FAPLA sobre a totalidade do território angolano. Aquele

país, à semelhança de Cuba, interviria em Angola com milhares de soldados e uma enorme quantidade de material bélico. De facto, as forças se equilibrariam a tal ponto que se tornaria perceptível o impasse militar. Ao mesmo tempo, o regime da África do Sul ia se desgastando sob o peso do repúdio internacional ao seu sistema de governo retrógrado e racista por um lado e, por outro, ao da condenação generalizada à ocupação do território da Namíbia. Estes dois fatores não se podiam manter durante muito tempo sob pena de se poderem transformar em anticorpos nocivos à própria segurança interna daquele país.

Precisamente em 1985, já quando Ronald Reagan havia conseguido a revogação da Emenda Clark, e com isso ter voltado ao apoio direto à UNITA, reforçando significativamente a sua capacidade de resistência, a África do Sul mostrava-se disponível a proceder à retirada das suas tropas do sul de Angola, impondo para isso um acordo de cessar-fogo com o exército angolano. Este episódio despoletou uma série vertiginosa de negociações cujos pontos mais importantes resumir-se-iam na também retirada da África do Sul da Namíbia, sob a também condição de os militares cubanos em Angola serem repatriados. Tudo isso era um pensamento geral colocado sobre o xadrez de resolução de todos os focos de conflitos na zona austral de África, e foi de facto planeado para interligar todas as pontas que imbricavam no conflito angolano. Daí os EUA, país que liderou esses acordos, terem-no designado por “linkage”; de facto, estava tudo ligado. E nisso via-se um amplo programa de pacificação em cadeia que desembocaria na constituição de regimes soberanos e democráticos, desde a África do Sul a Angola.

E para o caso angolano, o fim do processo que constituía o centro e o princípio do “linkage”, se previra culminar em reformas profundas no regime, como a abertura do sistema político à participação democrática de atores de outras organizações e partidos políticos. Devendo isso começar pelo cessar-fogo entre os dois beligerantes angolanos e, obviamente, pela transformação do MPLA de Partido-Estado a organização partidária comum e elegível, e da UNITA em partido político desmilitarizado, os dois disputando democraticamente o poder num regime multipartidário. Tudo isso sob o pano de fundo dos acordos entre os EUA e a URSS sobre a resolução dos conflitos no mundo, dependentes dos seus patrocínios diretos ou indiretos e de forma pacífica e negociada. O caso de Angola dava mostra de um impasse militar que começava a representar perdas incalculáveis para os países envolvidos (ver Milhazes 2009; e Gleijeses 2007), e se por um lado os acordos de 1988 assinados em Nova York serviram para retirar a África do Sul da configuração geoestratégica, cuja associação expunha negativamente a sua política internacional, por outro, representaram um alívio para

os países em intervenção direta em Angola pelo impasse exangue em que se reconheciam no campo militar.

A partir desta altura, a questão angolana já não é apenas a da sua posição ideológica no contexto diplomático da região, ou da forma como se inscrevia na narrativa da guerra-fria. Porque ainda que se eliminassem todos os problemas exteriores implicados, este país, por si só, representava um grande potencial de instabilidade na região. E por isso mesmo, a UNITA intensifica nesta altura a sua ação militar, para com isso reclamar o seu lugar de ator a ter em conta nos processos de negociação que decorriam (ver Muekália 2010). E deste modo, Savimbi consegue um acordo de cessar-fogo com o MPLA que lhe garante uma posição de paridade adversária nas negociações. Por outro lado, vem-se juntar a isso o fator político. Pela primeira vez a situação no país é encarada não somente no plano militar, e a partir daqui surge um novo panorama: o do *político-militar*. Sobrepor a questão política à militar resultou da constatação, na altura, de que o conflito armado em Angola não teria uma solução militar, uma constatação óbvia tirada da experiência de Mavinga, aonde se terão travado das mais duras e sangrentas batalhas de toda a história militar registada em África.

É precisamente a questão política que emerge como instrumento privilegiado de ação num mundo globalizado em profunda mudança. As mudanças não estão apenas na reconfiguração mundial da geoestratégica militar, elas estão também, senão mesmo de forma crucial, na forma como os Estados se relacionam economicamente. Está no pujante surgimento de um sector financeiro que inscreve novos significados sobre a economia e o capital mundial, o que afetaria paulatinamente as racionalidades governativas dos Estados. E Angola não seria uma exceção na forma como os países seriam afetados por estas novas reconfigurações mundiais.

No mesmo ano em que começavam as negociações com vista à retirada dos sul africanos e cubanos de Angola, o MPLA-PT, durante o seu II Congresso, constatava os maus resultados da sua política económica e a ascensão de um sector interno em profundo desagrado com o sistema de economia planificada (Santos 2012: 524). Segundo Ferreira (1993: 1370), tudo era devido à fraca performance da economia nacional que conduzia ao “agravamento da dívida externa” que, por sua vez, levava às dificuldades de “obtenção de crédito”, bem como ao encurtamento dos seus períodos de reembolso (Ferreira 1993: 1370). As razões apontadas para este nó-górdio eram obviamente colocadas sobre as consequências da guerra, contudo, como salienta Ferreira, também foi o resultado de decisões

inconsequentes principalmente no sector industrial, como por exemplo “as próprias políticas de nacionalizações e confiscos [...] de tal ordem desastrosas que serviram elas só por si, para destruir parte dos ativos económicos existentes no país” (2002: 77). E assim, diante do desânimo de alguns sectores internos ao Partido, com vista a se libertarem energias privadas sobre o mercado económico e, por outro lado, perante a necessidade de defesa e de guerra, começam a partir daqui a serem tomadas decisões de política-económica que denunciavam já uma certa deliquescência ideológica em relação ao *socialismo científico* como modelo de desenvolvimento, e um desvelado cinismo na procura de uma esfera de ação da produção informal do Estado, aquilo que Christinne Messiant designa como sendo início do “[...] «ilegalismo» económico do [...] poder” (2006: 135).

O desfecho incerto da guerra, e a constatação de um mundo em rápida mudança, levou à crise do regime de *veridição* precedente: a produção para o socialismo, o Homem-novo e o socialismo científico, todo um edifício construído à volta do marxismo-leninismo desabava agora sob a pressão das mentalidades depredatórias que surgiam então associadas à governamentalidade militarista imposta à reprodução do Estado. O II Congresso do MPLA-PT ficaria marcado pela decisão de se acabar com o “plano que visava harmonizar defesa com desenvolvimento económico-social” (1993: 1364), tendo-se apenas determinado que dali em diante seria a defesa, de facto, o elemento prioritário da governação. E é assim que “*a política económica teve de ser reajustada condicionando-se aos superiores interesses da Defesa*” (Ferreira 1993: 1364). E é assim também que é tomada a guerra definitivamente como sendo o corolário da razão governamental, expandindo-se deste modo os limites do militarismo sobre a totalidade da sociedade.

Novos regimes de sujeição

O final da década de 1980 é marcada pela ascensão de atores não-estatais no plano da relação com os estados, como forças de pressão e persuasão no que se refere à adoção de reformas políticas e económicas. Instituições como o Banco Mundial (BM), o Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Organização Mundial do Comércio (OMC), assim como uma série de outras instituições financeiras afins, começavam a construir os novos circuitos das negociações económicas mundiais. De facto, desde 1970 que Estados após Estados foram embarcando na visão e nas perspetivas neoliberais nas suas políticas-económicas, umas vezes de forma voluntária, outras vezes sob pressão coerciva. Tudo isto perseguindo o ideal de se ligarem a instituições-chave na regulação mundial das finanças e do comércio (Harvey 2006: 145), a todo o conjunto de outras instituições soberanas dos países, bem como às formas de reprodução das vidas dos seus habitantes.

Mas é a partir da década de 1990 que começam a tornar-se visíveis as interconexões dos circuitos da regulação mundial da economia e das finanças. O Consenso de Washington de 1990 foi um dos maiores instrumentos de adesão dos países às determinações de ajustamentos estruturais económicos com vista à uniformização dos padrões. De facto, materializava-se o desiderato da constituição de um padrão universal de racionalização económica, ditada, como refere Harvey, pela escola de pensamento do “Neoliberalismo”, (2006: 151):

“The purge of Keynesian economists and their replacement by neoliberal monetarists in the International Monetary Found in 1982 transformed the FMI into a prime agente of neoliberalization through its structural adjustment programmes visited upon any state (and there were many in the 1980 and 1990s) that required its help with debt repayments.”

De facto, ali aonde interviessem, o maior objetivo dessas instituições era a de criarem as permeabilidades à assimilação das reformas necessárias, o que também viria a acontecer às economias dos países africanos, como diz Ferguson: “[...] economic and political reforms [...] were meant to bring African states economies into line with a standard global model” (2006: 13). Estava deste modo em curso o desígnio da uniformização, padronização e

globalização dos circuitos materiais e imateriais nas relações económicas entre países e agentes económicos.

Segundo Harvey, o neoliberalismo é “[...] a theory of political economic practices which proposes that human well-being can best be advanced by the maximization of entrepreneurial freedom within an institutional framework characterized by private property rights, individual liberty, free markets and free trade” (2006: 145). Nisso não se ignora a proposta de que para se acomodar as novas ideias neoliberais, a reestruturação teria de ser acompanhada pela reforma do quadro legal, em que se inseriam também as garantias de liberdade individual, dada a cada cidadão pelo Estado, bem como o estabelecimento de um governo democrático. (cf. Harvey 2006: 147). Vêm juntas as ideias de direitos de propriedade, direitos de associação, liberdades individuais e livre mercado, e outros mais, numa narrativa de direitos que ligava e aproximava, dentro de um mesmo sistema, os agentes económicos a uma cultura de consumo representada pelas massas que agora supostamente se ligavam aos circuitos dos fluxos do consumo mundial.

Estas ideias conseguiam de facto atrair a adesão de muitos sectores políticos e económicos nas sociedades de países periféricos e por essa razão tornar-se-iam em pouco tempo discursos predominantes, e de tal forma persuasivos que, como refere Harvey, facilmente seriam “incorporated into the common-sense way we interpret live in and understand the world” (2006: 145). E é de facto essa nova modalidade de interpretação do mundo que começa a contaminar os fluxos de produção da realidade mundial, num gigantesco programa que visava ligar a vida da mais simples pessoa, numa qualquer parte remota de África, aos grandes circuitos económicos, políticos e culturais mundiais. Sendo que, segundo Harvey (2006: 151) as virtudes desse vasto programa assentavam em:

“[...] opening of markets, of new spaces for investment, and clear fields where financial powers could operate securely antailed a much closer integration of the global economy with a well-defined financial architecture. The creation of new institutional practices, such as those set out by the FMI and the WTO, provided convenient vehicles through which financial and market power could be exercised.”

O período de crises das dívidas dos países da América Latina tornaram-se nos laboratórios onde se exercitavam a constituição de um modelo padrão de radical

transformação das condições de insolvência deficitárias às performances económicas de *superavit*. As receitas, neste caso, eram as mesmas para todos os países: abrir a economia à livre concorrência de agentes privados, um amplo programa de privatização dos ativos do Estado, a abertura aos privados para a exploração dos recursos naturais, ao mesmo tempo que se operaria maior facilidade no investimento estrangeiro direto-privado e o estímulo do livre comércio. (ver Harvey 2006: 147).

Contudo, este programa apresentou-se em várias partes do mundo sob a forma de “destruição criativa” (Harvey 2006: 152), na total indiferença ou ignorância em relação a especificidades locais, no isomorfismo na operacionalização das práticas, na eliminação das racionalidades nacionais e na desregulação e supressão de instituições alternativas internas. O que, na maior parte dos países intervencionados, levaria ao colapso financeiro e à disrupção social (ver Harvey 2006: 152). O cerne da sua ação destrutiva estava no seu carácter exterior a qualquer estrutura de pensamento local, na sua imposição violenta e na crença ingénuo da acumulação como força motriz de uma sociedade auto-sustentável.

A crença cega na virtuosidade da acumulação encarava a ascensão de uma *class power* (Harvey 2006: 157) como instrumento primordial de alavancagem económica. Contudo, a promoção e o favorecimento à ascensão dessa *class power* representava o cerne do programa de “destruição criativa”, ainda que no seu reverso, do lado dessa *class power* que ia emergindo, se protagonizasse um amplo programa de despossessão de uma imensa maioria de habitantes que, deste modo, se afastavam da esfera de benefícios sociais do Estado.

No caso angolano, as políticas adoptadas de liberalização da economia cruzariam uma história que fazia alusão à existência prévia de uma profunda crise. O próprio processo de introdução de algumas medidas do ajustamento estrutural veio a revelar o tremendo colapso das finanças públicas, mesmo sem os fatores imputáveis como consequências diretas da guerra. Mas, se por um lado as medidas do ajustamento estrutural vieram a revelar a crise económica já instalada, por outro, a sua aplicação (com os seus defeitos inerentes) veio a aprofundar a crise social no país.

Os anos seguintes ao de 1990 registariam o declínio generalizado das condições de funcionamento da dinâmica económica e social do país. O receituário do FMI e do BM, começava a esbarrar nas distorções que haviam ignorado; fatores como “a continuada quebra da produção interna e as dificuldades de satisfazer a procura interna pelas importações, as políticas salariais desfasadas da realidade e o impacto das sucessivas desvalorizações,

traduziram-se num piorar das condições de vida da população” (Ferreira 1993: 1375) e num assistir da total disrupção dos processos de reprodução das vidas na relação com a economia. Aqui, não estava apenas em causa o colapso da capacidade económica de se produzir bens — na lógica da economia de mercado —, ou do Estado diligenciar a distribuição e fornecimento de produtos ao mercado, mas também a existência de uma profunda crise das relações sociais.

A essa mistura de crise económica e de crise social, Poulantzas designa por “crise estrutural” (1979: 23), ou seja, a disrupção geral. Revelar-se-iam aqui o que Harvey encara como sendo os desígnios sub-reptícios do neoliberalismo: o choque social criativo. A prossecução da explosão interior, do caos criativo. “Beyond the speculative and often freudent froth that characterizes much of neoliberal financial manipulation, there lies a deeper process that entails the springing of ‘the debt trap’ as a primary means of accumulation by dispossession” (Harvey 2006: 154). Deste modo, começa-se a revelar o cinismo laudatório no ajustamento estrutural, que manifesta a sua virulência na “[...] condensação das contradições inerentes à estrutura social” (Poulantzas 1979: 23), e que transforma o seu momento numa conjuntura particular.

Mas é também suposto falarmos da contradição do sistema financeiro, e na trama em que o país teve de entrar para poder assegurar a sustentação da dívida externa, bem como a sustentabilidade das contas públicas, através do sistema financeiro mundial e das taxas de juros. Como já referimos, um Estado herdado a partir dos dois grandes pilares coloniais, e que por conseguinte, não desenvolveu estruturas sólidas de relação com a sociedade — obrigado de repente a optar por uma lógica neoliberal de sustentação das contas públicas, começando pela violenta privatização dos seus ativos, bem como a drástica diminuição das transferências sociais — debilitaria, já à partida, qualquer sociedade sujeita a esse choque de transição. E, por outro lado, a guerra. A lógica neoliberal, e a sugestão implícita de que era preciso criar uma *class power*, levou a que na prossecução destes objetivos, encarados internamente como uma forma de reestruturar as filiações e proximidades, bem como o nepotismo, emergissem como formas de transferir poder económico na base das relações familiares, ou seja, nos únicos depositários da confiança.

Segundo Messiant, em “[...] 1985 a direção do partido-Estado [...] prioriza de forma mais nítida os interesses [...] da nomenclatura em relação às necessidades do povo (cujo o abandono se torna mais drástico) [...]” (2006: 135). Aqui, Messiant, aludindo ao *drástico abandono do povo*, pontualiza o que Agamben (1998: 169) refere como sendo a “fractura

biopolítica fundamental”. Ou seja, uma cisão representada como mantendo uma relação dialéctica com os seus extremos: por um lado, o povo “como corpo político integral” ou como “o total dos cidadãos integrados e soberanos” (1998: 169); e por outro, coincidindo precisamente com a imagem do *drástico abandono* de Messiant, ou seja, o povo realizando-se na “multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos [...] a coutada do bando — corte dos milagres ou campo — de miseráveis, de oprimidos, de vencidos” (Agamben 1998: 169). Christinne Messiant quer pontualizar aqui esse inaugurar, essa abertura para o campo da tragédia do povo, a esfera da necessidade, da miséria e do abandono. Como refere Arendt (2004: 592), é preciso uma “preparação histórica e politicamente inteligível” para que a fabricação de uma massa desprezível de homens ocorra. Contudo, estão definitivamente aqui também em jogo, a reatualização dos sentidos políticos sobre a realidade. A guerra é tornada a justificação para que o povo seja abandonado à sua miséria, não obstante a miséria nunca ter abandonado o povo.

Povo e miséria formam um mesmo segmento irremediável e indistinto da indigência resignada. O bando em permanente transfiguração entre amigo-inimigo, a sub-humanidade que ganha sentido em tempo de guerra pelo seu potencial carácter de vivos-mortos, e como refere Arendt, a “[...] desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação histórica e politicamente inteligível de cadáveres vivos” (Arendt 2004: 592). E o militarismo instalado destina-se a absorvê-los e a transformá-los em motores impulsionadores da guerra.

A origem destes cadáveres vivos precede à guerra e ao militarismo, e “[...] o silencioso consentimento a tais condições [...], resultam daqueles eventos que, num período de desintegração política, súbita e inesperada[...], tornaram centenas de milhares de seres humanos apátridas, desterrados, proscritos e indesejados [...]” (Arendt 2004: 592). A insolvência institucional, a deliquescência política, o confisco da ação, a desposseção das agências da reprodução social e da realidade, são pois, a origem desta massa de sub-homens que, num contexto militarista e de guerra, se realizam simplesmente como corpos que podem matar ou serem mortos sem que se cometa crime.

Voltando a Messiant, a autora refere que em “[...] 1985 a direção do partido-Estado [...] prioriza de forma mais nítida os interesses [...] da nomenclatura [...]” (2006: 135). De facto, é nesse período que começam a surgir “[...] as vozes que defendiam o abandono [...] da economia de planificação centralizada em favor do modelo económico de mercado [...]”

(Santos 2012: 523-4) livre e concorrencial. A sugestão implícita de que era preciso criar uma *class power* levou a que a prossecução destes objetivos, encarados internamente como uma forma de reestruturar as filiações e proximidades, assim como o nepotismo, emergissem como formas de transferir poder na base familiar, visto como o único depositário da confiança: “[...] Em Luanda, as famílias dirigentes teriam sentido uma grande pressão devido ao peso do Estado e da ideologia oficial e estariam à procura de um pouco mais de espaço para exercerem as suas atividades privadas” (Santos 2012: 524). Segundo Messiant (2006: 135), inaugura-se aqui um novo período de gestão do Estado e da coisa pública:

“[...] caracterizado pela combinação da ditadura do Partido único, da «dolarização» da economia real — isto é, do «ilegalismo» económico do próprio poder —, e passa-se a uma economia política do tipo clientelista, contornando a lei vigente: neste «socialismo selvagem», a selvajaria reside na enormidade do enriquecimento e na ilegalidade, equivalendo o «socialismo» a um controlo ditatorial, à arbitrariedade e à impunidade.”

Em 1986, “a persistência da crise económica e social em Angola acelerou a percepção do esgotamento do sistema económico e político” (Ferreira 2002: 50). Colapso económico, insolvência institucional e deliquescência política começam a tornar-se nos referenciais supremos da percepção sobre o sistema, e a guerra, que durante os anos precedentes se desejou manter nas margem do combate ao banditismo, começava agora a ameaçar absorver boa parte da dinâmica ativa, quer económica, quer humana do país. A nível internacional começavam-se já a anunciar os novos ventos da mudança. O reconhecimento da existência de um profundo desajustamento económico, o impasse corrosivo registados nas frentes militares no combate à UNITA e as rápidas transformações nas lógicas de relações económicas entre os Estados, exigiam medidas consequentes. Contudo, apenas em 1987 o regime decide começar a dar passos no sentido de reformar as lógicas da política económica. Os primeiros sinais nesse sentido começaram pela cedência à abertura da economia a instituições internacionais como o Banco Mundial (BM) e o Fundo Monetário Internacional (FMI), ao mesmo tempo que exercitava programas económicos tendencialmente reformadores.

O primeiro desses programas foi o do Saneamento Económico e Financeiro, conhecido por SEF, que segundo Ferreira, significou “na prática, uma ‘Carta de Intenções’” da anuência do Estado angolano “em aderir” àquelas instituições financeiras (Ferreira 1993: 1371). Dois

anos depois, em 1989, vem outro grande sinal de compromisso no seguimento de reformas profundas do sistema económico: o “Programa de Recuperação Económica” (Ferreira 2002: 51). Contudo, foi apenas com o colapso da União Soviética e com a simultânea descrença mundial nas virtudes da economia de planificação estatal, que o MPLA-PT resigna-se à inevitabilidade de reformas profundas e à necessidade de implementação de medidas consequentes. E é assim que, em 1990, são anunciadas um conjunto de ações programáticas que visavam a liberalização da economia nacional, bem como o cumprimento das reformas políticas que induzissem à assimilação da reestruturação prevista pelas instituições de Bretton Woods, BM e FMI. Ou seja, o Programa de Ação do Governo (PAG), como foi designado, destinava-se à preparação “[...] de um futuro programa de ajustamento estrutural” (Ferreira 2002: 51) supervisionado por aquelas instituições.

Nos finais da década de 1980, já tudo à volta vinha-se tornando um mundo bastante diferente daquele que presidiu a guerra-fria. Começava-se pelas já mencionadas questões militares, com a retirada dos cubanos de Angola em troca do refluir do exército sul-africano aos limites das suas fronteiras para de seguida, — em 1990, — assistir ao fim do *apartheid*, deixando a Namíbia livre para se constituir como país independente, mediante as garantias de acomodar um regime democrático. Depois da retirada dos cubanos, a eclosão da URSS não deixa de ser outro duro golpe à sustentação ideológica do MPLA-PT e, por fim, o vazio discursivo, o esboroar do “regime de verificação” sustentado até então. Facto este que permite a ascensão da UNITA, não só como força armada capaz de pressionar e influenciar decisões políticas, mas também com o poder simbólico do discurso em consonância com os novos ventos de mudança, que traziam os significados de democracia, economia de mercado e da sociedade civil.

Em 1990 o MPLA renunciava oficialmente ao marxismo-leninismo e à lógica de Partido-Estado, abrindo-se à disputa democrática pelo poder, em concorrência com outros partidos políticos. O IIIº Congresso do partido, neste mesmo ano, formalizava também o compromisso de liberalização da economia e, por outro lado, a supressão do “Partido do Trabalho” sem contudo proceder a uma reformulação clara do seu posicionamento ideológico na nova configuração político-partidária, mas limitando-se apenas a ceder espaço político a outros partidos. Espaço de mercado a agentes económicos do sector privado e espaço democrático a organizações civis.

Contudo, era um facto o “colapso do funcionamento do sistema monetário-financeiro” (Ferreira 1993: 1372) angolano. Uma administração do Estado em profunda obsolescência e por isso incapaz de assegurar as mudanças operatórias e de assimilação das novas valências, um sector produtivo quase inexistente, um quadro legal e judiciário distorcido e desadequado à nova realidade, e por fim, uma guerra que perdera causas e já só se inscrevia nas lógicas políticas de auto-preservação institucional ou pessoal, e do domínio sobre o poder.

A conversão do MPLA de Partido-Estado para partido político em disposição de disputar democraticamente o poder, conduz, por parte da sua elite dirigente à total desresponsabilização em relação ao Estado. Daqui para frente, os fluxos da racionalização partidária que animariam o Estado começariam a tornar-se mais informais, fragmentados e difusos. Deste modo, sob a pressão da adopção de novas performances nos processos da sua produção, o regime vai mudando a sua abordagem de domínio e controle do Estado, deixando visível e evidente a sua fragilidade. Um Estado cujas instituições são incapazes de garantir a transição para um estágio de *modernização* num período crítico, em que as concepções das ideias do liberalismo vão sendo tomadas excessivamente à letra, conduzindo assim ao completo abandono e desprezo por tudo o que se relacionasse com o Estado. De chofre, reduziu-se ao mínimo as suas ações sobre a sociedade, dando lugar à ideia de um Estado de função assistencialista, e chamando a si apenas a responsabilidade de garantir a segurança interna e a defesa da soberania nacional.

Deste modo, o espectro policial, a par do processo de militarização, começariam a absorver boa parte das receitas do país e cresceriam exponencialmente na relação inversa a todas as outras funções sociais do Estado. Por outro lado, a sustentação dos custos da guerra, em paralelo com progressiva erosão dos serviços Estatais, produziram efeitos tenebrosos sobre as finanças públicas, bem como o colapso da gestão administrativa tomada pela corrupção e obsolescência induzidas pela sucessiva perda do poder de compra dos salários do funcionalismo público e pela percepção generalizada de corte e desligamento real de qualquer associação entre emprego e salário, trabalho e sustento: “[...] as políticas salariais completamente desfasadas no tempo e sem qualquer articulação com as medidas de política cambial e de preços, a taxa de inflação de 175% em 1991 e de 127% até Setembro de 1992 [...] podem dar uma ideia do agravamento do custo de vida.” (Ferreira 1993: 1375). Estes eram de facto os sinais das mudanças radicais sentidas a nível interno e começavam a afetar significativamente a percepção existencial das pessoas, a relação familiar, os vínculos contratuais estabelecidos socialmente e economicamente, abrindo-se deste modo, caminho às

novas representações de *status*, à estigmatização da pobreza, à atomização social, ao incitamento ao cinismo e ao desprezo pela realidade, à acumulação fetichista e ao desígnio do salve-se quem puder.

O que se pretendia, portanto, ser uma transição para a economia de mercado, começava a revelar-se um processo tortuoso com múltiplas condicionantes. E, no interior desse processo, veio-se a juntar ainda, a irremediável tendência para a sua desvirtualização, a disrupção generalizada da sua operatividade e a distorção furtuita dos seus pressupostos, que acabariam por conduzir a efeitos contraproducentes. Por outro lado, no plano económico a situação continuava a degradar-se com “[...] o peso crescente da dívida externa e a concentração dos encargos do serviço da dívida [...]” (Ferreira 1993: 1366), que afetavam seriamente “o crescimento do PIB real” e exigiam cada vez mais a redução significativa das transferências sociais, levando ao declínio e à extinção de uma série de funções estatais, “já que o Estado era o principal agente económico” (Ferreira 1993: 1366). E assim, o sacrificar da política social abria brechas à forçosa reformulação da razão do Estado, e logo surgiriam novas ideias a preencher o vazio da tragédia patente: a do assistencialismo ao contrário do existencialismo, e a do humanitarismo ao invés de humanismo. Ideias estas que se instalaram bem no centro das concepções de realização do Estado, levando, deste modo, à ascensão da razão do Estado como assistência humanitária.

A administração humanitária e as *máquinas antipolíticas*

A queda do Muro de Berlim, o colapso da URSS, o fim das tensões entre os dois maiores blocos ideológicos mundiais, o *fim da história* como lhe chamaria Francis Fukuyama (2007), tornariam a vaga neoliberal como o único arauto dos ventos da mudança. O neoliberalismo presumia-se acima de qualquer ideologia, exterior ao debate estéril das clássicas confrontações políticas. A sua inscrição em variáveis presentes nos virtuosismos do conservadorismo e do liberalismo iludia a sua localização ideológica e passava um atestado de caducidade a todos os conflitos armados que se mantinham mundo afora, à conta e custo das divergências ideológicas. Os circuitos do neoliberalismo transcorriam uma inovadora discursividade sobre o Estado, o trabalho, o capital, os direitos e a humanidade. Era pois uma nova gramática que suplantava todas as precedentes, um novo programa hegemónico, uma declaração de intenções, uma imposição coerciva, uma revolucionária reciclagem dos termos, uma sofisticada reconversão do antigo em novo, ou simplesmente o receituário da destruição criativa.

Como um dos fluxos do neoliberalismo, o ajustamento estrutural não era apenas um programa de assistência económica, mas sim um programa político. Porque era a partir da política que se disseminaria toda uma racionalidade própria das ideias daquela escola. A reforma do Estado era, deste modo, um programa político. Em 1990, já os programas de recuperação e saneamento económico precedentes revelaram-se falhados, fazendo com que o FMI e BM pressionassem o regime a implementar medidas consequentes, como a criação de um novo quadro jurídico e político capaz de acomodar os novos padrões económicos mundiais.

Ao MPLA já não bastava apenas ter lançado as bases da liberalização da economia no país. Já não bastavam os sinais de reforma da política monetária e de conversão aos novos ditames das finanças mundiais, como foi o Programa da Acção do Governo (PAG). Era necessário sim que desse o sinal eloquente de reclamação do seu lugar de principal agente da mudança. O ator central da reforma do Estado, que se afirma como a única força política de domínio sobre o Estado e da confiança do povo para prosseguir na construção do destino

comum. Era portanto necessário que o MPLA projetasse o seu poder totalitário, de um contexto histórico próprio — conquista da independência, partido único, Guerra Fria, — para um ciclo discursivo da nova atualidade, a nova gramática político-económica — democracia, multipartidarismo, eleições e direitos humanos. O MPLA reifica a sua determinação nesta conversão de forma oficial em 1990, no seu III^a Congresso, com o abandono do que vinha sendo a ideologia oficial do partido e com a reafirmação em conduzir a liberalização da economia. Contudo, também procedendo à sua própria reconversão num quadro de actualização política, libertando-se de constrangimentos ideológicos do *Partido do Trabalho*, retorna ao *Movimento*, porque apenas na reciclagem da ideia de Movimento vê e encara a estratégia de se realizar com o povo nestes novos tempos.

Esse renovado programa de domínio total, de desígnio histórico-*destinal* de realização com a vida do povo, também significou compreender e inscrever o presente dos novos tempos no seu interior. A conversão nos termos de uma nova ortodoxia, desta vez, a do neoliberalismo. E aqui também cumpriu-se a performance arrivista no seguimento da cartilha, até mesmo nos aspetos mais fundamentalistas como naqueles que refere Harvey (2006: 153):

“[...] conversion of various forms of property rights (e.g. common, collective, state) into exclusive private property rights; suppression of rights to the commons; commodification of labour power and the suppression of alternative (indigenous) forms of production and consumption; colonial, neocolonial and imperial processes of appropriation of assets (including natural resources); monetization of exchange and taxation, particularly of land.”

E deste modo, entra-se novamente num processo de múltiplas refundações. A força do poder e a violência como instrumento privilegiado da mudança são também a confirmação de que se estava num campo de profunda indefinição legal, a do reinvestimento num paradigma legitimador: o do poder baseado na violência. A refundação violenta, ou a violência instauradora a partir do lugar de quem se auto-legitima na instauração de uma nova ordem de direito. Este facto restabelece igualmente o paradigma de preservação do sentido revolucionário e, também, a sua ordem de verdade. A violência está também na disrupção de sentido em relação à ordem de direito anterior, o que nos leva à referencia de Derrida (2003: 24):

[...] a operação de fundar, de inaugurar, de justificar o direito, de *fazer a lei*, consistiria num golpe de força numa violência performativa e portanto interpretativa que, em si mesma, não é nem justa, e nem injusta, e de que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição, (pode?) [...], contradizer ou invalidar.”

O processo de transição para o multipartidarismo em Angola, não foi de todo uma vitória da UNITA, mas sim resultado direto das mudanças na estrutura de financiamentos dos Estados e dos novos regimes que ditavam os fluxos de capitais e a ascensão de um novo modelo financeiro mundial. O Partido-Estado reclama deste modo, mais uma vez, o lugar central nessa operação fundacional ou instauradora porque “[...] with its monopoly of violence and definitions of legality, plays a crucial role both in backing and promoting these processes, and in many instances has resorted to violence” (Harvey 2006: 153). Esta violência instauradora traz implícita a sua lei e a sua ordem de sentido. E deste modo, o poder determina e cauciona “novos discursos que faz funcionar como verdadeiros” (Foucault 2010b: 13), e está aqui em curso a instauração de um novo regime de verdade, porque ao concordarmos com o autor, “a verdade não existe fora do poder ou sem poder” (Foucault 2010b: 13). Este reaparecimento do Partido nas vestes do impostor das novas verdades prenuncia o declínio do Estado, ou seja da ideia da *coisa* pública e, por outro lado, concorda com a ideia Hobbesiana de que “[...] o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei construtiva [...] que determine o que é certo ou errado no interesse individual em relação às coisas públicas, mas sim nos próprios interesses individuais, de modo que o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa” (ver Arendt 2004: 181). E o que deve ser feito a partir daqui é uma espécie de moralização do interesse individual, tornar-se socialmente aceitável a voracidade de algum interesse individual, socializá-lo, diluí-lo no senso comum — entre a incapacidade de julgamento público —, levando à percepção de que, de facto, “o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa” (Arendt 2004: 181).

E mais uma vez essa violência revela-se na sua profunda infâmia, como se lhe refere Benjamin (2011), porque ela é, ao mesmo tempo, instauradora e restauradora (ou refundadora), na medida em que instaura um novo direito e, por outro lado, refunde e reafirma o mesmo poder do direito. A violência está presente nestas duas instâncias, bem como no seu processo. Contudo, se é facto que “[...] cada sociedade tem seu regime de verdade, sua

“política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros (Foucault 2010b: 13), a transição de um regime de verdade para o outro é já em si mesmo um ato de violência. Por outro lado, a transição do regime de partido único para o regime de democracia multipartidária ficaria pelo seu anúncio, desvaneceria nos seus propósitos e confrontaria a degenerescência dos seus desígnios; bem como podíamos constatar nesta referência de Christine Messiant (2008: 136), de que a transição rapidamente se transformaria em abertura para o universo hobessiano de *Leviathan* ou, sublinhamos nós, a definitiva chegada ao *campo* agambiano:

“A corrupção, anteriormente endêmica, passa neste segundo período a ser sistêmica, constituindo o modo de acumulação de riquezas pela *nomenklatura*, fora da lei, na impunidade, e constituindo o lubrificante que faz funcionar esta nova economia política e modo de governação. Agora, embora não se tenha mudado nada de substancial nas leis, é um outro «compromisso social» que na realidade vigora, de natureza clientelista, onde um sistema de direito — mesmo fundamentalmente não igualitário como o «socialista» — é substituído por um o outro onde a «resolução dos problemas do povo» passa, na ilegalidade e corrupção, pelo favoritismo, ligado à posição ou às relações com o poder [...]”.

Os processos que essa transição engendraria viria a configurar aquilo a que Hibou (2002: 5), designa como “[...] process of the privatisation of the state and economic modes of government”. Um processo que não sendo particular de Angola é contudo particular na trajetória do subcontinente no que se refere a uma nova fase de pensamento e racionalização do poder do Estado (ver Hibou 2002: 5). Segundo a autora, essa nova fase seria:

“[...] marked by both the construction of socio-political space and intensified political domination of economic society; the extension of modes of indirect government due to the corrosion of the administrative apparatus; the increasing fragmentation of society in a context of expanding political control over wealth; and the rise in violence, most notably for economic ends.”

E deste modo, os interesses privados vão tomando importância central na forma como o Estado cria ativos económicos, levando a ideia de que interesses privados e o interesse

público são a mesma coisa. Ou seja, que o bem-comum é a soma dos interesses privados (Arendt 2004: 199). E aqui, sendo o interesse público e o bem comum a esfera da racionalização do soberano, então os interesses privados são, em última instância, também parte da prerrogativa da sua ação. Contudo, como refere Arendt, a “vida pública assume um aspecto enganador quando aparenta constituir a totalidade dos interesses privados como se esses interesses pudessem criar uma qualidade nova pelo facto de serem somados” (2004: 188). Porque o engano está, segundo Arendt, em se confundir o tempo de duração do interesse privado (que é o tempo da vida natural dos homens), com o tempo da suposta perenidade das coisas públicas (ver Arendt 2004: 188-9). O público só é de interesse comum pelo carácter de perenidade que se supõe investir na sua constituição.

Contudo, ainda que não se possa afirmar pertencer totalmente a esse universo, o certo é que parte da indeterminação entre o público e o privado deriva do próprio regime de veracidade e, segundo Hibou, das “crenças” do projeto neo-liberal por detrás do ajustamento estrutural, que era conduzido por uma “[...] positivist apolitical stance [...]” (2002: 5-6). Uma despolitização positivista que é usada para a desconstrução e subordinação das formas locais de ação política, ou para constringer estas formas de ação política à sua reconversão violenta em códigos reconhecíveis e em linguagem estandardizada, como as Organizações Não Governamentais (ONG’s).

Sobre “A positivist apolitical stance”, podemos entender o conjunto de procedimentos regulados que assistem a produção de um determinado regime de verdade (Foucault 2010b: 14), regime de verdade este que necessita do Estado e do soberano porque “a verdade está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem” (Foucault 2010b: 14). Contudo, segundo Hibou (2005: 5-6), este é um regime de verdade apolítico e, acrescentamos nós, a-histórico. Um regime de verdade que reforça o poder do soberano que o coloca no lugar central desse processo de “privatisation of the state”, dotando-lhe de uma omnisciência única, porque ao contrário do que pode parecer, a privatização do Estado “[...] does not necessarily mean the loss of its capacities for control or its cannibalisation by private energies. It does, however, refer to its reconfiguration and the modification of modes of governing that are induced by national and international transformations.” (Hibou 2002: 8). E neste contexto, se era para todos a lembrança da existência de um impasse político e militar em Angola, havia que deixar de o ser para dar lugar a um novo ator histórico: o *desenvolvimento*.

Deste modo, o país e as suas instituições deviam prover os caminhos por onde viria a passar a vaga africana deste novo movimento mundial que era o *desenvolvimento*. O “tempo” da construção das estruturas internas para a passagem do *desenvolvimento* traz consigo os sinais da sua urgência e também a pressão para a sua rápida implementação. Em 1990, o MPLA começa oficialmente a liberalizar a economia com o Programa de Ação do Governo, deixando cair as referências marxistas-leninistas e promulgando uma nova constituição, que um ano depois seria revista (Lei n.º 12/91) para oficializar o país como um Estado democrático e de Direito. O mais importante neste turbilhão de acontecimentos é que 1991 é o ano do início das negociações de paz com a UNITA.

Os Acordos de Bicesse faziam parte de um mesmo programa que conduziria o país à liberalização económica e à democratização das suas instituições de soberania, prevendo a participação de outros partidos políticos e de organizações não-estatais na gestão da *coisa pública*, através da edificação constitucional de um Estado de direito, democrático, multipartidário e de respeito pelos direitos humanos. Seguiram-se a isso várias outras revisões constitucionais que eram introduzidas ou reformuladas ao sabor das negociações com a UNITA, os anos entre 1990 e 1992 foram profusos na elaboração legal que dava estrutura à Constituição. Contudo, enquanto eram promulgadas leis como a do direito à associação, direito de reunião, de manifestação, a lei da imprensa, bem como o da greve e dos partidos políticos, por outro lado se introduziam leis como a do Estado de Sítio e a do Estado de Emergência (Lei n.º 17/91). A sequência com que àquelas se seguem estas últimas, reflete a vontade de reformular e de reeditar o passado no mesmo momento em que o presente decorria, e de igual modo, a vontade de prover o soberano das suas ferramentas de repressão. Numa incessante procura da reformulação do poder totalitário, como como refere Guedes (*et al.*, 2003: 281):

“Apesar da profunda revisão da “constituição” operada em 1991 e 1992, algumas leis de carácter repressivo herdadas do regime colonial ou da 1ª República (como por exemplo a Lei 7/78 onde se disciplinam os crimes contra o Estado) têm-se mantido em vigor, apesar de serem claramente atentatórias dos direitos e liberdades fundamentais.”

Um ano depois da assinatura dos Acordos de Bicesse e do cumprimento do cessar-fogo assinado por José Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi, e caucionado pela representação

especial da Organizações das Nações Unidas (ONU) em Angola, conclui-se estarem minimamente criadas as condições para as primeiras eleições gerais, de sufrágio universal, livres e justas. Para além da ONU, este processo é seguido atentamente por uma série de observadores internacionais como os EUA, a Rússia (pós-perestroika) e Portugal, que aprovam os resultados saídos destas eleições legislativas e presidenciais em que a UNITA perde para o MPLA e, para as presidenciais, José Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi têm um empate técnico. Era uma situação que colocava uma série de peças fora do lugar nas expectativas que estas duas organizações haviam engendrando para a conquista do poder de Estado. A UNITA declarou fraudulentos os resultados das eleições. E numa atitude de ameaça de rutura com os acordos prévios, força os acontecimentos em direção a uma situação de insustentável impasse político e de caos armado. No mesmo ano explode a guerra civil em Luanda com atroz violência, e com a ajuda da população dos bairros periféricos fortemente armada, em menos de uma semana aniquila-se a estrutura da UNITA instalada na capital. O ódio desvairado deixado às ruas, levou à prisões, ofensas físicas e assassinatos de milhares de pessoas acusadas de estarem direta ou indiretamente ligadas àquela organização política.

No interior do país a UNITA reorganiza as suas forças militares, comprovando as acusações contra si de falta de lisura em relação ao compromisso de desmobilização e desarmamento que deveria observar no período antes das eleições. Em meados de 1993 tem sob o seu controlo sensivelmente dois terços do território angolano, impondo uma suspensão generalizada das circulações e trocas intra-estado e inviabilizando qualquer ação que transcendesse a questão militar, e ainda pressionando mais os limites que tornavam absoluto o regime da militarização. Aqui, não nos referimos apenas ao regime que se deixasse ficar pela exploração do serviço militar, e sim, mais propriamente, ao regime de coação e ao uso da violência sobre os corpos. Ou seja, um regime da submissão dos corpos pela força legal, ou da submissão consentida do direito de dispor dos corpos. Deste modo, a abertura para o regime da militarização, tornando-o em valor absoluto do presente, constituiu também a abertura para o terror.

Neste período, não é a guerra que permite fazer o controlo do Estado, mas é o estado de terror vigente que para além de fazer a guerra como forma de contar a história do Estado, ou da resistência revolucionária, também permite que os seus agentes se evadam da política dos consensos, ou da democracia. O terror permite, deste modo, pensar num regime totalitário e autoritário, uma vez que a totalidade do controlo do Estado pensado a partir de um núcleo político fechado sobre si mesmo só pode ser efetuado através de um regime de terror.

A crise económica da década de 1990, provocada pelo conflito armado e pelos sucessivos planos de reformas administrativas do Estado, que resultavam nos piores desempenhos económicos da história do país, lançou grande parte da população em idade ativa para a pobreza absoluta. A conjugação desses fatores ajudou a criar um vazio institucional e um clima de emergência social, ou seja, a capacidade institucional em assegurar a reprodução social entrou em declínio. Apenas na primeira metade da década de 1990, anunciaram-se meia dúzia de programas de estabilização e de equilíbrio económico, Porém, nenhum deles trouxe resultados satisfatórios. A despesa do Estado com o custo da guerra pressionava sobremaneira as finanças públicas e, diante dos baixos níveis da receita fiscal e petrolífera, o banco central procedia à emissão de mais moeda — expediente que produziria a desvalorização da moeda e colocaria a inflação monetária em níveis insustentáveis — cavando ainda mais fundo o buraco do défice orçamental. De 1992 a 1995 o défice público cresceu exponencialmente de 13,3 % para os 28,8% do Produto Interno Bruto, respetivamente (ver Banco de Portugal 2007).

O impasse das negociações no teatro político-militar, a omnipresença dos efeitos diretos e indiretos da guerra na sociedade, a desorientação e os desaires das políticas sociais e económicas dominaram por completo a primeira metade da década de 1990 em Angola. Esses factores minaram a possibilidade de se projetar o futuro coletivo. E a incerteza, resultante da instabilidade que atravessava o país, levou a que as pessoas não pensassem para além de um dia de sobrevivência. O presente voraz que tudo extingue. O tempo cronológico passou a ser o tempo da luta pela manutenção da vida. Ou seja, o presente torna-se dominante e o dia-a-dia é palco de múltiplas improvisações, criatividade e *invenções*, num combativo jogo da sorte em que, no extremo, se decidia a vida ou a morte. E nisso cresce o “[...] desprezo pelo Estado, na medida em que o estado é apenas uma meio ou instrumento para alguma coisa, mais universal” (Arendt 2004), dando lugar ao total abandono de largos sectores da população.

Em 1993 a comunidade internacional e a ONU começaram a pressionar a UNITA para que reafirmasse o compromisso com o Acordo de Bicesse e inflétisse na opção da guerra. Contudo, da parte da UNITA apenas vinham como respostas ações dilatórias numa política muito peculiar de sistemática tergiversação, que aos poucos foi ganhando o desprezo da comunidade internacional. Em meados de 1993, Bill Clinton, presidente dos EUA recém eleito, reconhecia o regime angolano como interlocutor legítimo no domínio das relações entre os dois países, estabelecendo assim uma etapa inédita na história destes dois estados.

Seguiu-se a isso a decisão da *Troika* em reconhecer ao Governo angolano o direito de autodefesa (ver Correia 1996) e, por fim, a África do Sul que no mesmo ano decide estabelecer oficialmente relações com o governo angolano inaugurando a sua representação diplomática em Luanda.

O confisco da ação

Em 1993 houve grandes mudanças na percepção do conflito angolano. A realização das primeiras eleições democráticas dava um sinal de início de um novo trajeto, como que um ciclo que se abria para a conformidade das aspirações nacionais e internacionais. Começa a existir de facto uma grande consideração pela opinião internacional. Há outros e novos atores que protagonizam o papel de sensores da imagem de países e de regimes políticos e diligenciam o acerto das pontes, caucionam a *normalização* dos processos políticos de nações, e também o acerto das convenções e tratados internacionais. Pressionam ao reconhecimento de um mundo concordante, dos pactos e dos acordos nos mínimos comum, na condenação do opróbrio e da infâmia humanas. E nesse período histórico, uma dessas grandes instituições a considerar é a ONU, mais concretamente o seu Conselho de Segurança, que se tornaria no grande censor do cumprimento dos acordos do processo de paz de Angola.

A abordagem dominante era de que havia um início, um marco fundador da construção da paz em Angola, e que este era o Acordo de Bicesse assinado em Maio de 1991. Este acordo compreendia a ideia e a ambição de se tornar a base para a transformação de Angola, num país com os requisitos mínimos constitucionais merecedores do reconhecimento de outras nações. Implicava deste modo proceder-se a uma profunda revisão constitucional, levando na prática ao fim da guerra e à abertura de um processo de pacificação nacional, a constituição de um exército único a partir da aglutinação e extinção dos exércitos partidários. Abrindo por fim o espaço da política à disputa plural e democrática com a realização periódica de eleições multipartidárias. E, de certo modo estas ideias foram reificadas na lei de revisão constitucional Lei n. 12/91.

Contudo, Bicesse rapidamente foi mostrando ser apenas um objeto de transfiguração da imagem do país para o exterior, sendo que, como acordo de paz, vai sofrendo o desgaste que resultava da própria posição de força entre os beligerantes: a UNITA exigia o seu reconhecimento como organização partidária pelo governo do MPLA, e este, por sua vez, exigia o reconhecimento pela UNITA das instituições vigentes do Estado e de José Eduardo dos Santos como Presidente da República. Bicesse revelou ser também um artilho usado pela UNITA na montagem de uma grande operação de equilíbrio das forças no cenário militar e, senão mesmo, como alguns analistas chegaram a sugerir (ver Correia 1996; Santos 2012: 525-6), a operação para a tomada do poder pela força das armas. Porque por parte da UNITA e do

seu dirigente Jonas Savimbi havia nessa altura, como refere Pestana “[...] la croyance la plus profonde dans le pouvoir de la force [...]” (2002: 224). Uma crença baseada principalmente sobre o reposicionamento das esferas de influências mundial a favor da sua organização, uma vez que a UNITA continuava a merecer a simpatia e o apoio dos EUA mesmo depois da derrocada da URSS e da retirada das tropas cubanas de Angola (ver Santos 2012: 525-6). Savimbi reconhece esse momento como a fase histórica da UNITA mais auspiciosa e começa a investir na imagem de caudilho vigoroso e líder incontestável, arrastando a sua organização para a opção de guerra como única forma de chegar ao poder. Para Savimbi o poder provém da força militar (ver Pestana 2002: 224), E aí, o seu exercício de força não era apenas dirigido para fora do movimento mas também para dentro, levando-o a protagonizar atos bárbaros contra a contestação interna ou a simples ameaças à sua liderança através da eliminação física de alguns dos seus camaradas como Tito Chingunji e Wilson dos Santos. Savimbi era de facto, o déspota da Jamba, o *Estado* revolucionário da UNITA, aonde o direito e a justiça existiam apenas se emanassem de si próprio e lhe servissem os propósitos.

O clima militar e de guerra em suspenso que nunca deixou de existir, e nem mesmo em 1992, é consequência do Acordo de Bicesse que tratou com leviandade as questões militares e de segurança, mesmo quando os níveis de animosidade e rivalidade entre os beligerantes davam sinais preocupantes. Pode-se dizer contudo, que se arriscou bastante ter-se deixado em aberto a brecha para a guerra e o conflito direto, caso as partes não se revissem em conformidade com o cenário pós-eleitoral. Ir a eleições de armas em riste e em clima de militarização profunda, transmitia o sinal aos partidos e à população de que em causa estava a sustentação do próprio espaço vital dessas duas organizações políticas dentro do território nacional. E mais uma vez aqui a política volta a reclamar a vida, volta a pô-la em jogo nos fluxos do domínio total, no domínio da própria política que é feita através do poder sobre as vidas; numa política de corpos desumanizados e despossuídos das leis que os protejam. A postura de Jonas Savimbi, durante a sua campanha eleitoral e a do seu partido é sintoma da própria fraqueza estrutural de Bicesse que, ao não deixar espaço à consideração da eventual sobrevivência pós-eleitoral, lança todo o processo para a mesma esfera da guerra, a guerra que, ainda que feita por outros meios, continua a implicar a disputa do tudo ou o nada, a vida ou a morte.

Depois da derrota eleitoral de 1992 a UNITA vê-se, por fim, com toda a clareza, diante da opção da guerra e do terror como via de conquista do poder. Nesta fase, o conflito é disseminado por todo o país e grande parte das principais cidades de províncias são ocupadas

ou estão sob cerco militar, o que leva ao colapso da capacidade de subsistência dos seus habitantes, e força a que boa parte da população abandone as zonas de conflito para se refugiar naquelas que garantissem o mínimo de segurança. Os deslocados da guerra, e toda a miséria que acompanha a sua desolação, vão-se tornando realidades bastante evidentes do quotidiano do país que, por fim, vai já dando os sinais dos efeitos reais de um estado de emergência.

Em apenas um ano, a violência atroz sobre a população civil e a catástrofe social tornaram-se a marca de Angola na imprensa internacional. Em 1993 a ONU começa a pressionar a UNITA a voltar à mesa de negociações no sentido de ser pôr fim à particular violência do conflito. Savimbi, por sua vez, tergiversava nas decisões enquanto a guerra devastava o país. Na sequência do falhanço da primeira tentativa de retoma do diálogo, em Abidjan, Costa do Marfim, o Conselho de Segurança responsabilizara a UNITA pelo estado do país dada a ligeireza e a lassidão com que encaravam a possibilidade de regresso às negociações de paz e, no mesmo ano, a *Troika* de observadores não apenas reconhecia o direito de legítima defesa ao governo angolano como também concordava num eventual levantamento do embargo ao fornecimento de armamento e material militar que EUA, URSS e Portugal concordaram em impor a Angola.

No final do ano, já o Conselho de Segurança emitia uma nova resolução que condenava a UNITA pelo agravar da situação em que se encontrava um grande número da população civil. Enquanto isso, o Governo do MPLA, ludibriando o embargo em vigor em observância a um dos anexos do Acordo de Bicesse, a Cláusula Triplo Zero, voltava a rearmar-se através do recurso a vias alternativas negociadas com alguns empresários e políticos franceses num esquema que seria denominado pela imprensa como *Angolagate* e declarado judicialmente pelas autoridades daquele país como ilegal e criminoso. Não obstante, é deste modo que o Governo e o exército regular voltam a equilibrar as forças no terreno da guerra, lançando mãos à recuperação de uma série de municípios e aldeias provinciais sob o domínio da UNITA. Neste período, a guerra intensifica-se, e desta vez com assombrosa violência e o total desprezo pela população civil.

A UNITA toma várias zonas diamantíferas na região das Lundas, como Luzamba e Cafunfo, e a força aérea governamental começa a bombardear posições da UNITA sem grandes discernimentos em relação à população civil. O número de deslocados já ultrapassaria

as centenas de milhares, e com o país entregue à total disrupção social, o Conselho de Segurança das ONU decide prolongar a missão desta organização em Angola.

Segue-se a isso a aprovação de uma nova missão da ONU em Angola, a UNAVEM II, que não só substitui a representação anterior, como também afirma a disposição em ir fechando portas à possibilidade da continuidade da guerra em Angola. E deste modo, dá início a um vasto programa de embargo à UNITA. Este começa rapidamente a se revelar eficaz no que se refere ao acesso desta organização no abastecimento de armas e de combustível. Apenas a partir daqui se abrem novas vias para passos concretos a caminho da paz. Em Novembro de 1993 a UNITA inflete e aceita regressar às negociações. Segundo Correia (1996) e Santos (2012), esta atitude não passava de mais uma ação dilatória de Savimbi para evitar a aplicação das sanções, que seriam depois efetivamente adiadas. E sem que a guerra fosse suspensa, se interrompessem as ações militares e se cessassem as hostilidades no terreno e os bombardeamentos governamentais, deram-se início em Lusaca, na capital da Zâmbia, as negociações entre a UNITA e o governo.

O essencial do Protocolo de Lusaca dizia respeito à criação de condições para um efetivo cessar-fogo e posterior desmantelamento das forças militares da UNITA. Ou seja, “o escalonamento das fases e das etapas do cessar-fogo, que por sua vez, dependia do acantonamento e desarmamento das forças da UNITA” (Santos 2012: 560). Tornar a UNITA num partido político desmilitarizado era condição prévia para a discussão de questões relativas à fundação e definição das instituições de soberania, da separação de poderes e normalização das funções democráticas e administrativas do Estado angolano. O desmantelamento das forças da UNITA passaria pela a constituição das Forças Armadas e a Polícia Nacional Angolanas, que por sua vez absorveriam em números definidos vários escalões militares quer das FAPLA, quer das FALA. Determinou-se que só após o acordo dessas fases é que se poderiam começar a discutir os aspetos que diziam respeito à acomodação política da UNITA num cenário de governação partilhada e de actuação democrática.

Um ano depois, findo os acordos nos pontos militares, as negociações entravam então para aquilo que viria a ser conhecido como sendo as “compensações políticas”. Daqui surgiu a ideia de formação de um governo de unidade e reconciliação nacional, o GURN, no qual participariam vários membros do partido UNITA como ministros e vice-ministros, governadores de províncias, embaixadores, chefias da Forças Armadas Angolanas e Polícia

Nacional. Entretanto, durante as conversações, Savimbi vai perdendo margem de manobra negocial porque a situação no terreno militar ia mudando a favor do Governo, que se reforçava militarmente pressionando e até reconquistando áreas importantes sob o domínio da UNITA. Quando em finais de Novembro o acordo de Lusaca é por fim assinado, já o partido havia perdido militarmente boa parte das capitais de províncias ocupadas, o que representou nas negociações a redução da participação governamental da UNITA à periferia do GURN. Savimbi não esconde a acrimónia e por isso não se faz presente na assinatura do protocolo. De facto, não foi um bom acordo para a UNITA, que perdera politicamente o investimento num desígnio de conquista do poder pelas armas.

Contudo, o Protocolo de Lusaca, representando a derrota da UNITA, produziu um efeito paralelo aparentemente anódino que poderia ser considerado a oportunidade de investimento perdido, referimo-nos aos avanços em matérias como a salvaguarda das liberdades públicas e dos direitos civis, a realização da esfera pública e uma nesga de esperança na devolução da política também aos cidadãos. No seu ponto 4 do Anexo 6, referente à reconciliação nacional, o protocolo propunha como agenda de trabalho, a introdução de uma nova gramática social, como as liberdades partidárias e religiosas, a “aceitação das diferenças raciais e étnicas”, “o respeito pelos direitos e liberdades fundamentais do homem”, “a liberdade de expressão”, “de organização profissional ou sindical” a “liberdade de imprensa”, e o reforço dos “princípios fundamentais do Estado de Direito”. Se estes novos significados sociais tivessem já despontado em 1992 com o Acordo de Bicesse, em 1994, com o Protocolo de Lusaca, ganhariam maior consistência legal, alargando deste modo a esfera das liberdades públicas e os circuitos das ações cívicas, bem como o espaço da produção de referenciais políticos alternativos e extrapartidários (ver Comerford 2005).

O período que se segue ao da assinatura do Protocolo de Lusaka é comumente designado como o de “nem paz e nem guerra” ou ainda de “paz relativa”. A Assembleia Nacional procede à revisão constitucional para acomodar oficialmente os cargos governamentais do futuro Governo de Unidade e Reconciliação Nacional. A ONU tem um novo mandato, a UNAVEM III que, com um contingente de capacetes azuis, prevê assegurar o cumprimento das metas militares do Protocolo de Lusaca, com destaque para o acantonamento e desmobilização de cerca de 60 mil efetivos da UNITA como condição para a posterior fundação do exército único angolano. Contudo, como se veio a verificar, mais uma vez, este tornar-se-ia um processo moroso e exasperante nos avanços e recuos e nas ações

dilatórias daquela organização. Ora trocando os seus militares por crianças e velhos para os registos do acantonamento, ora trocando o seu material bélico por armas obsoletas para os registos de desarmamento. O impasse e os sucessivos incumprimentos dos prazos do protocolo começa a alimentar o clima de tensão entre as várias partes envolvidas. Neste período, no interior do regime, começa-se a formular a ideia que iria tornar cruciais os próximos tempos. Em Fevereiro de 1995 o general do exército regular angolano, João de Matos, declarava em entrevista que “[...] apenas a derrota militar total de Savimbi pode[ria] assegurar a paz” (ver Hare 1999: 133).

Por outro lado, a demonstração de pouco empenho da UNITA começa a exasperar os observadores. Em 1995 o Presidente José Eduardo dos Santos faz a sua primeira viagem oficial aos EUA a convite do então presidente daquele país, Bill Clinton, que demonstrou com este ato a abertura de uma nova fase nas relações entre os dois países. Esse fato é capitalizado para dar sustento às ações do exército governamental que recuperam várias zonas sob controlo da UNITA. A pressão está de tal forma sobre o lado de Savimbi, que no ano a seguir este anui fazer parte do GURN, permitindo a vinda de elementos do partido indicados para os lugares de deputados à Assembleia Nacional. Assim, em Abril de 1997, o GURN seria formalmente constituído, num passo com grande significado no processo de paz angolano, cujo mérito é atribuído a Allionde Beye, representante do Secretário Geral da ONU em Angola (ver Hare 1999: 197). Contudo, Savimbi não vem a Luanda e Andulo e Bailundo continuam a ser considerados os “bastiões” da sua organização e seus quartéis gerais, de onde continuariam a sair orientações para ações de ataques a interesses civis e raptos de personalidades religiosas, fazendo com que permanecessem inalterados os sentimentos de insegurança entre as populações, e a da existência de uma zona cinzenta de “nem-paz-nem-guerra”.

Em finais desse ano, os níveis de exasperação em relação aos incumprimentos da UNITA aumentavam de tom. A crispação entre os dois partidos reproduzia-se em todos os níveis. Savimbi resistia em permitir a finalização do programa de extensão da administração do Estado a todo o território nacional, mantendo as suas tropas estacionadas em mais de sessenta localidades do país. A comunidade internacional perdera a paciência e o Conselho de Segurança adoptara novas sanções, para além das já em vigor, como a proibição de venda de material de guerra e combustível à organização e a compra de diamantes provenientes das zonas sob o seu domínio, e a Resolução 1127, que impunha a proibição de altos quadros da UNITA de viajarem bem como o encerramento das delegações deste partido no exterior e o

congelamento das suas contas bancárias (Santos 2012: 605). Entretanto, no interior do país, a UNITA continuava impávida e cada vez mais inconciliável com os termos das regras que lhe eram impostas.

O Protocolo de Lusaca entrava num novo ponto de bloqueio, com a UNITA a determinar que era difícil ir negociando enquanto houvessem sanções sobre si e a interdição das suas ações políticas; a representação da ONU e a sua missão para Angola, a MONUA, esforçavam-se por sustentar, no limite, o cumprimento das fases em aberto mas, em meados de 1998, Alioune Blondin Beye morre num acidente de aviação e deixa em todo esse processo um profundo sentimento de orfandade. Este vazio que não seria preenchido a tempo de voltar a dar à missão da ONU o lugar de força de dissuasão e persuasão, porque em Dezembro, no IV Congresso do MPLA, já o presidente José Eduardo dos Santos, “[...] decla[rava]rou que a única solução para a paz era a guerra” (Santos 2012: 605) e, ao mesmo tempo que anunciava o fim do GURN, solicitava a retirada da MONUA do país, confirmando as suspeitas sobre a existência de um plano de ofensiva do exército que visava a aniquilação de todo o aparelho militar da UNITA.

A ofensiva do governo era anunciada num contexto em que, para além das sanções do Conselho de Segurança da ONU sobre a UNITA, beneficiava-se de um clima económico favorável devido à estabilidade do preço do petróleo no mercado internacional e aos bons resultados macroeconómicos do Programa Nova Vida (PNV) lançado em 1996, com o qual foi possível estancar a inflação galopante e levar a cabo a valorização do kwanza através de uma «política [monetária] que se apoiou no reforço das reservas cambiais para estabilizar a moeda nacional» (Banco de Portugal 1996/1997). Por isso, o ano de 1996 é considerado pelos especialistas como tendo sido o da viragem económica do país.

Contudo, há que reconhecer que o PNV é o resultado da adopção em pleno do pensamento económico neoliberal, receituário proposto pelas instituições que prestavam assistência e assessoravam o governo angolano na implementação de políticas que visavam a estabilização da economia do país. O grande feito desse programa foi o de ter produzido um ligeiro crescimento económico à custo de cortes indiscriminados nas transferências sociais do Estado, como os subsídios ao consumo. E a partir daqui, a economia angolana começa a exercitar o seu desligamento da sociedade, e tendo de um lado, a consolidação macroeconómica e a estabilização do mercado cambial — dois dos grandes fatores que ajudaram a impulsionar o aceleração do crescimento económico — e do outro, a

generalizada ruptura com o tecido social que a continuidade da guerra ajuda a aprofundar nos seus significados de desolação e de tragédia humanas.

Há aqui a assunção e introdução de uma série de práticas económicas que visavam a concretização de um pensamento económico e o seu consequente ajustamento às ações que se iam inscrevendo num contexto de total vazio de controlo dos interesses privados e do contrapeso da política. É, por exemplo, na fragilidade do sistema judicial, na degenerescência do direito, no vazio de um quadro legal que conformasse direitos e deveres, que a transição para a economia de mercado foi ocorrendo, acomodando-se ao domínio da insegurança e ao regime da incerteza, que a partir daqui promovia então novas formas de apropriação, despossessão e acumulação, bem como a ideia de que a sociedade é mais um processo contínuo de (de)composição experimental do que de reforço da solidez dos contratos e a fixação do senso comum que ajudassem a prover estabilidade à realidade e agenciar a longa duração dos acordos sociais.

O longo período sem uma Constituição de facto em Angola (Guedes *et. al.*, 2003: 280), ou o seu carácter transitório que lhe prestava apenas uma existência formal ao invés da material, terá contribuído para a abertura à esfera de exceção e à desestabilização da percepção social sobre a realidade. Guedes diz que é como se houvesse um permanente “desajustamento” e “desadequação [...] entre a realidade vivida e o conjunto de regras políticas erigido [...]” (2003: 280). Ou seja, que a falta de “[...] uma verdadeira axiologia operante [consagrada constitucionalmente, impossibilitou], uma correspondência efetiva entre o que está escrito e o que é vivido, aquilo com que a sociedade angolana pode[ria] [...] contar” (2003: 280). Deste modo, apenas a violência própria de um Estado policial presidiria à instauração do direito e à violência como agente primordial do direito; deste direito transformado ele próprio na forma legal do poder da violência e a sua mediação numa relação próxima e concreta com os sujeitos do poder. Como ainda refere Guedes (*et. al.*, 2003: 281):

“[...] na prática viveu-se durante anos recorrendo a um “modo de governação” alternativo, construído um pouco ao sabor das conveniências e das contingências do momento; enquanto se consagram direitos fundamentais dos cidadãos, contorna-se a sua aplicabilidade concreta, não existindo ainda, em Angola, um sistema de justiça a que todos dizesse respeito.”

O confisco do discurso

Por violência policial não nos referirmos apenas àquela que, como diz Derrida (2003: 78), “capitaliza a polícia”, àquela que está indexada ao funcionamento estrutural da polícia. Segundo o autor, a polícia de uniformes, capacetes e armamento é apenas um dos derivativos da substância real da *law enforcement*; sendo que “[...] a polícia está presente por todo o lado em que há força de lei” (Derrida 2003: 78). Derivações que emanam de um mesmo ponto e de uma mesma razão, precisamente a da *law enforcement*. E é esta a razão que “está presente, por vezes invisível, mas sempre eficaz, por todo o lado em que há conservação da ordem social” (2003: 78). Contudo, a razão policial não se limita apenas a estar presente ali onde há força de lei. Ela existe para além dos limites impostos pela lei de forma invisível. E quando necessita de surgir visível, ela produz a lei, ou seja, o decreto, realizando deste modo a sua função essencial de instaurar o direito ao mesmo tempo que o conserva. Assim, a razão policial localiza-se e reproduz-se numa vasta área de relações institucionais e pessoais, ou seja, numa vasta constelação de pontos de um mesmo sistema de poder, confundindo-se já ela mesma com o poder naquilo que este reclama para si quando persegue fins naturais, ou seja a violência como sustentação do poder.

Para Foucault, “a análise” do «poder» não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; [porque] estas são apenas as suas formas terminais” (1994: 95). Este autor vê a produção do “poder” a realizar-se efetivamente na exterioridade das instituições estatais, fora da sua estrutura visível, existindo mesmo antes da sua efetivação através dos fluxos do funcionamento sistémico da soberania. Para Foucault, o poder está inscrito na “[...] multiplicidade das relações de forças imanentes ao domínio [...]” (1994: 95) — isto é, aos vários domínios, desde os familiares aos profissionais. Está também nos “apoios que essas relações de força encontram umas nas outras, de maneira a se [...] solidificarem [em] nexos organizados (1994: 95)”. Aqui, é como se apenas se deixassem revelar a partir da captação da sua constelação disseminada por vários regimes de domínio, ou seja, a partir das suas peças dispersas com o potencial de se integrar “[...] de maneira a formarem cadeia ou sistema” (1994: 95), ou ainda, pelo rastreio do percurso dessas peças nas “[...] estratégias [que elas engendram] e cujo desenho geral ou

cristalização institucional tomam corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais [...]” (Foucault 1994: 95).

Neste caso, a força de lei é parte do desenho geral ou da constelação formada pelos regimes de domínio. Ela se enxerta nesses domínios bem como estes a reforçam, a disseminam e a reproduzem numa “multiplicidade de [outras] relações de forças” (Foucault 1994: 95). A força de lei é, portanto, parte do poder e uma das formas da sua manifestação. Se, como refere Derrida, a polícia está presente em todo o lado em que há força de lei, então o poder, segundo Foucault, está simplesmente em toda a parte: “o poder está em toda a parte; não que englobe tudo, mas porque vem de toda a parte” (Foucault 1994: 95). Deste modo, é como a racionalização dos fluxos dos vários regimes de domínio, ou seja, o que ele “[...] tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, não passa do efeito do conjunto, que se desenha a partir de todas estas modalidades, do encadeamento que se apoia em cada uma delas e procura, em troca, fixá-las” (Foucault 1994: 95). Ou seja, a partir da racionalização dos fluxos dos domínios dos efeitos de conjunto das modalidades autoritárias, a orgânica das hegemonias sociais: “[...] o poder exerce-se a partir de um sem-número de pontos e num mecanismo de relações não igualitárias e móveis” (Foucault 1999: 97).

Contudo, supomos que há de facto uma dimensão do poder que é visível, que encontra no seu “cinismo explícito” formas de se reforçar. Existe de facto uma racionalidade da economia do poder que gere a sua enunciação e visibilidade, ali onde se impõe necessário, bem como a administração homeopática da sua visibilidade e presença, da sua enunciação cínica ou velada. Como refere Foucault (1994: 98):

“[...] a racionalidade do poder é a de tácticas muitas vezes muito explícitas ao nível limitado em que se inscrevem — cinismo local do poder —, que, encandeando-se uma nas outras, exigindo-se e propagando-se, encontrando noutro ponto o seu apoio e a sua condição, acabam por desenhar dispositivos de conjunto [...]”

Porém, concordamos que parte da eficácia do poder é devido àquela estratégia que é de facto a da sua invisibilidade. Esta estratégia está inscrita em qualquer expediente que diligencie e lhe garanta invisibilidade. A propriedade de não ser facilmente identificado, localizado e nomeado. De se disseminar por vários pontos e de se deslocar e mover por entre

pontos formando cadeias entre eles. A natureza dessa modalidade do poder é a de fragmentar-se em multiplicidade de feixes, de se inscrever noutros regimes de domínio; de não reclamar apenas um ponto central para melhor empreender-se na difusão, na absorção, na assimilação da orgânica de outras hegemonias e outras tensões que se expressam nas relações sociais desiguais. Esta é a modalidade do poder que o realiza com o todo e que faz com que, de facto, ele esteja em toda a parte.

Assim, essa modalidade do poder pronuncia igualmente a sua faceta totalitária, que está precisamente contida nessa “omnipresença [...] [que] se produz a cada instante, em todos os pontos, ou antes em todas as relações de um ponto para o outro” (Foucault 1994: 95). Está também contida na razão que produz os canais de relação entre os pontos, que destrói tudo o que se lhes interpõe, elimina obstáculos, conquista territórios, transgride fronteiras, cria a amálgama entre esferas e suprime a distinção.

Há neste empreendimento a força de lei, mas também há a perfídia da invisibilidade do poder que, sob o desígnio de poder para obter mais poder, desterritorializa o *socius* e quebra a diferença entre facto e ficção. Como refere Arendt, “o súbito ideal do governo totalitário [...] é [...] aquele para quem já não existe a diferença entre o facto e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso” (2004: 627). Desterritorializar o *socius* implica deslocar a experiência do dia-a-dia da realidade (da realidade política) e com isso impossibilitar a constituição do senso-comum. Deste modo, quebrar a diferença entre facto e ficção implica também “abolir as cercas da lei entre os homens [...], significa tirar-lhes os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva [...]” (Arendt 2004: 617). O poder totalitário faz a ficção desdobrar-se sobre a realidade e, misturando esferas de ordens diferentes — arbitrariedade e bom senso, anarquia e legalidade — abre caminho para o *campo*, ali onde, de facto, tudo é possível: o espaço da despossessão dos homens, o espaço dos homens sem leis e do domínio total do homem, visto que para isso, segundo Arendt, é só já preciso matar a pessoa jurídica do homem (2004: 592); porque “[...] o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade” (Arendt 2004: 617). A infâmia do poder totalitário está precisamente neste ataque desvelado à liberdade, neste cinismo em relação à realidade e no desprezo pela legalidade.

Segundo Guedes (2003: 285), Angola viveu desde a independência um mortíço “processo constituinte”; um caminho na via da constitucionalização que esteve emperrada entre as emergências das guerras e a normalização constitucional condicionada ao conflito

armado. Se em 1996, com a criação do GURN, surgia o sinal de empreendedorismo no sentido da normalidade constitucional, Contudo, com a suspensão dos deputados da UNITA à assembleia nacional e dos seus ministros do GURN em 1998, e o retorno à guerra, esse projeto viria a ser compulsivamente interrompido e nunca mais retomado. A declaração de guerra de José Eduardo dos Santos àquela organização marca a abertura de um novo período da governamentalidade. E como toda ação de um poder (isolado) baseado unicamente no vigor, a violência volta novamente a reafirmar-se como fundação, como via para se alcançar fins naturais: a instauração do direito, o direito do poder e o direito da violência, não já como formas de um estado de exceção “[...] mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica” (Agamben 2010: 16).

Paralelamente às negociações de Lusaca e à posterior constituição do GURN, vão surgindo uma série de organizações não estatais nacionais e internacionais, entre cívicas, políticas e religiosas, que aos poucos ganham espaço público e força sugestiva através declarações publicas que emitiam. Segundo Comerford (2005), o Protocolo de Lusaca marca um momento de engajamento civil nas questões da paz e dos Direitos Humanos. A memória de outros fracassos negociais entre os beligerantes, a tragédia humanitária sobre a qual o país estava suspenso, a angústia do período de “nem guerra e nem paz”, o sério engajamento das Nações Unidas ao envolver atores civis e não estatais no sustento da ideia de reconciliação efetiva, deu azo ao surgimento de um espaço em que as opiniões públicas civis se fossem constituindo como força sugestiva alternativa.

As poucas garantias de paz efetiva que as negociações de Lusaca mostravam no país, levou a que, pela primeira vez na sua história, associações e organizações civis interpelassem o governo e a UNITA no sentido do cumprimento do quadro constitucional, a lei, a ordem, bem como no respeito pelos Direitos Humanos (Comeford 2005: 153). É precisamente no momento em que a via da guerra como forma de alcançar a paz é oficialmente assumida pelo governo, que as várias convergências de manifestações públicas civis da sociedade formariam de facto o paradigma de um discurso alternativo, numa postura de frontal oposição crítica registada numa série de documentação produzida. O caso do “Manifesto para Paz em Angola”, envolvendo várias personalidades públicas angolanas (Comeford 2005: 153) e os sucessivos apelos vindos de vários quadrantes sociais como as “Mulheres pela Democracia (MPD)” (Comeford 2005: 153), ou “o Grupo Angolano de Reflexão e Paz (GARP)” (Comeford 2005: 153), as várias associações e institutos religiosos como a Conferência Episcopal de Angola e São Tomé (CEAST), o Conselho das Igrejas Cristãs em Angola

(CICA) e a Aliança Evangélica de Angola (AEA) que mais tarde reunir-se-iam numa agremiação ecuménica, e o Comité Inter-eclesial para a Paz em Angola (COIEPA), que se tornaria de facto a referência de uma posição — respeitada e com prestígio — contra a guerra.

Contudo, não estava apenas em causa a pressão para um cessar-fogo definitivo entre as partes, pois o COIEPA era da opinião de que o alcance da paz em Angola “exigia uma profunda transformação da sociedade angolana, incluindo o respeito pelos Direitos Humanos, uma governação democrática e uma ampla participação do cidadão” (ver Hodges 2002: 98). Ou seja, estas associações formavam no seu conjunto a reivindicação de uma legitimidade na participação cívica dos cidadãos nos destinos do país; opinião reificada com a constituição do “Amplio Movimentos dos Cidadãos (AMC), que se tornou num ponto de convergência para muitos ativistas da sociedade civil e políticos da oposição [...]” (Hodges 2003: 98). Aqui, não está presente apenas a ideia de abertura de um espaço de cidadania ou de Direitos Humanos, está também a da constituição de uma esfera de liberdade e, desta feita, pô-la em contraponto com a da desolação da guerra, da tragédia social e da pobreza endémica, ou seja, contra a ação das forças desumanizadoras.

Deste modo, regista-se um investimento no esforço de imposição da relação entre direitos e as garantias de segurança nas ações cívicas, bem como o seu contrário. É a partir da fronteira erguida — de direitos que protegem os cidadãos do Estado — que os indivíduos conquistam garantias mínimas de segurança para se autoconferirem “capacidades ou possibilidades e oportunidades” no acesso aos bens públicos (Barbalet: 1989: 34-5). Para o caso angolano, esta barreira erguida representava tão-somente esforço de constituição de uma esfera resistência e de realizações humanas.

Contudo, a última fase do conflito angolano é feito através da reclamação pelo governo da legitimidade de fazer a guerra, o direito de guerra ao que se sucedeu a suspensão do direito. Ou seja, o direito de guerra como extensão do direito de suspender o direito, afetando, deste modo, a totalidade da sociedade. Não teve como objetivo apenas a UNITA mas também a liquidação dessa incipiente dinâmica social. Como refere Arendt, o “[...] governo totalitário [...] não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas” (2004: 629). A propaganda do poder escolheu como alvo personalidades que se deviam calar, mas também órgãos da comunicação social e fazedores de opinião. O objetivo de facto era acabar com o debate de ideias público, extremando-se posições em delimitações maniqueístas de quem-não-está-connosco-está-

contra-nós. O direito de guerra, como extensão do direito de suspender o direito e a liberdade, começa aqui a formar a sua racionalidade e a nova governamentalidade do Poder. Segundo Agambem (2010: 13):

“[...] o totalitarismo moderno poder ser definido como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal, que permite a eliminação física não só dos adversários políticos mas de categorias inteiras de cidadãos que por qualquer razão não são integráveis no sistema político.”

Em 1999, as Forças Armadas Angolanas (FAA) lançavam uma forte ofensiva sobre as posições estratégicas da UNITA e, em Luanda, abria-se uma profunda crise na Assembleia Nacional com a prisão de alguns deputados acusados de estarem alinhados com a rebelião de Savimbi. A UNITA-Renovada é a proposta alternativa para os renegados. Este partido fragmenta-se entre uns e outros, a Assembleia Nacional perde a função de fiscalizadora do governo e com isso abre-se igualmente o caminho para o colapso do insipiente sistema parlamentar e para a suspensão da democracia.

A guerra de facto coloca o país em estado de emergência e reforça o uso do decreto e a força de lei como modelo governativo. Ou seja, “[...] o decreto-lei «de instrumento secundário e excepcional de produção normativa se tornou fonte normal de produção de direito»” (Agamben 2010: 33). Esta guerra civil legal, serviu para alargar a esfera da excepcionalidade em que se baseava a racionalidade governamental. Ou seja, a suspensão da ordem jurídica e a introdução da excepcionalidade sob a premência da guerra, foram os expedientes encontrados — como designa Agamben —, como “técnica de governo” adoptada para definitivamente estabelecer um paradigma governamental que se produzisse e se reproduzisse no “[...] limiar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (Agamben 2010: 13). A predominância da ação legislativa do executivo e a produção de decretos sob o exercício de «plenos poderes», vai marcar a abertura para uma razão governamental que se realiza, também, na indeterminação entre poder legislativo, o executivo e o judicial (ver Agamben 2010: 21).

A ofensiva sem precedentes das FAA resulta no abandono da UNITA das suas principais regiões, Andulo e Bailundo, e causa sérias perdas militares à organização que por sua vez readopta as táticas de guerrilha e investe em ataques às estradas tornando impossível

a circulação pelo país. O reacender do conflito cria uma nova crise populacional e humanitária que nalgumas regiões tornara-se a fonte de subsistência de vários batalhões da UNITA, um dado que leva o governo a proceder a deslocações forçadas de vilas e aldeias como forma de isolar e impedir o abastecimento aos guerrilheiros, o que tecnicamente é conhecido como “política de terra queimada”. Esta pressão vai desgastando aos poucos a capacidade de resistência armada daqueles militares. As sanções da ONU, a perda das zonas diamantíferas do país, o fim dos apoios de países fronteiriços, o total isolamento dos vários sectores do aparelho do partido, quebram a sua capacidade organizativa e causa o distanciamento entre a direção e as bases, o que leva a sucessivas dissidências de quadros bem como à rendições de milhares de militares. Em meados de 2001, a direção da UNITA estava dispersa, frágil e localizada numa vasta área inóspita do interior da Província do Moxico. Jonas Savimbi, reduzido à sua guarda presidencial, mantinha-se na derradeira luta pela sobrevivência diária esquivando-se da perseguição das forças de elite das FAA que, por fim, o abateriam em combate em princípios de 2002, causando a rendição militar daquela organização, que em Abril aceitaria os termos dos acordos de paz e a sua definitiva conversão em partido político civil.

A ordem familiar das coisas e a constituição da vulnerabilidade

Paradoxalmente, o fim do conflito armado não fechou o ciclo de ameaça, ataque e cerceamento da esfera da liberdade. Ainda durante a guerra começaram-se a aperfeiçoar as instâncias de tutela sobre as ações e os discursos públicos: a pressão sobre o fim da dissensão; o combate aos aspectos pluralísticos na compreensão da realidade e da experiência quotidiana nas diferenciações individuais; a suspensão da constituição do espaço público da realidade, a sanção sobre a livre constituição da realidade pública; a coerção sobre as instâncias que proveriam o retorno e a inteligibilidade das ações quotidianas e produziriam o senso-comum, levando deste modo a um vazio público, ao afastamento mútuo dos indivíduos e à profunda atomização da sociedade.

O ataque ao espaço público começa pelo ataque à estabilidade dos contratos sociais e à capacidade dos indivíduos partilharem a mesma realidade. Segundo Arendt (2004: 547), o regime totalitário tende a produzir uma realidade fictícia; e no intuito de realizar a atomização dos sujeitos impõe às instâncias de produção da verdade, da estabilidade e da coerência — atributos da realidade — o conflito diário com a fragmentação, a vitalidade e a incoerência (ver O'Brien 2005: 130). Está no interior deste expediente, o esgotar do conteúdo da ação e do discurso, a sua capacidade de constituição de um mundo comum. Segundo Arendt, “ação e o discurso necessitam [...] da presença próxima de outros” (2001b: 237), o ver o ser visto, o falar e ser ouvido, faz parte de um agir em público, o que significa que “estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (2001b: 237). E se a capacidade de agir em público é determinante para a constituição de um mundo entre os homens, da sua verdade, estabilidade, coerência e, por conseguinte, do seu senso-comum, então o estado de privação da ação e do discurso é própria do regime da irrealidade e da ficção.

A destituição da realidade do seu lugar de provedor do senso comum permite ao governo totalitário aniquilar a dissensão e a diferença, a capacidade de juízo próprio e a subjetividade das nuances na percepção do mundo e das suas formas pluralistas, bem como, por outro lado, promove o pensamento único e a unidimensionalidade social. Essa destituição da realidade preside, no fundo, ao encerramento do espaço público aos cidadãos, ao seu

banimento da esfera de interação próxima de uns e outros, à despossessão dos homens das suas capacidades de agir e ao desejo de *fabricação* de sujeitos de uma única *espessura*.

Encerrar a esfera da cidadania implica impelir os homens à privacidade das suas vidas, sobrepor aos assuntos públicos os assuntos privados, ou fazer transcorrer sobre a racionalidade legal das relações públicas entre estes, a performance doméstica, familiar e apolítica das relações privadas. Segundo Arendt (2001b: 272), há uma ideia que subentende a esta primeira em regime de governação totalitária, ou seja, do “ [...] banimento dos cidadãos da esfera pública e a insistência em que devem dedicar-se aos seus assuntos privados [vem subentendida a ideia de que apenas e] só «o soberano deve cuidar dos negócios públicos» [...]”, sem deixar de ser representado metaforicamente na estrutura da hierarquia familiar. A redução dos indivíduos à existência privada contrasta em escala com a omnipresença do soberano. A sua imagem de pai e provedor, que vem no seguimento de um processo de estímulo à “edipianização segregaria” (Deleuze *et al.*, 2004) levada a cabo pela propaganda do regime, transforma “a aparição dos cidadãos nos negócios públicos” (ver Arendt 2001b: 272) em exercício de manutenção das vidas, e o espaço público em esfera da labuta pela subsistência, a necessidade privada dos corpos que faz dos homens um só, e deste modo, “[...] através do governo [totalitário], «a multidão torna-se um, em todos os aspectos», excepto na aparência física” (Arendt 2001b: 275). Uma vez que pela manutenção da vida biológica os homens são todos iguais.

A excessiva privacidade das vidas, que se vai formando através da ideia propagandística de que os indivíduos devem apenas cuidar dos seus negócios, esconde o desígnio disciplinar do poder na produção do “isolamento radical” entre os homens. Ou seja, como refere Arendt, (2001b: 73), nestas:

“[...] condições de isolamento radical [...] as pessoas subitamente se comportam como se fossem membros de uma única família, cada um manipulando e prolongando a perspectiva do vizinho. [...] os homens tornam-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjectividade da sua própria existência singular[...].”

O progressivo distanciamento entre os indivíduos vai-se aprofundando na relação direta com o crescimento da omnipresença do soberano, que tudo vê e tudo observa, e cuja voz é a

única audível para todos, reificando de facto a sua tirania sobre a totalidade. A sua tirania que está substanciada precisamente nesta: “[...] impotência dos seus súbditos, privados da capacidade humana de agir e falar em conjunto [...]” (Arendt 2001b: 254) e de negociarem a própria realidade, o senso comum, e a comunidade política.

Neste caso, o confinamento das vidas à privacidade redundando na privação do espaço político aos cidadãos, sendo isso o que de facto permite que o poder prossiga através da desterritorialização de toda a ação, do esvaziamento da temporalidade de todo o discurso cujo objetivo último é a “[...] delimita[ção de] um limiar extra-temporal e extraterritorial em que o corpo humano é subtraído ao seu estatuto político normal (Agamben 1998: 152). Colocar o corpo humano nessa extratemporalidade e extraterritorialidade, permite por outro lado, subtraí-lo à sua *persona* jurídica. Com o fim do espaço público e da relação próxima entre os homens, a máscara pública deixa de fazer sentido, abrindo espaço para as formas familiares das relações entre os indivíduos e a domesticidade das performances sociais e sobrepondo-se à racionalidade privada própria da reprodução da vida e manutenção dos corpos às racionalidades públicas do exercício legal dos negócios públicos e contratos sociais entre os homens.

Esse desdobrar do privado sobre o público corresponde à intenção de dissolução dos limites entre uma e outra esfera. A produção da realidade é feita nos limites em que “[...] a exceção e a regra, mas também o estado de natureza e o direito, o exterior e o interior se penetram reciprocamente.” (Agamben 1998: 44-5). Juntando a isso a sensação de total ausência de propósitos da governamentalidade totalitária, a radical dissolução dos limites que afeta a capacidade de distinção entre realidade e ficção, toma como fim último “a destruição dos direitos civis de toda a população” (Arendt 2004: 597). Aqui, como ainda salienta Hannah Arendt (2004: 597), de facto, “a destruição dos direitos do homem, a morte da sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado”. O seu domínio absoluto depende pois desta dissolução dos limites espaciais e temporais e de toda a capacidade de constituir referenciais de verdade, de estabilidade e de coerência, remetidos à dedicação do tempo das vidas e ao presente dos corpos. Ou seja, o presente em que os corpos estão dedicados. Em que não é permitido projetar nem criar futuros, e nem refletir sobre o passado. É assim o carácter da vida que está aprisionada ao presente, neste caso, a *vida nua*.

A fragmentação, a volatilidade e a incoerência investidas contra a possibilidade da constituição da esfera de liberdade e do espaço da política, situam-se num ponto fulcral de um

mecanismo de permanente corrosão do presente. Este regime de irrealidade, ficção e ilusão, com o seu peso propagandístico de desterritorialização referencial — ainda que aqui a atmosfera de loucura e a qualidade fictícia da realidade de cada dia [pode] quase dispensa[r] a propaganda” (Arendt 2004: 547) —, o certo é que “[...] as massas sedentas de coerência aceitam a ficção como prova suprema da veracidade dos factos; (Arendt 2004: 465). Está em causa a retenção da mais fugaz estabilidade e da mínima coerência possível, um esforço em colocar a volatilidade do presente em padrões aceitáveis, porque “[...] uma vez que o acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam de transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência” (Arendt 2004: 466), nem que para isso passem a aceitar tudo o que se lhes ofereçam como justificação para o sustento de uma razão de coerência imposta ao dia-a-dia, ainda que esta seja irreal. A justificação para viverem na irrealidade é dada pela propaganda através da evocação de sentimentos gregários. O regime apregoa que os *angolanos são especiais*, representado isso o distender da extraterritorialidade e da extratemporalidade às “formas segregarias de edipianização” (Deleuze *et. al.*, 2004: 108). Ainda que a segregação edipiana não sirva de todo para suprir o desenraizamento referencial, coloca os indivíduos diante do desafio de aceitarem aderir à irrealidade, à ilusão e à ficção, sob pena de se deixarem esquecidos no mais profundo isolamento, o desejo de fazer parte de seja o que se lhes ofereça é mais do que viver na solidão social.

Nos finais da década de 1990 e princípios da de 2000, vão se registando rápidas transformações políticas e económicas no país, ao mesmo tempo que se alargam as “condições culturais e históricas para a experiência do paradoxo” (ver Comaroff 1985 trad. livre). O isolamento dos indivíduos que não aderem à ilusão propagandística — instância da erosão da realidade — é tanto maior quando a “[...] ideia que passa [...] de que as pessoas podem ser suplantadas pela história, de se atrasarem irremediavelmente em relação ao tempo, de esbanjarem as suas vidas inutilmente” (Arendt 2004: 456). A possibilidade de enriquecimento fácil é o mote da sedução para o reino do fantasmagórico, não pela salvação de cada um como induto do soberano, mas pelo resguardo individual contra a desumanização reinante. Como refere Arendt (2004: 466):

“Entre enfrentar a crescente decadência, com a sua anarquia e total arbitrariedade, e curvar-se ante a coerência mais rígida e fantásticamente fictícia de uma ideologia, as massas provavelmente escolherão este último caminho, dispostas a pagar por isso com

sacrifícios individuais — não porque sejam estúpidas ou perversas, mas porque, no desastre geral, essa fuga lhes permite manter um mínimo de dignidade.”

Por outro lado, num clima de crise social e de pobreza generalizada é fácil se instalar a abundância e o consumo como ideias de redenção. Essa situação produz nas pessoas uma mistura ambígua de possibilidades e impotência, de desejo e desespero. Em contraste, neste período, a elite acumuladora angolana começa a desenvolver rapidamente aquilo Achille Mbembe designa de “rituais de ostentação” (Mbembe 2010: 660 trad., livre) dentro de um processo que, como salienta, “consiste em mimetizar os grandes significados do consumo global” (2010: 660). Essa clique deve a sua ascensão económica aos benefícios poucos claros que recebem do Estado, traficam influências, criam redes distributivas e de compadrios, tornam-se empresários e impõem-se como apartados do geral, ao mesmo tempo que criam um ideal de abundância e a lógica de que a riqueza se justifica por si mesma. O desvelado enriquecimento ilícito é também propiciado pela crise dos valores e de códigos de conduta, a corrupção começa a ser percebida como um simples expediente para incremento dos rendimentos.

Na verdade, a abundância e a miséria partilham os mesmos ideias, a mesma lógica de sonhos e de desejos de consumo. Nisso, abundância e miséria, alimentam-se reciprocamente, criando nessa relação o que poderíamos designar como fábrica dos desejos. Contudo, a fábrica de desejos é também uma fábrica de necessidades. E essa manufacturação diária de necessidades induzida pela “captação dos fluxos de troca global” (Mbembe 2010: 660) produz profundas transformações culturais na sociedade. E assim, lentamente, a economia se iria deslocar do peso da miséria generalizada. Dos seus ganhos pertencem poucos, apenas aqueles localizados muito perto da elite do poder e outros poucos que vão enriquecendo com as transferências do Estado ao sector militar, os oficiais do exército. A especulação, a acumulação e o consumo desenfreado de bens de luxo, são os desideratos desta clique que, aos poucos, produz uma rutura estatutária e reclama um lugar apartado da guerra e da miséria.

Temos de facto um contexto de “carência e escassez” sobre uma atmosfera de irrealdade e desenraizamento referencial “[...] criada pela aparente ausência de propósitos” (Arendt 2004: 589); Aqui, como refere Mbembe, a apropriação de bens desejados se desencadeia através da pilhagem, do gozo violento e do reino do fantasmático” (Mbembe 2010: 660 trad. livre). O *reino do fantasmático* pode ser entendido simplesmente como a

negação da realidade. Em contextos de carência e escassez, e de profunda ruptura social, a realidade apresenta-se como uma dura prisão da qual se pode escapar pela imaginação. Deste modo, “os poderes de imaginação são estimulados, intensificados pela própria inacessibilidade dos objetos de desejo” (Mbembe 2010: 660) e pelo desejo de fuga da realidade na direção do *reino do fantasmático* e da ficção. Por outro lado, os valores do consumismo reinante abrem espaço para a constituição da “*economia do desejo*” (Deleuze *et. al.* 2004: 57) levando a que a riqueza do país seja investida na sua sustentação, bem como na sedução das pessoas a aderir de forma cega e acrítica aos seus ditames.

A conversão dos dispositivos disciplinares e o reformular das técnicas da ordem a partir de um novo discurso que adiciona aos significados da paz e do desenvolvimento, as conotações que sinalizam o tempo do bem-estar e do consumo. Segundo Mbembe “Welfare and consumption are, in any case, the two main technologies of social discipline, if not pacification, that the government is using after the years of mobilization to demobilize people—it doesn’t want people to be protesting too much [...]” (2010: 660).

III Parte: A paz e o seu tempo: os discursos e as práticas

Um novo momento fundacional aconteceu de facto com o período de paz e o início de um novo processo de reconciliação. A reconciliação encerra o tempo da transgressão e da loucura. É o fim da luta do bem contra o mal. O peso da lógica de uma história escatológica está aqui e o mal é sempre derrotado pelas forças do progresso histórico. História como história de redenção. O tempo da aceitação dos proscritos e transgressores. O passado já não é político, é simplesmente ajuizado na lógica moral: o passado foi mau, o presente é bom. E se ontem estávamos perdidos, hoje nos reencontramos na convivência, no perdão e na harmonia. As igrejas são mobilizadas e convocadas a darem sustentação a este universo da irmandade reencontrada no perdão, na tirania do consenso e da despossessão da qualidade política da vida dos homens.

As igrejas são chamadas em vários momentos para cobrir fragmentos de um todo geral sobre os sentidos da guerra. As palavras como “redenção” e “perdão” sobrepõem-se a todas as outras possibilidades de responsabilizações políticas e criminais do conflito. Segundo a narrativa que se tornou comum, no passado da guerra não está apenas localizada a transgressão moral e a decadência social, mas também se lhe atribuem significados de loucura. Sub-repticiamente, assume-se ter existido um lado da razão e, o outro, destes renegados que apenas por degenerescência mental preferiram escolher o lado do combate à razão e ao bom senso. E a loucura é entregue à família e reserva-se-lhe um lugar apartado, a da cura, que para todos os efeitos é privada. Tanto a esfera da loucura como a da família são ambas apolíticas ou até mesmo antipolíticas.

Este sentido da paz inscreve-se num aparato maior de prescrições disciplinares. No tempo da reconciliação não há críticos, há os “inimigos da paz”; não há políticos, e sim os que “roem a corda da reconciliação”. Não há cidadãos, e sim os que fazem parte da “grande família” de angolanos. Anulação de um tempo civil e das ações dos homens. A asfixia através da imposição dos significados práticos da paz, coincidindo com o “bem” e o “bom” nos comportamentos e nas ações. Deste modo, o tempo da paz e da reconciliação vem representando a conquista do desígnio da *harmonia pré-estabelecida*, ali onde tudo é convertido ao desejo panóptico da captura dos sujeitos.

Aconteceu que se foi investindo demasiado numa concepção preconceituosa da ideia do “conflito”. E deste modo, decidiu-se tomar como uma conquista, o ideal homestásico nas tensões sociais; no fundo, este preconceito determina que em qualquer brecha, a eventualidade de um «conflito» seja de imediato aplacada com execuções autoritárias procurando constranger e reprimir as ações que ameacem perturbar o *equilibrio natural* das correntes que encaminham o país para o “desenvolvimento” e o prosseguimento da tranquila colheita dos “benefícios da paz”.

Por outro lado, ao discurso de paz se acoplam outros sentidos e outras narrativas, que se articulam para formar regimes prescritivos e disciplinadores. Para além dos significados da guerra associados à degenerescência psicológica e à loucura dos derrotados — uma vez que o bem é que sempre ganha — junta-se a narrativa do desenvolvimento que se constitui igualmente como tecnologia da disciplina (Mbembe 2010: 660; Hibou 2010: 1288) do aparato do poder. O discurso do “desenvolvimento” — essa máquina antipolítica, como lhe chama Ferguson (1990) — começa desta forma a realizar-se como técnica disciplinadora e a tornar eloquentes os lugares da prescrição do destino coletivo e do ideal de sujeito.

Deste modo, a retórica da paz e do desenvolvimento, este último imposto como uma emergência nacional, ganham maior dimensão quando sustentados pelos circuitos do poder que promovem a tirania dos seus significados. O cerco à dissensão e o cisma em relação à pluralidade e à divergência vêm determinando que o período do pós-guerra se conforme à escolha e à visão de uma “reconciliação espontânea” que vem sendo feita na base da assimilação coerciva” (Borneman 2003: 206).

Os processos sociais que o desenvolvimento arregimenta acabam por impor performances normativas e açambarcar muitas das ações voluntárias locais; e assim, desterritorializando os sentidos culturais, protagonizam a desposseção das iniciativas individuais e autónomas. Segundo Butler (*et. al.*, 2013: 2): “[...] being dispossessed refers to processes and ideology by which person are disowned and abjected by normative and normalizing powers that define cultural intelligibility and that regulate the distribution of vulnerability”. Temos aqui a desposseção como forma de política de garantir e regular a distribuição da vulnerabilidade. A economia política da vulnerabilidade, cujo ponto mais alto está na colocação dos sujeitos diante da incerteza; porque a produção da vulnerabilidade está precisamente nos expedientes tecnológicos da sustentação da incerteza como realidade experienciada quotidianamente pelos sujeitos.

A incerteza sobre a realidade quotidiana está na corrosão dos fluxos de estabilidade, coerência e previsibilidade experienciados sob a forma do paradoxo e a relação com os domínios de Ninguém, começando pela impossibilidade de responsabilizações. Nos domínios de Ninguém, não existe a responsabilidade. No caso das províncias que foram o foco da nossa análise empírica, o fato de não se poder responsabilizar um departamento ou uma repartição do Estado por atrasos em serviços que dependem da análise de uma série de disposições e regulamentos legais, ou ainda que dependam da resposta de um outro departamento ou autorização de algum responsável distante, faz da relação dos cidadãos com o Estado alguma coisa que apela à invenção e à perversão.

Esta “incerteza ontológica” (Bøås; Dunn 2013: 18) experienciada no dia-a-dia está na base da sensação de desgaste coletivo em relação ao arraigado carácter provisório de tudo o que se estabeleça no âmbito da relação cidadão/Estado, e corrói a possibilidade de uma efetiva relação entre ambos. Não há, portanto, a partilha de um sentido comum de previsibilidade que se pode impor com segurança e como referência ao conjunto da realidade. A imposição dos domínios de Ninguém à custa da dissolução da responsabilidade e da responsabilização das competências, está no facto de funcionários públicos pretenderem ser apenas o corpo através do qual transita a ordem superior, o mandatário em quem se reconhece a performance do líder, que aspira de facto ser o corpo em que se dá a encarnação do líder. Aqui, o “[...] funcionário não é apenas designado pelo líder, mas [é] a sua própria encarnação” (Arendt 2004: 495-6). E deste modo, providenciam a transmissão dos fluxos burocráticos da liderança sob a designação de “orientações superiores” e esta expande-se difundindo a ordem das coisas cuja fonte é única e feita omnipresente. Deste modo, já não é apenas o funcionário que se identifica com o líder, mas também o próprio líder que procura a sua identificação “[...] com qualquer sublíder nomeado por ele” (Arendt 2004: 495-6), despossuindo-os e despolitizando-os, e tomando como seu o monopólio da ação e do discurso com o objetivo de cobrar para si a “[...] responsabilidade por tudo o que foi, está a ser ou virá a ser feito [...]” (2004: 496). Para Arendt, estão aqui os sinais distintivos do líder totalitário.

Totalitário na forma como despossui e despolitiza, na forma como subtrai dos homens a qualidade política das suas ações públicas. Portanto, o que está a atualmente a acontecer não é uma mudança, mas sim um processo de reciclagem de um regime de captura do sujeito reinventado e restabelecido no interior dos domínios do poder. É aqui que o governo se torna não apenas em máquina produtora/provedora do desejo, mas essencialmente da necessidade. Aquele que capta o indivíduo através da sujeição e sobrevalorização das suas necessidades de

existência. O regime da necessidade torna dispensável a realidade, a previsibilidade e a coerência. Em situação de desterritorialização do *socius* e de “constante corrosão do presente” (Mbembe 2010: 659), os indivíduos são levados a empreenderem uma luta pela preservação da sua humanidade. Ainda como refere o autor, “[...] against the constant corrosion of the present with the work of producing one’s own humanity in the face of powerful dehumanizing [...]” (Mbembe 2010: 659). Uma luta de facto contra o poderoso aparato de desumanização que se inscreve no “combate à incerteza ontológica em relação à identidade, ao espaço, ao tempo e ao sentido das coisas” (Bøås; Dunn 2013: 18, trad. livre). Identificamos esta resistência na retórica da autenticidade, no discurso das origens e pertença, e no esforço de realização de uma parte do país que acolhe os deserdados da riqueza. Há uma forte componente de luta contra a alienação que muito lentamente vai formando a sua própria subjetividade.

Localizados nos antípodas do universo da propaganda governamental, esses sujeitos testemunham de facto a governamentalidade que “[...] rely on the production of ontological crises, producing anxiety about order and welfare, uncertainty about territory, and space, insecurity and who belongs” (Bøås; Dunn 2013: 18). A relação próxima com as forças desumanizadoras da desterritorialização do *socius* e da constante corrosão do presente, faz com estes produzam subjetividades de resistência ancoradas no imaginário das origens, da pertença e dos laços com a terra dos ancestrais (autoctonia). No fundo, a ascensão de um imaginário que procura constituir a realidade e fixar o presente, produzindo novos significados numa demanda pela terra. “[...] the increased spatial fragmentation caused by the forces of atomistic capitalism have simultaneously introduced new representations of space and created greater demand for land” (Bøås; Dunn 2013: 18). A intensa reativação dos laços com a terra, sugere-nos a constituição desta força reativa à ameaça externa de fragmentação espacial, de desterritorialização do *socius* e da corrosão do presente, como forma de estabelecimento de um espaço vital de realidade alternativa.

Capítulo 7. Nação e esquizofrenia

A tensão entre, por um lado, as forças da corrosão do presente, da fragmentação espacial e, por outro, as da procura do espaço vital de estabelecimento de um *socius* alternativo àquelas, produz efeitos de maior visibilidade empírica no interior do país, mais concretamente naquelas zonas designadas por *rurais*. Os significados do rural e da ruralidade aparecem-nos várias vezes como que constituindo a esfera dos problemas menores. O *interior*, como designativo destas zonas, tem aqui o seu propósito quando pensamos nas alusões frequentemente associadas à produção do doméstico e na domesticidades das coisas. Aqui, leis e costumes vivem limites difusos, prolongam-se umas sobre a outras. Não são esferas estanques, pelo menos não para o poder representado na pessoa do administrador. Este pode de facto percorrer a esfera da lei e do costume, sem mesmo precisar que se lhe reconheçam poder político, judiciário ou o dito *tradicional*. O seu poder é concebido como que podendo transpor estas esferas com a mesma violência corrosiva com que combate tudo o que lhe impõe limites, mas também é concebido precisamente para esbater os limites e as fronteiras que ela coloca na relação com a vida. Assim, o seu fim último está na desposseção do indivíduo da sua *persona* legal, ao mesmo tempo que ampara a vida e se arroga ao direito de cuidar dela.

As leis atrapalham a relação do poder com a vida *nua*, com os corpos necessitados. Para que essa relação se estabeleça não há que haver interferências. O *interior* é de facto esta zona primordial da não interferência na relação do poder com a vida. Aqui, o Estado aparece apenas onde se lhe solicita o caucionar dessa relação. Contudo, na maior parte das vezes, o Estado é um empecilho. Para a concepção da produção do poder no *interior* “o Estado não deve ser mais nada senão a sua submissão a essa maneira do povo nacional ser. E aparece apenas como uma das expressões da vida do povo” (Arendt 2004: 314). No interior, luta-se de facto pela imposição do que o poder deseja como *povo*, num processo de sistemática desposseção e, por outro lado, pelo o que os indivíduos realizam de si no meio desse processo que ameaça a qualidade política das suas vidas e a fragmentação de todos os referenciais de espaço e de tempo, contrapondo como defesa os seus imaginários ao do poder.

Esta disposição arbitrária de produção do poder no *interior* inscreve-se nas formas de transgressão sistemáticas da legalidade e dos códigos de outras racionalidades de direito

(como o “direito costumeiro”). Podemos notar este exercício de poder como o aparato em estado permanente de descodificação dos códigos sociais. Em referência a Deleuze (*et. al.*, 2004: 43), estes códigos são “[...] os códigos sociais em que um Significante despótico esmaga todas as cadeias, as lineariza, as bi-univociza [...]”. Esse desejo despótico de não apenas transgredir códigos mas também de esmagar as referências em que aqueles se baseiam é própria da ação do esquizo, este “[...] esquizo está no limite dos fluxos descodificados do desejo” (Deleuze *et. al.*, 2004: 43), o desejo totalitário, do alcance de tudo, de tudo tocar e possuir. O desejo totalitário flui descodificando absolutamente tudo: a ideia de um verdadeiro processo de reconciliação nacional, a consolidação da esfera da democracia, o fim de uma governabilidade de exceção, a garantia das liberdades civis, o estabelecimento definitivo do Estado de direito e das liberdades públicas. Este esquizo deseja se replicar em vários pontos, quer ser um dúbio de poder arbitral, provedor e, ao mesmo tempo, a razão deste poder: “[...] o governo ilude a questão da democracia, dos direitos dos cidadãos enquanto campanha e *tarefa* do próprio governo” (Messiant 2006) [...] sob a égide de um «Gabinete da Cidadania e da Sociedade Civil» cujo título indica o seu campo de ação e ambição (Messiant 2006).

A forma doméstica das coisas

É deste modo que *interior* se vai realizando dentro dos significados da produção do doméstico e na domesticidades das coisas. A esfera privilegiada da desterritorialização do *socius*, da fragmentação temporal e espacial — a clausura no tempo e no espaço *próprio* do *interior* —, da despossessão política e da sistemática descodificação dos códigos. Este *interior* que vem transformando a história da guerra num assomo de loucura nacional ou, mais precisamente, num assomo de loucura dos vencidos da guerra. Sendo que à loucura dá-se-lhe um lugar apartado da sociedade. O lugar da loucura é sempre apolítico, tal como o da família. Loucura e família partilham os mesmo lugares na psicanálise. Como refere Foucault (em Deleuze *et al.*, 2004: 52), “[...] a psicanálise envolve[ndo] a loucura num «complexo familiar» [...], liga a loucura “[...] «à dialéctica semi-real, semi imaginária da Família», e decifra nela «o incessante atentado contra o pai», «a abafada revolta dos instintos contra a solidez da instituição familiar e contra os seus símbolos mais arcaicos»”. O fim da guerra foi envolvido num “discurso familiar e moralizado da patologia [...]” dos vencidos (ex-combatentes da UNITA). Para estes vencidos, o fim da guerra é este forçado retorno ao acolhimento familiar (e da igreja) que lhes perdoa o desvio e os redime. O tempo da reconciliação foi infetada pela simbologia religiosa — com o supremo destaque para a ação do perdão; mas não só, também foi dominada pelo imaginário doméstico-familiar: basta pensarmos nas imagens televisivas do Dia da Paz e da Reconciliação Nacional em Abril de 2002, do General Camorteiro a abraçar o Presidente da República, José Eduardo dos Santos, na Assembleia Nacional, em que facilmente se regista a ideia de um pai que perdoa um filho arrependido, para daí termos a narrativa da psicanálise que aqui nos devolve a ideia dos ex-rebeldes a terem de reprimir a “«revolta dos instintos contra a solidez da instituição familiar e contra os seus símbolos mais arcaicos»” (Foucault em Deleuze *et al.*, 2004: 52).

Assim, como forma de integrar na nossa análise, a representação e os significados diretos que os indivíduos dão à realidade quotidiana, passamos a apresentar partes das entrevistas a interlocutores chamados a fazerem parte da nossa discussão:

Ato # 1: Do tempo das palavras e dos jogos dos sentidos. O dominar os sentidos das palavras e poder inscrevê-las num processo de construção da irrealdade. Do esvaziar o conteúdo político das coisas e da conversão das contradições sociais em “objecto do poder pastoril” (Esposito 2010: 59) e em problemas da razão doméstica das vidas.

O sr. Higinio Carneiro, ele nos seus pronunciamentos não foi honesto. Ele foi um homem falso. E era já de esperar. Ele nunca teria se pronunciado porque ficaria mal perante o seu governo. Mas aqui no Huambo não há intolerância? Há intolerância. Eu pessoalmente apresentei aqui no nosso clube recreativo pessoas mutiladas. Como é que não há intolerância? Mas é o sr. Higinio Carneiro, um general daquele, um deputado, a apresentar aquelas declarações? Nós achamos que aquele senhor... pronto, ele estava a favor dos interesses deles, saiu a favor dos seus interesses. Mas não defendeu o povo do Huambo. [sec. interino da UNITA no Bailundo, Fonseca Bernabé, 2.05.2011].

Ato # 2: Da Grandiloquência da vida privada ou do esgotamento do espaço público. Do deliberado aniquilamento do espaço público, e da conversão da sua enunciação aos referenciais da vida privada. Da incapacidade de os indivíduos constituírem a esfera em que a divergência e o exercício de contraposição de ideias seja um ato cívico banal de realização do senso-comum e da política da economia da realidade.

Porque às vezes casos familiares, eles transitam para a política. Às vezes são casos lá que falam de feitiçaria entre as famílias e bastava esses familiares, um ser do MPLA e outro da UNITA então eles transportam casos que deviam ser resolvidos familiarmente para a política. E às vezes quando os casos vão às entidades competentes para a solução eles dizem que é intolerância política [Manuel Tchambangandji, Segundo Sec. Municipal do MPLA no Município do Andulo, 22.09.2011].

Ato # 3: Do universo de desculpabilização de todos os atos de guerra e de toda a violência cometida; na difusão das ideias de que ninguém é culpado e ninguém é vítima, reside a intensão de inibir de facto o surgimento de consensos sociais sobre as responsabilizações passadas e futuras de atos dolosos. Por isso, percorre-se o estabelecimento da ideia da guerra

como momento de loucura coletiva. Ou ainda a de que todos são culpados e todos inocentes. Aqui ganham protagonismos as igrejas com as suas propostas de perdão colectivo e de salvação das almas perdidas, da união fraterna e o reencontro das famílias. Seguindo em linha o pensamento dominante de que o inimigo e o perigo para a paz está no dissenso, na divergência e na contradição de ideias.

A família agora está toda ela a encontrar-se. Porquê, porque nós como os pacificadores, estamos dando a mensagem dizendo: olha, vamos... segundo o texto bíblico, eis que as coisas velhas passaram e tudo agora se tornou novo, tudo aquilo que aconteceu no seio das famílias vamos colocar no passado, porque é o passado e vamos dar o nome “causa guerra”. E dando esse nome então isso está fazendo com que mesmo que as famílias sabendo que este aqui tinha falado para o fulano ser morto, agora já pode estar no mesmo sítio, porquê, porque se sabe que aquilo foi guerra na realidade. No período de guerra tudo é possível (...) [Pastor Afonso Júnior Dumbo “Caju”, Bailundo, 04.10.2011].

Ato # 4: Da família como representação do lugar de redenção e resgate da loucura e da “dissonância cognitiva” (Festinger 1962) em que viveu o ex-militar da UNITA. O lugar onde a culpa se esgota e onde se produzem homens socialmente integrados, a partir da qual se restabelecem os laços com o resto da sociedade. A guerra é uma dissociação com os valores da tradição. Quem fez a guerra estava em rebeldia com a solidez da instituição familiar e com a tradição. Aqui também aparece a ideia do desenvolvimento como argumento para justificação de tudo, e como razão superior no pensamento de alguns gestores do Estado que se pode equiparar à ideia de redenção das igrejas, dois paralelismo de significado único.

Na altura do processo de paz foram criadas condições de integração dos ex-refugiados nas antigas comunidades. Por isso as comunidades deviam viver programadas com vista ao desenvolvimento. Isso só era possível se as comunidades vivessem em cooperação pela necessidade do desenvolvimento que se pretendia. Por isso falavam de perdão, solidariedade e os valores tradicionais. O sentido de família. E, dentro deste sentido, as pessoas perdoavam-se [André Cangovi Inácio, Igreja Luterana Angolana, Luanda 05.09.2011].

Não, partir não vão partir [a casa de um ex-militar que pode ser erguida numa zona em que o próprio já tenha estado em missões de combate], mas ele próprio terá já o peso de consciência de não construir ali. Mas agora se for o lugar dos seus pais e dos seus tios não-sei-quê, não, é bem-vindo. [Pastor Afonso Júnior Dumbo “Caju”, Bailundo, 04.10.2011].

Ato # 5: Dos problemas da reconciliação que têm sido vistos como crises entre práticas familiares inconciliáveis entre as dos que ficaram (entenda-se nas cidades e nas vilas) e as dos que foram para as matas trazendo práticas alheias às do local de procedência. Por exemplo o feitiço, como explicação para dissociação, o desvio da *norma* ou o desprezo pela tutela.

Agora, a outra parte é: olha por causa talvez desta própria guerra, muitos adquiriram outros conhecimentos. E outros trazem também, outras famílias, trazem práticas que não são propriamente daquela família. E trazendo aquelas práticas, quando estiverem dentro daquela família, essa prática às vezes pode ser prejudicial. Exemplo o feitiço, e se isso também acontecer às famílias, às vezes não vivem tão bem. Esta é outra parte que às vezes tem estado a fazer com que a pessoa deixa da sua família e vai construir num outro lugar, fugindo aquilo que possa ocorrer aqui [Pastor Afonso Júnior Dumbo “Caju”, Bailundo, 04.10.2011].

Ato # 6: O feitiço como forma de rebeldia e dissonância com o meio e com a representação social coletiva. Atos dissonantes passíveis de sanções sociais. Sancionando a política vigente. Uma recuperação e reformulação do tipo de pensamento do oculto para a explicação política sobre as dificuldades de reconciliação. Mas postos num espaço fora da esfera das instâncias do Estado. Sem tribunais, sem a produção de leis preventivas ou de restituição, e sem um espaço de debate cívico. Não quer dizer que não se possam explicar as dificuldade de reconciliação pelas referências ao oculto, o problema é que quando, só e apenas, existe essa percepção que é adoptada de forma pacífica pelo discurso político dominante, enquanto serve como instrumento de sanção de uma determinada visão política. Neste aspeto, por outro lado, legitima-se a existência da esfera da produção dos costumes (e tradição) como espaço de descontinuidade do Estado (esfera cívica) e em reprodução própria de cujo universo fazem parte as igrejas.

... São problemas que sempre acontecem, mas isso no seio das famílias também acontece, às vezes quem for a sobressair e a desenvolver há momentos que esse tinha que sair daquele meio para ir construir também no meio daqueles que também têm a mesma mente para poder desenvolver-se, então, são essas pequenas coisinhas que às vezes acontecem no meio das famílias. [Pastor Afonso Júnior Dumbo “Caju”, Bailundo, 04/10/2011].

Os lugares da paz

Centramo-nos aqui no período de emergência do país, o período designado como o do desenvolvimento. Na ideia de que tudo é válido para se manter a paz, até a suspensão de direitos e liberdades. Dos significados dos discurso desta paz e da imposição de uma representação histórica do seu período, tido como especial. Os contrastes são postos no plano da propaganda: aqueles eram outros tempos, o da loucura e da opressão, agora é o tempo da liberdade e do bem-estar. Os circuitos do poder vêm transformando a representação da guerra como um momento de loucura da qual *os outros* — todos quantos se podem apresentar nesta narrativa como desviados e transgressores do lado vencedor da guerra — foram resgatados, salvos e curados. Vencer a guerra vem significando não apenas o ser ter ganho o conflito armado contra a oposição beligerante da UNITA mas, de forma geral, a vitória sobre a insanidade e a transgressão de todos quantos se opuseram à lucidez e à determinação na luta contra o mal. Esta conversão moral da história recente do país ajuda a desenvolver a ideia de que a paz é o momento em que se propicia a possibilidade das harmonias (de todas as harmonias). Contudo, esta narrativa, mais do que se tentar apresentar como enquadramento de construções analíticas aparece, de facto, como agenda programática, no interior da *praxis* ortopédica e disciplinar.

Ato # 7: O regime da paz e da harmonia é, ao mesmo tempo, o regime das totalidades e das horizontalidades sujeitas a uma organização hierárquica que as promove e as sustenta, e que só difusamente se anuncia como política. Essa organização é uma entidade suprapolítica que vai buscar a sua legitimidade em todos os discursos que têm a paz como o desígnio *destinal* dos angolanos, a da ordem social que garante sobrevivência às condições que a sustentam.

Porque a partir de 1975, após a independência, praticamente o nosso país nunca teve mais uma estabilidade que permitisse ao governo do MPLA fazer o trabalho como projetava. Durante estes anos todos, a preocupação maior foi de defender o povo e a integridade territorial, o que só foi alcançado em 2002. A partir daquela altura é quando o governo começou a gizar os programas para então começar a vida como tal. [Maria Lúcia Nganga Chicapa, Administradora do Município do Andulo, 25.09.2011].

Acto # 8: Da confirmação da ideia da existência de um destino programado, que deve estar inscrito no exercício da administração pública e levado a cabo com determinação. A analogia ao “capim” como um obstáculo que não se deve deixar germinar e crescer, e que aparece para dar conta de uma conspiração sub-reptícia encarnada em toda e qualquer forma de contradição e reivindicação.

... E geralmente o caminho ou uma estrada só fica sem capim se for constante: quer dizer que as pessoas e os meios de transporte todos os dias passarem aí então não haverá necessidade de alguém capinar. Mas se você abrir um caminho e deixar assim depois de um mês ou dois meses então o capim está outra vez a germinar. Mas o que nós estamos a fazer é para que o capim não germine mais, para que cheguemos (*sic*) à meta. [Maria Lúcia Nganga Chicapa Administradora do Município do Andulo, 25.09.2011].

Ato # 9: Do tempo da paz, articulado como programa de objetivação do sujeito e como estrutura realizada para sancionar os discursos e as práticas. Ética e ação integradas numa estratégia de determinação da condição humana.

O governo está a fazer muito, está a reabilitar estradas, o governo está a construir escolas, está a construir escolas que nunca existiram no tempo colonial e... está a trabalhar também para a formação do próprio homem. Porque para o trabalho sair perfeito temos que ter um homem formado. Porque a formação não é só para aquele que está a estudar, é para contribuir para o desenvolvimento do nosso país. Para dizer que foi benvinda a paz, se bem que custou tanto para obter, para nós aqui custou tanto mas foi possível. Com os ensinamentos e com a inteligência do camarada presidente José Eduardo dos Santos, conseguiu-se obter a paz e que está sendo saboreada nesse momento por todos [Manuel Tchambangandji, Segundo Sec. Municipal do MPLA no Município do Andulo, 22.09.2011].

... Mesmo atualmente, se formos a ver, essas políticas, essas manifestações, esses... manifestações não corretas, não legalizadas, ou manifestações fora daquilo que devia se fazer, isso é só para arranjar problemas para dizer que as eleições foram estragadas antes das próprias eleições, passa o termo, mas se nós metermos a mão na consciência e

pensarmos naquilo que se passou aqui em Angola, nós já não vamos optar mais pela confusão. Porque aqui em Angola o que se passou só os jovens que nasceram agora é que não conseguem dizer. Aqui morreu muita gente. E ninguém quer trabalhar para que continue a morrer gente, não. [Manuel Tchambangandji, Segundo Sec. Municipal do MPLA no Município do Andulo, 22.09.2011].

Ato # 10: Do distante rural e de um pensamento governamental instalado que situa o interior rural como o lugar que se produz na descontinuidade em relação às cidades. E por isso, as políticas públicas são engendradas como *assuntos rurais* e para *pessoas rurais* reproduzindo a ideia do que é *próprio* daquela *gente*. Ideia que justifica, pois, a estruturação de pólos de irradiação de desenvolvimento a partir de centros de controlo do poder. Contudo, não para contrariar essa distancia política e administrativa do interior, inscrevendo-o no mesmo nível de outras regiões mais centrais, mas conservando o seu estatuto como que preservando qualquer essência profunda do país. Sendo que por esta via se justifique a manutenção da sua equidistância, quando, no fundo, a intenção é fazer do interior rural um instrumento de controlo, mobilização e disciplina. Mostramos neste depoimento, como exemplo, a ideia de que é importante os camponeses estarem organizados para poderem ter acesso aos créditos agrícolas, que é o único benefício de se estar organizado fora dos próprios circuitos já existentes, mas que o Estado não vê importância e nem considera organização. Quando no final apenas demonstra uma intenção política, porque existe uma organização para-governamental que “controla” as associações e cooperativas camponesas, que a partir daqui manipula uma série de ocorrências com o objetivo de melhor criar fidelidades e clientelismos.

As pessoas que viviam da agricultura e que viviam nas zonas rurais foram as mais afetadas pela guerra. Por outro lado, as políticas do governo... dos governos pós-independência, eu acho que sempre foram políticas com pouca sensibilidade para os interesses das zonas rurais, foram políticas muito mais para o urbano... bem pode-se criticar também que mesmo o urbano não foi tratado como deviam, mas é muito claro... por exemplo a percentagem do orçamento do estado para a agricultura, ou se formos a ver como é... os investimentos que se fazem nas zonas urbanas comparados com os que se fazem nas zonas rurais, há claramente uma distorção a favor do urbano. [Carlos Figueiredo, Development Workshop Huambo, 22.08.2013].

Ato # 11: Das relações de dependência, das proximidades e, nalguns casos, das cumplicidades e das trocas várias que vão determinando os privilégios e os benefícios. A cidadania como lugar apartado da razão governamental. Aparecendo apenas como instrumento da técnica administrativa sem permanência definida, que surge num determinado exercício de governamentalidade, ou seja, nos circuitos da produção da felicidade.

... Para que as pessoas vivam como pessoas com direitos, que não têm que estar a pedir favores a ninguém. Acho que há uma certa tendência de manterem as pessoas como súbditos e não como cidadãos. Então o súbdito tem o direito na medida da vontade do monarca. Eu acho que há um pouco, às vezes, essa mentalidade de querer manter relações um pouco como se vivêssemos numa monarquia. [Carlos Figueiredo Development Workshop Huambo, 22.08.2013].

Ato # 12: Da percepção sobre a reconciliação nacional entre alguns sectores sociais, através dos quais se percebe a existência discursiva que força a demarcação do tempo entre um passado mau e um presente bom, e a vigia das fronteiras que separam a política da sociedade, o cidadão do Estado. A ideia subentendida, mas acutilante, de que a reconciliação deve ser um processo situado na esfera da produção doméstica e não um processo civil situado na esfera política. Porque há uma chantagem implícita sempre que a questão se torna política, pois fazem-se logo ouvir os sinos que trazem a memória do passado de guerra, da dor e do sofrimento.

.... Mas o quê que nós estamos a ver como sociedade civil...? Quando o povo angolano ouviu do presidente da república sobre reconciliação nacional, as atenções ficaram viradas de que o Estado angolano, o governo angolano, é que havia de conduzir esse processo de reconciliação nacional. Mas ao longo da caminhada de 2002 para cá, nós vimos que só não se cumpriu outras fases por causa de autorização. O problema ficou entre o MPLA e UNITA. E por outro lado também, a própria UNITA também não tem transparência daquilo que vai fazer. E nós notamos que há um seguimento da linguagem da guerra até hoje, embora os políticos mudem a maneira de apresentação, mas a gente nota na mesma de que há alguma coisa. Porque muita das vezes sentimos o quê, algum dirigente do MPLA

diz quem partiu as pontes, quem minou as estradas, quem minou os campos, quem minou... hoje... porque também, nós por exemplo, que ficamos na cidade, nós também sentimos os *migs (sic)* que saíram, os *hills (sic)* que saíram com bombas, nunca voltaram vazios. Em algum sítio foram descarregar. [Martinho Tchissingui, Coordenador Associação Mãos Livres Huambo, 28.08.2013].

Eu compreendo que não pode haver paz sem reconciliação, mas também entendo que a paz não é apenas sinónimo de calar das armas. Por isso tanto uma como a outra, têm necessariamente que estar conjugadas. Por outras palavras, quero dizer que nós não podemos falar de paz quando as pessoas ainda não estão reconciliadas, mas também não podemos falar só da reconciliação quando esses itens todos não estão cumpridos. Que passa necessariamente pela paz como tal, reconciliação, em segundo plano; a justiça: nisso estou a falar da distribuição... equitativa já não digo... da distribuição percentual das riquezas. Cada um a ganhar efetivamente de acordo com seu trabalho. Agora, quando alguém trabalha mais e ganha pouco e outro eventualmente trabalhe pouco e ganha mais, aí não estaremos a cumprir com a justiça, e a justiça é um dos ingredientes para a paz, e a paz sem a justiça o homem não estará reconciliado exatamente com o outro quando se julga que ainda não está a cumprir com um dos seus deveres. E falando de deveres, temos que falar também se os direitos estão a ser bem cumpridos [...]. Estaremos sempre para o alvo da paz quando as pessoas estiverem verdadeiramente reconciliadas sem reservas, sem falar novamente daquilo que são as mágoas do passado. [Pastor Abel Issac, Huambo 29.09.2011].

Ato # 13: O Pós-guerra é tido como um encontro com o universo da igreja: redenção, perdão e união. E os lugares-comuns próprios como o *dar a César o que é de César*, a política para os políticos, a pertença e o espólio dos partidos. E mais um vez, a interdição dos domínios da igreja na esfera política e a sua participação na indiferença que os fieis dedicam às *coisas terrenas* quando precisamente estas *coisas terrenas* querem dizer ação e discurso cívico, num campo de liberdades individuais e de produção do senso-comum.

... Então, também para salvaguardar isso a igreja é quando deixa sair uma cartilha [*sic*]: por exemplo a IECA, onde dita o que é que um pastor deve ser dentro da IECA. Quem não

quisesse seguir aquilo então ele tinha que renunciar à igreja e seguir ainda a via política. E isso também agora já contribuiu bastante, o pastor está simplesmente delineado só para a palavra de pacificação, reconciliação e o perdão [Pastor Afonso Júnior Dumbo “Caju”, Bailundo, 04.10.2011].

A esfera da felicidade

A partir do momento que o governo decreta o fim do período de emergência e o substitui pelo do ‘desenvolvimento’, constringendo a permanência de grande parte das Organizações Não Governamentais (ONGs) no país, assume ele mesmo, e sem concorrência, o papel principal na esfera da produção da felicidade. Desde esta altura, o ano de 2003, vem transformando as administrações locais em agências da felicidade, uma vez que é a partir daqui que se executam e se materializam as profecias do ‘desenvolvimento’, usando as mesmas lógicas de funcionamento e performances internas das ONGs.

Ato # 14: O discurso da reconciliação é essencialmente um discurso político, estabelecido dentro de uma memória de guerra, aonde se confrontam os atores da guerra, um campo circunscrito de significados na base das compensações ou de mitigações dos efeitos perversos da herança histórica. Sem transição para uma arena cívica e da promoção das liberdades civis. É um não-tempo, ou um ponto morto social com a sua própria ética e desígnios morais. Um programa que se vem fechando sobre si mesmo, abarcando de forma centrípeta as iniciativas alternativas que se vão constituindo, ou as que se realizam autonomamente. Aqui cabe tudo, as igrejas, a denominada *sociedade civil*, as organizações não-governamentais estrangeiras — nos seus fluxos de ajuda para o desenvolvimento ou de financiamentos à agricultura de subsistência, os programas governamentais para as cooperativas agrícolas — a assistência governamental para a reinserção dos ex-militares, o realojamento dos ex-refugiados... e, por fim, no limite do seu domínio total, constituindo-se para o seu tratamento e racionalidade operativa, todo um aparato sistémico ao serviço da propaganda de bem-estar, a união, a fraternidade e a felicidade.

... A relação do soba com o governo é de que este nos informa de tudo o que é preciso para nós transmitirmos à população. E de tudo também que a comunidade tem por fazer, então também nós também informamos ao governo. Temos feito reuniões de 30 em 30 dias.
[Soba Bernardo Nicolau Sonjamba, Secretário da Regedoria Municipal do Andulo
23.09.2011]

Ato # 15: Do expediente político em alargar as fronteiras administrativas do exercício técnico na razão governamental. Da transformação do funcionarismo administrativo local em produção mecânica das diretivas e ordens superiores. Da transformação não apenas em administrações-máquinas mas também dos seus funcionários em homens-máquinas, cuja ação é em tudo a performance do comando e dos superiores hierárquicos. Dar expansão ilimitada à técnica e poder ilimitado aos homens-máquina tem por efeito imediato retirar protagonismo à esfera do discurso e da ação livre dos homens, exaurir o espaço da cidadania e converter toda a contestação a dois pólos principais: ao do campo da política partidária e à da esfera da reprodução doméstica das vidas. Sendo que para o primeiro caso, em que para além de as pessoas aparecerem como manipuláveis e inertes, e sem expectativas e desejos próprios fora daquilo que oferecem os partidos, profissionaliza-se a política esgotando-se a possibilidade da assunção de um discurso apartidário, cívico e livre.

... e vais-lhes perguntar se aí há discriminação, a dizer que não você não pode fazer o turno hoje porque você é da UNITA, não, você não pode atender esse doente... até nem há tempo para isso. A verdade é que cada partido faz o seu trabalho. E não há nenhum partido que não almeja o seu partido subir em termos de militantes. E você para o seu partido subir não vais esperar... vais tirar aonde.... Hoje quem é que não tem partido? Não há! Nós aqui felizmente não há aqueles que dizem não eu não tenho partido... todo mundo tem os seus partidos. Então mas cada um tem que divulgar os seus programas, que é para ver se convence aqueles que são dos outros partidos para virem engrossar, para fazerem crescer o seu partido. Mas isso já é no campo partidário [Maria Lúcia Nganga Chicapa, Administradora do Município do Andulo].

... Acho que há aqui mais um impedimento político. Pelo menos a lei da administração local claramente dá um espaço muito importante para a intervenção do município. Mas o quê que se passa na prática, as interferências dos poderes centrais são ainda muito evidentes. Quando a administração apresenta a proposta do seu plano anual e o respetivo orçamento, os cortes começam aqui pelo governo provincial, pelo gabinete de projetos, depois quando vão para o ministério das finanças também faz os seus cortes... então, como dizia um técnico com quem eu falava, portanto, nós aqui simplesmente somos identificadores das principais necessidades mas, ao fim e ao cabo, quem toma decisões sobre as prioridades de investimentos é o governo central, a nível de Luanda... [José Maria Katyavala, ADRA, Huambo, 23.08.2013].

O desenvolvimento e os seus inimigos

Como já referimos, depois da fase de emergência, aquela que presidiu aos tempos de guerra, segue-se a do “desenvolvimento”, aquele que vem presidindo aos tempos da paz. O “desenvolvimento” tornou-se de facto, nestes tempos, o grande sujeito histórico. Para além da racionalidade técnica que comporta, dos expedientes antipolíticos com que se estrutura, traz subjacente a propaganda que investe na ideia de união dos angolanos em torno do ‘desenvolvimento’, aonde a crítica traz o perigo da dissensão, ética, moralmente e até judicialmente punível. O período de “desenvolvimento” em curso apela à adesão das massas e impõe-se como programa político de coalizão das forças de combate à individualização das opiniões e que, por sua vez, se vão instalar nas instâncias mais amplas que impelem à união, à nação, à *angolanidade*. E representam os angolanos como pertencendo ou devendo pertencer à uma comunhão de afetos anónima, apenas numerável, adjetivável, um símbolo, um código, ou um substantivo coletivo. Isto salvaguardado por um substrato propagandístico que se expande com a ideia subreptícia de que “o povo é único” (Arendt 2004: 300) —, como já se viu em alguns *outdoors* país fora com o slogan os “angolanos são especiais”. Representam o povo como sendo “[...] incompatível com todos os outros e nega[m] teoricamente a própria possibilidade de uma humanidade comum” (Arendt 2004: 300). Sendo que, por outro lado, revelam de forma assaz, o desejo panótico de domínio e controlo.

Ato # 16: A retórica do ‘desenvolvimento’ compatibiliza-se em perfeita harmonia com o discurso das instâncias de prescrições do sujeito, e nestas entidades encontramos, por exemplo, a família, a igreja e a tradição. Aqui, as instâncias do regime disciplinar estão com a tradição e com as igrejas em não admitir a possibilidade de individualização das perspetivas, e no constrangimento da constituição de um mundo diversificado e de nuances variadas. A tradição é holista e hierárquica; Na tradição, a única coisa que se equipara a um indivíduo é um louco — o feiticeiro, ou o enfeitado — como resultado da ideia de que apenas aos loucos cabe a ação livres.

O nosso poder, é mesmo, é mesmo de dar a reconciliação, é mesmo a reconciliação, as formas como viver, prontos é mesmo isso, e a vigilância... porque a democracia é o desmando. As pessoas fazem o que eles quiserem, roubam... prontos, isso é o que nós como

sobas e a polícia... ali também tem havido problemas, porque nós quando nos aparece algum gatuno, bandido... de imediato nós levamos à polícia. Então, quando for levado para lá, em dois dias ou três dias já está solto. Ele continua a roubar. E se for um bandido, aqueles que ficaram aqui, na retaguarda, eles contribuem um dinheiro, vão até à polícia entregam esse dinheiro, e esse sai. [Vice-Rei do Bailundo, Armindo Francisco Kalupeteko, 27.09.2011].

Ato # 17: Do expediente técnico que preside à assimilação coerciva, dos “desintegrados” da reconciliação — o que é o mesmo que dizer *nação*. Da ideia de justiça particularizada e fragmentada, sem espaço próprio e domínio exclusivo. Da violência policial, no interior de uma vigência sem lei e de leis sem vigência.

... Se acompanhou meses atrás, houve uma comissão que rodou chefiada pelo Sr. Higinio Carneiro. Aquilo mesmo dá a entender que é mesmo uma reconciliação falada. Mas não há verdadeira reconciliação, porque para o outro lado dos outros que estão no poder no governo, esse tempo, o que eles fazem, as práticas deles deixa a desejar. Não é aquilo que se esperava. Não há, digamos mesmo que não há reconciliação. Porque onde há reconciliação há expressão, há liberdade. Enquanto aqui, se estamos, eu assim que falo, até tenho os meus companheiros presos sem culpa. Até tenho aqui o meu colega, esteve na comarca, saiu meses atrás da comarca mas nenhuma culpa. [Sec. interino da UNITA no Bailundo, Fonseca Bernabé, 27.05.2011].

[...] até passa já dessa expressão de intolerância política, aquilo é mesmo algo mais que isso. Podemos qualificar como sendo então a violação dos direitos fundamentais do cidadão, ou seja os direitos humanos. Porque não se pode compreender quando um cidadão é mesmo violentamente batido, vá lá, ferido, às vezes com objetos mesmo visível, a pessoa é... os que fazem essa ação são conhecidos, são apanhados e são levados à polícia ou ao tribunal que devia tomar conta do caso... simplesmente que dizem que o caso fica assim que a coisa em tribunal não serve. Esses são os casos que mais temos [...]. Eu pessoalmente que falo já fui caluniados que bati um soba, estive na cadeia. Três dias. Depois o tribunal intervém, a direção intervém, saio, faço o recurso para culpar ou seja para responsabilizar aqueles que me caluniaram, o processo está aí paralisado, pura e simplesmente não anda.

Então isso ultrapassa essa expressão que fala somente de intolerância política é pura violação dos direitos humanos. [Marcos Chinguri, Secretário Adjunto da UNITA no Município do Andulo, 22.09.2011].

Ato # 18: Da profissionalização da política, fazendo com que apenas os altos responsáveis sejam conscientes e que o quadro militar básico (equivalente ao povo) como massa informe e infantil facilmente cooptada e influenciada por qualquer que seja o projeto político. Da reconciliação nacional percebida unidimensionalmente. Num único plano da conversão da disputa armada em disputa partidária. Contudo, mantendo-se a mesma racionalização militar, na tática e na estratégia de gestão territorial e populacional. Um só povo uma só nação, paralisada num ideal político de reprodução de si mesmos. Estático e gerindo apenas a consumação e solidificação dos poderes e dos micro-poderes.

Nesse preciso momento os partidos mais fortes que dominam o país é o MPLA que está no poder e a UNITA. Mas onde nascem os conflitos de alguns povos aqui na base é quando quem está no poder pensa que tem que exterminar alguns partidos. [...] Para dizer que aqui na base o que houve é mesmo intolerância política, houve e continua. Essa intolerância política surge quando? Como o próprio secretário já alertou, surge quando a atividade política da UNITA não merece ser admitida atingir lá nas áreas necessárias. O MPLA está lá onde está, a UNITA tem de estar também onde o MPLA está porque existe os militantes. Mas quando um partido político tem militantes numa determinada aldeia quando chega lá em visita dos seus militantes, alguém tem que impedir, alguém tem que criar impasse, então isso cria conflito. E esses dois partidos gigantes, se entram em pequenos focos também cria o problema da reconciliação nacional. [Domingos Calunga, Sec. da Comunicação e Marketing da UNITA, Bailundo, 27.05.2011].

Ato # 19: Do ‘desenvolvimento’ como expediente técnico e procedimento disciplinar. Dos seus determinismos e carácter panótico. De como as administrações municipais do interior vêm assimilando estes dois universos; por um lado, o da racionalização performativa dos processos micro-sociais na produção da felicidade e, por outro, o da burocratização das relações entre dirigentes e munícipes. Não que esta última tivesse deixado de existir com o

fim do regime de Partido único, o facto é que atualmente, ela tem expandido os seus limites formais. Ou seja, há, de forma assaz evidente, um incremento da burocratização da vida pública quer por meios formais e quer por meios informais. Deste modo, pode-se então impor o ‘desenvolvimento’ como uma norma, uma orientação superior. Assim sendo, os princípios aqui são disciplinares e não políticos, visando por esta via excluir a possibilidade de se negociar a aplicação de outras racionalidades que não aquela imposta pelo Estado e por ele tornada exclusiva. O que se procura com a burocratização da vida pública é aquele estágio no qual mais facilmente os homens são transformados em homens-máquinas, ou simplesmente em meros instrumentos da prescrição superior, na mesma natureza do exército. Porque aqui está, de facto, também inscrita o sonho militar da sociedade a que se refere Foucault (2003). Como já notámos, em referência a Hannah Arendt (2010: 102), de que “o ponto mais alto da burocracia assiste ao último suspiro da liberdade política”. Especialmente o encolhimento da esfera pública, num desígnio que se concretiza através da “transformação d[e] [tod]o governo em administração” (Arendt 2010: 102), como fica bem exemplificado na mudança de designação — que se tem solidificando desde as últimas eleições em 2012 — de *Governo de Angola* para o *Executivo angolano*.

Às vezes quando somos de um partido fora disto, fora do que está no poder, parece que você diminui-se de ser angolano, você não tem cidadania, então todos somos obrigados a ser só de um lado em si, protegemos também em nós mesmo e aqueles que nos seguem, e muitas vezes também os do nosso meio. Mas o país é nosso, é de todos nós. A lei dá-nos liberdade de escolher, a lei dá-nos a liberdade de fazer [...] [Martinho Tchissingui, Coordenador Associação Mãos Livres, Huambo, 28.08.2013].

... Para nós o desenvolvimento é fazer com que o povo deixa-se ser povo. Comer uma refeição por dia, escola, água potável, informação e que passe a participar na vida do país. [Maria de Lasalath Teixeira, 20.09.2011].

[...] Mas por minha parte digo que não estão excluídos, digo isso porque eles participam na discussão dos programas elaborados pela administração. Todos os programas, tanto de desenvolvimento, principalmente de desenvolvimento, eles participam. Existe um conselho de auscultação. Esse conselho serve mesmo para isso: é um conselho que é realizado periodicamente onde os cidadãos têm que apresentar as suas preocupações em volta do

plano da administração. Do plano do governo a nível local. [Manuel Tchambangandji, Segundo Sec. Municipal do MPLA no Município do Andulo, 22.09.2011].

[...] Nota-se mesmo nas atitudes dos próprios técnicos: «nós ainda não recebemos nenhuma orientação superior, não... isso são orientações superiores, portanto nós ainda somos reféns de um Estado onnipotente e onnipresente, né». E isso ainda vai continuar ainda interferir nos processo de autonomização da administração local do Estado, né... [José Maria Katyavala, ADRA, 23.08.2013].

Ato # 20: O fim da política pela primazia do ‘desenvolvimento’. O ‘desenvolvimento’ imposto como determinismo histórico ou religião a seguir. Pregação de que tudo o que se faz é a coberto do ‘desenvolvimento’, esta entidade auspiciosa à espera da aderência geral. Os nossos interlocutores, dirigentes partidários municipais, chegaram a mostrar crença singela nos auspícios da pregação do ‘desenvolvimento’. Deste modo, revelam também não existir qualquer problema em que este determinismo desenvolvimentista possa ser imposto à custa da política. Um facto anula o outro. O exercício da política é contraproducente para o “desenvolvimento”, porque impede os consensos coletivos. Aqui, a política aparece como o perigo da dissensão, e o consenso coletivo acrítico como virtude social e obrigação moral para que se garanta maior legitimidade à execução dos programas de desenvolvimento. O bem público assumido como simples obediência à lei e ao soberano.

[...] porque isso é que deve ser discutido para o nosso desenvolvimento, se estivermos só a discutir questões políticas que não nos levam a lado nenhum, nem nos levam a lado nenhum no desenvolvimento isso nós vamos descontar, mas sim os cidadãos têm que estar a discutir programas do governo, têm que sugerir, têm que chegar ao consenso. E isso é o que tem sido feito aqui no nosso município. [Manuel Tchambangandji, Segundo Sec. Municipal do MPLA no Município do Andulo, 22.09.2011].

Ato # 21: A cidadania como aparato técnico no interior da racionalidade administrativa pública e percebido como fazendo parte do expediente burocrático que surge num determinado momento, e como um exercício de governamentalidade.

... A entidade que governa quando eles estiverem apertados, quando eles estiverem necessitados de nós às vezes chamam-nos para fazermos parte de uma atividade de uma reunião, a um concerto e muitas das vezes quando são orientados superiormente. [Marcos Chinguri, Secretário Adjunto da UNITA no Município do Andulo, 22.09.2011.]

Ato # 22: O desígnio de mobilização geral que vai conquistando e integrando outras entidades, passando-lhes a ideia de virem pertencer ao constructo provedor de felicidade levado a cabo pelo “desenvolvimento”, quando o que está subjacente a este programa é a expansão do poder total sobre todas as formas de ação autónoma na sociedade. E quando as igrejas realizam-se como parte do tempo da paz e da felicidade, no fundo estão a agir como caixa de ressonância da governança, e de facto integram-se a elas próprias como parte dos programas do governo.

... Porque mesmo nós também às vezes apelamos os que querem já [os financiamentos para a compra de insumos agrícolas], criam uma associação, e sendo uma associação vão junto do governo, são cedidos alguns produtos e eles vão pagando aos poucos com o coiso... a própria percentagenzita [Pastor Afonso Júnior Dumbo “Caju”, Bailundo, 04.10.2011].

Na altura do processo de paz foram criadas condições de integração dos ex-refugiados nas antigas comunidades. Por isso as comunidades deviam viver programadas com vista ao desenvolvimento. Isso só era possível se as comunidades vivessem em cooperação pela necessidade do desenvolvimento que se pretendia. Por isso falavam de perdão, solidariedade e dos valores tradicionais. O sentido de família. E, dentre deste sentido, as pessoas perdoavam-se. [André Cangovi Inácio, Federação Mundial Luterana, 05.09.11].

Ato # 23: Da visão do desenvolvimento sem o povo, esgotando-se o espaço da cidadania, minando as dinâmicas de autonomização das ações políticas locais, suspendendo a partida por mais anódina que fosse, e qualquer possibilidade de surgimento de discursos de autoctonia, autenticidade e de origens.

Aqui o Muteka (antigo governador do Huambo) é por ter conflitos de terra [...]. Ele tem ocupado o que a comunidade acha que é terra deles. E não faz nada, não lhe interessa e até tem afastado as pessoas. Então o tema da terra para eles nem se toca. Nos recebeu só uma vez desde que chegámos, e só para deixar bem claro essas coisas: que não está interessado nisso e nem acredita na agricultura familiar, só grandes empresas, grandes empresários agrícolas que nem existem. Mas essa é a concepção de desenvolvimento para ele, a empresa agrícola. Então as comunidades não jogam um papel para ele (...). Agora porquê que politicamente não interessa parece ser um receio de perder recursos naturais que podem estar aí, ter que indenizar pessoas, ter que justificar... [Francisco Cazanra, técnico da FAO, no Huambo.]

Ato # 24: Há um esforço expresso em se ter o tempo colonial como referência incontornável (quando não a inspiração) para os tempos de hoje. Esse tempo não representa apenas uma referência com a qual se deva deslocar, mas sim que se deve integrar num discurso analítico sobre a atualidade. Porque as coisas apresentam-se nesses termos: eles foram os maus, nós somos os bons. Quando, no fundo, a mesma lógica paternal se mantém.

... Porque a população hoje que está nos centros urbanos não tem nada a ver com a população que havia no tempo colonial. E o colono só fazia para eles, olhava mais para eles do que beneficiar a população. Então o quê que o Governo fez? Primeiro recuperou e reabilitou a captação que havia no tempo colonial. [Maria Lúcia Nganga Chicapa, Administradora do Município do Andulo, 25.09.11].

Ato # 25: Da ideia da terra ser do Estado apenas para beneficiar quem a quer, numa espécie de forma de usurpação e apropriação legitimada pelo Estado. A ideia de o Estado controlar todos os grandes projetos que acontecem nas zonas rurais e os sancionar, bem como a das autoridades tradicionais serem representantes do povo. A esfera da tradição e da cultura. Dois mundos que se cruzam e se resolvem na hierarquização de um sobre o outro. De quem tem mais autoridade sobre a terra.

... Não... Bom... é um outro processo que é preciso explicar, e se calhar deve ser mesmo na língua materna. Porque imaginemos: se a terra não for do Estado, quando você chegar como é que você vai conseguir o terreno se você quiser se implantar aqui no Andulo, por

exemplo? [Maria Lúcia Nganga Chicapa, Administradora do Município do Andulo, 25.09.11].

Ato # 26: Da reprodução da racionalidade dos tempos da guerra, que transpõem e afetam os circuitos da reprodução burocrática e da gestão administrativa do Estado. Produzindo muito subrepticamente o seu efeito bloqueador e paralisante, quando a solução para alguns problemas é deixada à responsabilidade pouco escrutinada de um destes indivíduos.

Eu posso entender que pessoas que são da UNITA possam sentir que os Estado não é igualmente deles como é dos outros... porque normalmente o policia é um antigo militar dum dos lados e muitas vezes as instituições, a ligação... eu acho que ainda não há sensibilidade para as pessoas perceberem que quando entram... quando estão como funcionários públicos estão ao serviço de uma entidade que é de todos, não estão lá como representantes do seu partido. Isso há ainda muito trabalho a fazer. [Carlos Figueiredo, Development Workshop Huambo, 22.08.2013].

Ato # 27: Da produção da desigualdade a partir do bloqueio da participação cívica dos cidadãos em assuntos públicos. Do processo de nivelamento de todos pela despossessão da capacidade de ação e do discurso sobre o que quer que seja.

E é muito comum, por exemplos, fazerem-se planos de desenvolvimento municipal, ou planos disso ou planos daquilo, e os planos nem sequer serem facilmente acessíveis ao público. O que quer dizer que a qualidade da participação é logo minada a esse nível, porque se a informação não é... partilhada abertamente, também as pessoas não estão tão informadas para depois dar opiniões balizadas. Portanto, há uma cultura de, como nós dizemos aqui, “embarrar” a informação que depois põe as pessoas num nível de informação um pouco limitada. Pronto, é mais ou menos que é isso. [Carlos Figueiredo, Development Workshop Huambo, 22/08/2013].

Ato # 28: Da ideia de que há qualquer coisa para além da capacidade dos homens em tomarem o controlo sobre o andamento e a evolução dos processos de gestão administrativa. Ou seja, a existência de todo um ambiente que impõe a falta de capacidade de controlo total sobre seja o que for, ou por determinações superiores não identificadas, ou ainda por questões ligadas à ignorância, às insuficiências burocráticas e administrativas. É, portanto, todo este mecanismo que funciona para facilitar a instalação do regime do caos que, por sua vez, se reproduz com a sensação generalizada de profunda incapacidade dos homens em controlar processos sociais.

É evidente que existe um instituto de formação em administração local que realiza várias formações, mas me parece que ainda é preciso debater muito mais, ouvir a opinião dos quadros das administrações locais, saber quais são as dificuldades que estão a encontrar na implementação deste processo. Porque senão corre o risco de que chega-se às autarquias, porque tudo isso é visto como antecâmara, como um balão de ensaio para o processo autárquico, se não há essa avaliação, não há essa reflexão, não há uma avaliação de onde é que estamos, quais são as principais dificuldades, portanto, vamos chegar às autarquias com os mesmos problemas com as mesmas dificuldades. [José Maria Katyavala, ADRA, 23.08.2013].

Ato # 29: Da vigência sem lei e da lei sem vigência.

Há uma organização, por exemplo a FAO, que tentou trabalhar nessa lei... mas aqui na área do Luvemba só obteve um título de todo o processo... e mesmo a organização já não conseguiu avançar e até não se sabe. Por tudo isso, diz-se que se eles avançarem muito então quase que... quer dizer, basta as ombala terem título de propriedade então já não fica espaço nenhum porque cada ombala é delimitada por outra. O processo ficou assim, até aqui não há implicação. Houve muitos intervenientes para ver se o processo arranca ou não arranca mas até aqui o processo continua, então as pessoas estão nessa... estão a trabalhar, sempre nessa polémica de que quando isso começar a... então há muito segredo sobre essa questão de terras.... [Armindo Cassoma, Cooperativa Kwayovoka, Bailundo, 29.08.2013].

Ato # 30: Da produção de uma massa de excluídos cuja existência importa tornar pouco visível, uma realidade submergida por entre a narrativa do desenvolvimento.

... Por exemplo nós fomos até ao Bimbe, é distante. Tem lá um hospital fabuloso, tem um hospital muito bonito e grande. Mas o quê que nós constatamos... naquela altura vinham três pessoas doentes, uma das pessoas era adulta e outros crianças... disseram que não, ontem houve uma cerimónia, houve aí um comício e tal, hoje estamos cansados. Os doentes têm que voltar. É só um enfermeiro lá. Estes tiveram que voltar e vinham de 8 km. Só esse serviço assim, aquele indivíduo com a crianças às costas, não entra, não volta a casa, ou está a ver se vai piorar ou não vai piorar, não vai à lavra, não vai fazer nada e se não vai à lavra aquele dia perdeu-se... a pobreza... continua. Porque onde não há saúde não há trabalho. Quando não há trabalho a pobreza aumenta. [Armando Cassoma, Cooperativa Kwayovoka, Bailundo, 29.08.2013].

Porque a pessoa se não estuda, não tem energia, os caminhos especiais para poder conhecer não tem. Esse indivíduo continua pobre porque não consegue se safar. Não tem energia, não tem formação, não tem... quase que tudo... O meio para ele está ainda um bocadinho isolado. Então esse continua pobre. Para combater a fome, combater a pobreza, era preciso ainda os homens mais fortes descerem mais um bocadinho, não é escalonar, descerem mesmo até lá em baixo para então subirem com a parte... verem mesmo os problemas variados. Acho que o Estado havia concebido esse programa.... foi um programa bem concebido, e nós analisamos, bem que estava na fase experimental, pelo menos para os agricultores seria um avanço muito grande. Mas quando foram dizer que olha é preciso fornecedor... nós no nosso caso, de facto tínhamos sido abrangidos... até hoje o fornecedor ficou com o dinheiro e não conseguiu dar o produto. O produto que veio depois foi à pressão... nós reclamamos, o Estado disse que não tinha mais nada a fazer porque o programa já... nós até, aquilo que podíamos fazer em 2012 não conseguimos fazer porque tínhamos que entrar em problemas e não sei quê... [Armando Cassoma, Cooperativa Kwayovoka, Bailundo, 29.08.2013].

[...] eu uma vez fui a Luanda, ao encontro de combate à fome e à pobreza, mas alguém dizia assim para mim, mas isso é combater o pobre, e não combater a pobreza. Porque... nós que estamos no meio rural, os pobres estão a vir a correr para trás enquanto uma parte

da sociedade está ir à frente a correr, e aqui o meio está a ficar vazio. [Armindo Cassoma, Cooperativa Kwayovoka, Bailundo, 29.08.2013].

Ato # 31: Do *Partido* maior que o Estado e o pensamento da orientação partidária valer mais do que a lei do Estado, e de quando os membros do *Partido* (e funcionários do Estado) tomam em elevada conta as “orientações” partidárias mais do que o respeito à lei (desprezando a legalidade ou até nalguns casos ignorando a ilegalidade das suas ações) e à ética a que estão sujeitos como servidores do Estado.

... Porque nós temos notado também muitas buscas e apreensões irregulares, sem o competente mandado, a pessoa chega, identifica-se como polícia e pensa que é suficiente para levar a cabo aquela diligência mas no entanto há requisitos. Então sentimos essa responsabilidade. Mesmo às quintas-feiras temos um programa radiofónico cá... enfim, para elevar a consciência jurídica dos cidadãos... e também para banir aquele sentimento de impunidade, que muitas vezes pensa-se que basta ver alguém fardado e agir à margem da lei então a farda é como se fosse um meio para garantir a sua impunidade. Aqui as pessoas ficavam normalmente... hesitavam intentar queixas contra polícia porque pensavam que era normal. Nós já vivemos um período que era normal ver um polícia bater em alguém na rua, mas agora as coisas mudaram. [Heugénio Sonea Cassandi, Procurador Geral Provincial da Procuradoria do Bié, 10.09.2013].

... Mas o importante é que as instituições públicas também saibam a lei. Não só que saibam, mas também que apliquem a lei. Então a fraqueza maior está na aplicação da lei. [Francisco Cazanra, técnico da FAO, no Huambo, 27.09.2013]

Capítulo 8. Os sentidos da reconciliação

Como temos vindo a referenciar, a reconciliação nacional tem se tornado um sistema simbólico, no interior de um aparato disciplinador, que determina uma gramática, sanciona uma economia das performances e das ações. Nela cabe tudo, os proveitos da paz, a liberdade de circulação pelo país, a produção industrial. As agências da felicidade encontram aqui a sua fonte de inspiração e de legitimação. Inscrevem-se neste tempo fundacional. A intenção é fazer discorrer os discursos da guerra para dentro das famílias tomado como núcleo social importante para o exercício disciplinador das mentes e dos espíritos. Ou seja, confiarem à família funções através das quais são avaliadas as responsabilidades dos seus membros e a sua eventual culpabilidade. Contudo, a família insere-se dentro de um desiderato maior que é o de converter o social em doméstico. E é assim que discorrem no mesmo sentido as igrejas e as *autoridades tradicionais*.

Por outro lado, o período do pós-conflito armado permite-nos identificar uma outra categoria de ação. Ou seja este período vem proporcionando a possibilidade de se acionar as práticas e os discursos de origem e autoctonia, ou seja o exercício de um movimento que tende em articular ações no sentido de restaurar ordem pré-estabelecida. Ações estas que procuram uma maior capitalização e maximização dos seus efeitos aproveitando o “lugar da origem”. Aqui, a terra é assumida como metáfora para sangue e descendência e a nação percebida como possibilidade de pontualizar e identificar uns e outros em referência ao sangue e à descendência. Demonstrando que ainda existe, de facto, essa dimensão ontológica do território.

São nestas duas dinâmicas sociais que os sentidos do pós-guerra vem sendo realizados. O regime vai capitalizar o reforço geral da sua dominação adquirida durante a guerra, e vai pôr em prática meios, antigos e novos, para impedir que a legalidade, agora em condições de relativa paz, signifique uma autonomização mais geral, não só das forças políticas, mas também sociais e cívicas, susceptíveis de contestar, com possível eco internacional, a predação, a injustiça, a miséria e o vazio institucional legal. Não é de todo de surpreendente que o pós-guerra fosse todo infetado por um discurso religioso tributário mais de uma moral religiosa do que de uma ética político-democrática. Desde modo, mesmo o discurso alternativo sobre a reconciliação e a nação pós-guerra segue, ainda que de forma fragmentada,

a mesma lógica que o do universo das igrejas: redenção, perdão e união. O que que torna ainda mais flagrante a ausência de um discurso político, senão a hipocrisia e o cinismo no uso de uma narrativa religiosa por políticos. Esta estratégia de conversão da possibilidade de uma ética político-democrática em moral religiosa, ainda que tenha sido recebido com entusiasmo pela igreja, coincidindo com um universo de desculpabilização de todos os atos de guerra, toda a violência, também logrou caminho para que a memória da guerra e do conflito armado seja percebida como tendo sido um momento de loucura colectiva que uma vez superada a todos regenera.

A desterritorialização do *socious*

O que procuramos analisar aqui são os mecanismos que atuam para que se torne possível a construção da sujeição, a separação do corpo individual da qualidade existencial de membro societal. O processo de sujeição ganha estatuto de discursividade política. Nas contradições sociais geradas à volta da questão da terra, surge evidente a decorrência da política da desapropriação da reivindicação a partir da exaustão da possibilidade de constituição da narrativa da autoctonia e da origem. E se em Angola o facto de o governo ter tornado a terra como propriedade última do Estado, é por seu turno já uma desvelada tentativa de despolitizar. Retirar esse recurso às pessoas é ao mesmo tempo não deixar hipótese de reivindicação com potencial político. É só, ao mesmo tempo, desterritorializar subjetividades que se formariam a partir da terra do lugar da origem, do sangue e da autoctonia ((Bøås; Dunn 2013).

Ato # 32: “Temas rurais” marca um ponto decisivo quando quisermos falar em direitos que assistem a estas pessoas, as pessoas do interior. Quando entramos no regime de “temas rurais” é como se funcionasse tudo sob critérios discricionários de quem dita as regras.

... Não há uma cultura de direitos estabelecida. São bem poucos, são temas rurais.
[Francisco Cazanra, técnico da FAO, no Huambo. 27.09.2013]

Ato # 33: Da desterritorialização do *socious*. Das autoridades do Estado reconhecerem a tradição para apenas fazerem uso dela, e ela se esgotar ao fim do seu valor instrumental. Da tradição como valor de uso e controlo déspota.

Hoje diz-se que o soba é advogado de deus e do diabo ao mesmo tempo. A questão das linhagens sofreram alterações. Hoje o soba tem emprego. Antigamente o soba não tinha emprego. Hoje os sobas têm salários da administração e servem a administração e chocam com a cultura. E é daí que vêm os conflitos. Porque ao mesmo tempo perderam a

capacidade em dirimir os conflitos. Para além disso, os sobas perderam os secretários. Não têm autoridade. Hoje os sobas vão à administração para receberem ordens. [Maria de Lasalath Teixeira, 20.09.2011].

Ato # 34: Das esferas da desumanização; Aqui reside a reclamação de uma certa parte obscura do sentido das repreensões sociais aos crimes deixados sob a esfera de um regime fora do escrutínio judicial, ou sancionável à luz da partilha comum de direitos e liberdades. A policia é esse não-lugar em que se entra e de que se padece sem culpa formada de alguma vontade e repreensão coletiva ou de um grupo sem que ninguém seja responsabilizado. É uma organização que sofre ela mesma da sua desorganização não domesticável, nem controlável, e em que todos estão sujeitos a serem vítimas e sempre por engano e pela crónica irracionalidade dos seus procedimentos.

... atualmente tentamos ainda fazer alguma coisa para impedir que haja ainda mais injustiça, por exemplo a instrução é presidida pelo procurador, só o procurador pode mandar prender, porque há dois anos atrás não era assim não é, porque o investigador podia mandar prender, o instrutor processual podia mandar prender, mas agora pôs-se ainda aqui alguma ordem, embora esta tal ordem de prisão pode ser dada pelo investigador, só que deve ser legalizada pelo procurador, essa é a grande vantagem... porque a pessoa é detida hoje e até ser ouvida pelo procurador pode já ter passado alguns dias na cadeia, e às vezes o procurador nem chega a legalizar essa prisão. Então era mesmo importante a polícia judiciária ir para o ministério da justiça... vamos ver, não é, se com a ida do juiz de instrução a coisa se começa a encaminhar para essa direção, porque seria mesmo importante a boa administração da justiça. [Evaristo Samala Cangoma, chefe de secção, Tribunal Provincial do Huambo, 30.08.2013.]

... Embora também nem tudo chega ao conhecimento da autoridade, por exemplo, o investigador pode saber que o procurador só vai lá para segunda-feira, então ele prende na segunda-feira, então o indivíduo pode ficar preso arbitrariamente nesse período todo, então... alguns casos tem estado a acontecer.... [Evaristo Samala Cangoma, chefe de secção, Tribunal Provincial do Huambo, 30.08.2013.]

Ato # 35: Da *orientação* em vez dos procedimentos legal. Sobreposição da lei por orientações administrativas em contradição com a lei, revelando que o interior é conduzido administrativamente e não juridicamente. Do deixar-se a realização das Comissões de Auscultação Social (CACs) sob a indulgência discricionária dos Administradores. E, cada um, nos seus nichos, exercendo o seu poder absoluto, reproduzindo, em pequeno, a grande escala do Poder totalitário.

A orientação que nós temos é que os partidos políticos não podem erguer ou içar as suas bandeiras nas áreas que não têm lá nenhuma infraestrutura. [Maria Lúcia Nganga Chicapa Administradora do Município do Andulo, 25.09.2011]

Mas às vezes o quê que se nota, é que do lado dos agentes do Estado, os quadros das administrações, não entendem muito bem essa perspectiva, dos Conselhos de Auscultação e Concertação Social, de tal sorte que não dão a devida importância ao funcionamento desses espaços. Porque muitas das reivindicações dos cidadãos poderiam encontrar resposta se esses espaços funcionassem no espírito da lei, não só com regularidade mas que permitissem um debate profundo dos principais problemas que afetam o quotidiano das pessoas [...]. [José Maria Katyavala, ADRA, 23.08.2013].

Ato # 36: Da não existência jurídica do carácter e da ideia de propriedade privada. E da inexistência legal dos indivíduos. Das formas de reclamação de uma existência legal apenas pelo registo de propriedade, expediente que lhes dá margem de negociação e automáticos direitos. Mas é só a partir dessa posse reconhecida que se tornam gente aos olhos dos agentes do Estado. O caminho está encontrado, contudo, não é o caminho que todos podem fazer, um limbo decretado entre a cidadania e o subjugação.

[...] Vou receber dinheiro e depois não me movo. Então é chato, porque depois a administração tem mesmo que afastar essas pessoas. Poderiam seguir a lei e pronto... eles não existem. [Francisco Cazanrra, técnico da FAO, no Huambo, 27.09.2013.]

[...] Mais divulgação, sem dúvidas pode ajudar. Por outro lado, é uma expressão tão abstracta, você vem, chega aqui e diz a mim, popular, que tenho direitos, vamos pretender

que eu entendi o que é um direito, uma coisa que me toca e depois vou lá à administração e realmente ninguém observa isso. [Francisco Cazanrra, técnico da FAO, no Huambo. 27.09.2013]

Ato # 37: A falta de direitos que empobrece ainda mais os recursos ao dispor das populações ao que se associa a insegurança e a incerteza no plano político e económico.

Bem.. há coisas que têm a ver com direitos. Por exemplo, a questão de ter segurança no direito à terra, por exemplo é uma dimensão disso. Muitas pessoas mais pobres não têm papéis dos terrenos em que eles estão. Mesmo que eles sejam valiosos não conseguem utilizar esses terrenos como forma de irem, por exemplo, a um banco e utilizarem esses terrenos como contrapartida para pedirem um crédito. Estamos aqui a falar de uma dimensão que é a dos direitos. [Carlos Figueiredo, Development Workshop Huambo, 22.08.2013].

No nosso caso, se temos uma parcela de terra... até hoje fizemos o que fizemos... mas não completamos as normas. É mesmo muito caro a legalização de uma parcela de terra. Essa é uma outra grande dificuldade. Porém como estamos a fazer alguma coisa, a nossa segurança é que ainda estamos a trabalhar a terra. A qualquer altura... podemos negociar com o governo, porque nós temos aproximadamente 500 hectares, é muito dinheiro. É muito dinheiro. É essa dificuldade, de resto a política continua... só já não é com grande potência como nos anos passados, elementos chegavam ocupavam as terras, não solicitarem ninguém... mas que o sistema continua. A agravante é que os agricultores agora estão quase num beco sem saída. Primeiro é que não conhecem ninguém... segundo não têm dinheiro, se a pessoa nem consegue dinheiro para permanecer a pessoa, como é que vai conseguir dinheiro para legalizar uma ou duas lavras, é grande problema sobre a terra. [Armindo Cassoma, Cooperativa Kwayovoka, Bailundo, 29.08.2013].

Ato # 38: Da lei que não é executada *por dar muito trabalho* e os serviços burocráticos responsáveis não darem a devida resposta ao solicitado, e uma aparente incapacidade administrativa quando se tem como certa a percepção de também falta de vontade política dos dirigentes.

Temos o governo e temos todo o aparelho da administração pública. Mas que em princípio estão ao serviço dos interesses comuns, o que muitas vezes se faz é abusivamente dizer como isso é do Estado eu tiro lá estes e ponho lá outros. Usa-se essa definição para deixar determinados grupos com menos direitos a defenderem os seus interesses e isso eu acho que é abusivo. Isso não está na definição que a terra é do Estado, há determinadas regras sobre como é que o Estado deve administrar determinada terra e é no interesse comum. Mas na lei, talvez indo um pouco na direção contrária, na lei está claramente previsto que as comunidades têm direito à terra que utilizem e onde vivem. Agora o que me parece existir é uma falta de vontade política de operacionalizar ou de aplicar isso que está definido na lei. Está previsto na lei processos de delimitação de terras comunitárias que devem culminar com a titulação... mas de projetos que há aqui para fazer isso, a delimitação de terras comunitárias, de mais de 30 exercícios de delimitação, que eu saiba há um caso de limitação em que se chegou a emitir o reconhecimento, portanto... algumas pessoas podem dizer não falta de capacidade dos serviços técnicos para fazer isso, mas eu acho que há também uma falta de... há uma certa falta de vontade política. [Carlos Figueiredo Development Workshop Huambo, 22.08.2013].

Ato # 39: Da lei como instrumento de imposição de deveres, produzindo uma fratura dúbia: entre a cidadania como ação e discurso no espaço público e a cidadania como exercício de disciplina e convertida em obediência ao soberano.

Estamos aqui num dualismo, né (*sic*). Por um lado é o Estado que diz que a terra... a lei diz que a terra é propriedade originária do Estado, e por via disso há mecanismo que a própria lei estabelece para a sua gestão e quando o Estado bem o entender, por fins públicos ele pode expropriar uma determinada parcela de terra mas de acordo com a própria lei, sempre que isso aconteça, as comunidades afetadas devam ser indemnizadas. Mas isso está a cumprir, ninguém cumpre com isso e depois não há diálogo, porque esse problema da terra é evidente que a lei está bem clara, defende os camponeses mas não se resolve só com a lei, é preciso dialogar com as populações com as comunidades locais. Porque se na lei, a terra é do Estado, para as comunidades isso não funciona, a terra é dos seus antepassados. [José Maria Katyavala, ADRA, 23.08.2013].

Ato # 40: Da construção da nação, projeção de um imaginário coletivo que é suposto albergar todos os mobilizados no meio das suas propostas. Aqui também está implícita a ideia de progresso.

Eu acho que há perspetivas diferentes de ver o que é o desenvolvimento. Isso é o que eu percebo. Nós estamos mais numa outra linha, em que a preocupação é com a participação do cidadão na forma como se faz esse desenvolvimento e do outro lado há mais a perspetiva de se enaltecer o crescimento económico as infraestruturas... e nisso também a nossa comunicação social, na generalidade, tirando algumas exceções, não ajuda. Porque passa um discurso que é apenas de um lado, passa só uma determinada perspetiva. [José Maria Katyavala, ADRA, 23.08.2013].

A despossessão e a assimilação coerciva

A manobra sobre a lei da terra é assumidamente uma tentativa de se desvincular as pessoas das terras, de se despolitizar e as deixar pairar num vazio sem possibilidades de recursos políticos com que reivindicar a partir da elaboração de narrativas da autenticidade e da origem.

Se é a partir da terra e da legitimação de um discurso de origem que se reclama benefícios políticos, então tira-se a terra, ou faz-se dela um recurso inseguro, indeterminado ou fugaz. E com isso enfraquece-se as possibilidades de se constituírem cidadãos, uma vez que a terra e o acesso à terra é o princípio da percepção dos direitos. Elimina-se, portanto, o elemento que se pode constituir como fonte principal de reclamações de autonomia, acima de tudo, acabar com a eventualidade de um discurso da pureza e de origens e da política baseada nas origens. E deste modo, bloqueia-se o crescimento de uma esfera de reclamações e sublevações, ligando a terra a uma eventual ascensão da consciência política e da esfera da cidadania.

Sr. Armindo Cassoma deu-me a informação que em 2008, muitos dos que regressavam das matas traziam apenas como único documento os cartões da UNITA. Pelo que foi por isso que sobas e outros agentes do MPLA receberam ordens para destruir esses documentos. A ideia com isso tudo era precisamente a de anular o estado de partidarização das pessoas comuns e harmonizar essas pessoas como simples populares integrados nas suas comunidades, regidos e orientados como o “povo”, sem qualquer possibilidade de se poderem assumir senão como “povo” do interior, ligados à cultura e à esfera da tradição. A anulação ideológica de uma bipolarização no interior é campo aberto para se harmonizar a esfera dos costumes, da tradição, do campesinato, sem quaisquer formas de consciência política ou de reclamações cívicas. As autoridades tradicionais aparecem assim como dispositivos de controlo político e de gestão da harmonia rural em sintonia com a visão do partido no poder.

Ato # 41: Do Estado que no interior vem-se reproduzindo nos mesmos referenciais que o Estado colonial. Com a lei, prende os sujeitos às suas terras e os produz rurais, ligados aos costumes e como que longe dos benefícios da cidadania. Por outro — com a ideia de reserva

fundiária — introduz um aspeto de incerteza e insegurança em relação à terra — com o objetivo de despolitizar e tornar muito fluída e insustentável qualquer tentativa de surgimento de pensamento político rural.

Eu acho que o maior problema está na aplicação da lei. Porque a lei, no caso das comunidades rurais, dos camponeses, protege muito bem. É evidente que diz que a terra é propriedade originária dos Estado, mas a mesma constituição diz que o Estado respeita os direitos fundiários das comunidades locais. Que fazem o uso de acordo com os seus costumes. [José Maria Katyavala, ADRA, 23.08.2013]

A questão da terra (e o novo argumento explanado na nova constituição de que a terra pertence ao estado) precisa de educação e explicação. No colonialismo atribuíram-se grandes poderes às autoridades tradicionais. Os nossos pensam que a terra é herança dos nossos pais. E as nossas comunidades questionam até que ponto a nova lei não expropria a nossa herança. Para os nossos camponeses a terra é um elemento de esperança e de paz. Se eu tenho terra, isso é um elemento de sustentabilidade da minha vida. [André Cangovi Inácio, Federação Mundial Luterana, 05.09.2011].

Ato # 42: Da questão da terra ligada ao sentimento de insegurança. Do facto de cada governador pensar gerir o problema de terra como bem entende, por desconfiarem das consequências políticas da legalização das terras ou da emissão dos títulos de propriedade às comunidades. A ansiedade em relação ao assunto revela a ideia de que podiam arrastar perigosamente qualquer dirigente para zonas políticas danosas à sua própria sobrevivência como dirigente. Uma demonstração do estado de bloqueio em que a questão é mantida num limbo desejável para o poder.

... As [melhores] experiências são aqui [Huambo], Huíla. [Em] Benguela fecharam a porta totalmente... não..., aqui não se toca em nada, aqui não vão trabalhar [a FAO], só podem realizar estudos, e só fizemos estudos. [Francisco Cazanrra, técnico da FAO, no Huambo, 27.09.2013]

Porque no princípio todos os sobas e tantos outros foram percebendo, e todos nós percebemos que a terra é do Estado porque isso é legal, e está constituído, está consagrado. Mas tem algumas ambiguidades. De que fórum? No fórum mesmo de que muitas terras, sobretudo nas zonas rurais são herdades [heranças], a terra é um meio de perpetuar o nome de um nosso antecedente, ou até, se tivermos que falar do nosso bisavó, de nosso avó, ou nosso pai. Porque os nossos progenitores não têm grande coisa para darem aos seus filhos. E o único meio que eles sempre julgaram de que pudesse dignificar o nome da família era a terra. É essa terra que passava de geração em geração. Mas agora quando se consagra que a terra é do Estado, mesmo aquele que tivesse tantos hectares de terra que os adquiriu por herança dos seus antecedentes, quando não registados já não são dele. Ali qualquer um, qualquer latifundiário vem legaliza a terra e passa a ser dele. E aquele que adquiriu essa terra por herança não tem. [Pastor Abel Isaac, IECA, 18.09.2011].

Ato # 43: A reconciliação nacional foi vista pelo governo como um processo findo. Deu-se por encerrado este período cujo culminar foram as eleições de 2008, período pós o qual se reificou definitivamente a ideia de quem ganha fica com tudo, se instala no poder e a partir dele controla todos os meios da instrumentalização do tempo político. E aqui, a própria política como instrumento é completamente capturada para o uso exclusivo do seu vencedor, que aos poucos vai extinguindo todas as outras formas de política social e possibilidade de politização da sociedade. Esta realidade diz-nos muito sobre o como o Poder começa a agir contra os cidadãos para a reprodução de si mesmo.

... Houve acordos entre partidos que participaram nesses acordos, indicação daqueles que poderiam ocupar os cargos de direção no aparelho central e local do Estado, e na medida que foi acabando esses acordos que eles firmaram, também foram praticados os atos. Então por isso é que tinham um governo de reconciliação nacional, e que teria dado acesso, depois das eleições, que o partido que ganhasse governaria o país, então foi isso que eles fizeram, e acho que isso levou até 2008 então a terminação desse acordo político que as partes tiveram encontrado. [Martinho Tchissingui, Coordenador Associação Mãos Livres, Huambo, 28.08.2013].

Ato # 44: Do desapropriar simbolicamente as pessoas da possibilidade de reclamações e representações de cariz político, baseadas na ligação à terra, na autoctonia e na genuinidade legítima sobre o território. Assim, faz-se de todos como que estrangeiros ou um país do “no men’s land” ou de homens sem terra. É importante, porque em princípio os discursos políticos são fáceis de se produzirem quando partem das narrativas de origens. No fundo, não se está a fazer a gestão da terra, mas sim a gestão da política.

.... Porque noutros contextos, em que só há propriedade privada como a Namíbia, país vizinho, se não tens dinheiro, não tens terra. Então se tens dinheiro, tens terra. Aqui não é assim, aqui tens direito à terra por seres originário dessa terra, e tens o testemunho do Soba. [Francisco Cazanra, técnico da FAO, no Huambo, 27.09.2013.]

Ato # 45: Das duas forças que anulam o sentido de propriedade, ou seja que agem diretamente na descontinuidade constituição de sujeitos que respondam pela posse de um bem material. Aqui, tudo em conformidade com a política da *des*-autoctonia e contra os discursos de *origens*. Por exemplo, se por um lado a terra é do Estado e isso desautoriza políticas e reivindicações baseadas em discursos de *origens*, por outro, ainda que a obtenção de um título de propriedade ou de concessão de um terreno pareça ser um processo possível para as comunidades rurais e os indivíduos, o certo é que a via legal para este desiderato está longe de poder levar a um desfecho satisfatório, visto que o seu processamento burocrático é demasiado intrincado, opaco e dispendioso.

Precisas do aval do soba, a aprovação da administração comunal, ou municipal diretamente, precisas de um plano de exploração, se procuras a concessão, se seres um privado que procura a terra. O IGCA tem que lançar as coordenadas, fazer uma demarcação provisória, ver que não há conflito com outros interessados, há uma hasta pública, 60 dias, há uma série de coisas que têm todas que acontecer, e depois tem toda a parte administrativa, GSCA, DPA, DPA vai à aprovação, ao governo e governo do urbanismo, urbanismo GCSA e assim vai muitas voltas, não menos de 3, 6 meses, e isso é com o interessado chateando constantemente. [Francisco Cazanra, técnico da FAO, no Huambo, 27.09.2013].

Não continuamos a delimitar ou a legalizar mais a comunidade se não estão a emitir títulos de terra. Vamos levantar as expectativas. Eu vou lá, nova comunidade, sensibilizar sobre a lei de terras, iniciar processos de legalização e depois não estão a emitir títulos de terra, então porquê lá iniciar esse processo? Há gente que pensa que na mesma deve-se fazer divulgação. Para que sejam eles a reclamar. Sim, concordo, até esse ponto concordo, mas é complicado porque... estás impor um sistema de direito, uma república baseada em leis e direitos, às pessoas, quando não reconheces esses mesmos direitos [...] [Francisco Cazanra, técnico da FAO, no Huambo, 27.09.2013.]

Ato # 46: Da desapropriação de uma esfera de direitos e da exclusão das pessoas da esfera dos direitos. Está de certo modo generalizado de que o exercício da ação dos agentes do Estado na relação com os cidadãos deva se reger por outros expedientes que não por via da observância da lei. Deste modo se facilita a vida destes agentes do Estado no seu trabalho na medida em que não têm que negociar com os munícipes as medidas a executar, e assim forçando uma relação com as populações de carácter essencialmente assistencialista. No final, já são estes agentes administrativos do Estado, o poder que controla as vidas e os regimentos sociais num circuito de cuidados e isolamento, ou seja, eles próprios engendram a reserva das vidas despossuídas que justificam o exercício do poder assistencialista, constituindo-se, de facto, naquilo que Foucault chama de poder pastoril (ver Esposito 2010: 59).

Ainda há pouco tempo um ministério abordou-nos para nós começarmos um trabalho de talhonamento [*sic*] para uma área aqui entre o Huambo e a Caala, nós dissemos que era importante começarmos a falar com as populações e... e uma pessoa que é do ministério estava dizer que não é melhor não, se for preciso fazemos isso com polícia e... não é bom também despertar muito para as pessoas sentir que têm direito àquilo porque eles não têm papéis e não sei quê... então eu acho que isso é um bom indicador da maneira que muitas pessoas que estão no ministério vêm a questão dos direitos, é um pouco olhar e dizer, não isso ninguém é dono de nada, isso é tudo do Estado e a gente se quiser tira-lhes e atira-lhes para qualquer sítio. [Carlos Figueiredo Development Workshop Huambo, 22.08.2013].

Ato # 47: Do governo que propagandeia o fim da fase da emergência em Angola. Contudo, a gestão das políticas públicas continua assistencialista na própria materialização de um pensamento profundamente alicerçado na ideia de ajuda, apoio, doações e assistência básica às populações. Na fase do estado de emergência em Angola, os camponeses dizem que o estado dava-lhes sementes. Terminada a fase de emergência, o governo deixou de dar sementes, adubo e amônio e os associados ficaram muito vulneráveis. E o estado diz que eles têm de recorrer às associações e ONGs, uma vez que não tinham ou não possuíam *know-how*. A vulnerabilidade dessas pessoas no esforço de reprodução das suas vidas é o mesmo que tê-las colocado numa fase da emergência.

Então... todo um trabalho que fale de assistência então é mesmo aqui no departamento de assistência e promoção social, onde se recebe orientações para poder se materializar o que o governo quer fazer com essas pessoas afetadas. [Luís Luciano Chieque, Departamento da Assistência e Promoção Social, Kuito, 20.09.2013].

Os desejos totalizantes

De como o Poder se tivesse perdido do povo no processo de orfandade histórica com o fim do partido-único sendo que, com isso, já não existe o objeto da realização histórica em cujo desígnio o Povo se ligava. A perda dessa conciliação e desse sujeito identificável com um projeto no qual o Movimento se realizava como discurso e como prática, leva a que imediatamente se estabeleçam outras relações, outros acordos, outros contratos sociais. E isso é manifesto com um certo delírio, com a fragmentação das ações da governamentalidade e demonstrada pela degradação das condições de vida, a pobreza, o abandono e o caos. No fundo, esse espetáculo é parte de um todo que se inaugura como novo um regime contractual: entre a busca nostálgica de um sujeito, de ligação entre o Poder e as pessoas, em que parte é chamada a se realizar em práticas como a corrupção, patronagem, clientelismo, nepotismo; ou a ficar definitivamente de fora dos novos tempos fundacionais.

Neste mesmo espectro social aparecem os grupos que se reclamam agentes corporativos de um lugar social qualquer. O problema do *empoderamento* das agências corporativas é isso mesmo: o de criar compartimento de interesses e de defesa de interesses próprios sem transversalidade ou quaisquer outras formas de universalidade reivindicativas. A profissionalização da performance é a única coisa tornada universal. Por outro lado, identificar o lado e o lugar de onde se emite a reivindicação também é o desejo do regime. A reclamação dos direitos é feita através de uma linguagem performativa de *emponderamento*. Ou a partir de lugares que corporizam interesses e procuram captar os privilégios, representando isso também uma forma e às vezes única via de ligação com o Estado.

Ato # 48: Da naturalização da pobreza que pode não apenas passar pela intenção de tornar o seu fenómeno irrelevante ou banal, senão mesmo colocá-la de forma incisiva no centro da vida social e exibi-la espetacularmente em toda a sua nudez. A centralidade do corpo na vida social é administrada por via da demonstração da sua fragilidade e insegurança, quebrando desde modo qualquer possibilidade de que os limites entre homem (a sua biologia) e cidadão se constituem, impedindo que se reforcem as fronteiras entre um e outro. Na reprodução do quotidiano do Poder os limites destas duas realidades estão em permanente corrosão: homem/cidadão, esfera privada/esfera pública.

[...] depois também que é os conceitos da pobreza, aquelas bases da pobreza, pessoas que vivem com rendimento diário abaixo de 1 dólar, consomem X calorias por dia, portanto são decretadas pessoas pobres, mas se calhar também tem um bocado a ver com o quê que nós queremos para nós. Porque às vezes uma pessoa diz epah as pessoas vivem em condições más, a casa está má mas depois tem uma parabólica, e se calhar temos que aceitar que para aquela pessoa, para ela a parte do lazer, em querer ver a televisão e não sei quê é mais importante do que comer um bife à refeição ou uma outra coisa qualquer. E então isso é um bocado perguntar às pessoas o quê que elas querem, e às vezes nós estamos a pensar que para melhorar a qualidade de vida daquelas pessoas elas querem uma coisa e elas querem precisamente o contrário. Então, temos que analisar esses processos todos. [José Luís Melo Marcelino, Administrador do Huambo, 27.08.2013].

Ato # 49: Do sintomático desejo de controlo através de mecanismos de organização corporativa da sociedade.

E isso é interessante, até é uma coisa que devia ser explorada cuidadosamente que é: a formação de cooperativa e associações nas zonas rurais através da UNACA, cria-se um mecanismo de, eu quase que me atreveria a chamar de clientelismo, porque é a UNACA (União Nacional das Associações de Camponeses Angolanos) é uma associação muito ligada ao MPLA, é muito ligada ao poder. E cria muitas vezes processos de cima para baixo e que vêm chamar “enquadrar”, isso é um termo que se usava muito antigamente, que é, não organizar no sentido em que as pessoas tomam decisões, não. Aquilo é uma coisa que vem de cima de dizer eu venho vos “organizar” para vocês estarem “enquadrados”... às vezes, se você for falar com alguém da UNACA ainda vão dizer quantas associações é que estão “controladas”. [Carlos Figueiredo Development Workshop Huambo, 22.08.2013].

Ato # 50: Do organizar a partir do estímulo disciplinar dessa organização corporal, que produz fidelidades aonde as pessoas se revelam habilitadas no acesso aos benefícios.

É mesmo uma coisa que perpetua essa visão de que há alguém lá em cima que tem que estar a controlar e a enquadrar... porque muitos desses meios de que estava a falar, são

depois encaminhados via UNACA. Portanto, eu quase que diria que é a mesma coisa que ter quase a ver com o consolidar a fidelidade. Portanto porta-te e depois vais receber qualquer coisa. [Carlos Figueiredo Development Workshop Huambo, 22.08.2013].

Ato # 51: Dos mecanismo que levam a que as direções administrativas do Estado fossem ainda mais ligadas ao poder central, como por exemplo o governador e administradores serem nomeados pelo presidente.

Eu diria que nós continuamos a ter um Estado centralizado em que se desconcentraram alguns serviços. Por exemplo, as administrações municipais passaram a ser unidades orçamentais. [Carlos Figueiredo Development Workshop Huambo, 22.08.2013].

Ato # 52: Da incerteza como instrumento e expediente premeditado na economia da gestão política; ela, a incerteza, um mecanismo de gestão do tempo político. A sua presença se estende por vários domínios. Existe demasiada incerteza sobre a presença ou ausência de uma variedade de ações do dia-a-dia. Mais uma vez encontramos a sobreposição da vigência sem lei e da lei sem vigência, o *jure* e o *facto*, realidade e ficção. O presente dos homens e das mulheres é assegurado por equilíbrios muitos precários. Há uma insustentabilidade do *hoje* (o conhecido) como dado adquirido, o que afeta a projeção do futuro, que não raras vezes se apresenta nestas circunstâncias como dificilmente realizável.

O quê que se passa ninguém está a olhar para a lei, quer os agentes do Estado, os agentes privados, os sobas, então isso está a gerar essas confusões, o próprio processo, às vezes, de estabelecimento das reservas fundiárias não é negociado com as populações locais sob o pretexto de que a terra é propriedade originária do Estado, mas há um direito aí também a funcionar, que é o direito tradicional. Tudo tem de haver negociação. E isso agrava-se ainda muito mais porquê, porque se o Estado diz que reconhece os direitos das comunidades sobre a terra, mas esse direito só se concretiza, só é de júri quando as comunidades tiverem o título, o documento. E tem que ser o Estado a passar esses títulos de reconhecimento.... a FAO, a ADRA, andamos aqui há anos a dinamizar processo de

delimitação para a legalização de terra. A FAO só conseguiu ainda para uma comunidade, na E Cunha. Então porquê que não se avança... eu já defendi alguns debates aqui, inclusive na rádio; o Estado, o governo tem que implementar um programa nacional de titularização de terras das comunidades rurais, porque nesse momento estão numa situação de precariedade fundiária porque não têm segurança, não têm título. E se você não me mostra nenhum documento, de facto do ponto de vista do direito positivo então a terra não é sua, se é sua então me mostra o documento. Então isso fragiliza as comunidades rurais. [José Maria Katyavala, ADRA, 23.08.2013]

Ato # 53: Do esvaziamento de qualquer possibilidade de *empoderamento* comunitário e da despossessão individual da ação coletiva.

Toda a terra tem o seu dono. E esse aspeto às vezes não tem estado a ser percebido. Então chega-se numa aldeia, encontra-se uma terra pensa-se que não está a ser trabalhada, pensa-se que está desocupada, não, tem dono! Mas tem o seu dono. Agora isso podia ser resolvido se cada comunidade tivesse o título coletivo, e depois lá dentro são os mecanismos do direito costumeiro que funcionam para sua gestão e utilização. Isso permitiria, por exemplo, também as próprias comunidades depois negociarem com os agentes externos que queiram fazer investimentos nas suas terras. [José Maria Katyavala, ADRA, 23.08.2013].

Ato # 54: Da voragem centrípeta das formas de controlo. Da organização corporativa da sociedade às quais o poder se liga pelo regime de provimento da necessidade.

Porque nós somos ainda uma sociedade sobretudo aqui no Huambo uma sociedade muito dependente do Estado. Os quadros enfim, procuram, também tirando lições do passado, procuram abster-se de algum debate público das grandes questões da vida do país. E isto ainda encontra maior expressão, com essa coisa dos comités de especialidade. Todos os quadros aqui, quase todos aqui, são do comité de especialidade, e isso é uma forma de se manter um controle e delimitar a intervenção pública dos intelectuais, porque a partir do momento que integram um comité de especialidade deixam de ter voz autónoma no debate.

São poucos os quadros que escapam da alçada dos comités de especialidade. [José Maria Katyavala, ADRA, 23.08.2013]

Ato # 55: Das formas de controlo e do poder pastoril.

Sim, sim. Eu acho que aqui com maior... Em Luanda, prontos, em Luanda as pessoas já conseguem facilmente se desfazer dessa alçada dos comités de especialidade mas aqui, de uma maneira geral quase todos os quadros, sobretudo aqueles muito ligados às instituições, os funcionários públicos... mesmo aqueles que não têm um papel muito activo mas estão todos sob o controlo dos comités de especialidade, né... [José Maria Katyavala, ADRA, 23.08.2013].

Ato # 56: Da ortopedia corporativa como imposição disciplinar da sociedade: o ideal panótico do controlo.

Sim, isto nos estamos... aqui há uma organização chamada UNACA, isto é a liga nacional, uma organização que está ligada ao governo e à UNACA controla todos os agricultores a nível nacional. Muitas das vezes o Estado tem nos cedido *imputs* de resto há vezes que há esta prioridade só não é... porque por exemplo, no nosso caso da cooperativa não é suficiente. Nós estamos ainda há dois anos, esse ano estamos a tentar localizar alguns potenciais em termos mesmo de consumos e o resto e... vamos ver o quê que vai dar até ao fim do ano. Mas que tem sido é mais em contacto com a UNIDA e a UNACA. [Armindo Cassoma, Cooperativa Kwayovoka, Bailundo, 29.08.2013].

A reprodução do poder passou por garantir a existência e o controle de um universo totalizante de desejos: o do consumo desmesurado e massificado sem qualquer relação com a produção material, o ideal da condição de miséria; a fruição desmesurada de bens sem durabilidade e sem permanência real. Esse universo é dado como força sugestiva no propagandear dos seus lugares como sendo lugares de destinos, aos quais, pelo sofrimento de um passado atroz, os angolanos estarão ligados por merecimento de redenção. Revelam-se aqui a tentação em se pensar uma *comunidade* nas suas definições que a realizam como *destinadas* ou ao encontro do que lhes está destinado. O efeito disso é de supor saber ao que é que a *comunidade* se auto-destina. E aqui, há já como que uma inevitabilidade em se tomar *esse destino* como a essência realizável dessa *comunidade* (ver Esposito, 2007: 169). Aqui, quer os lugares da paz, os do ‘desenvolvimento’ e os dos desejos totalizantes, apontam subrepticamente para esse destino comum como determinismo, para que deste modo se justifiquem os mecanismos processuais de purificação dos sujeitos no interior deste percurso que os leva a todos ao lugar comum, ou seja à própria realização do povo na sua matriz original.

A Nação, o desenvolvimento, ou sejam quais forem os artefactos ideológicos postos às expensas do Poder a funcionar como superstição do destino, são evidentemente desígnios inalcançáveis cuja manutenção esbarra constantemente na realidade. Como refere Arendt, “a detenção do poder significa o confronto direto com a realidade e o totalitarismo no poder procura constantemente evitar esse confronto, mantendo o seu desprezo pelos factos e impondo a rígida observância das normas do mundo fictício que criou” (Arendt 2004: 519). Daí que a áurea de ficção imposta ao dia-a-dia não ser apenas um expediente de sobrevivência do rumo geral das coisas, mas, em última instância, a própria manutenção do poder totalitário.

Conclusão

A contestação ao colonialismo nas suas formas consequentes de rebelião e de combate armado foi sustentada pela ideia de que este regime se baseava na privação da humanidade dos africanos. A guerra colonial foi posta no plano que narrava a demanda africana e negra pela conquista da sua própria humanidade. A questão da humanidade, da sua dignidade, da igualdade e dos direitos foi de facto a pedra central na base da formação dos vários movimentos e organizações africanas que viriam a representar aqueles anseios, a partir do espaço aberto pelas consequências nefastas da IIª Guerra Mundial e o espanto universal que gerou a constatação do horror que o Homem do humanismo (nas sua concepção clássica e heideggeriana) protagonizou. O fim da representação do homem como sujeito, o reconhecimento da sua finitude, a noção da possibilidade da sua incerteza, ajudaram a abalar as ideologias por que se estruturavam uma série de instituições no mundo. E pôs em aberto o conflito entre as antigas e as novas concepções de Homem e de humanidade.

Na sua generalidade, este conflito tomaria formas de contestação violenta pelo fim dos sistemas que sustentavam as antigas formas de economia baseadas na exploração dos homens. O colonialismo era uma delas, daí as guerras anticoloniais estruturarem-se dentro dos limites da sua racionalidade. Combateram-no fazendo parte e sublinhando o seu mal estar interno, representando a força interior que ascende à custo da liquidação do todo, investindo na ruína das suas partes decadentes. Contudo, se o colonialismo envolvia quer colonizadores e quer colonizados num mesmo complexo racional, então a colonização também era uma questão interna dos colonizados, neste caso dos negros africanos. Ele habitava a profundidade das suas representações sociais, era todo um substrato a partir do qual os africanos (negros) constituíam a sua própria subjetividade.

Na primeira parte do nosso estudo procuramos por um lado, dar conta das condições políticas e económicas que ajudaram a revelar e a colocar a nu a decadência do sistema colonial na sua relação com a vida, assim como a evolução de um pensamento emergente mundial que valorizava, privilegiava e procurava colocar na centro das discussões a contradição imanente ao colonialismo: a condição humana. E, por outro lado, procuramos dar conta da construção do espaço dos descontentes internos, da suas localizações na organização humana colonial, na suas relações com os privilégios, a vilania, a infâmia, bem como das suas

articulações e constituição incipiente da esfera da contestação animada por um particular sentimento popular de raiva e de ultraje.

Tentamos assim demonstrar que a questão humana, a vida, o corpo dos homens, a sua distribuição biológica pelo espaço do trabalho, foram centrais na ideologia dos predicativos de razão e de uso próprio do colonialismo. Quer o colonialismo dentro de um sistema de racionalidade do corpo, que o aprisiona num complexo de controlo discursivo e disciplinar, como o colonialismo como aparato fazedor de corpos e de subjetividades coloniais. A questão do corpo como imanência da racionalidade colonial de onde se produziam respostas sobre os usos, as utilidades e os destinos servis: o recorte de utilitarismo transversal ao sistema. O dimensionamento vocacional pela medição das espessuras, dos tamanhos, das substâncias aferidas ou vaticinadas. Esta organização biológica do corpo e da vida implicou a estruturação de todo um regime disciplinar que enquadrava não apenas a racionalização dos privilégios, mas também a gestão das vocações, a distribuição das aptidões, a organização do conhecimento das mesmas, a produção da sua sistematização no uso e na disposição do controlo.

Deste modo, a formação das ideias que contestavam o colonialismo fixaram-se num primeiro momento nestas formas estruturantes que situavam os homens em pontos precisos da sua reprodução sistémica. Eram contestações de ordem interna, na procura de influenciar a sua dinâmica reprodutiva, a racionalização que a animava e, por fim, interferir com os seus fluxos orgânicos e manipular as suas orientações. Contestavam por uma reforma da governamentalidade humana, do sistema de distribuição dos privilégios, reificavam a retórica da evolução, criticavam a obsessão nos predicados da raça, a narrativa eugenista, a condenação à sujeição essencialista.

Demos conta do esboroar dessa contestação diante de outra que a suplantou precisamente à custa da opção de radicalização do discurso racial. Essa segunda vaga de contestação — que vai coincidir com o início da estruturação do campo político angolano — toma a raça como o limite inconciliável de convivência e da partilha do mesmo espaço vital entre brancos e negros. E faz precisamente da questão fenotípica (biológica) a derradeira fronteira, o outro lado que se reinventa para melhor vincar a sua subjetividade: a negra. Aqui, sangue e terra ganham a equivalência de pertença mas não bastam. A subjetividade negra é uma conquista, é um exercício radical de busca consciente, é o desencadear de ruturas irremediáveis, um corte violento, uma voluntária auto-desterritorialização do Eu negro do

socious colonial. Neste nexos de ideias cabe tudo: a redenção, o fim da humilhação, novos destinos, o canto da nação, a soberania sob os pés dos sujeitos autónomos e, por fim, a liberdade. Tornando-se, por este efeito, o programa que apontava para uma via sem retorno. Deste modo, o humanismo seria transformado em fundamento das ações que se anunciavam como portadoras de novas vontades de liberdade, autonomia e soberania. E assim, igualar a humanidade a dignidade e direitos animou uma série de ações que se tornariam transversais e comuns a muitos povos africanos.

Foi nesta ordem de ideias que fez todo o sentido introduzirmos as teses de Frantz Fanon, este médico psiquiatra que se tornaria referência obrigatória nas leituras dos revolucionários africanos, não apenas como poder de sugestão mas também como guia orientador num programa político que unia a violência à conquista da subjetividade negra. Um roteiro de violência criadora na constituição da subjetividade libertária. Da demência alienante do *estado* colonial à sanidade no encontro com a liberdade e com a extinção do colonialismo: o óbice radical na conquista da humanidade do negro. Fanon como leitura dentro do contexto de experiência de guerra anticolonial, volta a colocar a liberdade e o Homem (negro) à porta de entrada da esfera da política e da soberania dos povos de África, da consagração da sua humanidade. A restauração da sua humanidade como condição para o encontro com merecido território; para por fim se dar a paz, quer a paz subjetiva na auto-cura da afetação clínica de *estado* colonial e objetivamente na política de (re)fundação territorial como a conciliação com a humanidade.

Embora existissem correntes políticas que rejeitassem a visão naturalista de Fanon e a sua determinação no desígnio *destinal* dos africanos, o certo é que para as organizações anticoloniais angolanas, nunca esteve em questão a centralidade do Homem africano como objeto das conquistas políticas. Ou seja, a política como exercício de fundação da esfera do Homem. Precisamente este Homem que renasceria no período pós-colapso dos sistemas coloniais em África.

Na segunda parte da nossa pesquisa, procurámos dar conta da evolução que este pensamento iria ter na direção de tornar o Homem como sujeito histórico. E se as independências de África (Angola em particular) eram a esfera da história do Homem africano, então as independências seriam a confirmação do seu desígnio *destinal*, o narrar desse destino.

O que procurámos analisar neste ponto (nos pontos do Capítulo. 4), foi a forma como aqui se vai tornando evidente a assimilação de um modelo teleológico no pensar da independência. Um esquema de crença nos destinos e no determinismo do processo histórico, viciado pela concepção da História como história de realização do sujeito. A descoberta de uma missão histórica a cumprir e de um desígnio *destinal* por realizar dispensa a política, dispensa a persuasão e a negociação. Depois das independências esse processo histórico seria já uma inevitabilidade. Precisaria apenas de quem lhe desse velocidade e garantias de que segue caminho, e que se lhe lubrificasse a mecânica e se lhe apurasse a técnica. A História como artefacto de deslocamento sobre as bases que lhe dão movimento. E aqui o Movimento, O Movimento que trabalha para que a História cumpra o seu destino. Para isso, este Movimento tem de ser fundacional, ou seja empreender a fundação de um regime, prover os nivelamentos necessários, induzir as proporcionalidades e olear a máquina. Este Movimento não tem que ser político, não tem que negociar e nem de persuadir. Em vez disso, apenas tem que garantir o acesso de todos a este processo histórico.

A História *dos* todos da independência e da nação, é aquela que narra a liberdade e o progresso traçando o destino no qual os homens se representam como um todo. O todo nacionalizado projetando a imagem do Homem. Acharmos que precisamente aqui reside a primeira fratura radical, bem como a primeira perfídia da independência. Os movimentos políticos angolanos, com principal destaque para o MPLA, perderam-se na sedutora ideia de reduzir a pluralidade dos homens a um só, ao Homem da revolução, o que quer dizer também ao Homem do Movimento. Essa redução implicaria deste modo naturalizar o Homem dentro do desígnio *destinal* ou do progresso revolucionário. O Homem naturalizado no modelo teleológico do materialismo histórico é precisamente à imagem e semelhança do Povo, tornando deste modo evidente que aqui já não se tratava do indivíduo, o cidadão, mas sim do Povo que representava a imagem deste Homem. Os indivíduos, por sua vez, não apenas seriam aprisionados, mas também anulados nesta imagem determinista da grande coletividade definidora do que *é e deva ser* o Povo.

Quanto à outra fratura radical, ela está em toda a extensão relacionada com a segunda perfídia da independência, com a retirada e expulsão do indivíduo da esfera da revolução, e faz-se uma inflexão nos termos que marcaram as aspirações do combate ao colonialismo. Fez-se, portanto, uma inflexão em relação às possibilidades de implementação de realidades plurais nestes ora tornados contextos pós-coloniais. Com o indivíduo ou cidadão expulsos, retirava-se também do horizonte destes novos tempos a ideia de constituição da esfera da

liberdade. O que concluímos neste ponto, é que, se por *libertação* entender-se-ia a ação que confronta as forças reacionárias, então por *liberdade* se entendeu apenas o estado pós-colapso do colonialismo; e não como a esfera da possibilidade dos direitos, da cidadania e da política como ação livre dos indivíduos nos negócios públicos. Neste caso, como referimos no rescaldo deste argumento, a esfera da liberdade assim tomada, não previa a ação livre dos indivíduos através dos negócios públicos e protegidos por leis, mas sim, a esfera em que se realizaria na felicidade do povo. E aqui, o Movimento se realizaria com a felicidade do povo. Facto que comprovamos com o evidente o paternalismo na governamentalidade bem como o voluntarismo de Agostinho Neto. Do “*o mais importante é resolver os problemas do povo*” depreendem-se os paralelismos não apenas com a esfera da felicidade mas igualmente com o regime da despossessão, ali onde os problemas não pertencem ao povo mas a quem os deve resolver. A esfera da felicidade não marca apenas um contraponto ao período anterior ao colonialismo — que na memória coletiva imperava o sofrimento, a crueldade, a opressão e o obscurantismo —, mas também inibe a constituição de um verdadeiro estado de direito, porque já aquela razão governamental compreende que a realização da felicidade do povo é adversa à dissensão da democracia, e à dimensão dos processos individuais das ações: nas leis, na assunção da propriedade ou na relação dos cidadãos *per si* com o Estado, e com isso, por fim, também adversa aos Direitos do Homem.

Das ideias que fomos percorrendo sobre a governamentalidade da humanidade no regime do Partido-Estado do MPLA, que se referia diretamente à preocupação com a esfera da felicidade, retirava e erradicava toda a questão à volta dos direitos humanos. Na mesma ordem de ideias que vê o negro, nacionalizado, como um só. E daí pretender-se que o Homem africano, gozando da sua soberania e nação, já estivesse no exercício pleno dos seus direitos, de modo a prescindir — por força da decorrência do movimento histórico-*destinal* iniciado com a independência — de quaisquer outros direitos que não os prescritos pela orientação revolucionária. E se a revolução é, à partida, o espaço da restituição da dignidade Humana, então prescinde a observância de quaisquer outros direitos, uma vez que o supremo direito do Homem está inscrita nos desígnios da revolução.

Se por um lado se regista que a revolução é a esfera de realização da felicidade do Povo (o Homem da revolução, ou seu sujeito histórico), daí a preocupação em relação aos Direitos Humanos serem extemporâneos; por outro lado, a revolução traz consigo a fratura radical com a instauração de um novo tempo no ato fundacional de um direito, o direito revolucionário que suspende todos os outros. Este facto marca o paradoxo da revolução, quando pretende ser

a esfera da realização da felicidade e ao mesmo tempo produzir a fractura inconciliável com o resto de um universo paralelo. Feixes que se cruzam no interior da performance totalitária do MPLA. O Partido-Estado reclama o direito de prescrever a humanidade dos homens e nisso produz um pensamento revolucionário que facilmente converte Humanismo em humanitarismo. O argumento de propiciar um momento fundacional abre espaço para a constituição de um campo onde direito e violência, realidade e ficção ocorrem de forma difusa e se desdobram umas sobre as outras misturando esferas de ordens diferentes — arbitrariedade e bom senso, anarquia e legalidade, progredindo imparável na desposseção legal dos homens, na sua morte jurídica e nos mecanismos do seu domínio total.

A desterritorialização do *socius* acontece no entrar deste isolamento de terra-de-Ninguém, nesse deslocar da experiência do dia-a-dia dos homens da própria realidade; no abrir do espaço para a constituição de uma zona anómica que se estrutura na violência, que instaura o direito ao mesmo tempo que o revoga, reifica-o ao mesmo tempo que o suspende, reitera-o ao mesmo tempo que o corrompe. E é esta profunda relação do poder com a humanidade, e o seu arreigado desejo em determinar, prescrever e disciplinar as formas humanas dos homens e da Humanidade que faz do MPLA, não apenas o Partido-Estado totalitário, mas o Poder que se forma e se sustenta na interconexão direta com a *vida nua*. O que só é possível através da produção e realização do estado de exceção. E deste modo, se este poder é o Poder sobre a vida em estado de exceção, então ele mesmo é um poder excepcional. Referimo-nos ao *campo* precisamente para sinalizar este momento e este tempo onde se dá a realização do Poder com a vida. Ou seja no *campo* a materialização da ação do Poder é ela mesma da própria natureza da emergência que lhe advém da exceção. Sendo assim, a sua aparição só pode se dar na figura da força-de-lei, o direito de exceção imanente na ação do poder.

Como referimos, aqui a violência torna-se a essência da ação do Poder, e não terá outro carácter senão a daquela que constantemente procura fins naturais. Aquela que se realiza com o corpo, que procura se instalar nas realizações biológicas dos homens, fazendo deste Poder, a relação com as formas físicas de enunciação e do seu vigor o ponto central na performance.

Como procuramos demonstrar neste estudo, a constituição desse Poder é, em primeiro lugar, tributária do percurso da luta anticolonial, integrada num contexto global que lhe deu forma e conteúdo na assunção de uma legitimidade supostamente dada pela totalidade dos negros, dos deserdados e os miseráveis do colonialismo em Angola; segundo, já em fase de

guerra contra o exército colonial, esse Poder vai se produzindo na própria dinâmica das relações internas ao MPLA que nos deixam um registo de tensão no que se refere à disputa pela liderança e pela ideologia dominante, bem como — nos rescaldos — os episódios de perseguições, represálias, julgamentos sumários, prisões arbitrárias e fuzilamentos extrajudiciais. E, por último, a consolidação desse Poder, com o seu precedente de afirmação totalitária, a sua razão humanitarista e o seu desígnio de realização com o Povo que se sustentou graças à guerra do pós-independência.

Fizemos assim um aturado investimento em salientar estes três momentos diferentes do Poder, ainda que relacionados num único sistema de incessante acumulação de poder. Contudo, se os dois primeiros se dão por causas internas, o último é exterior a toda uma ideia formulada de si, de Povo, de país e de futuro. A guerra é exterior a essa dinâmica performativa do poder com o fim de acumular mais poder. A UNITA é a instância que se lhe opõe, contudo, usando precisamente os mesmo procedimentos: a força, o vigor, a reclamação de um espaço da existência física, o espaço vital da satisfação do corpo, um espaço apolítico, sem um discurso consistente sobre liberdades e direitos, que não sobre libertação e felicidade. Sendo que em tudo tenha partilhado do mesmo universo de poder centrado no vigor, no desejo de domínio total sobre os corpos, da mesma figura do poder arbitrário e da mesma natureza antipolítica de emergência na ação que lhe advém da exceção.

Referimo-nos à violência policial como método predileto da ação do Poder. A violência que usa a razão que está para além dos limites impostos pela lei. A razão invisível da *law enforcement*. Neste ponto, também fizemos referência de que, a razão policial localiza-se e reproduz-se em numa vasta área de relações institucionais e pessoais, ou seja, numa vasta constelação de pontos de um mesmo sistema de poder, confundindo-se já ela mesma com o Poder naquilo que este reclama para si quando persegue fins naturais, ou seja, o domínio total sobre os homens.

Deste modo, a guerra integrar-se-ia num estado que, para o Poder (quer de um lado e quer de outro), é o seu espaço vital. A guerra vem fazer parte desse espaço vital sem perturbar a sua evolução na acumulação de mais poder. Sendo que pelo contrário, é precisamente através dos circuitos da economia de guerra e o seu aparato de propaganda, e do seu universo fantasmagórico e de irrealidade que o Poder se estende à conquista da autonomia de sectores sociais e ao domínio total dos homens. E assim, quer um lado como outro, foram liquidando e destruindo toda a existência social autónoma. A infâmia do poder totalitário está precisamente

neste ataque desvelado à liberdade, neste cinismo em relação à realidade e no desprezo pela legalidade. As revoluções de que dizem ser agentes são, no fundo, estados em permanente criação da exceção.

E tudo cabe nessa excepcionalidade. O estado de exceção tem a capacidade de assimilar o paradoxo, como por exemplo uma transição da refundação técnica e política do Estado revolucionário, monopartidário, de governamentalidade económica centralizada e planificada, para um Estado de direito, multipartidário, de governamentalidade económica liberal e de livre concorrência, com as mesmas pessoas e com os mesmos pressupostos de poder e de controlo. Com a permanente tónica no desprezo da legalidade, o regime da exceção pode realizar vários experimentos históricos sem deixar de ser o mesmo na essência. E nisso, não há nada que tenha trazido de inovador na técnica de poder, o período da abertura para a democracia e a economia de mercado, apenas deixou a descoberto e revelou maior clareza na sua capacidade de fabricação de uma enorme massa desprezível de homens, os indesejados da miséria, do desprezo e do esquecimento. Deixa a descoberto o campo e as suas diversas maneiras de tornarem vulgar e rotineiro a existência de cadáveres vivos. Os ex-refugiados e hoje retornados, as viúvas dos soldados da guerra, os sem-terra com o soba que os reconheça, os sem documentos de identificação, os perdidos no tempo (de si irrecuperáveis), o universo dos indesejados e proscritos.

Cada etapa da história do país foi o seu próprio sistema de exclusão, de desconfiança, de obsessão pela seguridade, dos círculos apartados, de posições maniqueístas (do quem não é conosco é contra nós) dos isolamentos e das interdições, da mobilidade condicionada, dos controlos militares regionais, do recolher obrigatório, da violência policial ou da excessiva presença social da *law enforcement*, da lei sem aplicação e da aplicação sem lei, da banalidade da morte, dos domínios de Ninguém e da disciplina do corpo. Aqui cabem quer o colonialismo português, quer a revolução progressista do Partido-Estado totalitário, quer o MPLA liberal-capitalista e quer a Jamba da UNITA-Savimbi.

A racionalização de maximização infinita de poder existente na natureza do Poder, integrou em si os vários micro-poderes. Porque é próprio da sua natureza acumular poder, seja ele de que natureza for. É precisamente essa racionalidade que reproduz as várias experiências históricas num único momento, dando-lhe um efeito de poder vitorioso sobre todos os outros exatamente porque nele está contida a imagem (e o funcionamento) de todos os poderes. E é de facto este momento histórico que se tem revelado contraproducente em matéria de

liberdades. Em matéria de direitos e da ação livre dos homens nos negócios públicos, na possibilidade da constituição de um senso comum nacional que aproxima, reconcilia e integra os angolanos num mesmo espaço democrático de pensamento sobre o interesse comum. Esse efeito de extensão interminável de um mesmo momento histórico que aprofunda a vigência arbitrária das ações na produção da irrealidade no dia-a-dia dos homens e mantém a vitalidade do seu domínio na arreigada conservação da vigência da exceção, o campo.

O que procuramos notar é que não foi nem o colonialismo, nem a revolução independentista e nem a guerra que abriram espaço à exceção. Mas pelo contrário, foi precisamente o desígnio de constituição de uma ampla esfera de exceção na governamentalidade dos homens que possibilitou o colonialismo, a revolução de Partido-Estado totalitário do MPLA, a guerra e, por fim, simplesmente o Poder, que, de facto, vem transformando Angola numa excepcional experiência de humanidade.

Entrevistas e Bibliografia

Entrevistas

Entrevista #1: André Cangovi Inácio, (Federação Mundial Luterana). Luanda, 05 Setembro 2011.

Entrevista #2: Maria de Lasalath Teixeira (ADRA-Huambo). Huambo 20 de Setembro de 2011.

Entrevista #3: Bernardo Nicolau Sonjamba e António Cambulo (Regedoria Municipal do Andulo – Sobas). Andulo, 23 de Setembro de 2011.

Entrevista #4: Maria Lúcia Nganga Chicapa (Administradora do Município do Andulo). Andulo, 25 de Setembro de 2011.

Entrevista #5: Armindo Francismo Kalupeteko, Vice-Rei do Bailundo. Bailundo, 27 de Setembro de 2011.

Entrevista #6: Marcos Chinguri, Secretário Adjunto da UNITA no Município do Andulo, 22 de Setembro de 2011.

Entrevista #7: Abel Isaac (Pastor Igreja Evangelica Central de Angola - Huambo). Huambo, 30 de Setembro de 2011.

Entrevista #8: Magalhães António Salussinga (Pastor Igreja Evangélica Central de Angola – Andulo). Andulo, 24 de Setembro de 2011.

Entrevista #9: Domingos Calunga, Sec. da comunicação e marketing da UNITA, Bailundo, 27 de Setembro de 2011.

Entrevista #10: Manuel Tchambangandji, 2.º Secretário municipal do MPLA, Andulo. Andulo, 23 de Setembro de 2011.

Entrevista #11: Marcos Chinguri, Secretário Adjunto da UNITA no Município do Andulo, 22 de Setembro de 2011.

Entrevista #12: José Maria Katyavala, ADRA, 23 de Agosto de 2013.

Entrevista #13: Armindo Cassoma: Cooperativa Kwayovoka, Bailundo, 29 de Agosto de 2013.

Entrevista #14: Carlos Figueiredo Development Workshop Huambo, 22 de Agosto de 2013.

Entrevista#15: José Luís Melo Marcelino, Administrador do Huambo, 27 de Agosto de 2013.

Entrevista #16: Martinho Tchissingui, Coordenador Associação Mãos Livres, Huambo, 28 de Agosto de 2013.

Entrevista #17: Luís Luciano Chieque, Departamento da Assistência e Promoção Social, Kuito, 20 de Setembro de 2013.

Entrevista #18: Francisco Cazanrra, técnico da FAO, no Huambo, 27 de Setembro de 2013.

Entrevista #19: Evaristo Samala Cangoma, chefe de secção, Tribunal Provincial do Huambo, 30 Agosto de 2013.

Entrevista #20: Heugénio Sonea Cassandi, Procurador Geral Provincial da Procuradoria do Bie, 10 de Setembro 2013.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio (1998), *O Poder Soberano e a Vida Nua: homo Sacer*. Lisboa: Editorial Presença.

AGAMBEN, Giorgio (2003), *Estado de Excepção*. Lisboa: Edições 70.

ALEXANDRE, Valentim (2000), “O Império Colonial” em António Pinto (coord.) *Portugal Contemporâneo*. Madrid: Ediciones sequitur.

ALVES, Vera Marques (2010), “O Povo do Estado Novo” em José Neves (coord.), *Como se Faz um Povo*. Lisboa: Tinta da China.

ALVES, Vera Marques (2013), *Arte Popular e Nação no Estado Novo: A Política Folclorista do Secretariado da Propaganda Nacional*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, ISBN: 978-972-671-308-1.

ANDERSON, Benedict (2006), *Imagined Communities*. London: Verso.

ANDRADE, Mário Pinto de (1997), *Origens do Nacionalismo Africano*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

APPADURAI, Arjun (1996), *Dimensões Culturais da Globalização: a modernidade sem peias*. Lisboa: Teorema.

ARENDT, Hannah (2001a), *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio D’Água.

ARENDT, Hannah (2001b), *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio D’Água.

ARENDT, Hannah (2004), *As Origens do Totalitarismo*. 3.^a ed., Lisboa: Publicações Dom Quixote.

ARENDT, Hannah (2010), *Sobre a Violência*. 2.^a ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

AZARYA, Victor (1988), “Reordering State-Society Relations: Incorporation and Disengagement”. Rothchild, Donald, and Naomi Chazan, (eds.), *The Precarious Balance: State and Society in Africa*. Boulder: Westview Press, pp. 3-21.

BAH, Thierno (2005), “História e Consciência Histórica na obra de Amílcar Cabral, Kwamw N’krumah e Frantz Fanon”. *Cabral no Cruzamento de Épocas: Comunicações e discursos do II Simpósio Internacional Amilcar Cabral, Praia*.

BALIBAR, Etienne (1900), “The Nation Form: history and ideology”, *Review*, Vol. XIII, N.º 3, Summer.

BARBALET, J.M. (1989) *A Cidadania*. Lisboa: Editorial Estampa.

BENDER, Gerarld J. (2009), *Angola Sob o Domínio Português — Mito e Realidade*. 2ª ed., Luanda: Editorial Nzila, Lda..

BENJAMIN, Walter (2011), “Para uma Crítica da Violência” em *Escritos Sobre Mito e Linguagem (1915-1921)*. 1ª Ed., Rio de Janeiro: Editora 34.

BERGER, L. Peter; Thomas Luckman (2004) *A Construção Social da Realidade*, Lisboa: Dinalivro.

BITTENCOURT, Marcelo (2008), «*Estamos Juntos!*» *O MPLA e a luta anticolonial (1961-1974)*, Vol. I. Luanda: Editorial Kilombelombe.

BITTENCOURT, Marcelo (1999), *Dos Jornais às Armas: trajectórias da contestação angolana*, Lisboa: Vega Editora.

BRAGANÇA, Aquino de; Immanuel Wallerstein (1978), *Quem é o Inimigo (II)?: os movimentos de libertação nacional*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.

BØÅS, Morten; Kevin Dunn (2013), *Politics of Origin in Africa: autochthony, Citizenship and Conflict*. London: Zed Books Ltd..

BORNEMAN, John, (2003) “Why Reconciliation? A response to Critics”, *Public Culture*, Vol. 15, N.º. 1, pp. 199-208.

BUTLER, Judith; Athena Athanasiou (2013), *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge: Polity Press.

CABRAL, Amilcar (1972), *Revolution in Guinea: selected texts by Amilcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.

CASTELO, Cláudia (1998), «*O Modo Português de Estar no Mundo*»: *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento.

CASTELO, Cláudia (2007), *Passagens para África: O Povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento.

CHARLOT, Jean (1982) *Os Partidos Políticos*. Brasília: Editorial Universidade de Brasília.

CHATTERJEE, Partha (1993a), *Nationalist Thought and the Colonial Word, a derivative discourse*. London: Zed Books.

CHATTERJEE, Partha (1993b), *The Nation And Its Fragments: colonial and postcolonial histories*. Princeton, Princeton University Press.

CHILCOTE, Ronald H. (1972), *Emerging Nationalism in Portuguese Africa: documents*, ed.,. California: Hoover Institution Press.

CLAUSEWITZ, Von (1997), *Da Guerra*. Lisboa: Publicações Europa-America, Lda..

COMAROFF, Jean (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance: the culture and history of a south african people*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

COMAROFF, Jean; Mbembe Achille (2010), “Africa Theory: A Conversation Between Jean Comaroff and Achille Mbembe”, Jesse Shipley [ed.], *Anthropological Quarterly*, Vol. 83, No. 3, pp. 653-678.

COMERFORD, Michael G., (2005) *O Rosto Pacífico de Angola: biografia de um processo de paz (1991-2002)*. Ed. autor.

CUNHA, Silva (1959), *Aspectos dos Movimentos Associativos na África Negra*. Vol. II: Angola. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.

DAVIDSON, Basil (1974), *Angola — No Centro do Furacão*, Lisboa: Edições Delfos.

DELEUZE, Gilles; Félix Guattari (2004), *O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Lisboa: Assírio & Alvim.

DERRIDA, Jacques (2003), *Força da Lei, o «fundamento místico da autoridade»*. Porto: Campo das Letras.

ESPOSITO, Roberto; Jean-Luc Nancy (2007) *Communitas: origen y destino de la comunidade*. Madrid: Amorrortu Editores.

- ESPOSITO, Roberto (2010) *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- FANON, Frantz (1975), *Pele Negra Máscaras Brancas*, Porto: Paisagem.
- FANON, Frantz (1980), *Em Defesa da Revolução Africana*, Lisboa: Sá da Costa Editora.
- FANON, Frantz (1982), *Os Condenados da Terra*, Lisboa: Ulmeiro.
- FEIJÓ, Carlos (2001), *Problemas Actuais do Direito Público Angolano: contributos para a sua compreensão*. Cascais: Principia.
- FERREIRA, Manuel Ennes (1993), “Angola: Política Económica num Contexto de Incerteza e Instabilidade”. Encontro de Economistas de Língua Portuguesa: comunicações apresentadas, Vol. VI., Faculdade de Economia do Porto, Abril, pp. 1360-86.
- FERREIRA, Manuel Ennes (2002), “Nacionalização e confisco do capital português na indústria transformadora de Angola (1975-1990). *Análise Social*, Vol. XXXVII (162), pp. 47-90.
- FLORENÇIO, Fernando (2003), “Autoridades Tradicionais vaNdau, Estado e Política Local em Moçambique”. Lisboa: ISCTE, tese de doutoramento.
- FOUCAULT, Michel (2013), *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Lisboa: Edições 70.
- FOUCAULT, Michel (2010), *Microfísica do Poder*. São Paulo: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel (1994a), *Dits et Ecrits: 1954-1988*. Vol. IV, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1994b), *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Lisboa: Relógio D’Água.
- FERGUSON, James (1990), *The anti-politics machine: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FERGUSON, James (2006), *Global Shadows: Africa in the neoliberal world order*. Durham and London: Duke University Press.
- FERRY, Luc; Jean-Didier Vicent (2000), *O que é o Homem? Sobre os fundamentos da biologia e da filosofia*. Porto: ASA Edições.

FREYRE, Gilberto (1961), *O Luso e o Trópico*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do Quinto.

GALVÃO, Henrique (s.d), *Por Angola: quatro anos de actividade parlamentar*. Lisboa: edição do autor.

GLEIJESES, Piero (2002), *Conflicting Missions: Havana, Washington and Africa, 1959-1976*. North Carolina: The University of North Carolina Press.

GOBINEAU, Arthur de (1999), *The inequality of human races*. New York: Howard Fertig.

GOFFMAN, Erving (1961), *ASYLUMS, Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*. New York: Anchor Books.

GOMES, Catarina (2009), “De Como o Poder se Reproduz: de Angola e suas transições”. Tese de Doutoramento. Universidade de Coimbra.

GRENFELL, James F. (1999), *História da Igreja Baptista em Angola, 1879-1975*, Lisboa: Núcleo — Centro de Publicações Cristãs, Lda.

GUEDES, Armando Marcos; Carlos Feijó [et al.] (2003), *Pluralismo e legitimação: a edificação jurídica pós-colonial de Angola*. Coimbra: Almedina.

GUERRA, João Paulo (2002), *Savimbi, Vida e Morte*. Lisboa: Bertrand Editora.

GUERRA, João Paulo (2009) *A Descolonização Portuguesa, o regresso das caravelas*. Alfragide: Oficina do Livro.

HARE, Paul (1999) *A Última Grande Oportunidade para Paz em Angola: o processo de paz visto por dentro*. Porto: Campo das Letras.

HARVEY, David (2006) “Neo-liberalism as a creative destruction”. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, Vol. 88, N.º 2, Geography and Power, the Power of Geography. pp. 145-158.

HEGEL, G. W. Friedrich (1995), *A Razão na História: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70.

HIBOU, Béatrice (2002), “Fluidity of boundaries and the privatisation of the state in Africa”, *University of Leipzig Papers on Africa, Politics and Economics*, N.º 48.

HIBOU, Béatrice, *A Construção Social dos Regimes Autoritários: legitimidade, consenso e consentimento no século XX*. Denise Rollemberg e Samantha Viz Quadrat (Orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. pp. 127.

HODGES, Tony (2002), *Angola, do Afro-Estalinismo ao Capitalismo Selvagem*. Cascais: Principia Publicações.

HODGKIN, Thomas (1956), *Nationalism in Colonial Africa*. London: Frederick Muller.

HONNETH, Alex (2011), *Luta pelo Reconhecimento: para uma gramática moral dos conflitos sociais*. Lisboa: Edições 70.

JERÓNIMO, Miguel Bandeira, [et. tal.] (2010) “indígenas, Imigrantes e Outros Povos” em José Neves (coord.), *Como se Faz um Povo*. Lisboa: Tinta da China, pp. 154-155.

LABAN, Michel (1997), *Mário Pinto de Andrade: uma entrevista*. Lisboa: Edições João Sá da Costa.

LAING, R. D., and D. G. Cooper (1971), *Reason & Violence, A Decade of Sartre's Philosophy 1950-1960*. New York: Vintage Books.

LARA, Lúcio (1999), *Documentos e Comentários para a História do MPLA, até fev. 1961*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.

LÖWITH, Karl (1990), *O Sentido da História*. Lisboa: Edições 70.

MACAMO, Elísio (2011) “Social Criticism and Contestatio: Reflections on the Politics of Anger and Outrage”. *Stichproben Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* Nr. 20/11. Jg., pp. 45-68.

MAMDANI, Mahmood (2001), *When Victims Become Killers: colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*. New Jersey: Princeton University Press.

MAMDANI, Mahmood (2002), “Making sense of political violence in postcolonial Africa”. *Socialist Register*, Vol. 3 (2), Dec. 2002: 2-24

MARCUM, John (1969), *The Angolan Revolution, Vol. 1 (1950-1962)*. Massachusetts: The M.I.T Press.

MARCUM, John (1978), *The Angolan Revolution, Vol. II (1962-1976)*. Massachusetts: The M.I.T Press.

MARGARIDO, Alfredo (1972) “The Tokoist Church and Portuguese Colonialism in Angola” em Ronald H. Chilcote (ed.), *Protest and Resistance in Angola and Brasil. Comparative Studies*. Barkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp. 29-52.

MARQUES, Alexandra (2013), *Segredos da descolonização de Angola*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

MARTINS, António Viana (1973), *Da I República ao Estado Novo: um ensaio a contribuir para a história do século XX português*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.

MARX, Karl e Engels, Friedrich (s.d.), *Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Editorial Estampa Lda.

MARX, Karl e Engels, Friedrich (1975), *A Ideologia Alemã: critica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do Socialismo alemão na dos seus diferentes profetas*. Lisboa: Livraria Presença.

MBEMBE, Achille; Janet Roitman (1995), “Figures of the Subject in Times of Crises”. *Public Culture*, N.º 2, (7), pp. 323-352.

MBEMBE, Achille (2001) “As Formas Africanas de Auto-Inscrição”, *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, n.º 1.

MBEMBE, Achille (2003) “Necropolitics”. *Public Culture*, N.º 1, (15), pp. 11-40.

MBOKOLO, Elikia (2007) *África Negra. História e Civilização*. Tomo II – *Do século XIX aos nossos dias*. Lisboa: Edições Colibri.

MEDINA, Maria do Carmo (2005), *Angola: processos políticos da Luta pela independência*. Coimbra: Almedina.

MERTON, Robert K. (1940), “Buearucratic Structure and Personality”. *Social Forces*, Vol. 18, N.º 4 (May), pp. 560-568. Oxford University Press.

MESSIANT, Christine (2008) “Transição para o Multipartidarismo sem Transição para a Democracia”, Vidal et. al. (eds.), *O Processo de Transição para o Multipartidarismo em Angola*. Luanda e Lisboa: Edições Firmamento & Livrarias Nobel – Angola, pp. 127-161.

MILHAZES, José (2009), *Angola: o princípio do fim da União Soviética*. Lisboa: Vega.

MINTER, William (1988), *Operation Timber: pages from the Savimbi dossier*. New Jersey: África World Press, Inc..

MINISTÉRIO DO PLANEAMENTO (2001), Governo de Angola, “Monografia de Angola”. Luanda: Executive Center, pp. 10-23.

MOITA, Luís (1979), *Os Congresso da FRELIMO, do PAIGC e do MPLA: uma análise comparativa*, Lisboa: Ulmeiro.

MUEKÁLIA, Jardo (2010), *Angola: a segunda revolução*. Lisboa: Sextante Editora.

NALDI, Gino J. (1999), *The organization of African Unity: an analysis of its role*. 2nd ed. London and N. York: Mansell Publishing limited.

NERIO, Tello (2003), *Cornelius Castoriadis Y el imaginário radical*. Madrid: Campo de ideas.

NETO, Agostinho (1980), *Ainda o Meu Sonho (discursos sobre a cultura nacional)*. Lisboa: Edições 70.

NOGUEIRA, Franco (1971), *As Crises e os Homens*. Lisboa: Ática.

NOGUEIRA, Franco (1977), *Salazar, Vol. II: Os Tempos Áureos (1928-1936)*, Coimbra: Atlântida Editora.

NOGUEIRA, Franco (1980), *Salazar, Vol. IV: O Ataque (1945-1958)*, 2ª Ed., Porto: Livraria Civilização Editora.

NOGUEIRA, Franco (1984), *Salazar, Vol. V: A Resistência (1958-1964)*, Porto: Livraria Civilização Editora.

OFFE, Claus (1996) *Partidos Políticos y Nuevos Movimientos Sociales*. Madrid: Editorial Sistema.

PACHECO, Carlos (1998) “O Movimento Popular”, em *Humberto Delgado: as eleições de 58*. Iva Delgado *et al.* (coord.) Lisboa: Vega.

PACHECO, Carlos (2009), Prefácio em José Milhazes, *Angola: o princípio do fim da União Soviética*. Lisboa: Vega, 2009.

PACHECO, Carlos (1997), *MPLA — Um nascimento polémico (as falsificações da história)*, Lisboa: Vega.

PARSONS, Clifford (1962), “The Makings of Revolt”. *Angola: A Symposium, Views of a Revolt*. London: Oxford University Press, pp. 62-63.

PÉLISSIER, René (1978), *La Colonie du Minotaure: nationalismes et revoltes en Angola (1926 - 1961)*. Paris: Montamets.

PEREIRA, José Pacheco (2006), *Álvaro Cunhal, Uma Biografia Política*. 2ª Ed., Vol. 3, Lisboa: Temas e Debates.

PIMENTA, Fernando Tavares (2008), *Angola, os brancos e a independência*. Porto: edições Afrontamento.

RANGER, O. T. (1968), “Connexions between ‘Primary Resistance’ Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa”. Part I. *The Journal of African History*, Vol. 9, N.º 3, pp. 437-453.

RENAUT, Alain (1989), *A Era do Indivíduo: contributo para uma história da subjectividade*. Lisboa: Instituto Piaget.

ROCHA, Edmundo (2003), *Contribuição ao Estudo da Génese do Nacionalismo Moderno Angolano (período de 1950-1964), testemunho e estudo documental*. Luanda: Kilombelombe.

ROSAS, Fernando (1986), *O Estado Novo nos Anos Trinta (1928-1938)*. Lisboa: Editorial Estampa.

SAMARA, Maria Alice (2010), “O Movimento Republicano e o Povo” em José Neves (coord.), *Como se Faz um Povo*. Lisboa: Tinta da China.

SAMUELS, Michael A. (1972), “A Failure of Hope: Education and Changing Opportunities in Angola Under the Portuguese Republic” em Ronald H. Chilcote (ed.), *Protest and Resistance in Angola and Brasil. Comparative Studies*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp. 53-65.

SANTOS, A. Egidio de Sousa (2012), *Esboço da História Política de Angola, Como poderia silenciar-me?* Luanda: Kilombelombe, Lda.

SARTRE, Jean-Paul (1979), [Prefácio], em Frantz Fanon, *Os condenados da terra*. 2 ed., trad., J. L. de Melo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

SAVIMBI, Jonas (1979) *Angola, a resistência em busca de uma nova nação*. Lisboa: Edição da Agência Portuguesa de Revistas.

SECURITY COUNCIL (1960), United Nations , 901st Meeting, 14/15 Septiembre.

SILVEIRA, Joel da (1990), “As Guerras Coloniais e a Queda do Império”, em António Reis (dir.) *Portugal Contemporâneo*, Vol. V. Lisboa: Publicações Alfa Centenário da Morte do Infante D. Henrique.

SOARES, Amadeu Castilho (1961), “Enquadramento social dos destribalizados”. Separata da Revista «Ulamar» N.º 4.

SMITH, Anthony D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

STOCKWELL, John (1979), *A CIA Contra Angola*. 1ª ed., Lisboa: Ulmeiro.

TAIBO II, Paco Ignacio [et. al.] (1995), *O Ano em que Estivemos em Parte Nenhuma: a guerrilha africana de Ernesto Che Guevara*. Porto: Campo das Letras.

TALI, Jean-Michel Mabeko (2001a), *Dissidências e Poder de Estado: o MPLA Perante si Próprio (1962-1974)*, I.º Vol. Luanda: Editorial Nzila.

TALI, Jean-Michel Mabeko (2001b), *Dissidências e Poder de Estado: o MPLA Perante si Próprio (1962-1977)*, II.º Vol. Luanda: Editorial Nzila.

TOMÁS, António (2007), *O Fazedor de Utopias — Uma biografia de Amílcar Cabral*. Lisboa: Tinta da China.

TURNER, S. Bryan (1993), *Citizenship and Social Theory*, ed. Bryan S. Tuner, London: SAGE publications Ltd..

SPOSITO, Robert (2007), *Communitas: origen y destino de la comunidade*. Buenos Aires: Amorrotu.

URRUTIA, Jorge (2000), *Leitura do Obscuro: uma semiótica de África*. Editorial Teorema, Lda.

WALLERSTEIN, Immanuel (2005), *Africa: the politics of independence and unity*. London: University of Nebraska Press.

WHEELER, Douglas L., Pélissier, René (1971), *Angola*. London: Pall Mall Press Limited.

WRIGHT, George (1997), *A Destruição de um País: a política dos Estados Unidos para Angola desde 1945*. Lisboa: Caminho, p. 88.