

**DEOLINDA RODRIGUES, DA *FAMÍLIA METODISTA*
À *FAMÍLIA MPLA*, O PAPEL DA CULTURA NA POLÍTICA**

Margarida Paredes

ISCTE - IUL, Lisboa

UFSC, Florianópolis

margarida_paredes@yahoo.com

Resumo

Este trabalho, fruto do diálogo com os textos da guerrilheira Deolinda Rodrigues, pretende questionar a possibilidade de um sistema cultural religioso identificado como protestantismo, berço das elites nacionalistas angolanas, ter dado origem no caso de um dos seus ramos, o da família metodista, a outro sistema de referência que funciona no quadro de um movimento nacionalista que alguns denominam família MPLA. O objecto desta reflexão é iluminar algumas das pistas para a possível origem desta cultura de família e pensar que identidade é esta, como se construiu, que tipo de práticas sociais e culturais a produziram, o que representa a sua expressão política e que significados daí se podem extrair¹.

Palavras-chave: Angola, protestantismo, luta de libertação, cultura política e género

Abstract

This work, a product of dialogue with texts written by the guerrilla Deolinda Rodrigues, interrogates how a religio-cultural system identified as Protestantism, home to Angolan nationalist elites, in one of its ramifications – that known as the Methodist family – produced another system of reference that functions within the nationalist movement that some refer to as the MPLA-family. The object of this reflection is to illuminate some avenues of the possible origins of this culture of family and to consider what kind of identity this is, how it is made, what kinds of social practices and cultures produced it, what represents its political expression and what meanings can be extracted from that.

Keywords: Angola, protestantism, liberation struggle, political culture and gender

¹ Este artigo não teria sido possível sem o diálogo com o trabalho do historiador Carlos Alberto Alves, *O protestantismo em Angola*, sem o apoio da sua biblioteca particular e sem os seus comentários, os quais muito agradeço. Também agradeço ao antropólogo Jorge Freitas Branco, cuja cadeira “Laicidade e dessecularização: sincronias etnográficas” do doutoramento em Antropologia do ISCTE-IUL contribuiu para esta reflexão. Agradeço igualmente à FCT, Fundação da Ciência e Tecnologia, instituição da qual sou bolsreira.

Preâmbulo

Quando a poetisa angolana Ana Paula Tavares me ofereceu o *Diário de um exílio sem regresso*, obra editada em Luanda, escrita pela guerrilheira do MPLA Deolinda Rodrigues, estava longe de imaginar que esta narrativa autobiográfica iria ser o texto inspirador da reflexão aqui iniciada. Como Deolinda, também vivi no seio da *família MPLA* no fim do império colonial português. O facto de ter passado por Brazzaville e ter lutado como guerrilheira nas *guerras por Luanda* não significa que alguma vez tenha vivido ou pensado a partir de um lugar epistémico de não-ocidental ou oprimido porque, como portuguesa, sempre estive mergulhada em hierarquias de privilégio como a racial, classe, língua, conhecimento, naturalidade e nacionalidade. Em termos de construção identitária a minha participação no MPLA, ao qual aderi em 1973 com dezanove anos, coloca-me no centro de uma identidade construída política e culturalmente na luta do movimento nacionalista angolano e como agente desse discurso dominante. Os *laços afectivos* assim construídos podem obnubilar a maneira como o *presente histórico*² é aferido. Se a minha *história de vida* em relação ao objecto de estudo não é neutra, o meu olhar neste debate também não é.

Introdução

Notícias frequentes em jornais angolanos atestam que a retórica da *família MPLA* passou da linguagem comum, do dia-a-dia, para as páginas dos jornais reconhecendo-se-lhe um valor sociológico: uma notícia do governo da Lunda Sul refere “Deputados da família MPLA do círculo Provincial da Lunda Sul, satisfeitos com a execução das obras sociais nos municípios de Cacolo Dala, Mukonda e Saurimo”³.

O *insight* surgiu no momento em que estava a trabalhar o texto biográfico já referido, *Diário de um exílio sem regresso* (Rodrigues, 2003) e tentava perceber se os não-ditos, os silêncios sobre a vida sentimental da autora eram resultado de uma moral e uma ética herdadas do puritanismo protestante ou consequência da censura do editor destinada a preservar a vida privada da família à qual ambos pertencem⁴, quando intuí que talvez o conceito de *família metodista* que ela refere

² Como definiu Marx.

³ http://www.govlundasul.com/site/index.php/sinais/fotos/index.php?load=newsdetaile&id_not=167&id_t=31&pagina=7 (12.07.2009 às 12h05).

⁴ Roberto de Almeida e Deolinda Rodrigues são irmãos. Após a apresentação deste artigo no IV Encontro Internacional de História de Angola em Luanda (Set.-Out. 2010) a autora recebeu um email de Roberto de Almeida datado do dia 11 de Outubro de 2010 onde afirma: “Quanto à observação «insinuada» de ter havido censura da minha parte no que se refere à vida sentimental de Deolinda, reitero a minha afirmação de que tal não aconteceu”.

tivesse sido transferido para a cultura política do movimento independentista onde lutou⁵.

O papel da cultura religiosa na Luta de Libertação em Angola foi um campo de estudo marginal no âmbito do movimento independentista MPLA, conotado com a ideologia socialista e marxista até autores como Pélissier, Marcum, Messiant, Péclard e Schubert revelarem o papel das igrejas durante o colonialismo. Grande parte da elite nacionalista angolana estudou nas escolas das igrejas protestantes; no Comité Director do MPLA, saído em Dezembro de 1962 da Conferência Nacional, o historiador congolês Mabéko-Tali reconhece a “predominância de dirigentes de filiação religiosa protestante” (Mabéko-Tali, 2001: 82). Além do presidente Agostinho Neto, o pastor metodista Domingos da Silva era o 2º vice-presidente e Deolinda Rodrigues chefe dos Assuntos Sociais, o que leva a pensar que talvez os dirigentes tenham sido levados a reproduzir modelos e padrões da cultura religiosa que tiveram um papel importante na estruturação do MPLA e deixaram marcas profundas na sensibilidade e *modus operandi* do movimento de libertação.

Apesar de o MPLA como movimento anticolonial ter professado um ateísmo militante, a historiadora Christine Messiant diz:

outros factores mais sociológicos contribuem para explicar o longo companheirismo [...] entre a Igreja metodista e o poder do MPLA [...] e isso parece-me remeter para o facto de que vários dirigentes, quadros e militantes deste partido foram educados, criados nesta Igreja, fazem parte de famílias importantes no seu seio (pastores, professores) ou até são membros da mesma (Messiant, 2008: 5).

É de salientar que o companheirismo entre o MPLA e os metodistas estava de tal maneira naturalizado que não era percebido pelos combatentes oriundos de zonas urbanas sob hegemonia católica, como refere o histórico Edmundo Rocha:

A operação “Fuga dos Cem” estudantes em Portugal, para o estrangeiro em Junho de 1961, estava lançada ... e escapava-nos das mãos ... [ao] entregarmos de mão beijada a chave da operação [...] à Organização Mundial Protestante [...]. É que nós desconhecíamos totalmente a influência decisiva que as Igrejas Protestantes, sobretudo a Metodista Americana, tiveram [...] na emancipação dos jovens [...] em Angola (Rocha, 2009: 180).

Como margem também é sentido o papel das mulheres nas lutas de libertação, dado que os sujeitos históricos destas metas narrativas são quase sempre

⁵ O foco deste trabalho é uma contribuição à reflexão sobre a *família MPLA* e não tem a veleidade de esgotar o campo dada a complexidade da categoria e dos conceitos de *família*.

homens, líderes históricos investidos de um discurso libertador, ficando as mulheres invisíveis como actores da história ou como sujeitos que lutaram, se interrogaram, analisaram e produziram ideias⁶.

Por isso a hipótese a investigar vai ser elaborada através da leitura dos textos de Deolinda Rodrigues iluminando o seu olhar, o seu destino e a subjectividade de uma mulher no meio de um passado colectivo. Deolinda estava dentro da Luta de Libertação pelas suas acções e práticas, e ao mesmo tempo estava fora quando na interioridade da escrita biográfica, numa reflexividade consigo própria, se questionava sobre o que a rodeava. Vamos também tentar perceber como através das suas narrativas epistolares e biográficas, as relações de poder e género operavam no MPLA. Todas estas intersecções podem parecer demasiado ambiciosas mas elas permeiam o social e contribuem para entender a problemática a analisar.

Deolinda Rodrigues de Almeida, nascida em Catete a 10 de Fevereiro de 1939, prima de Agostinho Neto, guerrilheira e dirigente do MPLA, a única mulher no Comité Director na década de sessenta, era filha de um pastor evangélico e estudou no Brasil e nos Estados Unidos na Drew University, com bolsas das missões metodistas, antes de regressar a África em 1962 e se juntar ao MPLA no Congo Léopoldville. Deolinda tinha o sonho pessoal de vir a ser médica, sonho que já representava uma fuga à norma colonial para uma mulher e negra na década de cinquenta. Na Igreja Metodista o estudo e a escrita eram encarados como um potencial transformador da vida e as mulheres eram encorajadas a estudar. Deolinda trocou o sonho pessoal pelo envolvimento no sonho colectivo do nacionalismo angolano. Pela seriedade com que se dedicou à causa nacionalista, pela consistência do seu exemplo que a levou à morte, a representação que a nação faz de Deolinda é a de uma heroína.

A 6 de Dezembro de 1960, oito anos antes de Martin Luther King⁷ ter sido assassinado, Deolinda a estudar nos Estados Unidos dava conta a um amigo da sua visão da sociedade americana e do papel da religião:

⁶ Dar visibilidade histórica às mulheres na construção da nação é uma estratégia feminista destinada a esbater as relações de poder entre homens e mulheres. Sobre as mulheres na construção dos nacionalismos em África ver os estudos de S. Geiger e T. Lyons em Tanzania, E. Schmidt em Guiné, S. Urdang em Moçambique e T. Cleaver em Namíbia. Em Angola não há nenhuma monografia ou dissertação sobre o papel das mulheres combatentes na construção dos diferentes nacionalismos.

⁷ Já depois de esta comunicação ter sido apresentada no congresso *Gender, empire and postcolony: Intersections in luso-afro-brazilian studies*, organizado por Anna Klobucka e Hilary Owen em Outubro de 2009 na University of Massachusetts, Dartmouth, surgiu a notícia inédita no *Jornal de Angola* (30-07-2010) que Deolinda e Martin Luther King se tinham correspondido (http://jornaldeangola.sapo.ao/20/0/carta_de_martin_luther_king_a_uma_angolana_na_revolucao).

Neste buraco onde estou metida (Bloomington é uma cidade menor que Luanda) [...] o problema crucial deles aqui: [é a] discriminação racial. [...] Queres saber uma coisa? Vim protestante para aqui e vou voltar animista (ou qualquer religião africana que valha o nome) para casa. Valeu a pena vir para aqui e ver o que é a “democracia” e “protestantismo”, rapaz! [...] Os gajos da Missão querem que a gente lhes cubra de agradecimentos pela porcária da bolsa que nos dão e faça propaganda das missões deles [que] não só nos colonizam, mas destrói a nossa cultura e a nossa própria religião [...] Tu sabes bem a vida que se leva quando nos agarramos às missões: o preto é sempre néné (Rodrigues, 2004).

Deolinda constatava nestes termos duros e crus as relações de poder e desigualdade entre as culturas e os grupos ou nações que as produzem, percebia o preço que lhe era exigido pela *solidariedade* e as regras paternalistas das missões onde o *preto* era infantilizado.

A cultura paternalista é sempre autoritária e é possível que tenha sido reproduzida na cultura política da *família MPLA*, com Agostinho Neto a agir sem consultar as estruturas do Movimento segundo Iko Carreira:

Por isso algumas decisões de Neto não passaram pelo seu Partido [...] Assim agia Neto, por vezes. Sem mesmo o conhecimento dos seus mais directos colaboradores. [...] Era bem a força da sua vontade: queria fazer do Povo Angolano, um só Povo, uma só Nação (Carreira, 1996: 32).

Quando Deolinda Rodrigues adere à luta anticolonial, o movimento nacionalista estava a ser construído na *dispersão*, para usar a célebre expressão de Christine Messiant referida por muitos angolistas (Messiant, 2008: 17). Os historiadores reconhecem a complexidade do nacionalismo angolano mas raramente questionam sistemas culturais. Quando o seu primo Agostinho Neto é eleito presidente do MPLA, o objectivo principal do novo dirigente desde o início era a *Unidade*, seguindo a palavra de ordem enunciada por Nkrumah *África deve unir-se*, tendo em vista a criação da Organização da Unidade Africana. Em nome da unidade Neto esbatia as diferenças regionais, étnicas, raciais, de género, geração e classe. Em nome da unidade impunha o chapéu da ideologia socialista, a hegemonia não religiosa e uma nova moral revolucionária. Além desta obsessão de unidade Neto segundo Iko estaria “absolutamente convencido de que nascera, crescera e estudara para ser o libertador de Angola” (Carreira, 1996: 40). O seu carisma e *poder simbólico* legitimados pela sua história de vida parecem emanados de uma predestinação oriunda da cultura religiosa e do determinismo político – ao que Edmundo Rocha chama “um profundo sentido de missão” que terá evoluído de uma “cultura inicial protestante para a formação e praxis marxista (Rocha, 2009:

231) e cuja tenacidade e ascetismo [...] são características de uma forte personalidade que tem origens nessa dupla filiação cultural – protestantismo e marxismo” (Rocha, 2009: 263). Christine Messiant também já tinha percebido que o *núcleo* responsável pela unidade no MPLA fornecia uma espécie de base comum entre religiosos e comunistas que permitiria entender alguns aspectos da dita *grande família MPLA* (Messiant, 2008: 184).

Esta unidade fundacionista constrói uma “identidade cultural de conotação eminentemente política [...] invocada [para] garantir a existência da nação” segundo Ruy Duarte de Carvalho (1989: 19) e destina-se a produzir um discurso homogéneo que institui uma identidade colectiva em bases contingentes, a *família MPLA*, e que excluiu outros conceitos de identidade nas acções políticas⁸.

Deolinda, como dirigente leal, também se vergou a esta lógica e defendeu a retórica da Unidade. Na cópia de uma carta existente no Arquivo da PIDE, dirigida ao “camarada Miguel João” em 1963, lê-se: “nenhum de nós é mais mplistado do que os outros. Aceitamos a Unidade para *todos* nós e não na base de selecções individuais”⁹.

No entanto, na intimidade do *Diário*, o que escreve é bem diferente e revela a experiência da divisão silenciosa no Movimento: “Ainda não me convenci que os mulatos são indispensáveis [...] É impossível uma classe ou um grupo defender os interesses doutra classe ou doutro grupo” (Rodrigues, 2003: 104,105). Deolinda no seu discurso fazia coincidir a linha da desigualdade social com a linha da desigualdade racial, e alinha a questão racial com o pan-africanismo e a Negritude. O mundo “cortado em dois” de *Peles negras, máscaras brancas* de Fanon¹⁰. Neto, de acordo com o seu princípio da Unidade Nacional, incluía na Luta de Libertação os mestiços e brancos. Mas as divisões existentes eram iludidas pelos discursos da Unidade e pela necessidade de solidariedade da *família MPLA* em luta contra o colonialismo português. Esta solidariedade e o princípio da Unidade instituíram uma norma que todos os da *família MPLA* deviam seguir e que vai regular as relações sociais através de uma estrutura vertical.

⁸ Ou como Judith Butler questiona: “Não será precisamente a insistência prematura no objectivo de unidade a causa da fragmentação cada vez maior e mais acirrada das fileiras? [...] Não implica a «unidade» uma norma excludente de solidariedade no âmbito da identidade, excluindo a possibilidade de outras solidariedades?” (Butler, 2003: 36, 37). E esses domínios de exclusão [não] revelam as consequências coercivas e reguladoras dessa construção, mesmo quando a construção é elaborada com propósitos emancipatórios?, interroga Butler (2003: 22).

⁹ IAN/TT, Arquivo PIDE/DGS, processo n.º 16 110, Delegação de Angola, folha 28.

¹⁰ Fanon considera a “alienação racial” um “duplo processo”. Primeiro a realidade económica e social coloca o negro num lugar de inferiorização, depois há a “interiorização dessa inferioridade”, inferioridade socialmente construída (Fanon, 2008 [1952]). Numa conversa com Luís de Almeida em Luanda no dia 10 de Setembro de 2010 este antigo camarada de luta de Deolinda referiu que ambos leram Fanon e discutiam as leituras que faziam.

Resistência e missões protestantes

As missões protestantes, quase sempre estrangeiras, estavam em Angola desde 1885, evitando envolverem-se na *portugalização* e na ideologia assimilacionista do Império Português (Alves, 2000). A Primeira Internacional Socialista tinha sido criada em 1860 no Império Britânico, e o socialismo e o protestantismo articulavam gestos de solidariedade com muitos dos *condenados da terra*, influenciados pelo que Leela Gandhi chama “políticas de amizade” (Gandhi, 2006).

Para Christine Messiant, em Angola “as missões protestantes eram identificadas como inimigas” (Messiant, 2000: 3) e nos limites do possível combatidas.

Os territórios de evangelização protestantes estavam divididos conforme as áreas etnolinguísticas, os metodistas americanos na área mbundu (MPLA), os baptistas ingleses na área bakongo (UPA/FNLA) e os congregacionalistas canadianos e americanos na área ovimbundu (UNITA). Este carácter das comunidades protestantes que articulavam gestos de solidariedade transnacional através do mundo levou Paul Hastings a identificá-las como “o internacionalismo protestante” (Hastings citado por Stanley, 2003). Protestantes e movimentos de libertação foram aliados contra o colonialismo português, o que motivou a brutal repressão colonial contra ambos.

O bispo americano Ralph Dodge, que viveu várias décadas nos Dembos, referenciado nas *Cartas* e no *Diário* de Deolinda e de quem Agostinho Neto foi secretário, escreveu no livro *The unpopular missionary*: “Probably in no other place of Africa has the church taken a firmer stand [...] against abuses permitted by the current Portuguese government” (Dodge, s.d.: 110).

As igrejas protestantes, além de serem uma resposta às grandes inquietações do *encontro e desencontro* colonial, possuíam estruturas que concorriam com as do sistema colonial, tinham poder e representavam a única possibilidade de ascensão social da comunidade negra. O projecto imperial de Portugal dividia a expansão religiosa das igrejas cristãs, católica e protestante, agentes de projectos coloniais diferentes, e obrigava a estratégias diferenciadas: os textos sagrados eram lidos pelos protestantes como textos de resistência ao colonialismo português.

Na antropologia, Jean Comaroff ao argumentar sobre o papel de uma missão metodista na África do Sul, dá-nos algumas pistas sobre o que representou a cultura metodista para os Tshidi e que talvez possam ser apropriadas para os Mbundu:

the mission was an essential medium of, and forerunner to, colonial articulation; it was the significant agent of ideological innovation.... The coherent cultural scheme

of the mission – its concepts of civilization, person, property, work and time – was made up of categories which [...] provide the basis for expressions of resistance... [Methodism] gave coherence to the black national culture emerging at this period (Comaroff, 1985).

Em Angola a Igreja Metodista era a mais organizada e hierarquizada dos três ramos protestantes. A ligação ao poder americano e a captação de recursos financeiros investiam-na de um poder e de um discurso mais engajado política e socialmente. Em termos de organização, segundo Henderson “uma das características únicas do metodismo era a classe”, célula base da hierarquia metodista local que juntamente com o Livro da Disciplina, que só os metodistas possuíam, (Henderson, 1990: 227) definiam práticas e normas que operavam como forças de controlo moral e social, e que laicizadas poderão ter passado para a cultura política funcionado como instrumento de diferenciação, controlo e hegemonia, ou o que E.P. Thompson chama “técnicas de domínio” (Thompson, 1998: 62). No exílio, longe da solidariedade e protecção social da família linhageira e da *família metodista*, novas alianças baseadas num parentesco compartilhado estavam a ser reconstituídas. Os *Comités de Acção* no MPLA através da *crítica* e da *autocrítica*, como as *classes* vigiavam a unidade e lealdade da *família* e ameaças à liderança levavam à polarização do conflito e à expulsão ou eliminação dos *filhos rebeldes*. No *Diário* Deolinda regista: “O Azevedo disse que todo o correio para o *maquis* é aberto e controlado. Até os bilhetinhos. Ainda bem que não posso corar nem empalidecer, senão não sei onde estaria” (Rodrigues, 2003: 108).

A ambiguidade da resistência¹¹

Deolinda Rodrigues era a responsável do Comité de Acção de Matadi, e sabia que a hegemonia da *família* não podia ser ameaçada, cada um internamente sabia até onde podia ir nas perturbações a esta lógica social, quais eram os limites para participarem neste *Amplio Movimiento*¹² que lutava contra o colonialismo.

Estou certa hoje mais do que nunca que há certos aspectos da luta que eu não devo mencionar nesta fase. [...] O melhor é mencionar as minhas dúvidas aqui no Diário para evitar embrulhadas. [...] para não estragar a luta (Rodrigues, 2003: 132-133).

As igrejas protestantes foram acusadas de dar cobertura à rebelião em 1961, tornaram-se o *bode expiatório* do paranóico regime colonial e foram alvo de um

¹¹ Para aprofundar o debate sobre *resistência*, ver Sherry Ortner (1995).

¹² Título de um livro de Lúcio Lara.

violento ataque das autoridades e dos colonos. Dividida por identidades étnicas, religiosas e projectos nacionalistas, a comunidade negra protestante foi barbaramente perseguida e violentada.

Ainda antes do início da revolta em 1961, Deolinda já estava nos Estados Unidos, depois de ter passado por Portugal e Brasil, de onde tinha fugido à PIDE, que a incluiu no Processo dos Cinquenta. Abalada com a repressão da PIDE sobre os seus compatriotas e *desencantada* com Deus, na senda de Weber questiona: “E tu, Deus, que tens visto tudo isso, todo esse sofrimento, podes mesmo dormir? Ficas mesmo tranquilo? Pois, estou pasmada contigo, Deus” (Rodrigues, 2003). Numa carta de Outubro de 1961 escrevia, após o genocídio perpetrado pelo poder colonial:

O coro da Igreja anda quase de luto, os cultos são feitos à maneira das catacumbas, porque os protestantes são todos perseguidos. A nossa gente começa agora a enterrar as Bíblias e os hinários para evitar repressões da pide (Rodrigues, 2004: 128).

A 3 de Fevereiro de 1959, ainda a caminho do exílio no Brasil, para estudar Sociologia no Instituto Metodista Chácara Flora em São Paulo, numa retórica religiosa escrevia: “Querida D.Dina que o senhor continue a protegê-la e a dirigi-la no imenso trabalho que tem feito para glória dele. E que toda a *nossa Família do Instituto Metodista* esteja óptima” (sublinhado nosso). No entanto, um ano antes revelava ao *Diário* algumas dúvidas e hesitações em relação ao lugar dos cristãos e do cristianismo em África.

A Missão serve-nos de lugar do Movimento Clandestino [...] Até nas reuniões de oração, nossos olhos falam política [...] Estes missionários são uns bons cachorros [...] É fácil ser cristão quando se vive bem como eles: não passam fome, não andam a pé, não são humilhados. [...] Por enquanto o cristianismo não é para nós, mas se o vir à igreja no domingo ajuda a contactar outros e fazer o trabalho nacionalista, então podemos vir à Igreja (Rodrigues, 2003).

Dipesh Chakrabarty (2005) ao questionar estes processos diz que é “falacioso pensar [...] que a identidade e os processos de identificação coexistem sem se desafiarem”, e para Deolinda a identidade religiosa passa a ser investida de novos sentidos em função da luta nacionalista. Esta apropriação¹³ estratégica do trabalho na missão e do discurso religioso deve-se às condições nas quais a luta anticolonial era realizada. A repressão da polícia política PIDE obrigava a que o trabalho clandestino se fizesse na base de lealdades familiares, religiosas e étni-

¹³ Para aprofundar estes processos de apropriação e transformação entre religião e política, ver Landau (1995).

cas, utilizando os canais religiosos. A retórica de negociação de Deolinda entre o religioso e o secular já começava a traduzir uma posição anticlerical e evidentemente emancipadora.

Após a expulsão do Corpo Voluntário Angolano de Assistência aos Refugiados (CVAAR) de Léopoldville, no qual era responsável da área social, Deolinda vai para Brazzaville, onde nunca mais se questiona sobre a religião e as missões. Em 1965, dentro de uma lógica de cada militante controlar o que faz, o que diz e o que pensa, escreve: “Tenho de acabar com a correspondência para os Estados Unidos. [...] Por receber «A Voz Missionária» sou capaz de estar já ao serviço do Imperialismo” (Rodrigues, 2003: 91). Os temas sobre os quais se vai debruçar no *Diário* são articulados em função da sua história pessoal, um discurso muitas vezes racializado, classista, engendrado e estruturado na história colectiva.

Há aqueles que fazem facilmente a “revolução” porque nunca lhes faltam os bifés, o “Le Monde” e os [maços de tabaco] AC. [...] Vou ficar e continuar a luta por causa do Povo que sofre lá dentro. Não é por esta elite que faz a revolução de barriga cheia e no salão (Rodrigues, 2003: 59).

Tendo começado em 1956 a militar no MLA, Movimento de Libertação de Angola, a traduzir documentos para inglês e mais tarde como responsável da Área Social no Comité Director, já no MPLA, áreas tradicionalmente femininas nas guerras, Deolinda em 1964 questionava assim o próprio Movimento: “Disseram-me que não vou para Ghana porque sou mulher [...] Esta discriminação só por causa do meu sexo, revolta-me. Se me apanho fora deste MPLA erudito e masculino, não volto em breve” (Rodrigues, 2003: 57).

Este MPLA do exterior, erudito e masculino como ela refere, sob a capa do paternalismo era androcêntrico e patriarcal. Deolinda Rodrigues não só pertencia à elite como era membro da Direcção, onde parece invisível.



Comité director do MPLA: da esquerda para direita, Anibal de Melo, Mário Pinto de Andrade, Manuel Lima, Rev. Domingos da Silva, Agostinho Neto, Desidério da Costa, Deolinda Rodrigues, Lúcio Lara e Iko Carreira.

Sabemos que está na reunião porque a legenda da fotografia a assinala, não é que ela não estivesse lá, mas era percebida como inexistente (Leite, 1996). A invisibilidade é um meio poderoso de inferiorização e discriminação das mulheres, e Deolinda lamentava-se no *Diário* em 1964 de não ser aceite nos seus próprios termos:

Será que esta vida da Revolução vai obrigar-me a procurar marido? É necessário isso? [...] Ninguém pode obrigar-me a casar. [...] querem [me] fazer crer que ficar solteira é penoso, vergonhoso ou o diabo (Rodrigues, 2003: 52 e 65)¹⁴.

No *maquis* ou nas frentes do MPLA situadas nos países limítrofes, as combatentes solteiras eram encorajadas a casar. Acompanhar e apoiar o marido na revolução parecia ser o destino da maior parte das mulheres. Os casamentos tinham que ser sancionados pelo Movimento e as relações sexuais eram proibidas fora do casamento de acordo com a moral cristã. Os protestantes eram ainda mais puritanos que os católicos e viam a sexualidade da mulher como obscena e repugnante, sendo o puritanismo sobretudo dirigido às mulheres.

Na reflexão socialista o problema da emancipação das mulheres era visto como um dos seus momentos constitutivos decorrente da construção de uma sociedade nova, mas dentro da família colocava as mulheres num lugar de subordinação ao homem. Todos estes modelos puritanos e monogâmicos chocavam com a educação e cultura da família linhageira africana, o que criava imensas tensões com as combatentes e os combatentes sujeitos a morais e comportamentos antagónicos. A pressão sobre as combatentes em relação ao estereótipo da maternidade também era sentida por Deolinda: “O Benedito disse que devo casar-me já para inocular nos filhos o que sei” (Rodrigues, 2003: 75).

O *Diário* de Deolinda revela a angústia que o seu próprio comportamento, forte, teimoso e seguro de mulher intelectual lhe acarreta num movimento que fomentava a domesticidade para as mulheres:

Uma das companheiras tem receio de mim e evita-me por eu ser mandona, ter a mania de dar ordens e não saber cozinhar. [...] Mamã ensina-me a não viver em conflito [...] e sobretudo a não ser prejudicial à revolução (Rodrigues, 2003: 70). Estou com um carácter irado (*Ibid.*: 74) [...]. Por dá cá aquela palha, começo logo a tremer ou chorar de raiva e gritar (*Ibid.*: 93). Preciso de calma, OPTIMISMO, ATITUDES CORRECTAS, DELICADEZA E PACIÊNCIA” (*Ibid.*: 95).

¹⁴ McClintock em *Imperial leather* assinala que “A woman’s political relation to the nation was thus submerged as a social relation to a man through marriage. For women, citizenship in the nation was mediated by the marriage relation within the family” (McClintock, 1995: 358).

A excitação emocional dirigida à procura da perfeição do indivíduo é segundo Max Weber uma das características da crítica metodista (Weber, 1990: 114) e o discurso atormentado de Deolinda sobre os seus defeitos e exigência de perfeição decorrem desta ética protestante e numa lógica feminina.

Em Junho de 1965 Deolinda transfere para o marxismo-leninismo a paixão protestante, que antes entregava à religião:

O marxismo-leninismo é bastante rico em caudal ideológico e em experiência para encontrar formas adequadas de vencer as dificuldades, os obstáculos. [...] Chouvinistas não, Marxistas-leninistas. [...] Marx e Engels lutaram incansavelmente por essa unidade durante toda a sua vida. E foi isso que nós decidimos fazer (Rodrigues, 2003: 113).

Estes excertos revelam bem o sofrimento e a ambivalência do lugar que uma mulher como Deolinda ocupava na Luta de Libertação.

Depois de Brazzaville vai para a fronteira com Cabinda, onde a pressão das Forças Armadas Portuguesas e da FNLA sobre o MPLA aumentava. Colabora activamente no Centro de Instrução Revolucionária (CIR) em Dolisie integrada na OMA, Organização da Mulher Angolana, numa altura em que o engajamento militar das mulheres começa a impor-se segundo sua iniciativa e inicia, em Outubro de 1966, o treinamento militar para integrar o Esquadrão *Kamy* que a vai levar à morte. “Ontem à noite começámos a aprender a manejar PM 44 uma delícia!”. *Uma delícia* para quem tinha visto o treino militar ser destinado apenas aos homens. Em 1967 escreve: “a cruzar o rio Luvu, surgiram dois bombardeiros tugas. [...] seguiu-se a travessia em corda e pisei Angola depois de quase oito anos de ausência: beijei o solo”.

A operação da coluna *Kamy* falhou e Deolinda e as outras guerrilheiras “ficaram sós com a morte”, diria o escritor angolano Luandino Vieira (Vieira, 2006).

Conclusão

O que a *família metodista* e a *família socialista* propiciaram foram novos espaços sociais e novas identidades individuais e colectivas que não estavam disponíveis para as elites africanas e que permitiram responder à violência e *tensões entre processos locais e globais* (Appadurai, 1996) do Império e de um mundo polarizado.

Após a independência, quando o *partido-nação* proclama que o “MPLA é o Povo, o Povo é o MPLA”, tenta-se impor a cultura política da *família MPLA* a todos os angolanos. Quem não é MPLA não é angolano. Quem estivesse contra o MPLA estava contra Angola. Mais do que a *ideologia* marxista do partido único, o “que

organizava experiências e subjetividades” (Sarlo, 2007) era a cultura da lealdade política da *família MPLA*, estabelecida segundo códigos que subjectivamente todos conheciam e cumpriam de acordo com a lógica vigilante que Giddens define como “dialéctica do controle” e que Neto parece ter ido buscar às gramáticas metodista e socialista. Esta identificação não parece portanto que se deva a alinhamentos ideológicos religiosos ou marxistas, mas ela opera no quadro de sistemas culturais herdados desses alinhamentos destinados a reproduzir socialmente valores ou normas dominantes. A cultura religiosa da *família metodista* e a praxis marxista da *família socialista* terão constituído a base da cultura centralizadora onde a *família MPLA*, a elite no poder, opera e à qual a escritora angolana Dia Kassembe com ironia chama “la grande famille intoxiquée” (Kassembe, 1997: 106). O que a *família MPLA* define é uma *comunidade política* supostamente unida e operacional com fins estratégicos, motivada para libertar a nação do colonialismo e para impor no período pós-independência a sua visão do mundo, um discurso dominante e o controlo das estruturas do poder.

A prioridade da agenda nacionalista era a independência. Nesta agenda as mulheres tinham que lutar duas vezes, contra o colonialismo e pela igualdade no movimento independentista. Na *grande família MPLA* a hegemonia masculina tentava confinar, não sem resistência, as mulheres a um lugar de *companheiras dos homens*, secundarizando-as socialmente. As mulheres movimentavam-se portanto em territórios distintos e contraditórios, “figures of ambivalence” para Marissa Moorman (2007). No *Diário* as palavras *feminismo* e *feminista* estão ausentes, mas ao subverter [pela prática] hierarquias de género e ao questionar essas hierarquias, expressa uma visão do mundo feminista. Infelizmente a hiper-representação de heroína que a nação faz de Deolinda Rodrigues contribui para obscurecer a mulher que através da escrita criativa e na intimidade do *Diário* resistiu à evangelização dos missionários protestantes (Peterson, 1969: 48), a mulher que nos anos sessenta do século xx ousou exprimir, no silêncio da escrita biográfica, o machismo e a dominação masculina do movimento nacionalista onde lutou. A publicação do diário e das cartas legitima uma experiência da luta de libertação no feminino, o outro lado da história do nacionalismo silenciado pelo discurso dominante.

A actual chegada ao poder das mulheres¹⁵ e os lugares que ocupam nas forças armadas angolanas parece confirmar que, após a participação na Luta de Libertação e na Guerra Civil, um espaço político se abriu para algumas mulheres, sobretudo para aquelas que são agentes das práticas e discursos no seio das elites

¹⁵ Percentagem de mulheres no poder em 2009: mulheres no governo central, dez entre trinta, um terço portanto. Entre duzentos e vinte deputados há oitenta e quatro mulheres.

políticas dominantes. Já Catherine V. Scott em “Men in our country behave like chiefs”, defende que as lutas de libertação “provide the challenging context in which the changes in women’s status have occurred” (1994).

É interessante notar, neste processo, os fenómenos de interculturalidade, as ambiguidades e clivagens políticas e ideológicas que categorias como género, classe, raça e religião introduzem na resistência deste grupo. Grupo que opera de uma maneira transformadora com o poder, usando a cultura da *gloriosa família*¹⁶ MPLA como uma grande metáfora nacional.

Referências

- Alves, Carlos Alberto (2000). *Angola – As missões religiosas e os nacionalistas, 1961-1975*. Tese de Mestrado, História de África, FL da UL (não publicada).
- Appadurai, Arjun (1996). *Dimensões culturais da globalização*. Lisboa, Teorema.
- Butler, Judith (2003). *Problemas de género. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Carreira, Iko (1996). *O pensamento estratégico de Agostinho Neto*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Carvalho, Ruy Duarte de (1989). *Ana a Manda. Os filhos da rede*. Lisboa, IICT.
- Chakrabarty, Dipesh *et al.* (2005). “Histórias de minorias, passados subalternos”, in Sanches, Manuela Ribeiro (org.), *Deslocalizar a Europa*. Lisboa, Cotovia, 209-230.
- Comaroff, Jean (1985). *Body of power, spirit of resistance. The culture and history of a South African people*. Chicago, University of Chicago Press.
- Fanon, Frantz (2008 [1952]). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA.
- Gandhi, Leela (2006). *Affective communities. Anticolonial thought and the politics of friendship*. Delhi, Permanent Black.
- Kassembe, Dia (1997). *Angola, femmes sacrées, insoumises et rebelles*. Paris, L’Harmattan.
- Landau, Stuart (1995). *The realm of the word: Language, gender, and Christianity in a Southern African kingdom*. Portsmouth, Heinemann.
- Lara, Lúcio (1998). *Um amplo movimento*. Luanda, Litotipo.
- Leite, Ilka Boaventura (1996). “Descendentes de africanos em Santa Catarina: Invisibilidade histórica e segregação”, in Leite, Boaventura Ilka (org.), *Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis, Letras Contemporâneas, 33-53.
- Mabéko-Tali, Jean-Michel (2001). *Dissidências e poder de Estado: O MPLA perante si próprio (1962-1977)*. Luanda, Nzila.
- McClintock, Anne (1995). *Imperial leather: Race, gender and sexuality in the colonial context*. London, Routledge.
- Messiant, Christine (2008 [1983]). *L’Angola postcolonial. Vol. 2. Sociologie politique d’une oléocratie*. Paris, Karthala.
- Messiant, Christine (2000). “Prefácio”, in Schubert, Benedict, *A guerra e as Igrejas, Angola 1961-1991*. Suíça, P. Schelettwein Publishing, 1-16.

¹⁶ *A gloriosa família*, título de um romance de Pepetela.

- Moorman, Marissa (2007). "Musseques music's masculinity and maquis marriages: Reflections on gender and nation in late colonial Angola", communication presented to the 50th Meeting of the *African Studies Association* (não publicada).
- Ortner, Sherry (1995). "Resistance and the problem of ethnographic refusal", *Society for Comparative Studies of Society and History*, 37 (1), 173-193.
- Peterson, Derek e Walhof Darren (1969). *The invention of religion. Rethinking belief in politics and history*. Edited by Derek Peterson and Darren Walhof.
- Rocha, Edmundo (2009). *Angola: Contribuição ao estudo da génese do nacionalismo moderno angolano, período de 1959 a 1964*. Lisboa, Dinalivro.
- Rodrigues, Deolinda (2004). *Cartas de Langidila e outros documentos*. Luanda, Nzila.
- Rodrigues, Deolinda (2003). *Diário de um exílio sem regresso*. Luanda, Nzila.
- Sarlo, Beatriz (2007). *Tempo passado, cultura da memória e guinada subjectiva*. Belo Horizonte, UFMG e Companhia das Letras.
- Scott, Catherine V. (1994). "Men in our country behave like chiefs", in Tétreault, Mary Ann et al., *Women and revolution in Africa, Asia, and the New World*. South Carolina, University of South Carolina Press, 89-109.
- Stanley, Brian (2003). *Missions, nationalism, and the end of empire*. Cambridge, William B. Eerdmans Company.
- Thompson, E.P. (1998). *Costumes em comum*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Vieira, Luandino (2006). *De rios velhos e guerrilheiros. O livro dos rios*. Lisboa, Caminho.